

As Faces de Natália

Ana Rosa de Sousa Mota

**Dissertação de Mestrado em Estudos Sobre as Mulheres.
As Mulheres na Sociedade e na Cultura**

Abril de 2014

Agradecimentos

As minhas primeiras palavras de agradecimento dirigem-se às minhas duas orientadoras, Professora Doutora Zília Osório de Castro, uma mulher extraordinária que tive o privilégio de conhecer e por quem tenho a maior admiração, e à Professora Doutora Isabel Henriques de Jesus, cujo saber e disponibilidade para me acompanhar neste nada fácil percurso nunca esquecerei. Graças a elas arrisquei, após quase quatro décadas longe da academia, concluir um mestrado.

Também uma palavra de gratidão para a minha família que me apoiou incondicionalmente ao longo destes meses.

Índice Geral

| | |
|--|----|
| Resumo..... | i |
| Abstract..... | ii |
| Introdução..... | 1 |
| Capítulo I-Espiritualidade e Ecologia no Feminino: enquadramento teórico | |
| I.1-A deusa: o feminino divino..... | 3 |
| I.2-Ecofeminismo..... | 7 |
| I.3-Teologia feminista..... | 14 |
| Capítulo II- As Faces de Natália | |
| II.1- As noites de Natália..... | 18 |
| II.2- A deputada poetisa..... | 20 |
| II.3-Natália e a censura..... | 32 |
| II.4-Natália e a Revolução de Abril..... | 37 |
| II.5-A ilha mística de Natália..... | 41 |
| II.6- A matéria de Natália..... | 49 |
| Conclusão..... | 57 |
| Bibliografia..... | 61 |

Resumo

As Faces de Natália

Ana Rosa de Sousa Mota

Neste trabalho pretende-se refletir sobre Natália Correia a cidadã política e socialmente interventiva, antes e após Abril de 1974; a poetisa e ficcionista, uma das mais importantes da sua geração e a lutadora pelos direitos e visibilidade das mulheres. As suas tomadas de posição de confronto à ditadura; a perseguição que a censura lhe moveu, quer enquanto autora quer como editora; a frontalidade com que apoiou a despenalização do aborto; as suas posições críticas perante a evolução política do país, após a Revolução de Abril, são aspectos da sua intervenção política que serão estudados. Acercar a sua obra do conceito de “escrita feminina”, analisar a sua particular visão do papel das mulheres, a que chamou “matrismo”, aproximando-a do ecofeminismo e da teologia feminista será igualmente tema desta dissertação. Conceptualmente, procurar-se-á encontrar na crítica feminista elementos para a análise e desenvolvimento do objecto de estudo, nomeadamente em questões como escrita, poder, corpo e sexualidade que enformaram muitas das teorias feministas e que serão desenvolvidas no decurso do trabalho.

Palavras-chave: política; escrita feminina; “matrismo”; androginia; ecofeminismo; teologia feminista.

Abstract

Natália's Faces

Ana Rosa de Sousa Mota

This Work is intended to study Natália Correia as a politically and socially interventionist citizen, before and after April 1974; a poet and novelist, one of the most important of her generation; and a fighter for women's rights and visibility. Her positions contrary to the dictatorship got her harsh consequences, both as a writer and an editor, making her a relentless target for the censorship; the directness with which supported the abortion decriminalization; her critical positions to the political country development, after the April Revolution, will be studied. This dissertation will both approach her work through the concepts of "feminine writing" and analyze her particular vision of women' role, which she called "matrismo", somehow through the ecofeminism and the feminist theology. Conceptually, we will try to understand many feminist criticism elements that are fundamental to the subject's analyses and development, as, for example, writing, power, body, sexuality and those that embody many feminist theories.

Keywords: politics; feminine writing; "matrismo"; androgyny; ecofeminism; feminine theology.

INTRODUÇÃO

Por vezes fêmea. Por vezes monja.
Conforme a noite. Conforme o dia.
Molusco. Esponja
Embebida num filtro de magia.

Aranha de ouro
Preso na teia dos seus ardis.
E aos pés um coração de louça
Quebrado em jogos infantis.
(*Auto-retrato*,1955)

Mulher complexa, “metade harmonia, metade dissonância” (Alegre, 2010, p.7), simultaneamente vigorosa e frágil, polémica, pouco disposta a acatar convenções sociais e, sobretudo, livre, Natália Correia foi uma figura incontornável da nossa memória coletiva.

Nasceu em Fajã de Baixo, na ilha açoriana de São Miguel, a 13 de Setembro de 1923, tendo vivido a sua infância entre mulheres: a mãe que venerava, “ (...) primeira maravilha dada aos meus olhos (...). Subida da tua carne, a minha luz pertence-te” (Correia, 2013, p.41), e uma irmã, já que o pai saíra da sua vida quando tinha seis anos, emigrando para o Brasil. A influência da mãe, professora primária, mulher muito culta, que chegou a publicar romances nos anos 40, mostrou-se decisiva na sua vida: foi sua aluna, através dela conheceu a ignomínia da ditadura (em sua casa recebiam-se exilados do regime), aprendeu a questionar conceitos e valores dominantes, sendo ela que lhe incutiu o gosto pela cultura clássica.

As três mudaram-se para Lisboa quando Natália fez onze anos, mas a sua ligação profunda à cultura e espiritualidade açorianas manteve-se ao longo de toda a vida, chegando a dizer-se retalhada perante o dilema de ter de optar pela nacionalidade portuguesa ou açoriana: “Aqui floriu a minha carne nos vendavais do amor (...) Aqui

cresceu o meu espírito pelas âleas da cultura e da vida que nos conduzem ao sentido da existência. Mas a Ilha...a Ilha era um apelo”¹ (Correia, 2003b, pp.192, 193).

Nos anos 40 Natália iniciou a sua atividade profissional como jornalista e em 1946 publicou o seu primeiro poema, *Manhã Cinzenta*, no jornal *Portugal, Madeira e Açores*, bem como o romance *Anoiteceu no Bairro*. No ano seguinte foi editado o seu primeiro livro de poemas, *Rio das Nuvens*, começando assim o seu percurso, de mais de quarenta anos, como escritora, uma das maiores da sua geração, que se encerrou com *As Núpcias* de 1992. Já depois da sua morte, em 1993, foram publicados os dois volumes de *O Sol nas Noites e o Luar nos Dias*, título escolhido por ela, compilando a totalidade da sua produção poética.

Foi na palavra, na poesia, que Natália encontrou as armas para a sua intervenção cívico-política: “ (...) neste nosso tempo de chiqueiro dos dejectos de uma civilização atarantada pelo cerco de ameaças catastróficas possa a vida respirar o ar limpo de um começo que na poesia diz que quer emergir” (Correia, 1999, p.29). As suas palavras enérgicas, apaixonadas, irónicas, rebeldes, por vezes carregadas de misticismo, fizeram-ouvir e fizeram e fazem-nos pensar. Natália acreditava no seu poder e, sobretudo, no seu dever como escritora de intervir e influenciar a mudança.

Matricista, dizia não ser feminista no “sentido clássico”; politeísta, na sua espiritualidade cabiam todos os deuses, todas as divindades; ibericista, não iberista, afirmando a natural ligação entre os povos da Península, pois “em cada grão da literatura ibérica vibra a impulsiva permuta de duas culturas que têm as raízes enterradas no coração de um antiquíssimo e futuro tempo comum” (Correia, 2003c, p.5), Natália surpreendia, arriscava a controvérsia.

Natália Correia casou quatro vezes, nunca foi mãe e morreu, subitamente, a 16 de Maio de 1993, de madrugada, quando regressava do *Botequim*.

Este trabalho encontra-se dividido em duas partes: na primeira analisam-se as correntes do ecofeminismo, da teologia feminista, bem como do culto da Deusa que reputamos relacionadas concetualmente com o discurso e a obra de Natália Correia; na segunda reflete-se sobre o seu pensamento nos aspetos acima referidos, procurando uma aproximação com o referencial teórico estudado. Questões como o corpo, a sexualidade, a escrita, o poder e a natureza, estruturantes da obra e do pensamento da escritora e temas

¹ Natália apoiou a Frente de Libertação Açoriana, constituída após Abril de 74, tendo escrito a letra do Hino dos Açores. Justificou as tensões separatistas açorianas, após a Revolução, com o rumo da política no continente, particularmente a descolonização, que classificou de desastrosa, e a “estultícia progressista” que, nas suas palavras, o País vivia.

que enformaram muitas das teorias feministas, serão objeto de análise. A sua intervenção cívica e política durante a ditadura e após a Revolução de Abril de 1974, de cuja evolução ideológica se mostrou por vezes profundamente crítica, será igualmente estudada.

Metodologicamente recorre-se a textos de Natália Correia (obras literárias, artigos e crónicas) e a livros e artigos académicos de outros autores que possam contribuir para a análise dos temas.

Capítulo I- Espiritualidade e Ecologia no Feminino: enquadramento teórico

I.1-A deusa: o feminino divino

Após a Segunda Guerra Mundial observou-se um ressurgir no mundo ocidental, com mais vigor nos EUA, do culto da deusa. O surto de industrialização do pós-guerra, o materialismo crescente das sociedades, a persistência de uma forte discriminação sexual, não combatida antes tacitamente apoiada pelas diversas igrejas, levou à procura por parte de alguns grupos de mulheres de uma alternativa espiritual e a *deusa* surgiu como tal, oferecendo não só um conceito de culto diferente, mas, e sobretudo, um novo conceito do ser humano como parte integrante da natureza, numa unidade cósmica essencial.

O culto da deusa-mãe começou na pré-história, prolongou-se pelo início da história associado à introdução da agricultura, percorreu as diversas civilizações, chegando até aos nossos dias. As primeiras representações escultóricas da deusa, ainda no paleolítico, representavam-na com seios proeminentes, ventre de grávida e sem cabeça, uma divindade anónima representativa da totalidade da criação. A deusa, de quem dependeria a preservação e equilíbrio do cosmos, simbolizava fertilidade e fecundidade, no sentido mais lato, existindo um claro aspeto erótico associado ao seu culto: na Suméria, por exemplo, celebravam-se anualmente, no princípio da Primavera, festas em honra de Innana em que a grande sacerdotisa, encarnando a deusa, se unia a um consorte efémero, representando este “casamento sagrado” a fecundação e renovação da terra. Nas religiões primitivas espiritualidade e corpo fundiam-se, experienciava-se uma sacralização da sexualidade, entendida como um caminho para a transcendência. No religioso vivia-se uma ligação

essencial entre o todo humano, espírito, corpo, e cosmos, também ele sacralizado. A dicotomia sagrado/ profano não existia: o sagrado, onde se fundava o poder terreno, era vivido no cotidiano.

As deusas foram adquirindo nomes diversos nas várias civilizações, mas as suas características múltiplas, simultaneamente divindades do amor, da fertilidade e até por vezes da guerra, mantiveram-se: Innana, na Suméria, Ishtar da Assíria, Astarte na Fenícia, Isis ou Hécate no Egito ou Gaia e Afrodite, na Grécia.

O culto da deusa persistiu mesmo após a masculinização do divino, talvez porque, como afirmou Jung, a espiritualidade seria de natureza essencialmente feminina e a deusa-mãe, enquanto origem sobrenatural do mundo, um conceito inato na mente humana, já que a gestação é a experiência universal e primordial do ser humano. Esta ideia pré-natal seria reforçada, após o nascimento, pela dependência total da criança em relação à mãe, que, em última instância, “diviniza”. Segundo Jung, naquilo a que chamou o nosso inconsciente coletivo estariam impressas imagens universais de conteúdo mítico, que designou por “arquétipos”, representativas de memórias inatas, hereditárias e comuns a toda a espécie humana, sendo a primeira, e a mais forte e duradoira, a da Grande Mãe.

Antes de desaparecer como símbolo máximo do sagrado, a deusa fora dividida em avatares aos quais se associou um esposo, num casamento patriarcal concebido como a união de um dominador e de uma dominada, estando aí o começo do seu desvanecimento. Em todos os mitos do mundo se poderia constatar que foi no momento em que no panteão surgiu o esposo divino que o estatuto das deusas começou a decrescer. Natália situou essa nova ordem patriarcal aquando da ascensão de Zeus, a divindade suprema no Olimpo homérico, “rebaixando o estado civil da mulher” que, no entanto, teria continuado a ser reverenciada pelos “poderes da sua natureza maternal que a predestinavam para o êxito dos ritos agrícolas” (Correia, 2008, p.19).

O conceito de que as mulheres já teriam dominado o mundo não é de hoje: no século XIX, e sendo então fortemente criticado pelos seus pares, J.J. Bachofen, em *Das Mutterrecht* de 1861, defendeu a existência de uma primitiva sociedade matriarcal, sendo acompanhado, anos depois (séc. XX), por outros académicos como Robert Briffault na sua obra *The Mothers: a study of the origins and institutions*, de 1927. Engels retomou as teorias de Bachofen reafirmando, em *As Origens da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, o conceito de uma primitiva organização matrilinear da sociedade, cujo desaparecimento se explicaria pela adoção do casamento monogâmico e a introdução da agricultura, que teriam

iniciado uma nova divisão das funções: aos homens caberia a produção, às mulheres a reprodução.

Para estes autores, na base do predomínio das mulheres estaria a maternidade: numa organização social onde a norma seria a existência de vários parceiros sexuais em simultâneo a descendência teria, necessariamente, de se estabelecer pela linha feminina, com os filhos a serem integrados na família materna, a única reconhecível sem qualquer margem de erro.

Natália Correia, em *Breve História da Mulher e Outros Escritos*, escreveu sobre o tema: “ (...) a fêmea primitiva vivia exposta às contingências do instinto, tecendo ao acaso o poema livre da espécie, numa forma promíscua, poliândrica (...). Os filhos eram património materno, pertenciam à tribo da mãe (...) a propriedade do filho transmitia-se pela linha colateral uterina. Daí nasce o período do *matriarcado*” (Correia, 2003a, p.31). O predomínio das mulheres resumir-se-ia a ser “o elemento coordenador da espécie.” (idem).

A partir da década de 60 do século passado, a arqueóloga, etnóloga e linguista lituana Marija Gimbutas concentrou as suas pesquisas no que considerou alterações culturais decisivas na estruturação social das comunidades do Neolítico estabelecidas no sudeste da Europa. Entre 4500 e 2500 AC verificara-se um afluxo de tribos de pastores nómadas, de origem indo-europeias, originando um choque de culturas e progressivamente impondo padrões culturais e ideológicos andocêntricos onde, até então, existiam pacíficas civilizações das Deusas, florescentes na Europa entre 6500 e 3300 AC e que teriam perdurado em Creta até 1450 AC.

A investigadora, que baseou a sua teoria nos achados arqueológicos resultantes de cerca de trinta anos de trabalho no terreno, defendeu que nestas sociedades, que designou por *matricistas* e não matriarcais, predominava o equilíbrio entre homens e mulheres, competindo a estas, mais prestigiadas porque geradoras de vida, executar os rituais religiosos nos nascimentos, mortes e mudança de estações. Nesta cultura da Deusa Mãe a alta sacerdotisa e a rainha confundiam-se numa mesma pessoa, sendo que as divindades femininas simbolizavam concomitantemente a vida e a morte, ambas parte de um mesmo ciclo de renovação da natureza e do humano.

Gimbutas afirmava tratarem-se de civilizações pacíficas, sugerido pela não descoberta de instrumentos de guerra nem fortificações, em que se tinham desenvolvido manifestações artísticas relevantes e onde o divino era vivido no feminino. Estas civilizações celebravam a mulher em todos os seus aspetos: corpo, sexualidade e

maternidade, atribuindo-lhe uma maior proximidade com o divino. A investigadora afirmava que a sua teoria era comprovada pelas obras de arte primitivas recuperadas nos locais das escavações arqueológicas, todas elas representando figuras da “Grande Deusa” solitária, imagem da mãe e da terra, sem que existisse o correspondente masculino. A ideia de um “feminino divino” base de uma estrutura social na qual aos objetivos de conquista e domínio, característicos do patriarcado, se sobrepujam os da interação pacífica e do desenvolvimento artístico conduziu a uma Idade de Ouro, que durara milénios. Aqui se encontraria o paradigma de uma sociedade ideal, livre de conflitos bélicos, promotora da cultura e respeitosa para com a natureza. Gimbutas divulgou as suas teses, basicamente, em duas obras: *As Deusas e Deuses da Velha Europa*, de 1974, e *A Civilização da Deusa*, de 1991.

Em 1971 a americana Elisabeth Gould Davis publicou “The First Sex”, onde afirmou que se as mulheres eram atualmente o “segundo sexo”, como escrevera Beauvoir, na história das culturas tinham sido o “primeiro” como o comprovava a precedência do matriarcado sobre a organização patriarcal da sociedade. Anos depois, em 1978, Margot Adler, no livro *Drawing Dawn the Moon*, definiu as três convicções centrais da “Religião da Deusa”: politeísmo, panteísmo e animismo.

Para estas feministas a uma sociedade que sobrevaloriza a razão em desfavor da emoção e da corporalidade tornar-se-ia necessário contrapor a sabedoria antiga, o mito, recuperando o culto da Grande Mãe unificadora, capaz de interligar harmoniosamente natureza e corpos. Para compreender os mitos, que como os sonhos usam uma linguagem simbólica, diziam ser necessário mudar mentalidades, já que só uma consciência não literal, livre de preconceitos, conseguiria interpretar imagens e metáforas, possibilitando novas e fraturantes perspetivas sobre a natureza humana. A Deusa, englobando em si o feminino e o masculino, personificava uma visão do mundo total e cíclica, com todas as formas da criação numa eterna mudança e evolução. Diferentemente de um Deus Pai, transcendente e desincorporado, a deusa tem um corpo que é o mundo físico: o céu, a terra, a água, os seres vivos; ao dualismo criador/criatura é contraposto o conceito de uma divindade *dentro* da matéria. O repúdio do corpo e da sexualidade, propagado pela igreja cristã desde os seus primórdios, impondo o binário sagrado-espírito/profano-corpo-natureza, relegara as mulheres para este último espaço desvalorizando-as, de sagradas tornaram-se impuras, de deusas passaram a prostitutas, virgens ou mães.

Para as mulheres este culto significa a sua afirmação enquanto poder benéfico, enaltecendo o corpo feminino, a energia que dele emana e a sua natural simbiose com a natureza. A deusa representa o reconhecimento das capacidades das mulheres, a sua

reencontrada identidade, celebrando o seu património cultural desvalorizado pela religião patriarcal.

A “religião da Deusa” conheceu várias expressões sendo uma delas, surgida nos anos 50, representada pelo movimento Wicca, expressão derivada da palavra inglesa *wicclan*, ou *witchcraft* (“a arte da bruxaria”), entendida aqui como “a arte das mulheres sábias e peritas”. Estas mulheres, através de meditação, cânticos, danças e invocações à Deusa, pretendem alcançar a harmonia com a natureza e os outros seres. O Wicca difundiu-se, nas décadas seguintes, entre setores do feminismo, acompanhando a progressiva importância que a espiritualidade feminina foi adquirindo na procura de um novo relacionamento das mulheres com o divino, quer dentro das Igrejas quer criando novos espaços. Os principais nomes deste movimento são Starhawk (nome de culto de Miriam Simos) e Zsuzsanna Budapest.

Em Breve História da Mulher e Outros Escritos, Natália comentou as correntes americanas mais radicais deste movimento, falando de “fúrias amazónicas que declaram guerra ao macho”. Na própria designação, Witch, via os “sintomas inquietantes dos desígnios tenebrosos que orientam este bando vingativo de bacantes da era espacial”, (Correia, 2003a, pp.139-143), embora reconhecesse que na origem da radicalização destas mulheres estaria um conceito de sociedade concebida por e para o homem, que não seria um “lugar sociológico para a mulher exercer o seu ser metafísico”.

I.2-Ecofeminismo

Nas décadas de 70 e 80 do século XX cresceu a consciência de que uma política tecnocrática, baseada no poder absoluto da ciência e da técnica, não seria a solução para as questões decisivas que se colocam à humanidade: o crescimento e as suas limitações, a ameaça do nuclear, a escassez de recursos e o desequilíbrio ecológico. Estes riscos globais implicariam a necessidade urgente de alterar modelos de desenvolvimento.

Logo nos anos 70 surgiu um movimento dentro do feminismo, o ecofeminismo, que estabelecia a ligação entre a opressão das mulheres e a exploração e degradação do Planeta. A religião e a filosofia andocêntricas tinham generalizado a ideia da mulher como sexualidade e natureza, ambas existentes para serem dominadas e desvalorizadas: a mulher

fora naturalizada e a natureza feminizada, numa sociedade onde racionalidade, ciência e tecnologia são valores supremos.

O termo foi utilizado pela primeira vez, em 1974, pela francesa Françoise d'Eaubonne, que já então alertava para o gravíssimo problema colocado pela sobrepopulação mundial, com nefastas consequências para a sustentabilidade ambiental, reclamando o direito das mulheres a optarem por uma maternidade livre e consciente. No seu início o feminismo ecológico esteve associado ao ativismo antinuclear, antimilitarista e pacifista (década de 60 nos EUA e na Europa), sendo progressivamente integrado na academia através dos centros de estudos sobre as mulheres. Significativo o facto de a primeira obra reputada de ambientalista ter sido de autoria feminina: *The Silent Spring*, de 1962, da bióloga americana Rachel Carson.

Em 1975, na Organização das Nações Unidas, celebrando o Ano Internacional da Mulher e dando início à Década da Mulher, começou-se a debater publicamente duas visões dentro dos movimentos de mulheres: o “igualitarismo”, que advogava uma maior intervenção política, económica e social tendente a anular as desigualdades em todas as áreas da vida em sociedade, pugnando pela paridade entre géneros, e o chamado “feminismo da diferença”, que valorizava as características próprias do feminino, olhadas como decisivas para uma nova visão da sociedade e do poder, menos hierarquizada e discriminadora. Inicialmente o ecofeminismo situou-se no “feminismo da diferença”: a relação entre o corpo da mulher e os seus ciclos com os ciclos da natureza, a sua capacidade de gerar vida e dela cuidar, implicaria uma particular relação com o ambiente. À mulher, detentora de características e valores próprios mais igualitários, cabe agir no sentido de impor uma nova mentalidade e uma outra estrutura social: era uma *ética do cuidado*, contrastante com a visão racional, competitiva e agressiva do homem, que se tornava imperioso incluir na agenda política. Para isso seria fundamental a visibilidade das mulheres e da sua luta, bem como o seu acesso aos centros de poder.

Ainda nos anos 50, Maria de Lourdes Pintasilgo, feminista e católica, escrevia sobre a urgência das mulheres intervirem no espaço público mas sempre salvaguardando “a essência feminina da sua personalidade”, uma identidade própria definida por uma particular *ética do cuidado*, um sempre presente instinto maternal que seria “antes da própria maternidade física, o pleno e harmonioso desabrochar do espírito feminino segundo a natureza” (Pintasilgo,1953, p.5). Já então se inquietava com as consequências da evolução científica e tecnológica, prevendo os seus efeitos nocivos sobre os recursos naturais e o ambiente. O desenvolvimento económico e as novas tecnologias devem estar ao serviço da

humanidade e não na busca incessante do lucro, e para essa mudança conceptual as mulheres, as católicas, deverão ter o papel determinante de “ (...) dar perfeição, dar acabamento, enquadrar na ordem divina todos os valores humanos. Mais do que complemento para o homem, a mulher traz consigo a plenitude do humano” (Pintasilgo, 1953, p.1). Iguais em capacidade intelectual aos seus pares masculinos, trazem a mais-valia de uma sensibilidade própria que lhes permite uma visão mais abrangente e humanizada dos problemas sociais.

Pintasilgo propunha uma nova concepção de desenvolvimento centrada nas pessoas concretas e na natureza, onde a qualidade de vida fosse a prioridade. A capacidade de estar atento ao outro, aceitar a responsabilidade pela sua vida, agindo e não se limitando a manifestações de intenções, traduzidas por meras declarações de direitos com pouca concretização prática, teria de ser o centro das opções políticas. Esta *ética do cuidado* não é, nem deverá ser, exclusiva do feminino, mas sem dúvida as mulheres, pela sua vivência e a sua forma de estar e de se relacionar, estariam no centro da mudança. Maria de Lourdes Pintasilgo sugeria que, como sociedade, puséssemos a tónica em *Cuidar o Futuro* e assumíssemos um presente económico e ambientalmente responsável, preocupado com as próximas gerações.

Natália Correia acompanha-a escrevendo sobre “ um mal-estar feminino em face de uma cultura que emana de uma posição de força e não de verdade, em que a impessoalidade e a desumanização do progresso tecnológico e científico (paroxismo do génio masculino) ” originariam uma “nova consciência crítica” (Correia, 2003a, p.48) criando as condições para um indispensável envolvimento das mulheres, com “as energias latentes da peculiaridade feminina”, na procura de diferentes soluções económicas e políticas.

O ecofeminismo cultural foi alvo de numerosas críticas de outros sectores feministas, maioritariamente ocidentais, que o reputaram de essencialista e redutor por não considerar as diferenças existentes entre as mulheres, desde logo ao associar maternidade e valorização da natureza. Relevavam o paralelismo entre a dominação da natureza pelos seres humanos e a dominação das mulheres pelos homens com a sua conseqüente exclusão da vida económica, política e social, remetidas ao papel de meras reprodutoras da espécie. Numa cultura patriarcal, em que as mulheres são associadas à natureza e os homens à cultura, perpetua-se a hierarquização do poder e a legitimação da opressão sobre as primeiras: a particular relação mulher/ natureza não resulta do seu sexo mas do papel que lhe está reservado na estrutura social.

Tendo surgido dentro de movimentos feministas de orientações e culturas diferentes, em diversos pontos do mundo, o ecofeminismo abarca várias correntes com divergências por vezes fraturantes entre si. De resto, uma das críticas levantadas às teorizações feitas na academia e divulgadas em livros e conferências internacionais foi a da origem dessas feministas, maioritariamente ocidentais e brancas, o que excluiria a voz de mulheres de outros continentes e etnias, com obviamente diferentes abordagens.

As diversas correntes do ecofeminismo atual têm em comum a noção de que só pela alteração radical de mentalidades e formas de poder se conseguirá erradicar a destruição ecológica que se tem experienciado, com o conseqüente empobrecimento de largos sectores das populações, maioritariamente mulheres e crianças. Asseguram que apesar da discussão ambiental estar na ordem do dia da agenda política os seus resultados têm sido desanimadores, já que na sua génese estará um discurso primordialmente masculino.

Neste trabalho releva-se o ecofeminismo clássico ou cultural, baseado nas características diferenciadoras do feminino, e o espiritualista, muitas vezes intimamente ligados nos países não ocidentais, onde se denuncia a dessacralização da vida substituída pela sacralização da ciência e da tecnologia: ciência e natureza, racional e místico devem coexistir harmoniosamente na construção de uma nova sociedade.

Partindo da observação da insustentabilidade de um desenvolvimento baseado no consumismo, que tende a esgotar os recursos do planeta e a impelir os países menos desenvolvidos para a adoção de modelos ocidentais com desastrosas conseqüências humanas e ambientais, advogam uma mudança urgente de paradigma, substituindo a competitividade agressiva pela cooperação, interdependência e equilíbrio entre povos e economias.

Nos países em desenvolvimento defendem a necessidade de se optar por tecnologias não agressoras do meio ambiente, apoiando economias de subsistência rural como alternativa ao modelo desenvolvimentista imposto pelo ocidente, e propõem ideais de democracia direta que envolvam as populações na procura de alternativas para a resolução dos seus problemas. Para estas ativistas na base da dominação das mulheres e da natureza está o empobrecimento de todo um povo, particularmente dos seus elementos mais frágeis. Põem o acento tónico na necessidade imperiosa de recuperar o controlo dos recursos naturais das mãos das grandes multinacionais e nas vantagens em repor padrões tradicionais de cuidado com a terra, incorporando harmoniosamente antigos costumes a

mais atuais, mas menos invasivos, métodos de cultivo das terras e sistemas de distribuição da propriedade. A destruição ambiental e a disparidade persistente entre países ricos e pobres dizem ser os resultados trágicos de um modelo patriarcal capitalista e colonialista.

No chamado “Terceiro Mundo” o ecofeminismo tem sido profundamente influenciado pelas religiões dominantes nas culturas de origem dessas feministas. Rituais pagãos remotos, onde se retomam tradições da mulher como sacerdotisa e guardiã da terra, convivem naturalmente com o culto hindu ou cristão, procurando encontrar nos valores e experiências ancestrais soluções para os problemas de hoje. Culturas de povos indígenas, nas Américas, Ásia, África ou Ilhas do Pacífico, têm vindo progressivamente a ganhar reconhecimento pela sua influência positiva ao vivenciarem um sistema social estruturado em princípios de sustentabilidade ambiental.

Exemplo desta interligação entre tradição e modernidade encontra-se no ecofeminismo indiano, com a física nuclear Vandana Shiva a surgir como o seu nome mais reconhecível. Shiva pretende combinar o contributo de historiadoras e cientistas ecofeministas com a sua própria tradição filosófica e religiosa: “ Eu quero ter a possibilidade de ser Hindu, não quero converter-me numa europeia. Eu quero ser mulher, não quero tornar-me um homem, não quero ser violenta, como minha segunda natureza (...) ” declarou Shiva, recordando a tradição cultural indiana que vê a natureza simbolizada no princípio feminino, e recuperando a ideia ancestral de Shakti, a grande deusa, a parte feminina do divino e sua energia criadora. Shakti, que em sânscrito é sinónimo de “ poder, ter a capacidade de fazer, de criar”, simboliza a particular aptidão das mulheres para intervirem eficazmente na construção de um novo modelo de sociedade, mais inclusiva, cooperante e solidária, onde seja reconhecida a necessidade fundamental de manter o equilíbrio humano/natureza.

Shiva tem-se mostrado profundamente crítica da ciência e sistema de desenvolvimento ocidentais que acusa de se terem reproduzido indiferenciadamente nos diversos países sem qualquer respeito pela sua diversidade: “ (...) o patriarcado dominante é uma ideologia baseada no medo e na insegurança. (...). Não pode tolerar outras espécies e culturas”. Para a ativista será indispensável que as populações assegurem o controlo dos seus recursos hídricos e energéticos, defendam a biodiversidade e a transmissão de conhecimentos e métodos nativos de produção agrícola. Vandana sugere o regresso à agricultura como uma solução para as altas taxas de desemprego e miséria que têm acompanhado a deslocação de largos setores das populações para as cidades. Propõe uma *Democracia da Terra*, participativa, baseada nas economias locais, respeitadora da natureza e

da diversidade cultural. O capitalismo globalizado, em que mais do que as pessoas contam os números, não será nunca um motor de desenvolvimento mas, pelo contrário, um gerador de diferença e pobreza, transformando comunidades orgânicas em grupos de pessoas desarraigadas.

Física, filósofa e ativista, foi uma das impulsionadoras do Movimento Chipko durante os anos 70, quando um grupo de mulheres se opôs ao abate de árvores nos bosques Garhwal, abraçando-as com o intuito de impedir a destruição da sua bacia hidrográfica. Publicou diversas obras sobre ecofeminismo, que define como sendo tão antigo como a própria vida já que a coloca no centro do social, político e económico, assegurando que as mulheres já o praticam, porque a elas está reservada a “tarefa do cuidado e manutenção da vida”

Nos anos 90, a nigeriana Catherine Acholonu propôs a palavra “motherism”, significando maternidade, alimento e natureza, como alternativa a feminismo. As especificidades da mulher africana, resultantes de uma cultura ancestral cuja recuperação tem vindo a ser feita, têm levado algumas feministas negras a enfatizarem a necessidade de abandonar a aplicação mimética de teorias construídas no ocidente por mulheres brancas, com vivências completamente diferentes. Afirmam que na economia pré-colonial de subsistência, onde a valorização social se fazia mais em termos simbólicos do que materiais, a posição da mulher, seja no aspeto religioso, económico ou político, era da maior importância ao representar o valor supremo da maternidade: “Afrocentric feminist theory must be anchored on the matrix of motherhood, which is central to African metaphysics and has been the basis of the survival and unity of the black race through the ages”, palavras de Acholonu citadas por Elvira Godono em *Postcolonial Motherism: A Brand New Woman in African Novel*.

Acholonu, recordando que Africa seria o “Continente Mãe” da humanidade, acentua o papel central da maternidade na arte, literatura, cultura, psicologia e filosofias africanas. Define motherism como um modelo social onde amor, paz e uma frutuosa interação com o ambiente seja o paradigma, apelando a uma convivência harmoniosa entre todos os que, mulheres ou homens, estiverem comprometidos com a sobrevivência da Mãe Natureza. A Africa pós colonial, mas ainda “colonizada”, onde guerra, fome, tirania e genocídio são uma constante, precisaria de um retorno à essência da mãe, enquanto cuidadora mas igualmente ativa agente da mudança. Também aqui a proposta de novas/antigas soluções de estruturação do tecido económico, retomando modelos de apropriação e utilização dos recursos naturais destruídos pela colonização, agora

globalização, bem como de uma diferente organização do poder, mais próxima das pessoas e das suas necessidades e aspirações.

As posições destas feministas realçam a necessidade de colocar no centro do problema as especificidades étnicas, culturais, nacionais, económicas e políticas, repensando os modelos de sociedade impostos pela expansão do capitalismo ocidental ao resto do mundo: “Rever o problema do espaço global, de uma perspectiva pós colonial, significa deslocar a diferença cultural do espaço da pluralidade demográfica para as negociações limítrofes da tradução cultural.” (Bhabha, citada por Macedo & Amaral, 2005, introd. XXXII).

Na América Latina catolicismo e ecofeminismo unem-se na procura de uma teologia feminista e ecológica, ao encontro de um Deus e uma religiosidade próximos dos que sofrem formas de discriminação e exploração. A revisão do cânon, uma nova leitura dos textos bíblicos, a aceitação de outras espiritualidades e, sobretudo, uma ética de respeito pelo Outro e pela natureza seriam enfoques essenciais para a construção de uma sociedade e um planeta saudáveis.

Muitas destas ativistas começaram a sua intervenção política e social, nas décadas de 70 e 80, através de movimentos identificados com a Teologia da Libertação, evoluindo, nos anos 90, para posições ecofeministas. Como as suas congéneres asiáticas ou africanas acentuam a vinculação entre todas as formas de opressão, seja sobre as pessoas seja sobre a natureza conduzindo à sua destruição, propondo uma política de resistência pelo bem-estar do planeta, uma luta pela transformação das relações económico-sociais atuais. Diferenciam-se de Shiva ou Acholonu ao colocarem o acento tónico na estrutura androcêntrica da sociedade, e não primordialmente nas consequências dos processos de colonização destruidores de relações sociais ancestrais, para a subalternização das mulheres e da natureza. Questionam a capacidade do cristianismo, tal como é entendido pela Igreja, ser suficientemente flexível para mudar os seus conceitos antropológicos tanto de Deus como do ser humano.

Para estas mulheres um aspeto decisivo para a transformação da cultura patriarcal reside na revalorização do corpo feminino sexualizado: “A tradição patriarcal mostrou a grandeza do pensamento e a pequenez do sexo (...). Foi preciso que nos fizessem crer no dualismo “constitutivo” dos nossos corpos, na impureza da nossa sexualidade, para que eles pudessem dominar, ferir, corromper, violar e, finalmente, também construir

civilizações”, declarava, em 1993, Ivone Gebara (citada por Ress, 2010, pp.120,121), uma das mais reconhecidas teólogas feministas da América Latina.

Noutra perspectiva, refere-se a importância que, para algumas mulheres latino americanas, estão a assumir formas de culto não “oficiais”, muitas recuperadas da cosmovisão indígena, onde, através de rituais ancestrais, celebram os seus antepassados, os ciclos das estações, a Terra, o Universo.

Para muitas das ecofeministas dos chamados países em desenvolvimento denunciar a apropriação dos recursos naturais dos seus países pelas multinacionais; combater a descaracterização da sua estrutura produtiva, com o conseqüente empobrecimento das populações, particularmente dos mais vulneráveis como as mulheres e as crianças; prosseguir uma intervenção política efetiva, maioritariamente centrada em mulheres de estratos sociais desfavorecidos, muitas vivendo em meios rurais, no sentido de melhorar o seu nível de vida e empoderamento, será o objetivo prioritário. Para isso consideram decisiva a organização das mulheres, de modo a equacionarem e compartilharem os seus problemas comuns, com vista a uma maior e mais eficaz participação cívica e política na sua resolução. Estas correntes têm sido acusadas, por outros setores do feminismo, de redutoras, com uma visão essencialista, uniformizando as mulheres dos seus países e ignorando diferenças de classe, étnicas, religiosas, entre outras.

Por fim menciona-se uma outra corrente do ecofeminismo, o *Goddess movement*, de implantação mais significativa no ocidente, sobretudo nos Estados Unidos da América e na Grã-Bretanha, que retoma o conceito da civilização da Deusa e de uma mítica “Idade do Ouro” a ela associada, propondo uma espiritualidade voltada para a natureza e os seus ciclos. Dentro desta corrente existem círculos que pretendem reviver os primitivos cultos pagãos da Deusa recuperando práticas rituais ancestrais, como já mencionado neste trabalho. Mais do que uma eficaz intervenção política ou social, procuram uma transformação pessoal, vivida numa espécie de irmandade de mulheres.

I.3-Teologia Feminista

A teologia feminista surgiu nos Estados Unidos da América dentro dos movimentos sufragistas e abolicionistas, tendo só anos mais tarde, após a II Guerra Mundial, assumido relevância na Europa. Atualmente, trabalhos e intervenções nesta área

estão a surgir em África, na Ásia e na América Latina. Os textos bíblicos têm sido analisados e reinterpretados e a história da Igreja, particularmente da primitiva, recuperada e estudada a uma nova perspetiva, repondo o verdadeiro papel das mulheres, importantíssimo no início do cristianismo.

O cristianismo começou na oralidade, permitindo, numa sociedade onde ler e escrever era privilégio para a maioria dos homens e muito poucas mulheres, a participação em igualdade de ambos os géneros: a presença e o contributo das mulheres na divulgação da nova religião eram fundamentais para o grupo. Só a partir do século III DC as mulheres deixaram de ter uma participação ativa na comunidade cristã que iniciou então, dominada por Roma, a sua fase patriarcal: passaram a ser a imagem do pecado, da impureza, apenas restando Maria, a Imaculada Mãe de Jesus, que englobaria em si todas as características positivas da mulher.

Num primeiro momento a crítica das religiões foi feita no plano político e militante, só posteriormente, com o desenvolvimento de pesquisas de caráter académico, mais analíticas e com bases empíricas, foi possível avaliar a complexidade das relações existentes no espaço religioso, desvendando a ambiguidade das relações entre as mulheres, as religiões e as instituições que as demarcam. Algumas feministas, partindo destas mesmas análises, concluíram pela possibilidade de, utilizando as contradições e complexidades existentes dentro das instituições religiosas, as mulheres as utilizarem como força mobilizadora de transformação social, e disso são exemplo algumas católicas latino-americanas ou Maria de Lourdes Pintasilgo.

Atualmente dever-se-á falar não de uma teologia mas de teologias femininas, dada a diversidade de abordagens. Questões como poder, ética, diversidade, desigualdade de género, corporeidade, direitos humanos e reprodutivos, ecofeminismo são postos em discussão, procurando a desconstrução do discurso teológico patriarcal, substituindo-o por uma nova e abrangente reflexão sobre espiritualidade e religiosidade.

Em 1968, Mary Daly publicou *A Igreja e o Segundo Sexo*, cujo título remetia para a obra decisiva para o feminismo de Simone de Beauvoir, onde fez uma crítica contundente à abordagem da Igreja católica à questão feminina, defendendo uma reforma profunda das instituições eclesásticas (o Concílio Vaticano II tinha criado razoáveis expectativas de mudança). Cinco anos depois, Daly, descontente com a evolução pós Vaticano II, escreveu um livro que se tornaria num clássico para os estudos feministas do cristianismo, *Beyond God the Father: Towards a Philosophical Women's Liberation*, onde refletiu sobre o desencanto das

católicas com o caminho prosseguido pela Igreja, que teria levado muitas a optar por abandonar não só a instituição como o próprio cristianismo. Nessa obra Daly fez uma asserção, inúmeras vezes repetida por setores do feminismo cristão: “If God is male, then male is God” (Se Deus é macho, então o macho é Deus), refletindo o frustração que a levou a abandonar a própria fé cristã.

As feministas cristãs, permanecendo ou abandonando a Igreja, têm em comum a crítica às instituições religiosas, que reputam de andocêntricas, hierárquicas e excludentes para as mulheres: a imagem masculina da divindade, a figura submissa e virginal de Maria ou as interpretações sexistas dos textos bíblicos. Parte delas refuta, ainda, a visão tradicional da “natureza feminina” com a maternidade a mostrar-se como um destino irrecusável. O conceito de Maria, Mãe Imaculada, não nasceu com o cristianismo, sendo construído ao longo do tempo e ratificado no Concílio de Trento (1555) “para contrariar as motivações que desencadeiam o culto mariano, que explode na Idade Média e se funda inicialmente na figura da mãe” (Barbas, 2008, p.54). A essa imagem de Maria contrapõe as teólogas feministas uma outra, positiva e libertadora: Maria a mulher publicamente interventiva na divulgação da mensagem cristã.

A teologia feminista tem-se debruçado sobre a forma como nas crenças, cultos e discursos religiosos, que embora aparentemente pareçam escapar à diferenciação entre sexos, se encontra refletida a desigualdade de gênero, condicionando e diferenciando a própria experiência religiosa: ao homem, essencialmente razão, tem sido reconhecida a faculdade de aceder à compreensão do divino, cabendo-lhe interpretar e transmitir esse conhecimento; à mulher, emoção e natureza, restar-lhe-ia conviver com o lugar que lhe fora destinado nas doutrinas e instituições da igreja. Isabel Allegro de Magalhães cita Luce Irigaray em *Para Lá das Religiões*: “(...) esta civilização não tem filosofia, nem linguística, nem religião, nem política femininas. Todas essas esferas da vida foram moldadas por sujeitos masculinos, e estão hoje adaptadas a um sujeito masculino.” (Magalhães, 2011, p. 372).

Já nos anos 50, Maria de Lourdes Pintasilgo, em textos publicados em França e depois em Portugal com muito reduzida divulgação, realçava o papel questionador trazido pelo feminismo à Igreja católica, denunciando a cultura masculina que tem dominado a simbologia cristã, particularmente a figura de Maria.

A partir dos anos 60-70 começou a falar e a escrever sobre a importância da intervenção política e social dos católicos, no sentido de promover as reformas sociais

exigidas pela ética e valores cristãos: “Reconheço que o meu código ético-político, modelado pela vivência cristã, diverge em muitos aspectos dos códigos e práticas políticas dominantes” (Pintasilgo, citada por Magalhães, 2011, p.322). Acreditava que a participação ativa das mulheres, católicas ou não, traria um contributo inovador no plano das ideias e da intervenção política: a experiência de marginalização das mulheres, enquanto cidadãs e crentes, constituía “um património milenar potencialmente subversivo e inovador capaz de enriquecer o imaginário colectivo.” (idem, p.348).

Natália analisou a mulher no cristianismo em diversos artigos publicados no jornal *O Sol*, mais tarde coligidos em *Breve História da Mulher e outros escritos*. Nestes textos refletiu sobre a progressiva desvalorização das mulheres na evolução do cristianismo, desde uma paridade entre sexos numa fase primitiva, quando cristianismo e paganismo ainda se fundiam, dando como exemplos os ágapes, refeições em que simbolicamente se comemorava a Última Ceia, ou o seu direito a predicar, officiar e ministrar o batismo, até à discussão doutrinária sobre se a mulher teria ou não uma alma (Concílio de Macon): “(a mulher) é a peste das pestes! Dardo do demónio!” (Correia, 2003a, p.73), palavras de S. João Crisóstomo que a escritora citou. Encontrou no patriarquismo cristão “a neurose doutrinária dos homens obcecados pela danação da alma assegurada a quantos desfrutavam os prazeres da carne”, o que conduziu à “degradação da mulher, que encarnava a luxúria” (Correia, 2008, p.15), e à “moral sectária que numa forma geral desvirtuou o fundamento da doutrina cristã” (Correia, 2008, p.76).

Para as teólogas feministas a subalternização do papel das mulheres na Igreja começara, desde logo, na escolha do cânon dos textos sagrados, da exclusiva responsabilidade de homens, onde se foi optando por ignorar ou restringir importância àqueles em que mulheres se destacavam; poder-se-ia falar de um “cânon sexuado”, que deixou de fora os chamados textos apócrifos, mais de uma centena entre o Novo e o Antigo Testamento. Nestes textos, do conhecimento exclusivo de estudiosos e membros da hierarquia da igreja, todos homens, poder-se-ia encontrar uma outra imagem da presença e do papel das mulheres nas comunidades cristãs primitivas.

Excluído do cânon ficou o Evangelho de Maria, Myriam de Magdala, desconhecido até há poucas décadas e considerado um dos textos primitivos fundadores do cristianismo, como refere Isabel Alegro de Magalhães em *Para lá das Religiões*. Escrito na primeira pessoa ou/e com ela como figura principal, dataria do século II DC, tendo chegado até aos nossos dias apenas fragmentos. O texto encontra-se dividido em duas partes: na primeira Madalena dialoga com Cristo, na segunda debate com Pedro e outros discípulos, que a

questionam, as revelações que Ele lhe fizera. Maria Madalena recebera os ensinamentos do Cristo Ressuscitado através de uma visão, e é essa dimensão mística (“feminina”) que Pedro contesta: “Teria ele então, falado secretamente a uma mulher de preferência a nós (...). Terá Ele a preferido a nós?”². Neste diálogo entre Madalena e Pedro estaria refletido o confronto entre um cristianismo primitivo, onde as mulheres caberiam e seriam valorizadas, e uma igreja em construção, patriarcal, que as viria a subalternizar.

Estes textos são identificados com o cristianismo gnóstico primitivo, influenciado pela cultura egípcia e grega e considerado herético pela igreja nascente, que proclamava que a salvação seria atingida através de um percurso individual de conhecimento empírico (gnosis), não racional, de Deus. As mulheres tinham uma participação ativa nesses grupos como o sugere a relevância dada a Maria Madalena, referida nos textos como a discípula eleita, superior a todos os outros, a encarnação da Sabedoria, a intérprete e reveladora do pensamento de Cristo.

Esta imagem de Maria Madalena assumida pelas comunidades cristãs primitivas contrapõe-se à da pecadora, penitente e arrependida, logo perdoada e elevada ao panteão dos santos e santas, construída pela Igreja.

A teologia feminista contesta, pois, o discurso assente na reiteração de uma doutrina oficial, moralista, sexista e homofóbica que ainda domina as instituições da igreja, afirmando a relevância das mulheres na história do cristianismo e o seu papel decisivo na construção de uma visão mais abrangente da espiritualidade que, partindo da pessoa, faça a ligação ao outro, à natureza, ao cosmos. Só assim o divino poderá ser experienciado de outro modo, com a emoção a ser parte decisiva da descoberta: “Só a parte mais elevada da atenção entra em contacto com Deus. (...). A atenção consiste em suspender o pensamento, em deixá-lo disponível, vazio e penetrável ao objeto” escreveu Simone Weill (Magalhães, 2011, p.72).

² Excertos do Evangelho de Maria citados por Barbas, 2008, p.41.

Capítulo II- As faces de Natália

II.1-As noites de Natália

Com esta consabida receita contra a doença da homogeneidade, me desembaraço de ser a minha obra poética não “omnia”, subestimado aquilo que nela mais prezo por autêntico testemunho das várias almas que se unem na minha alma.” (Correia,1999, p.33)

De fato em Natália nada era convencional, em si coexistiam várias “almas”, mostrando-se, por isso mesmo, tão difícil de descrever: “ (...) bruxa, nigromante, sibila, às vezes deusa a passear entre os mortais”, são algumas das palavras que Manuel Alegre escolheu para a definir (Alegre, 2010, p.11). Nela ousadia, irreverência, exuberância e combatividade conviviam com uma profunda espiritualidade e misticismo, dizia acreditar nas “coisas assombrosas”, e, acima de tudo, com uma inalienável liberdade.

Reuniu o seu gosto pela noite e a profunda necessidade, que sempre a acompanhou, de fugir à solidão abrindo, em 1971, o bar *Botequim*³ localizado numa das zonas mais típicas da cidade, o bairro da Graça, que se tornaria um espaço mítico da noite lisboeta das décadas de 70/80 e ponto de encontro de algumas das maiores figuras da intelectualidade, da arte e da política portuguesa. Frequentado maioritariamente por opositores ao poder da altura, nas suas tertúlias “conspirava-se” contra o regime, cantava-se, recitava-se poesia, lançavam-se livros, discutia-se política, arte, filosofia, comia-se e bebia-se até altas horas da noite, namorava-se...tudo girando à volta de Natália, mulher “forte e desprotegida, imponente e indefesa, egoísta e generosa, dissimulada e frontal” (Dacosta). O ambiente que se vivia cada noite no Botequim foi descrito por Dacosta em *A Natalidade de Natália* (Dacosta, 2003, p.10):

Romances e filmes, peças e recitais, debates e canções, quadros e fantasias, viagens e homenagens nasceram nas suas mesas, entre rosbifes e champanhes, generais e presidentes, embaixadores e vadios, loucos e amantes, sob a energia, a

³ Com Isabel Meirelles, Júlia Marenha e Helena Roseta

natalidade de Natália que fez dele-para nossa memória, para nosso afeto- um casulo, um “sol nas noites” e “um luar nos dias”.

Quem viveu essa época, e frequentou o Botequim, sabe avaliar a justeza destas palavras. Natália dizia que essa tertúlia proporcionava “ (...) a comunhão com pessoas de espírito e ousadia, fundamental para se evitar a cultura desvivenciada.” (Dacosta, 2003, p.11). Já durante os anos 50-60, a sua casa, um 5º andar da Rua Rodrigues Sampaio, fora local de reunião de grandes figuras da cultura portuguesa (e não só), com o anti-salazarismo a ser o ponto comum que os unia, superando egos e divergências ideológicas e artísticas. Acolheu Henry Miller, Graham Green e Ionesco, entre outros, e foi em sua casa que se representou pela primeira vez em Portugal a peça de Jean- Paul Sartre, cuja obra estava proibida pela censura, *Huie Clos*, traduzida e interpretada por Natália. Sartre, como muitos outros ao longo da sua vida, desiludiu-a e sobre ele escreveu, depois de Abril de 74, criticando as suas convicções marxistas: “Recordo a recente excursão de Jean-Paul Sartre às nossas termas revolucionárias. Eterno “cocu” das revoluções talhadas, veio cá embasbacar-se com a bacoquice da tropa a fazer de Maio de 68 com rasquice berbere de surripadores de carteiras”, acusando Sartre de uma “perpétua e vaga-lumiante frustração revolucionária” (Correia, 2003b, p.223).

No Botequim tocaram Maria João Pires, e António Vitorino de Almeida. Por lá passaram José Saramago, David Mourão Ferreira, José Cardoso Pires, Eunice Muñoz, Amália Rodrigues, Zeca Afonso, Sá Carneiro, Snu Abecassis⁴, Mário Soares, Maria de Lourdes Pintasilgo, Ramalhos Eanes, Costa Gomes, Melo Antunes, Otelio Saraiva de Carvalhos, para só citar alguns. Mas não foram só personalidades que o Botequim acolheu; era frequentado por todo o tipo de pessoas, algumas absolutamente anónimas, mas todas pendentes de Natália, “ (...) esperando que ela esconjurasse as forças malélicas ou convocasse as forças benfazejas” (Alegre, 2010, p.11).

Natália relatou, em *Não Percas a Rosa*, o ambiente “ conspirativo” vivido no Botequim após Abril de 74, onde se debateram, como descreveu, as estratégias dos que contestavam a evolução esquerdizante do país. Nesta obra, Natália refletiu, com o seu muito peculiar olhar, sobre as personalidades mais marcantes daquela época, muitas delas frequentadores mais ou menos fiéis do *Botequim*, e sobre a evolução político-social do país,

⁴ A editora que dirigia, Dom Quixote, publicou várias obras da escritora.

admitindo “uma ou outra imprecisão nos dados febrilmente lançados e recolhidos”, reconhecendo que “historiografar” não estaria nas suas intenções (Correia, 2003b, p.8).

II.2-Natália: a deputada poetisa

Mário Cesariny, seu grande amigo, que a descrevia como “Uma máquina de passar vidro colorido” (Alegre, 2010, p.9), escrevera:

Burgueses somos todos nós ó literatos

Burgueses somos nós ratos e gatos

Natália respondeu:

Burguês é esse menino extraordinário

Que nasce todos os anos em Belém

E a poesia se não diz isto Mário

É burguesa também.

Burguês é o carro funerário.

Os mortos são naturalmente comunistas.

Nós não somos burgueses Mário

O que somos é sebastianistas

(Correia,2013,p.95)

Natália expressou em *Não Percas a Rosa* a sua muito particular forma de estar na política escrevendo: “Diálogo de surdos os da poesia e da política. Mas sempre pelos ritmos ascensoriais do saber poético o poeta sobe à tribuna do riso, de onde vê cá muito em baixo o político laçado pela corda com que quis atar a realidade” (Correia, 2003b:192). O poeta tem a obrigação de intervir socialmente, partilhando os “sofrimentos e esperanças dos outros”, e a poesia de volver-se “em disparo de fulminantes recusas e subversões contra qualquer tentativa de coerção da liberdade.” (Correia, 1999, p.30).

Enquanto parlamentar, manteve uma feroz independência face aos partidos e ao considerado politicamente correto em cada momento da nossa história coletiva, orgulhando-se de não ter uma religião, um partido ou uma escola literária. Natália

comprazia-se com a sua atividade enquanto deputada, procurando com o seu discurso transgressor e desafiante fazer valer o que considerava essencial: política e cultura não podiam ser dissociadas.

Apontou o seu dedo acusatório ao fascismo, a um capitalismo transformado num “voraz canibalismo economocrata” mas também a soluções ditatoriais de esquerda, que combateu vigorosamente nos anos que se seguiram a Abril de 1974.

Natália, a libertária que recusava todas as ditaduras fossem elas de direita, de esquerda ou do capital, identificou-se com os valores da juventude francesa de Maio de 68, que “ (...) dá como extinta a validade impactual destas revoluções (Francesa e Bolchevista), que no fundo são só uma em duas fases epocais, quer apenas dizer que não passavam de ilusões e como tal se dissiparam” e “ (...) escarra em todos os remendos da velhíssima opressão racionalista”. Em Maio de 68 Natália encontrou a procura da “desocultação da divindade que impregna o homem do sentimento da totalidade (...)” (Correia, 2003b, p. 379) e a recusa dum racionalismo, cartesiano e iluminista, que sempre reputou de limitativo e inviabilizador da construção de uma sociedade de progresso.

Essa procura de “subjectivar a Vida”, de recusa de qualquer forma de ditadura, defendendo indefetivelmente a liberdade do indivíduo, foi uma constante no seu comportamento cívico e político, criando-lhe não poucos anticorpos e dissabores mesmo ao nível da divulgação das suas obras, sendo disso exemplo a sua exclusão da Antologia da Poesia Portuguesa publicada já após Abril de 74.

Natália vira em criança a Mãe receber em sua casa alguns dos exilados políticos do salazismo, que falavam de liberdade e de “um matadouro humano: o Tarrafal”. Cresceu rebelde e libertária, recusando um regime que via como castrador do pensamento e a ele sempre se opondo, pela escrita e pelo comportamento cívico, seja enquanto jornalista, editora, dramaturga, poeta, ensaísta ou deputada, mas nunca separando a intervenção política da literária.

Militou no Movimento de Unidade Democrática que, não sendo uma organização feminista mas um amplo movimento de oposição ao regime de Salazar, contou no seu seio com um largo número de portuguesas, onde se destaca Maria Lamas ou Maria Isabel Aboim Inglês, que fizeram parte de uma Comissão de Mulheres criada dentro do MUD.

Constituído em 8 de Outubro de 1945, com uma apresentação pública no Centro Republicano Cândido dos Reis, foi inicialmente tolerado pelo poder. Reclamava-se liberdade de reunião, de associação, de imprensa e a garantia de credibilidade para o ato

eleitoral de 1949, onde se elegeria o próximo Presidente da República, sendo Norton de Matos o candidato da oposição. Após as eleições, surpreendido com a forte adesão popular, Salazar ilegalizou o Movimento que passou a ser rotulado de subversivo, com alguns dos seus membros a serem perseguidos e presos.

Apoiou a candidatura à Presidência de Humberto Delgado, a que se referiu como “um general (...) que entre a fome e a sede de liberdade ia oferecer o peito às balas da infâmia” (Correia, 1999, p.199). Delgado participara no movimento militar de 28 de Maio de 1926, que pusera fim à Primeira República implantando a ditadura militar que se prolongou até à revolução de Abril de 1974, mantendo-se durante largos anos fiel a Salazar.⁵No entanto, em 1958, aceitou ser o candidato da oposição às presidenciais contando com o apoio de larguíssimos sectores da população, onde se incluíam muitos dos grandes nomes da nossa cultura. No âmbito da candidatura de Delgado foi constituída uma Comissão Feminina, com nomes como Maria Barroso, Virgínia Moura, Maria Isabel Aboim Inglez ou Natália Correia, entre muitos outros. Derrotado, graças a uma gigantesca fraude eleitoral, pediu asilo político na Embaixada do Brasil, sendo assassinado, em 1962, junto da fronteira espanhola por elementos da polícia política portuguesa.

O historiador Fernando Rosas, citado por Manuela Tavares em *Feminismos: Percursos e Desafios*, assegura que as “eleições de 1958 marcam verdadeiramente o princípio do fim do salazarismo e do próprio regime”, dada a visível rotura no tecido social português e o crescente isolamento internacional em virtude da política colonial.

Outra figura incontornável da vida política da altura foi Henrique Galvão. Em comum com Delgado tinha o seu apoio inicial ao golpe militar de 28 de Maio de 1926 e um profundo anticomunismo. A desilusão com o regime aproximou os dois homens, que viam na conspiração militar a única saída viável para pôr termo ao chamado Estado Novo. Depois de uma tentativa de golpe falhada foi preso, conseguindo, após uma fuga algo rocambolesca, refugiar-se na embaixada da Argentina⁶. Foi durante o exílio na Venezuela que preparou a ação que lhe deu notoriedade: o desvio, em 1961, do paquete Santa Maria, com o nome de código “Operação Dulcineia.”⁷

A espetacularidade da operação e o aspeto quixotesco da mesma não poderiam deixar indiferente Natália, que descreveu Galvão como “ (...) o Capitão profetizado pela

⁵ Foi adido militar na embaixada portuguesa em Washington, em 1952, estadia que terá contribuído decisivamente para o afastar do regime.

⁶Mais tarde obteve asilo político na Venezuela.

⁷ A operação foi coordenada com Humberto Delgado, à altura exilado no Brasil.

lua ébria dos desaparecidos piratas guiados pelos anjos da ressurreição” posto ao “ (...) leme da nação que era um navio de relâmpagos de sonhos a faiscarem na pátria escurecida.” (Correia, 1999, p.199).

Natália não esquecia a indelével ligação, que sempre realçou e defendeu, entre os povos ibéricos, destacando a presença de espanhóis na “Direção Revolucionária Ibérica”, como se autodenominou o grupo que acompanhou Galvão. Celebrou a “audácia” desses homens a quem “se renderam, fascinados, passageiros e tripulantes (...). Porque tudo eles faziam pela sua dama que era a Nossa Senhora da Liberdade dos povos ibéricos (...)”. Bem ao seu estilo Natália continuou: “E sentindo-se as passageiras as belas por quem aqueles magriços da revolução quebravam as suas lanças, pois liga-se o cerne da mulher ao cosmos no mistério da liberdade ser feminina, ferosamente os atraíam para a festa do amor.” (Correia, 1999, p.200).

Foi sobre o significado da liberdade para um povo que falou nestas belíssimas linhas: “ (...) Mas escrito ficou para que nos tempos portugueses que hão-de vir soe esse grito de liberdade de um país das maravilhas que pode ser um navio quando por Capitão tem um dos Cavaleiros dos Impossíveis que fazem a nossa história” (Correia, 1999, p.200), recuperando, em *Cântico do País Submerso*, de Fernando Pessoa (*Ode Marítima*) a imagem de uma Pátria simbolizada num Navio-Nação, o *Santa Maria*, onde a grandeza dos nossos corajosos antepassados navegantes era revivida na coragem dos que enfrentavam a ditadura:

Enquanto o Navio-Nação partia

Do cais anterior Cais Poesia

Rosa de místico continente

Aberta em tua geografia,

Fernando Pessoa, cais evanescente

Praça pública onde batia

O coração de toda a gente (...)

Anos depois, aderiu à CEUD⁸, Comissão Eleitoral de Unidade Democrática, constituída para disputar as legislativas de 1969. A campanha eleitoral foi muito condicionada pela polícia política do regime, sendo Mário Soares, figura emblemática do movimento, obrigado ao exílio no ano seguinte. Os resultados eleitorais foram decepcionantes, no entanto dali surgiu, pela primeira vez, uma força organizada na área socialista, abrindo um outro campo na oposição ao Estado Novo até aí protagonizada quase exclusivamente pelo clandestino Partido Comunista Português.

Natália regozijou-se com a Revolução de Abril e falou desses extraordinários dias com emoção: “A minha comoção atinge o auge quando ouço (na rádio) cantar um poema em que desabafei o meu nojo pelos ratos da censura salazarista: *Queixa das Almas Jovens Censuradas*. Empolgo-me com essa mediocridade do meu panfletismo juvenil”, acrescentando “E tudo isto é exaltante porque em tudo isto se desprende para mim o canto livre de Afrodite que, em ondas de ouro, se propaga na cidade.” (Correia, 2003b, p.18).

Aquele poema, que Natália desvalorizava, tinha marcado, sem dúvida, toda uma geração que não se revia num país sem liberdade de pensamento e de criação. Quantos não se recordarão, ainda hoje, destas palavras, depois cantadas por José Mário Branco:

Dão-nos a honra de manequim
Para dar corda à nossa ausência.
Dão-nos o prémio de ser assim
Sem pecado nem inocência. (...)

Dão-nos um bolo que é a história
Da nossa história sem enredo
E não nos soa na memória
Outra palavra que o medo.

Nesse mesmo ano, aderiu ao Partido Socialista, que abandonou ligando-se ao Partido Popular Democrático, atual PSD, de que foi deputada entre 1979 e 1983; concluiu a sua atividade como parlamentar na bancada do Partido Renovador Democrático (1987-1991), por influência do seu amigo Ramalho Eanes, então Presidente da República e mais

⁸ Movimento político que pretendeu enquadrar os opositores do regime que não se identificavam com a única força da oposição até aí verdadeiramente organizada, o Partido Comunista Português de que a Comissão Democrática Eleitoral era a face visível neste processo eleitoral.

tarde líder do Partido. Mulher decidida, por vezes mesmo temerária, Natália, que exceto durante um curto período de tempo foi sempre deputada independente, dificilmente se revia na disciplina partidária, votando de acordo com as suas convicções, lutando contra tabus e criticando sempre aquilo que considerava a exiguidade cultural do país. Numa época em que a presença de mulheres no parlamento era diminuta (4,9% em 1976; 8,7% em 1991), Natália Correia não foi apenas uma das raras, muito raras, vozes de mulheres naquele órgão de soberania: interveio com veemência, apoiada na sua fantástica capacidade de oradora, na defesa das suas convicções.

Uma dessas batalhas travou-a no parlamento aquando dos debates sobre a despenalização do aborto, recusando cumprir a disciplina de voto do sua bancada parlamentar, à altura a do Partido Popular Democrático. Com efeito, se houve questão fraturante na democracia portuguesa, nas décadas de 70-80, foi a da legalização da interrupção voluntária da gravidez. Os sindicatos, cujos quadros dirigentes eram maioritariamente homens e onde marxismo e sexismo conviviam, e as mais importantes organizações de mulheres, profundamente ligadas aos partidos políticos de esquerda com lideranças esmagadoramente masculinas e muito pouco abertas aos problemas específicos das mulheres, não assumiram este tema com prioritário. “A luta pela contraceção e legalização do aborto só ganha peso real na sociedade portuguesa a partir de 1979/1980”, escreveu Manuela Tavares, em *Movimentos de Mulheres em Portugal*.

Com efeito as portuguesas, contrariando a tendência dos movimentos de mulheres noutros países ocidentais, tinham outras prioridades, o que se podia compreender dadas as características da nossa sociedade à altura. Elas saíram à rua, participaram em manifestações reivindicando melhores condições de trabalho (uma das suas bandeiras era: a trabalho igual, salário igual), muitas sentiram a necessidade de aprender a ler e escrever (no início de dos anos 70 cerca de 38% das portuguesas eram analfabetas) e, acima de tudo, ganharam a palavra, fizeram-se ouvir. As leis foram alteradas no sentido de uma igualdade formal entre ambos os sexos, tornando a legislação portuguesa numa das mais evoluídas da época.

Quando se tenta analisar a relativa pouca relevância em Portugal de uma temática considerada decisiva para os movimentos feministas dos anos 60-70 algumas constatações surgem de imediato: por um lado, a hostilidade que as mulheres assumidamente feministas sofreram por parte dos diversos partidos, e muito significativamente dos da área da esquerda marxista; por outro, a influência decisiva que esses partidos e os sindicatos tiveram nas principais associações de mulheres nos pós 25 de Abril. No livro *Movimentos de Mulheres em Portugal*, Manuela Tavares recolheu a opinião de várias mulheres sobre o tema:

A classe política tinha medo desta temática pelo peso da Igreja na sociedade portuguesa”. (Maria Antónia Fiadeiro); “O problema do aborto era visto (...) como uma questão de feministas radicais e libertinas”. (Eulália Vaz, da UMAR); “Logo após o 25 de Abril o MDM (Movimento Democrático de Mulheres) tinha preparado um manifesto às mulheres onde constava o direito ao aborto, mas antes de ser distribuído essa parte foi riscada, porque o PCP (...) achava que não era oportuno (...)” (Helena Neves, MDM).

No entanto, ainda em Maio de 1974 surgira uma nova associação de mulheres, algumas cindindo do MDM, com características completamente diferentes: o MLM (Movimento de Libertação das Mulheres) com um programa reivindicativo declaradamente feminista. Tendo na sua origem um grupo de mulheres intelectuais, muitas delas ligadas à academia, a sua implantação na sociedade foi reduzida. Eram as únicas, à época, a afirmarem-se feministas tendo ousado colocar temas como a sexualidade, a violência de género ou o lesbianismo, combatendo pela divulgação e acesso aos meios de contraceção e pela legalização do aborto. A formação do MLM, que se reclamava como uma corrente do feminismo radical, não pode ser dissociada da repercussão, sobretudo no exterior, das “Novas Cartas Portuguesas” de Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno.

Em 1975 foi editado o livro *Aborto-Direito ao Nosso Corpo*, de Maria Teresa Horta, Célia Matross e Helena Sá Medeiros, ativistas do MLM e, em Agosto de 1974, a RTP iniciou uma série de programas sobre a situação das mulheres portuguesas: *Nome – Mulher*. Duas jornalistas, Maria Antónia Palla e Antónia de Sousa arriscaram, em Maio de 76, incluir no programa uma reportagem sobre o aborto e as consequências foram imediatas: queixas e pressões de partidos (PDC, CDS e PPD) e da Ordem dos Médicos. O programa foi suspenso e a jornalista responsável, Maria Antónia Palla⁹, processada por atentado ao pudor e incitamento à prática de um crime.

Só a partir de 1979 se enceta em Portugal um movimento organizado no sentido da despenalização do aborto, quando nasce a CNAC¹⁰ (Campanha Nacional pelo Aborto) que lança o abaixo-assinado “Nós Abortamos”, que reuniu quase 3000 assinaturas.

⁹ O julgamento da jornalista só se iniciou em 1979, sendo esta absolvida.

¹⁰ *Campanha Nacional pelo Aborto* que integrou diversas organizações de mulheres: MLM (Movimento de Libertação das Mulheres), Umar (União das Mulheres Alternativa e Resposta), GAMP (Grupo Autónomo de Mulheres do Porto), IDM (Informação, Documentação/Mulheres) e mulheres a título individual.

Por iniciativa da entretanto constituída Comissão de Mulheres pela Legalização do Aborto e em Defesa de uma Maternidade Consciente e com a adesão da CNAC e do MDM realizou-se, a 7 de Junho de 1982, no Teatro Aberto em Lisboa uma sessão pública onde se debateu o tema, tendo Natália Correia estado presente. No mesmo ano a CNAC, através do deputado da UEDS¹¹ Lopes Cardoso, apresentou um projeto de lei na Assembleia da República em que se previa o direito ao aborto livre e gratuito a pedido da mulher. O PCP apresentou, igualmente, uma proposta, onde se enfatizavam razões de ordem socioeconómicas para justificar a introdução de alterações legais. Ambas foram rejeitadas. O debate no Parlamento, como seria de esperar, foi acalorado e Natália Correia rompeu com a disciplina de voto decretada pela bancada do PPD. Na sua intervenção Natália argumentou, reagindo à nota do Episcopado Português onde se condenava veementemente qualquer alteração legislativa no sentido de despenalizar o aborto:

Não sou católica, mas se o fosse não me preocupava com este assunto porque confiava na consciência dos católicos. Acho que ofendo um católico quando quero coercivamente obriga-lo a fazer uma coisa que devia ser ditada pelo seu foro íntimo. Não aderiria a uma religião que suscitasse esse tipo de dúvidas na minha consciência. Não é o facto de o aborto existir que obriga as mulheres a praticarem-no. Agora o facto de ele não estar legalizado é que obriga a que as pessoas o pratiquem em condições abomináveis, repugnantes e que deveriam repugnar a consciência dos católicos. (*Diário da Assembleia da República*, 12 de Novembro de 1982, I série, nº12, p.337)

Para Natália a legalização do aborto era, para além da resolução de uma questão de saúde pública, a concretização do direito das mulheres a decidirem sobre o seu corpo e sexualidade: “Abortam aquelas que por razões económicas, sociais, psicológicas, amorosas, tudo o que se quiser, disso têm necessidade. Fazem-no (...) por tudo o que, neste ciclo terrível, dramático e deslumbrante que é a vida, empurra as pessoas para situações dessas” (*Diário da Assembleia da República*, Novembro 1982, p.337). Contestando os testemunhos de cientistas apresentados pelos opositores da despenalização, declarou: “O conceito de vida humana é, pelo conteúdo da relação entre o EU e o OUTRO, um conceito movido pelo avanço social, científico e cultural do homem que gera novas questões éticas”, refutando visões estáticas e moralistas sobre um tema que dizia envolto na hipocrisia social de não se

¹¹ A UEDS, União da Esquerda para a Democracia Socialista, foi fundada em 1978. Nas eleições presidenciais de 1986 sofreu uma cisão, com os seus membros a dividirem-se entre o apoio a Mário Soares e a Maria de Lourdes Pintasilgo.

reconhecer “ (...) que a asfixia económica é, quantas vezes, causa do recurso infortunado ao aborto”, concluindo que um poder que nada faz para a combater eficazmente “Não tem qualquer espécie de autoridade para legalmente o penalizar.”

Célebres ficaram os versos jocosos com que reagiu à intervenção do deputado do CDS João Morgado, que afirmara no plenário que “o ato sexual é para ter filhos”, depois publicados num jornal da altura, o Diário de Lisboa, e que se tornaram num “clássico” da vida política de então.

Em 1984 foi aprovada no Parlamento a proposta de lei dos socialistas¹² que propunha a despenalização em apenas algumas, e restritas, circunstâncias de interrupção voluntária da gravidez, muito aquém do solicitado pelas organizações de mulheres. Nas galerias várias mulheres ergueram uma faixa onde se podia ler: “A Lei do PS mantém o aborto clandestino. A luta continua.”

O progressivo afastamento desta questão da ordem do dia, mesmo dentro dos movimentos de mulheres, levou a uma latência da discussão do tema na Assembleia da República durante cerca de doze anos: só em 1996 PCP e Juventude Socialista apresentaram novos projetos-lei, sendo ambos chumbados. Em 2007, após um referendo em que o sim venceu por uma muito curta margem e a participação dos eleitores não foi em número suficiente para o tornar vinculativo, o aborto foi finalmente despenalizado em Portugal.

Natália, que ironicamente falava da sua sexualidade dizendo: “ Acusavam-me, continuam a acusar-me de tanta coisa, de ser promíscua, de ter relações com homens e mulheres...o problema é que eu quase não tenho líbido” (Dacosta, 2013,p.43), arriscou falar em público sobre uma questão quase tabu na nossa sociedade, mesmo dentro da esquerda marxista: a homossexualidade, intervindo, em 1982, nos *Encontros Ser (homo) sexual* que tiveram lugar no Centro Nacional de Cultura.

Referiu-se à homossexualidade no prefácio à *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica* dizendo ser necessário “normalizar o que uma civilização empecida pelo remorso desfrutou envergonhadamente no irresistível gozo do proibido” (Correia, 2008, p.12). Em *A Madona* escreveu que “A homossexualidade é demasiadamente natural. Os bichos são homossexuais” (Correia, 2000, p.126).

¹² Maria Belo teve um papel decisivo na posição socialista, através da sua intervenção no congresso do partido de 1983.

Durante o Estado Novo a homossexualidade¹³ vivia-se em silêncio, com a não despiciente diferença trazida pelo estatuto social de cada um: “Normalmente as classes mais baixas (...) são humilhadas nas esquadras e espancadas em público (...). Já para as famílias das elites há um sentimento de permissividade, de serem vistas como pessoas que não têm de partilhar da moral comum, a moral burguesa” (Fernando Cascais citado por São José Almeida, 2009).¹⁴ A censura sobre autores ou obras de conteúdo considerado homossexual foi uma constante durante o Estado Novo, não se tratando, porém, de algo novo já que ainda durante a primeira República se interditarão livros com essa justificação: António Boto e Judith Teixeira foram disso exemplos, com esta última, como mulher, a ser ainda mais ostracizada.

Compreensivelmente, durante o Estado Novo os autores remeteram-se a uma autocensura, quebrada, mais ou menos abertamente, por figuras como Mário Cesariny, João Villaret, Ary dos Santos ou Maluda. Fernando Cascais referiu que uma jovem Natália, no início do seu percurso de escritora, fizera parte de um “círculo de relações homossexuais”, através da sua ligação de amizade com um casal “maldito pelas suas relações” mas protegido por ser do regime, Fernanda de Castro e António Ferro.¹⁵

Numa sociedade em que o papel da mulher era o de esposa e mãe, sobre o lesbianismo ou a bissexualidade feminina caía um quase absoluto silêncio como salientou Teresa Pizarro Beleza num artigo publicado no jornal *Público* em 21-07-1999: “a lei ignorou a homossexualidade feminina provavelmente pelas mesmas razões que a Rainha Vitória (‘mas isso existe?’-perguntou ela) -porque ela é, nos quadros que vêm do moralismo oitocentista, o inominável?”. Raríssimas foram mulheres, mesmo dentro das elites económicas e intelectuais, que ousaram assumir-se.

Sempre independente e corajosa Natália afrontou, mais uma vez, o pensamento político e socialmente dominante quando, em 1982, foi uma das subscritoras de um Projeto- Lei (319/II) que propunha a amnistia para os crimes de natureza política praticados entre Abril de 74 e Novembro de 81. As palmas que ouviu no Parlamento não vieram da sua bancada mas sim de toda a oposição. Explicou a sua tomada de posição

¹³ Entre 1886 e 1982 a homossexualidade foi considerada crime na legislação penal portuguesa.

¹⁴ Excertos de um texto publicado originalmente na revista *Publica* de 12/07/2009. Acedido em Janeiro 10, 2014, em [HTTP://WWW.PUBLICO.PT/AUTOR/SÃO-JOSE-ALMEIDA](http://www.publico.pt/autor/sao-joze-almeida).

¹⁵ Fernanda de Castro, escritora e tradutora, e o marido António Ferro, escritor e jornalista, foram dois dos fundadores da Sociedade de Escritores e Compositores Teatrais Portugueses, atual Sociedade Portuguesa de Autores. António Ferro fez carreira política durante o Estado Novo, tendo dirigido o Secretariado de Propaganda Nacional e o Secretariado Nacional de Informação no tempo de Salazar. Foi editor da revista *Orfeu*.

declarando: “ (...) é a força da minha razão de existir de cara levantada à luz que os humanistas inteiros convocam para que ela amplifique o sentido da vida, inundando-a de tolerância”, recusando o lado dos que “desfeiam a generosidade dando-lhe o nome de fraqueza”. Aquilo que considerava a progressiva desvalorização da pessoa, numa sociedade em que não se reconhecia, levou-a a dizer na Assembleia de República: “Se a inflexibilidade é a deusa do Estado, se este é uma teologia da severidade, condenai-me também porque nesta época de máquinas, de números e de tecnocracias (...) eu cometo o crime de ser flexível, compassiva, humana.” (Correia citada por Tomé, 2010, p.185).¹⁶

Para além da sua atividade como parlamentar, Natália Correia ocupou outros cargos públicos como, em 1976, o de assessora dos Assuntos Culturais Internos da Secretaria de Estado da Cultura a convite do seu grande amigo David Mourão Ferreira, então no governo. Em 1981, foi condecorada com a ordem de Santiago e três anos depois, já durante o segundo mandato de Eanes, coube-lhe proferir o discurso do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, sendo ainda nesse ano nomeada membro do Conselho de Imprensa e do Conselho para a Comunicação Social, onde se manteve até 1988.

Participou ativamente na campanha de Maria de Lourdes Pintasilgo à Presidência da República (1986), acreditando que com ela a maneira de entender a política e o cargo seria diferente. Defendeu, com a veemência que lhe era reconhecida, que não criar condições para a participação efetiva das mulheres no todo social seria um fator impeditivo de mudança de mentalidades e, logo, uma mutilação da humanidade:

Não posso deixar de relacionar a eleição de uma mulher para a chefia do Estado com as melhores ideias de uma cultura que emerge. Isto não tem a ver com o feminismo conservador, politiqueiro ou fundamentalista, mas com uma visão ampla de uma nova mundividência, na qual a objetividade histórica do afetivo da cultura feminina é requisito para um novo relacionamento humano”. (jornal *O Público*, 15 de Junho de 2003).

Não foi só a mulher, ou o facto de ser mulher, que Natália apoiou, mas sim, e sobretudo, a pensadora. Pintasilgo, primeira primeira-ministra¹⁷ e primeira candidata

¹⁶Discursava a propósito da greve de fome que o padre Max e outros presos conotados com a extrema-esquerda estavam a fazer à altura.

¹⁷ Entre julho de 1979 e Janeiro de 1980 chefiou o V Governo Constitucional e foi candidata presencial derrotada em 1986.

presidencial deste País, trazia para a política ideais em que Natália se revia: a proposta de um novo modelo de desenvolvimento, centrado nas pessoas e ecologicamente sustentável e a apologia de uma intervenção política e social das mulheres a partir do reconhecimento das suas características próprias, da “essência feminina da sua personalidade”, e não pelo mimetismo do percurso feito pelos homens. Sobre a participação das mulheres na política, Natália escreveu, no prefácio à sua antologia poética *A Mulher*, ser necessário que trouxessem uma cultura “diferenciada da cultura masculina”, criticando as que “ (...) pretendem reeditar a epopeia de loucuras e desastre” (Correia, 2003a, p.196), corolário do exercício do poder pelos homens. Em *Breve História da Mulher e outros escritos* a escritora insistiu na independência económica das mulheres como fator decisivo de emancipação, sem a qual não seria possível uma eficaz intervenção política e social, questionando: “De que serve a liberdade política e civil sem a concomitante liberdade económica?” (Correia, 2003a, p.121).

Mário Tomé, que coincidiu com ela na Assembleia da Republica, descreve-a como uma parlamentar “arreatada, inteligente, comprometida, frontal, demolidora, irada, sarcástica, candidamente distraída ou ironicamente terna, que de fato subjugava a generalidade dos adversários” e que “fazia as mais belas sínteses do viver profundo, dionisíaco e erótico das mulheres e dos homens, no encontro e na harmonia de ambos, mas também no seu pensamento crítico.” (Tomé, 2010, p.180).

Abandonou o Parlamento em 1991, liderando, no ano seguinte, a criação da Frente Nacional para a Defesa da Cultura para onde chamou nomes como José Saramago, Urbano Tavares Rodrigues ou Manuel da Fonseca. O seu tempo no Parlamento acabara, o mundo e o país tinham mudado, a liberdade de pensamento e de palavra, o desafiar de convenções, a imaginação e a cultura já não tinham lugar nas bancadas que ocupara. Reconhecia: “Pela primeira vez na minha vida tenho medo (...) As forças do mal estão a ganhar terreno, a perverter a democracia, a solidariedade. Vamos regredir.” (Dacosta, 2013, p.319) e a Manuel Alegre teria confidenciado “Manuel este mundo mata.” (Alegre, 2010, p.10).

Os seus rendimentos eram cada vez mais escassos e Natália temia a miséria, embora em sua casa existisse um vastíssimo património em obras de arte e manuscritos, cujo valor monetário parecia ignorar. Ramalho Eanes, um grande amigo que nunca a abandonou, tentou que lhe fosse atribuída uma pensão por mérito artístico, criada após Abril de 74 para apoiar nomes da cultura em situação económica difícil. Pessoalmente nunca a solicitou e morreu sem dela usufruir: a sua independência era inegociável, e essa talvez tenha sido uma das características mais marcantes da sua personalidade.

Numa das suas últimas intervenções na Assembleia da República, em Maio de 1991, Natália reafirmou a sua perspetiva sobre o papel das mulheres na sociedade e na política:

Não sou a favor da mutilação da humanidade; de facto, é de uma mutilação da humanidade a mulher usar o discurso masculino. Não me parece que a igualdade seja tomada no sentido de que a mulher tem de ser uma imitação do homem; ela tem de projetar na história a sua diferença para que a humanidade se torne mais rica com essa dimensão.

Às mulheres cabia complementar o racionalismo masculino com a emoção, a espiritualidade e a proximidade com a natureza. Natália falava de uma “ (...) dimensão feminina do saber, estado sófico de participação no todo”, porque a atividade mental da mulher se exercia num “ (...) percurso filosófico (o amor de Sofia), uma relação simpática com a sabedoria”, já que “A mente feminina recusa-se a demonstrar aquilo que sabe, saber que resulta da imanência vital em que vive mergulhada” (Correia, 2003a, p.145).

II.3- Natália e a Censura

Salazar subiu ao poder em 1926 e logo se estabeleceu uma rede de controlo em todas as áreas da cultura: jornais, revistas, livros, exposições, rádio. Tudo era submetido ao crivo dos censores. Salazar justificou a existência da censura pela “ necessidade de se evitarem ataques injustificados à obra do governo; o interesse em se moralizar a imprensa; e o objetivo de se manter o debate doutrinário, mesmo no terreno político, no campo da doutrina pura (...), cortando pela raiz a doutrina subversiva” (Azevedo, 1997, p.16).

Natália Correia começara a trabalhar como jornalista, aos 21 anos, no Rádio Clube Português, atividade que prosseguiu durante mais de 35 anos, colaborando em diversos jornais e revistas¹⁸ onde foi expressando, com frontalidade, o seu pensamento e convicções. Em 1947, nas páginas do jornal Sol, já escrevia: “Limito-me a cumprir uma responsabilidade que qualquer poeta digno desse nome assume, na medida em que tem como finalidade transformar o mundo”. A sua presença nos meios de comunicação estendeu-se à televisão, RTP, com programas como “Neste Lugar Onde...” e “Mátria”.

¹⁸ O Sol, onde se iniciou, Diário de Notícias, Dia, A Capital, Jornal Novo, Seara Nova, Jornal de Letras e Artes, Século Hoje ou Vida Mundial.

Em 1959 foi editado o seu livro *Comunicações*, que mereceu o seguinte parecer da censura: “ (...) O introito, a forma derrotista como apresenta o poema (...), a sensualidade, a libertinagem e a falta de senso moral bem verificados levam, sem dúvida, a não autorizar a sua circulação” (Azevedo, 1997, p.111). Publicou, em 1961, *Cântico do País Submerso*, uma forte denúncia ao regime opressor vigente e, quatro anos depois, a peça de teatro *Homúnculo*, tragédia jocosa onde ridicularizou Salazar, evidentemente logo proibida mas representada clandestinamente na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Mais drástica foi a reação das autoridades à *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, de 1966: a obra foi proibida e a autora processada e condenada a três anos de prisão com pena suspensa. Os censores realçavam o carácter “pornográfico” do livro para concluírem: “Fica-nos a impressão de que esta obra pretende ser a contribuição comunista para as comemorações bocageanas que estão em realização” (Azevedo, 1997, p.114). Anos mais tarde, Natália comentou o assunto dizendo:

(...) Como era possível que uma mulher se atrevesse numa matéria em que nenhum homem até hoje pusera a mão? Esqueciam que muitos anos antes o fizera a extraordinária Carolina Michaelis sob cuja égide me coloquei no meu estudo prefácio deste livro. (...) A estupidez desta penalidade teve resultados contrários àqueles que o puritanismo oficial quis obter. (...) Com esta intervenção literária da mulher no domínio do erótico, cai o último tabu imposto à literatura feminina em Portugal.” (Correia, citada por Costa, 2006, p.139).

Em 1966, Natália voltou a ser alvo da censura com *O Vinho e a Lira*, obra imediatamente censurada: o erotismo e logo a “imoralidade” foram, de novo, a justificação. O mesmo aconteceu com as peças *A Pécora* e *O Encoberto*, tendo sobre esta última os censores significativamente escrito: “ (...) Trata-se de desenvolvimento em estilo de paródia de assunto histórico, com não poucas pinceladas pornográficas à maneira de Natália Correia (...) “ (Azevedo, 1997, p.120). O Teatro Experimental de Cascais propusera-se levar a cena *O Encoberto* e Natália tentou desbloquear o problema escrevendo uma carta, datada de 7 de Abril de 1969, a Marcelo Caetano justificando a obra. Com alguma ironia expôs:

Entendeu (...) a censura da época descortinar abusivamente, em certos pontos, menos veracidade histórica onde na realidade existia uma interpretação poética e crítica da história, dentro daquela liberdade de criação dramática sem a qual não

admitiríamos, nomeadamente, o teatro de Shakespeare. (...) Verifiquei assim que essa censura não estava então culturalmente preparada para entender o conteúdo desta minha obra. Na esperança que tal óbice tenha sido entretanto remediado, e confiando na dignidade intelectual (...). (Correia, citada por Costa, 2006, p.131).

Entre a fracassada tentativa de encenação da obra e a carta da escritora, Salazar fora substituído por um aparentemente mais liberal Marcelo Caetano, daí a tentativa de Natália, contudo o regime manteve-se inflexível e a peça proibida até Abril de 1974.

A Pécora, reputada como uma das mais conseguidas obras dramáticas da autora, só seria levada a cena em 1989, mantendo-se meio ano em palco na Comuna-Teatro de Pesquisa. Foi a única peça de Natália representada fora de Portugal, em França e na Irlanda, enquanto integrada no I Festival de Teatro da Convenção Teatral Europeia.

Tal era a suspeição que Natália merecia aos censores que em relação à editora Afrodite, de que era diretora, determinaram que “ (...) todas as obras editadas pela pseudo-editorial Afrodite são da máxima inconveniência e todas elas foram proibidas por estes Serviços.” (Azevedo, 1997, p.117).

Natália Correia foi uma das protagonistas de um dos momentos mais decisivos do feminismo português da década de 70: a tentativa de publicação das *Novas Cartas Portuguesas*. Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno tinham escrito, em nove simbólicos meses, um livro onde refletiam sobre a situação familiar, social e política das portuguesas. Maria de Lourdes Pintasilgo, autora do prefácio da primeira edição, escreveu que a obra denunciava todo o tipo de “clausura” ideológica vivida no Estado Novo: violência doméstica, obscurantismo, analfabetismo, pobreza, aborto clandestino, desigualdades sociais, no seio de uma sociedade patriarcal e sexista que remetia as mulheres para uma posição de subserviência e subalternidade.

Natália, que dirigia à altura a editora Estúdios Cor, não hesitou quando lhe foi proposta a publicação do livro, que sabia de antemão ir confrontar fortemente o poder. Maria Teresa Horta descreveu assim a reação de Natália Correia:

A Natália aceitou de imediato o livro na Estúdios Cor, ameaçando, se o livro não fosse publicado, sairia. Fomos depois as três processadas, a Estúdios Cor e a Natália Correia, enquanto diretora literária. Em tribunal ela disse que não estava minimamente arrependida, que se tratava de um belo livro e

que voltaria a editá-lo as vezes que fossem necessárias. (Costa, 2006, p.139).

A obra foi considerada pelos censores como obscena, com um conteúdo imoral e pornográfico, sendo imediatamente apreendida e enviada para a polícia judiciária para instrução do correspondente processo-crime. Tratava-se, obviamente, de um processo político, já que o maior escolho para o regime residia nas denúncias das estruturas sociais e políticas que o livro continha, muito particularmente a guerra colonial, no entanto não foi julgado no Tribunal Plenário, encarregue desse tipo de processos, mas num tribunal comum. E a escolha não foi certamente inocente, procurou-se atingir diretamente as autoras, remetendo-as para a condição de réis de delito comum.

O clima de intimidação estendeu-se a tipografias, distribuidoras e livrarias. O próprio Marcelo Caetano utilizou o programa *Conversas em Família*, que mantinha na RTP, para denunciar as autoras, que acusou de ajudar os inimigos do País e de não serem dignas de ser portuguesas.¹⁹

Se em Portugal a divulgação da obra foi praticamente nula, já que as autoridades tinham proibido qualquer referência ao livro nos órgãos de comunicação social sob pena de medidas drásticas, o mesmo não aconteceu no exterior: mulheres ocuparam a Embaixada portuguesa em Haia, na Holanda, e organizaram-se manifestações em Paris, com a presença de nomes como Simone Beauvoir ou Marguerite Duras, e Washington. As *Novas Cartas* foram traduzidas em vários idiomas e consideradas uma obra de referência para o pensamento e a literatura feminista tanto na Europa como nos EUA.

As numerosas reações internacionais ocorridas no decurso das audiências em muito terão contribuído para cimentar a imagem de um regime moribundo, desfasado no tempo e incapaz de resolver as suas cada vez mais profundas contradições. Notável foi a posição assumida por Maria Lamas, uma mulher e intelectual de uma outra geração, que não hesitou em depor em tribunal a favor das escritoras. A 7 de Maio de 1974 o tribunal absolveu as autoras.

Natália e “as Três-Marias”, mulheres com ideologias muito diferentes, tinham em comum a força das suas convicções e a coragem com que as defendiam. A escrita unia-as bem como a firme denúncia da subalternidade em que viviam as mulheres portuguesas, antes e após Abril de 1974. Maria Teresa Horta descreveu nestas palavras o que as unia:

¹⁹ Sepúlveda, Torcato, *Aos costumes disseram nada. Entrevista com as autoras de Novas Cartas Portuguesas*, in Grande Reportagem, 24 de Abril de 2004.

“Consciência da identidade feminina quer no tomar da escrita, quer no assumir dos sentidos. Perseverança diária a fazer a diferença.” (Horta, 2003, p.20).

Natália descreveu nesta prosa empolgante a sua reação à perseguição censória de que fora alvo:

Tenho sofrido todas as perseguições a que estão sujeitos os contrabandistas de diamantes que habitam as palavras proibidas. Mas se eu desse por elas era uma oprimida e os meus olhos não durariam até à radiosa manhã de amotinadas vértebras que os amantes hão-de balçar com o seu lindíssimo sorriso de flores. (Correia, 1999, p.337).

Mais tarde, com a irreverência que sempre a caracterizou, agastou certamente muitos com estas palavras: “ (...) a censura fascista foi o paraíso terrestre dos que não tinham liberdade interior. (...) Não minimizo os malefícios da tirania censória. Mas também não absolvo a sua cúmplice maior: a autocensura”, não hesitando em alertar para as relações perigosas entre poder económico e independência intelectual e criativa, pois a liberdade de expressão poderia revelar-se “ (...) um truque burguês com que a democracia, para satisfazer o seu economismo insaciável, assalaria as piores submissões” (Correia, 2003b, p.90).

Natália assumiu um profundo desprezo por tribunais e juizes; Fernando Dacosta descreveu, em *O Botequim da Liberdade*, a “ nataliana” reação ao seu julgamento enquanto autora da *Antologia da Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, revelando que estaria decidida a ler, durante uma das audiências, um poema confrontando os juizes, e que só dificilmente o seu advogado a teria dissuadido. Mais tarde, ela escreveu: “ (...) vi-me colocada diante de uma parede de camelos (...). Queriam convencer-me que era um tribunal (...) ” (Correia, 1999, p.329).

Cedo, e em contracorrente com a grande maioria dos seus pares escritores e intelectuais, se mostrou profundamente crítica com a evolução do processo político após Abril de 1974, que classificou de “revolução falhada”, o que lhe trouxe não poucas inimizades. Começou, ainda em 74, uma colaboração com o jornal *A Capital* publicando uma série de crónicas, a que chamou *Crónicas Vagantes*, onde relatava e criticava os acontecimentos desse período controverso da nossa História: “Quem me havia de dizer que meia dúzia de banalidades inconformistas proferidas nesta aldeia de castrados pelo terrorismo verbal (...) me transformaria numa Nossa Senhora dos cobardes!” (Correia,

2003b, p.79), comentou face à repercussão dos textos. Um ano depois, a Comissão de Trabalhadores do jornal censurou uma das suas crónicas, o que levou David Mourão Ferreira, diretor do diário à altura, a apresentar a sua demissão por solidariedade com a escritora. Natália foi forçada a cessar as crónicas e sobre isso escreveu: “Chegou a minha vez. (...). Após uma série de tentativas frustradas pela intervenção firme do diretor, a “comissão de trabalhadores” fez fogo sobre a minha colaboração” reconhecendo “Começo, pois, a ficar isolada. Seja. A tanto me obriga servir lealmente o unânime deste povo” (Correia, 2003b, pp.261-50).

Natália recusou sempre quaisquer barreiras a uma liberdade que dizia só existir quando “ adaptada a mim, aos imperativos da minha subjectividade” (Correia, 2003b, p.90), daí que, de uma ou outra forma, a censura sempre a tenha acompanhado, o que cremos não deixaria de a orgulhar, já que uma inabalável independência foi a característica estruturante da mulher e da escritora.

II.4- Natália e a Revolução de Abril

Natália escreveu, em *Descobri que era Europeia*, estas palavras que sintetizavam a sua permanente opção pela denúncia do que considerava social e politicamente perverso: “A presença do mal deu-nos o instrumento para o superarmos: a esperança. Sendo a vida a acção da vontade humana, podemos tornar o mundo melhor, se quisermos”. Depois de Abril de 74 não hesitou, sempre que julgou necessário, em fazer ouvir a sua voz crítica, como o fizera durante os longos anos de ditadura.

Em Novembro de 1978, Natália Correia publicou um livro decisivo para compreender o seu pensamento sobre os mais diversos temas, *Não Pervas a Rosa, diário e algo mais*, que começava na madrugada de 25 de Abril e terminava a 20 de Dezembro de 1975. Nas últimas páginas, em jeito de conclusão, explicou a escolha do título:

Em meio século, com prodigiosa rapidez nos últimos anos, tragamos os (...) frutos estragados que o ocidente mastiga sem ter a coragem de os cuspir: fascismo, autoritarismo (...), comunismo totalitário, democracia do poder popular, socialismo castrense, democracia parlamentar. Todas estas decrepitudes políticas da hereditariedade idealista cobriram a ardósia do trágico do Ocidente (...) Desse desfile de velhas carcaças maquilhadas de vãos reformismos ficou-nos uma

descrença absoluta (...) ” na “ (...) qual se revela uma tensão para o valor impoluto do não experimentado. Ora o que falta experimentar é o Espírito (...) a pomba que só pousa na terra purificada pelo dilúvio (...). No trágico conhece-se a alegria da adivinhação. Desvenda-se o esfíngico desse olhar português e fatal com que a europa fixa obstinadamente o coração da Rosa. Completa-se a tua Mensagem, Fernando Pessoa.

Portugal, Portugal, não percas a rosa”

(Correia, 2003b, pp.381-382)

Nesta obra, escrita numa linguagem nada simples nem simplificadora, carregada de referências culturais, literárias, míticas e religiosas, Natália relatou a sua visão dos acontecimentos políticos e sociais daqueles anos inesquecíveis, refletindo, ainda, sobre os temas matriciais de toda a sua obra: o Amor, a Mãe, a Mãria, o Espírito/a Pomba, a Ilha.

Analisando as opções que se colocavam ao Portugal democrático, salientou a importância de uma solução que não se restringisse a uma aproximação com a Europa, mas relevasse os seus seculares laços atlantistas:

Nesta época planetária que nos instiga a tirar frutos do nosso ecumenismo, a vertente atlântica solicita um projecto pluricontinental que englobaria, pelo lado da lusofonia, Portugal, o Brasil e os países africanos de fala oficial portuguesa e, pelo outro ramo da cultura ibérica, a Espanha e as Américas espanófonas. (Correia, 2003c, p.13)

Natália criticou aquilo que classificava de “aferro doentio” de Portugal ao seu lusitanismo, vendo numa aliança dos países ibéricos, face à Europa Comunitária, um meio de ultrapassar as dificuldades óbvias da integração numa economia frágil como a nossa num bloco de estados economicamente poderosos. Em 1988 publicou *Todos somos Hispanos*, obra em que se debruçou sobre a história comum que considerava unir os povos da Península no campo social, político, linguístico ou cultural, e que via refletida na literatura dos dois países onde “se soltam profundidades retidas nos recessos da psique colectiva e individual” (Correia, 2003c, p.10).

Já em 1975 Natália escrevia sobre os riscos da globalização económica, da ditadura dos mercados e da opção das democracias ocidentais por soluções que classificou de “liberal capitalistas”, inaptas para solucionar “os males inerentes ao sistema” e potenciadoras de uma sociedade de homens “coisificados e desvitalizados”, que

“manejados por caçadores de votos” se tornariam em meros instrumentos de “ganância partidária” (Correia, 2003b, p.375). Natália mostrava-se profundamente apreensiva em relação ao futuro do País, da Europa e do Ocidente em geral, antecipando o nosso instável e difícil presente. Com o desassombro que a caracterizou, desvalorizou as críticas de que sabia ir ser alvo, dizendo ter a consciência de que de “marginal passarei a reacionária”, acrescentando: “E o que eu sou avança pelo meio desta gente com pernas que não tremem sob o peso do riso. O único som que alegra os deuses.” (Correia, 2003b, p.225).

Natália Correia, que pertencia a uma geração que vivera a ascensão do nacional-socialismo e do fascismo, a II Guerra Mundial e vira o horror nuclear em Hiroxima e Nagasaki, refletiu amplamente sobre o futuro de uma sociedade baseada na “divinização” da tecnologia, na produção e consumo de bens materiais, de desequilíbrio ecológico e profusão do nuclear, que classificou de “termodinâmica da produção infrene”, afirmando a necessidade imperativa de uma reformulação de valores, de uma cultura do espírito, necessária para “ reajustar o homem à sua subjectividade, (...) para o integrar numa ordem de valores que o ajudem a adaptar-se às modestas condições materiais que o esperam”, resultado direto daquilo a que chamou “superindustrialismo delirante” (Correia, 2003b, p.102).

Opôs-se a todas as formas que a ditadura pudesse assumir, fosse ela fascista ou proletária, escrevendo profusamente sobre as consequências nefastas desta última se estabelecer em Portugal, eventualidade que aparecia como possível imediatamente após a Revolução de Abril. Com a amarga ironia que, por vezes, perpassa *Não Percas a Rosa* escreveu:

Avante, proletários das estrelas! (...) A propriedade privada deriva do princípio do prazer que Adão experimentou quando foi sodomizado pela serpente. (...) Execrai a aberração que (...) vos inculcou a concupiscente serpente, amando-vos uns aos outros. E a mais elevada forma de realizar esse amor é despojar-vos uns aos outros dos gozos materiais (...). Socializemos a morte. Demos-lhe um trono de chumbo: o estado totalitário e repressivo. Proponho-vos uma única sabedoria que nenhuma filosofia (...) pode contestar: os mortos são naturalmente comunistas.” (Correia, 2003b, pp.184-185).

Um dos aspetos da política portuguesa que mais desaprovou foi a solução encontrada para a descolonização. A opção das autoridades portuguesas de privilegiarem

nas negociações os movimentos de ideologia marxista indignou Natália, que falou de “uma rebeldaria revolucionária, mulher-a-dias da Declaração Universal dos Direitos Humanos” (Correia, 2003b, p.242). Para ela tratar-se-ia de uma “negociata” que “varre os tarcos do nosso colonialismo de merceeiros para que nos territórios *libertados* se instalem móveis de pesado estilo neo-império” (Correia, 2003b, p.242), constatando a partilha de zonas de influência geoestratégica entre as grandes potências da altura, EUA e URSS, de que Portugal fora, na sua opinião, um mero instrumento.

Em Agosto de 1975 escreveu sobre a atmosfera de potencial guerra civil que se vivia em Portugal, temendo que aquilo a que chamou de “manicómio gonçalvista” pudesse levar a população a aceitar qualquer outra solução política, mesmo uma ditadura. A sua posição muito crítica em relação às fações militares próximas do Partido Comunista Português e à extrema-esquerda, bem como a Otelio Saraiva de Carvalho, a quem chamou “anão castro-comunista” pela sua proximidade ideológica a Fidel de Castro, levaram-na a ser considerada *persona non grata*, recebendo ameaças escritas e telefonadas, como ela própria confirmou em *Não Pervas a Rosa*. Sobre o 25 de Novembro, que acabou com esse período controverso da nossa história, observou ter sido:

Uma alegria!...Com mortos. (...) Mas já se começa a perceber que a padeira desta esquisita confrontação militar é outra vez a sentimentalidade portuguesa: papo-secos chorões para a misericordiosa ciência de ganhar pouquinho. Isto porque as grandes decisões sangrentas secariam as lágrimas que regam o eterno canteiro onde o deleite do adiamento plantou a flor irascível do Encoberto. (Correia, 2003b, pp.353-354).

Natália aludia à nossa dificuldade histórica em assumir, como povo, posições claras de confronto, de rotura: somos uma nação de “brandos costumes” que tende a delegar num Messias salvador, “que se ateia sucessivamente nas interpretações sebastianista, joanista, miguelista, sidonista e outras miragens do Encoberto (...)” (Correia, 2003c, p.104), a solução para os nossos problemas coletivos.

Afirmou não se rever nas propostas de um capitalismo ou socialismo que “manam de uma só fonte venenosa (...) para iludir com sabores diferentes os que bebem da sua peçonha”, propondo a sua “revolução”: “Chama-se *homem*. Equilaterizado na plenitude das suas quatro dimensões: espírito, intelecto, alma, corpo. (...) Receptor e emissor das correntes que ordenam o cosmos (...)” (Correia, 2003b, p.78); uma revolução “da recusa

do sacrifício, da repulsa pelo amargo abandono da paixão e do desejo.” (Correia, 1992, p.78).

II.5-A Ilha mística de Natália

Basta cerrar os olhos e fixá-los na constelação das turmalinas mais rápidas do sangue para saber que a ilha é a mãe (...).

(A Mosca Iluminada)

Natália procurou a totalidade do ser, uma busca constante na mulher e na poetisa,²⁰ na interligação essencial entre corpo, espírito e natureza. Era aí, nessa plenitude, que o divino emergia: “Esta paisagem obriga a olhar e ouvir as coisas. É a isso que se deve a ideia dos deuses. Deuses sem metafísica, sem teologia, imanentes, concretos, palpáveis como pedras, audíveis como rumor de folhagem” (Correia, 2000, p.92). Natália recusava, ao contrário da tradição judaico-cristã, a separação espiritualidade/corpo/sensualidade, “Corpo! Sombra de Deus. Simples verdade” (Correia, 1999, p.521) escreveu, acreditando que só através da espiritualização da carne e da sexualização do espírito o divino seria vivido.

Dos seus Açores natal transportava o culto do sagrado, do místico: “Sou da Ilha das línguas de fogo. Com elas aprendi a metrificar o espírito, o indizível.” Esta Ilha, mãe mítica, metáfora do útero materno, acompanhá-la-ia sempre, confundindo-se com a sua própria mãe que lhe contara “ (...) histórias de tritões e nereidas que cercam a ilha” (Correia, 1983, p.17), e lhe dera primeiro a conhecer a história dos deuses e só depois a Bíblia.

Descreveu o seu jubiloso paganismo com estas palavras: “Não jurarei que qualquer deus exista. Só sei que é grosseiro viver sem deuses. Porque mais importante que os deuses existirem é acreditarmos neles” (Correia, 1999, p.503). Na sua poesia encontram-se divindades originárias das mais diversas culturas, dizia que “os deuses são todos ou nenhum” (Correia, 1999, p.503), apontando para o sentido plural que percorreu a sua peculiar espiritualidade, onde, na exaltação harmoniosa do Humano e do Universo, procurava a máxima felicidade possível dentro de uma liberdade individual essencial.

²⁰ “Somos poetisas não poetas. Para fazermos boa poesia não precisamos de tomar para nós o que é do masculino” disse a Maria Teresa Horta, que o revela no prefácio a *Breve História da Mulher*.

Que melhor forma de demonstrar o seu pensamento que estes versos:

(...) Se a vida é agora ou nunca
Tanto faz Krisna ou Apolo

(...) Tanto faz Maria ou Vénus

(...) Se a alma é partir com ela
Tanto faz Jesus ou Zeus.

Se a vida é nos seus excessos
Esperar o deus que entrará
Por uma rosácea de versos
Tanto faz Buda ou Alá”.

(Auto da Feiticeira Cotovia)

Para Natália a procura do sagrado, da espiritualidade, far-se-ia num percurso individual, numa viagem interior, solitária, conduzindo à descoberta do que de mais originário há em nós, onde se encontrariam e se fundiriam matéria e espírito, corpo e alma, masculino e feminino. Esse Espírito ou *Pomba Paráclita*, nomeação com que reforçava a ideia da parte feminina do divino que perpassa toda a sua obra, remete para as origens insulares da escritora: o culto do Divino Espírito Santo. Festas religiosas populares de características únicas que decorrem na semana do Pentecostes, onde uma criança, simbolizando a renovação da humanidade, é coroada “imperador” e percorre as ruas empunhando um cetro com que toca a fronte dos crentes significando a bênção do Espírito Santo. Parte integrante destas festas, onde paganismo e cristianismo se interligam, são as “sopas”, forma de partilha, entre conhecidos e estranhos, de uma refeição símbolo de fraternidade entre os homens.

Estas celebrações tiveram a sua origem longínqua no século XII, época em que Joaquim de Fiore, monge e eremita, publicou várias obras onde divulgou a sua interpretação das Sagradas Escrituras, profetizando o futuro da Igreja católica enquanto comunidade mística. Existiriam três estádios ou Idades da História, sendo que a última se traduziria no advento do Império do Divino Espírito Santo, um tempo novo de amor universal e igualdade entre todos os crentes; só então o espírito dos Evangelhos seria totalmente compreendido e aceite pela humanidade. Nesta Idade, de plenitude do Espírito

e do saber, tornar-se-iam dispensáveis as leis e instituições disciplinadoras da fé, ou seja o poder temporal da Igreja.

O joaquimismo foi introduzido nos Açores por influência dos franciscanos espiritualistas aquando do povoamento do território, quase 200 anos após o seu apogeu na Europa, perdurando, ainda hoje, nas ilhas através não só destas Festas anuais mas também das Irmandades do Espírito Santo. Natália, que mencionou Fiore no prefácio à *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica* mencionando a sua profecia da encarnação do Espírito Santo numa mulher, participava nas festas do Senhor Santo Cristo e do Divino Espírito Santo, realçando a “natureza feminina” desta última que dizia “perdurar no inconsciente colectivo legitimando a importância das mulheres na sociedade açoriana” (revista Máxima, Junho de 1991).

Em *Não Pervas a Rosa* descreveu, desta fascinante maneira, o ambiente que se vivia durante aquelas festas:

Enfeitados com rosetas e fitas barioladas de papel, os novinhos caminham para o sacrifício. (...) Homens e mulheres pintalgados de sangue lambem as bocas famintas das caçoilas que há noite o pároco vai benzer entre os cheiros de incenso. Mas antes que a bênção santifique a barbárie, convertendo-a em fartura que alimenta a Vida, ela é exaurida pelos sentidos superexcitados. (...) Chegam os bufões. Vêm de muito longe do ritual da Dipolia e trazem uma bandeira encimada pela pombinha. São os foliões do Espírito Santo. (Correia, 2003b, pp.71-72).

Natália afirmava que a Cristo faltava a sua parte feminina para ser completo, era um Deus inconcluso, sendo essencial ressuscitar a mãe (símbolo de corporalidade, natureza) para “descrucificar” o filho: “Mães, despregai da cruz/A estampa triste deste agonizar infindo”, escreveu (Correia, 1999, p.408). Um Deus “mais brando, mais simples e mais jovem” (Correia, 1999, p.508), com a sua parte feminina a trazer-lhe arrebatamento e alegria, e não a divindade desvitalizada e triste construída pela doutrina da Igreja. Era a apologia da Vida e não a sua rejeição (o eterno ciclo morte/crucificação), que segundo ela o cristianismo anuncia, que Natália procurava na espiritualidade. Em *Onde está o Menino Jesus* recuperou Fernando Pessoa, que escrevera “ (...) Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava/ Ele é o humano que é natural/ Ele é o divino que sorri e que brinca (...) ele é o Menino Jesus verdadeiro” (Alberto Caeiro, *O Guardador de Rebanhos*), para falar de uma

criança divina que se pergunta “Como é que eu posso ser um deus se não me deixam brincar.”

O Cristo de Natália era um “Cristo-Báquico”, nascido “na terra como as fontes/misturado com os animais”, que humanamente amou, um deus que “ (...) os espinhos e os dedos perfumou/com o cheiro que da terra trazia/porque na carne crucificada/era Dionísio que ria” (Correia, 1999, p.89). Propunha uma outra e renovada maneira de configurar o divino, resgatando algo de puro e essencial dentro de nós: um regresso à natureza, aos seus ciclos vitais, exercitando um olhar diferente onde os sentidos e os sentimentos seriam valorizados.

Em *Não Percas a Rosa* comparou o cristianismo do nosso tempo com a ideologia marxista, encontrando como elemento comum a recusa da individualidade, da subjetividade de cada ser humano. Ambos remetiam para um futuro longínquo (na terra ou no céu) a concretização das naturais aspirações individuais: “Uma nuvem carregada de horror ao presente, a qual transporta a anunciação do milénio que salva os justos e castiga os ímpios, assinala a passagem de todos os comunismos pelo mundo.” (Correia, 2003b, p.127).

Para ela o divino era quase sempre identificado com o feminino e com o andrógino, que encontrava no Deus cristão refletido nas palavras de Jesus aos apóstolos, quando questionado sobre como alcançar o reino do Céu: “Desde que façais os dois Um/ (...) A fim de tornardes o masculino e o feminino/ um Único.” (*Evangelho segundo S. Tomé*)²¹

Quando, em 1928, Virginia Woolf escreveu *Orlando, uma biografia* trouxe para a literatura moderna ocidental o paradigma do ser andrógino, definindo-o assim: “*his form combined in one the strength of a man and a woman’s grace*”. Esta procura do ser integral foi, também, parte essencial do pensamento de Natália: “ (...) O génio releva da harmonia e também do conflito interior da dualidade androgénica do indivíduo. E esta é em cada um o desejo de deixar de ser só macho ou fêmea para se reintegrar na imagem do andrógino original” (Correia, 2003b, p.110). O ser completo teria de compreender razão e emoção, transcendência e imanência, céu e terra, sem o que viveríamos numa sociedade de opressores “aleijados”, só assumindo a parte masculina da sua natureza, e de oprimidos “conformados” “em ser só terra (...) renunciando à vertente celestial masculina da sua composição psicológica” (Correia, 2003b, p.110). A androginia entendida como a combinação das qualidades do masculino e do feminino, reconciliando os dois sexos num

²¹ Em *As Nupcias* (1992, p.8) Natália cita o Evangelho Segundo S. Tomé, considerado pela Igreja como apócrifo.

ser novo capaz de ultrapassar o dualismo psicológico e cultural gerador de dominação e exploração, será o ideal a atingir: sexo biológico e gênero psicológico não se determinam mutuamente.

A androginia, percebida como o ideal humano, e o incesto encontram-se associados na obra de Natália Correia sugerindo a procura do *todo* perdido. Foi na deusa que encontrou esse ideal unificador, porque nela existia “o duplo elo da Mãe e da Amante, que no tempo unificador da cópula incestuosa submetia o homem ao pleno conhecimento da sua natureza” (Correia, 2003b, p.246). Em o *Progresso de Édipo* ou no seu último romance, *As Núpcias*, abordou o incesto, visto simbolicamente como o regresso a uma androginia originária, onde “ (...) o Amor que tecendo o laço que os reúne põe na sua união a força divina que refaz o ente Total!” (Correia, 1992, p.20).

O incesto divino surgiu, em todas as mitologias, frequentemente associado à criação da ordem cósmica e social, encontrando-se na diversidade das narrativas um ponto comum: pela união do casal divino unificavam-se os opostos dando origem ao ser andrógino perfeito. Essa união era essencial para a fertilidade e o equilíbrio da Terra e de todos os seres humanos.

A divindade bissexuada, ou “unissexuada”, conceito partilhado por múltiplas culturas, poder-se-á encontrar no cristianismo primitivo através das comunidades gnósticas, onde a cultura e mitologia gregas e o cristianismo nascente se fundem. Para estas seitas cristãs heréticas, o Deus Supremo era entendido como uma divindade una e perfeita, integrando masculino e feminino, contrariando a imagem do Deus-Pai patriarcal da Igreja cristã em construção. Na tradição gnóstica o divino atingir-se-ia através de um percurso individual e intuitivo de conhecimento profundo e superior do mundo e de si mesmo, de uma sabedoria revelada, que permitiria ao ser humano alcançar a plenitude da sua existência, reencontrando a sua essência eterna, divina e crística. A figura da Sophia no gnosticismo cristão, a que Natália alude no prefácio da *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, simbolizava um aspeto feminino de Deus, e nela tinham origem todas as almas humanas. Conceito idêntico consta da filosofia religiosa judaica onde a Divina Sophia surge como a conselheira de Deus, atribuindo-se-lhe não somente a formação e ordenação do universo natural, como a comunicação da mensagem divina à humanidade, servindo de intermediária entre os reinos (céu e terra): ela é a “Mãe”. A imagem do feminino ao lado da Divindade está igualmente presente em vários textos do Antigo Testamento, de que são exemplo estes versículos do livro da *Sabedoria*: “ (a Sabedoria) partilha a vida de Deus (...) decide das suas obras” (Magalhães, 2011, p.397).

A procura da experiência religiosa através de uma sabedoria revelada por um processo de autoconhecimento encontra-se no pensamento de Natália: “ (...) O itinerário é interior./Assim dispõem as Leis do Amor/encontradas no ramo de ouro/da acácia onde pousou a Pomba” (Correia, 1999, p.569). Porém, foi precisamente no Espírito, na Sabedoria, onde “está o poder de tudo, água de todas as nascentes que nas suas diversidades divinas nos inspira a sabedoria de acreditarmos em todos os deuses” (Correia, 1999, p.507), que Natália encontrou a razão para rejeitar o monoteísmo.

O conceito de uma divindade andrógina, de uma espiritualidade procurada num processo interior de descoberta de si próprio e do mundo, aproximavam Natália do pensamento joaquimista ou gnóstico, no entanto dele se afastava radicalmente ao recusar um Deus único e um ideal de perfeição e de transcendência que passasse pela rejeição do corpo.

O divino em Natália surge sempre indelevelmente associado à sensualidade, ao amor, à beleza e à própria criação poética: “ Os deuses são da poesia. Deixa aos teólogos o artifício de encontrarem o método perfeito de serem os coveiros das divindades que tecem” (Correia, 1999, p.507) escreveu, atribuindo ao poeta, porque “ (...) no limiar da revelação da Santa Sabedoria”, o papel de “Mensageiro da solução integral” (Correia, 1999, p.573).

Reconhecendo que, na sua origem, o cristianismo contribuíra para a dignificação da mulher, “Se o paganismo exaltava as formas e a voluptuosidade como atributos divinos da mulher, o cristianismo diviniza-lhe o Espírito” (Correia, 2003a, p.72), a sua evolução histórica traduzira-se numa progressiva adulteração de valores e práticas na fé judaico-cristã, ou seja numa “ruína das religiões”, comprovada pela interpretação dos textos bíblicos feita com “a (...) a técnica sinistra da razão dessacralizadora, dividindo a natureza feminina entre o prostíbulo e a mediocridade honesta da parideira (...)” (Correia, 2003b, p.247). A uma doutrina cristã que se edificara sobre a dicotomia Bem/ Mal, Alma/Carne, esta última carregada de negatividade levando à “fábula ridícula” do “macho luminoso” e da “tenebrosa fêmea” (Correia, 1999 p.505), a poetisa contrapunha um outro dualismo: Nobre/ Vil, sendo que a nobreza não permite que se “praticuem más acções porque são feias” (Correia, 2003b, p.39).

As críticas da escritora à evolução da doutrina e das instituições da Igreja, a reiteração da necessidade de repor a verdade original do cristianismo e do papel das mulheres na história da Igreja, bem como o conceito de um Deus cristão andrógino

recuperam-se, como atrás analisado neste trabalho, nas correntes da teologia feminista que afirmam ser fundamental alterar paradigmas não só na formulação da fé mas também na própria nomeação do divino, “dizer” Deus de uma outra maneira, recusando uma redutora imagem masculina e patriarcal. Para algumas feministas seria mesmo necessário alterar as marcas gramaticais de gênero: ao lado do Deus-Pai, Deus-Mãe.

Era por amar e ser amado por uma mulher que o Cristo de Natália assumia a sua totalidade: “Da sua carne brotou/ em flor Maria Madalena/ e amando-a nela se mostrou/ele mesmo em beleza de fêmea.” (*Cristo-Báquico-Correia*, 2013, p.61). A Madalena de Natália é a dos Evangelhos Apócrifos e dos textos gnósticos: a mística, a discípula privilegiada, a companheira amada, que Ele “beijava frequentemente na boca”²², prefigurando a união espiritual perfeita, onde o beijo simbolizava a palavra, o ensinamento, transformando um no outro e, assim, concretizando o ideal da androginia.

Foi esta união, simultaneamente física e espiritual, que Natália sempre procurou, rejeitando uma Igreja que “Causticando os instintos sexuais, (...) mais não fez do que exacerbar o Thanatos por intermédio da consciência de culpa. É então a extravasão alucinatória do inconsciente: a flagelação sadomasoquista (...)” (*Correia*, 2008, p.16).

Natália procurou em todas as manifestações do divino a exaltação do espírito, do corpo, da natureza, do amor, da poesia, da Vida, como a extraordinária beleza destes versos traduz:

Creio nos anjos que andam pelo mundo
Creio na Deusa com olhos de diamantes, (...)
Creio nas lendas, nas fadas, nos atlantes,

Creio nos deuses de um astral mais puro,
Na flor humilde que se encosta ao muro,
Creio na carne que enfeitiça o além,

Creio no incrível, nas coisas assombrosas,
Na ocupação do mundo pelas rosas,
Creio que o Amor tem asas de ouro. Ámen

²² *Evangelho Apócrifo de Filipe*, citado por Barbas, 2008, p.46.

II.6-A mátria de Natália

Consumada que é a Pátria, falta dizer Mátria para que na pele do Tempo os amantes escrevam o nome da Realidade Unificante: Fátia.

(As Núpcias)

A nossa língua deve o termo Mátria ao cristianismo associada a Maria. O padre António Vieira usou-o, em 1639, no Sermão de Nossa Senhora da Conceição: “ (...) e se a Pátria se derivara da terra, que é a mãe que nos cria, havia de chamar-se Mátria, mas chama-se Pátria, porque se deriva do Pai, que nos deu o ser e está no Céu.” Para o jesuíta a Mátria/Mãe, o feminino, representaria o Mal, a carne pecadora, a terra, a que contrapunha Pátria/Pai, o Bem, a inteligência, o Céu.

O conceito de Natália não podia ser mais divergente. Na mulher afirmava um país sentido no feminino, onde humano e natureza se encontravam numa plenitude cósmica, já que nela as “faculdades cognoscentes se exercem no comércio actual com as coisas, a verdade identifica-se com a sabedoria” (Correia,1969:13-17). A “Mulher Absoluta” que Natália procurava seria simultaneamente “Prostituta Sagrada” e “Mãe an-histórica”, “Mãe – Amante” e “Deusa ovular” (Correia, 2003b, pp.246-247), mas nunca um ser submisso, conformado, só sensibilidade e emoção, muito pelo contrário uma mulher liberta, culta, independente, política e socialmente interventiva, de resto como ela o foi.

Reconhecendo a subjugação histórica das mulheres, recusava vigorosamente o antagonismo entre os dois sexos, já que a realização integral do ser humano derivava da “harmonia e também do conflito interior da dualidade androgénica do indivíduo.” (Correia, 2003b, pp.109-110).

Natália, que nunca teve filhos, enalteceu na sua poesia a maternidade “Vinde fartas e férteis, claras vogais do verbo/ Formosíssimas ânforas de bondade uterina”. Adorava a mãe, cuja morte a marcou profundamente, de quem admirava a elegância, o saber, a sensibilidade e a firmeza de convicções. Em *Poemas*, 1955, escreveu estas magníficas e sentidas palavras: “A ti, Mãe, primeira maravilha dada aos meus olhos, eu dedico estes poemas. (...) Toma a minha dor e a minha alegria e este desespero que floresce à sombra do teu mistério”. No entanto, assegurava não entender a maternidade “agarrada aos seus limites físico- históricos”, mas sim elevada “àquele nível de criação em que Safo é a Rainha

das Liras Ardentes; Florbela [Espanca] princesa encantada num sobreiro de sangue (...). Maternidade ideoplastizante semeadora dos deslumbrantes egrégos da subjectividade feminina” (Correia, 2003b, p.247), uma maternidade “mais transcendente e necessária do que aquela que brota dos filhos nascidos da carne (...)” (Correia, 2000, p.100). Reforçando a sua recusa frontal à sobrevalorização social da mulher somente enquanto reprodutora da espécie, escreveu: “ (...) haverá sempre bastança de fêmeas para executar estas tarefas da maternidade idealizada pelas mentes proletárias da história, do mesmo modo que a maioria dos homens dá excelentes produtores de parafusos (...)” (Correia, 2003b, p.247).

A uma Pátria patriarcal, puritana e beligerante, onde o poder se construíra “através de uma vitória ascética sobre a natureza instintual”, contrapunha uma Mãtria onde espírito, corpo e natureza se unissem, recuperando a “potencialidade afrodisíaca da substância feminina”. Em *A Mosca Iluminada* escreveu: “Socialmente os homens são a pasta de todos os oprimidos que são precisos para fazer um déspota (...). Os oprimidos são os maiores capitalistas do mundo porque capitalizam a nossa vocação para morrer pelos ideais que vão deixar tudo na mesma.” (Correia, 1999, p.337), acreditando no papel decisivo das mulheres para alterar esse paradigma cultural.

Defendeu, persistentemente, a necessidade de, após anos de sociedade patriarcal, a voz das mulheres ser ouvida, realçando a importância da criação artística feminina para o potenciar: “Não me interessa o feminismo como caricatura das qualidades femininas. Eu defendo um regime feminista da cultura. Há que criar zonas de desvirilização, que implantem os valores femininos no sentido de fazer cair os padrões da cultura judaico-cristã. Uma posição matrística em vez de feminista.” (jornal *Expresso*, 08-05-1982).

Esse *matrismo*, esse feminismo tão pouco convencional quanto Natália, partia da visão da mulher matriz primordial, fertilidade, paradigma de uma liberdade erótica e passional que lhe fora recusada. Como era característico no pensamento de Natália é na sua poesia que se recupera essa ideia.

O surrealismo abriu, à moderna poesia, a via luminosa do amor sem culpa, dentro do qual a fulguração carnal da mulher retoma o brilho mágico primordial, pois a vida justificada pelo amor a reconhece como ponto central do círculo.” (Correia, 2008, p.31).

Para os surrealistas a mulher foi tema central, objeto de desejo, ser aberto à fantasia e ao sonho. Natália, em cuja obra poética o onírico, o místico, o êxtase da alma e do corpo

foram estruturantes, revia-se no surrealismo, de que se aproximara através de Mário Cesariny de quem foi muito próxima durante um período da sua vida, onde encontrava um lugar de “fusão do sonho, do amor e da liberdade”, como escreveu em *O Surrealismo na Poesia Portuguesa*, de 1973. Natália realçou a dimensão erótica trazida à poesia portuguesa pelo surrealismo que “ (...) desencadeou uma poesia sexual, a que a poesia feminina se rendeu com o maior entusiasmo”, dando como exemplo a obra poética de Maria Teresa Horta (Correia, 2008, p.31).

A escritora que, pela sua profunda originalidade e versatilidade, se mostrava muito difícil de integrar numa particular corrente literária, barroca para uns, surrealista ou romântica para outros, afirmava preferir esta última asserção, explicando a sua ligação ao surrealismo por considerá-lo a derradeira expressão do romantismo (jornal *O Independente*, 1 de Setembro de 1989).

A poesia de Natália falava do corpo, do desejo e do prazer, muitas vezes utilizando analogias com elementos da natureza, exaltando uma sexualidade feminina que assumisse a erotização do corpo, redefinindo novas e disruptivas maneiras da mulher se afirmar nas relações amorosas: “Eu não vou ficar como elas, amarelecida numa fotografia de piquenique, antepassada de mim mesma. (...) Eu vou ter as ancas magnéticas, os seios livres, ofertados, os calcanhares vibráteis como cordas, transmitindo a minha sede de ser amada e amar na vertigem de ser amada” (Correia, 2000, p.41), não hesitando “em afrontar uma moral onde à feminilidade sempre coube observar a regra de uma discrição apetecida pelo idealismo patriarcal.” (Correia, 2008, p.11).

A escritora, que nunca militou em movimentos feministas, acercou-se nas suas posições das ativistas que, desde os anos 60, falavam do “direito ao corpo” e ao prazer, a uma sexualidade liberta de antigos *tabus*. Elas passaram a falar de orgasmo, vagina, controlo do corpo, contraceção (só nos anos 60 se generalizara a utilização da pilula anticoncetiva) e aborto. Foram rotuladas de *taradas sexuais*, *sórdidas*, *vaginas revolucionárias* e, numa derradeira e desesperada “explicação”, *lésbicas*, numa tentativa de reduzir estes feminismos a uma mera revolução sexual. Afirmando, vigorosamente, que a luta a travar era pela libertação e empoderamento das mulheres em todas as áreas, estas feministas não descuravam, muito pelo contrário, a necessidade de contestar a repressão da sexualidade das mulheres e a urgência de redefinir noções de amor e erotismo: “Afinal, as mulheres também têm direito a isso- à felicidade. À ousadia. Ao corpo, à criatividade e à liberdade. (...) A liberdade de escolha, a liberdade de dispormos de nós próprias, de não sermos pertença, coisa, propriedade privada de ninguém.” (Maria Teresa Horta).

Natália no prefácio da antologia *A Mulher*, que coordenou e editou em 1973, escreveu: “Eis a glória e ignomínia da mulher...Glória, porque é da sua natureza anímica, apaixonante, pôr o homem em tensão para o sublime (...). Ignomínia, porque esta propriedade entusiasmante da mulher implica ser ela indispensavelmente *objecto* da subjectividade do homem”. Era esta idealização da mulher feita pelo homem, retirando-lhe a individualidade e a personalidade próprias, remetendo-a para o papel social que a organização patriarcal da sociedade lhe destinava, que se impunha alterar. A escritora descreveu a evolução desse paradigma ao longo da história: desde a misoginia grega que, negando-lhe a capacidade de se elevar pelo espírito, a reconduziu à mera satisfação da carne e reprodução da espécie, até ao século XX onde “ a individualidade feminina, no seu crescente poder de iniciativa consequente da liberdade económica (...) escapa-se (...) ao mimetismo de uma passividade que tomava a cor do ideal que lhe exigia uma certa fisionomia”, passando então a mulher a ser carne, espírito, companheira, amante, mas sempre um estereótipo feminino nas obras de autores masculinos.

Embora afirmasse que “aquilo que na produção literária forma a constelação da literatura feminina não é um domínio especial caracterizado por um conteúdo inconfundível” (Correia, 2003a, p.159), Natália realçava a necessidade das mulheres, no seu percurso libertador, criarem uma cultura própria, substancialmente diferente da cultura masculina, criticando na maioria da criação literária feminina uma masculinização mimética que seria urgente combater. Considerava indispensável contrapor a um pensamento masculino fundamentalmente lógico a “essência feminina do saber (...) que resulta da imanência vital em que vive mergulhada”. Dizia ser urgente recuperar, numa sociedade e cultura que a excluía, a subjectividade, as “faculdades cognoscentes que se exercem em comércio actual com as coisas”, sem as quais “ a produção humana é uma abstrusão suicida” (Correia, 2003a, p.148). Interessantíssima é a sua abordagem à poesia que dizia emergir de uma “cosmovisão feminina, havendo o homem quando poeta de proceder como “actor, despojando-se da sua natural mentalidade racional e discursiva para “mimar a psicologia feminina”, o que a levou a concluir que a poesia “é vida e não literatura” (Correia, 2003a, pp.159-160).

Natália escreveu sobre a “unilateralidade do substrato da nossa cultura que, pelo seu absolutismo masculino, é sexuado e não universal” (Correia, 2003a, p.144). Seria urgente, numa sociedade em que “a subjectividade é um crime”, “voltar a mergulhar nas trevas dos infernos humanos de onde saíram (...) o moderno mito do subconsciente com o seu panteão de Freuds e Sades” (Correia, 2000, p.114).

A escritora insistia na urgência de alterar um modelo de sociedade que se desautinava “na euforia do optimismo tecnológico de que resulta o opiante despotismo consumista”, e que, recusando qualquer modelo da Antiguidade histórica, se afincava numa “vontade de morrer” de que “uma tecnologia que mata a Natureza e uma ciência nuclear genocida” (Correia, 2003b, p.378) eram exemplos. Perante o vazio ideológico que ficara depois de arruinada a ideia da inocência do progresso, o contributo das mulheres emancipadas devia passar por impor uma nova cultura, que arrasasse “as estruturas que impedem a transformação do mundo num lugar habitável para homens e mulheres” (Correia, 2003a, p.195), e nunca pela repetição dos padrões masculinos na origem dos problemas que perpassam as sociedades atuais (e disso acusava sectores do feminismo).

No romance *A Madona* escreveu: “Sinto que algo dentro de mim se misturou nas orgias sangrentas da noite remota que escorria dos cílios da Grande Mãe” (Correia, 2000, p.149). Já em 1965, no prefácio à *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, Natália citara o livro *The Mothers* de Robert Briffault, publicado em 1927, onde o autor defendia a primazia do matriarcado na organização das sociedades primitivas. Estas teses influenciaram, como atrás referido, o pensamento feminista sobretudo a partir dos anos sessenta, datando desses anos várias obras, como *The Civilisation of the Goddess* da lituana Marija Gimbutas ou *When God Was a Woman* de Merlin Stone, onde se procurava demonstrar, partindo da investigação arqueológica e histórica possível, a evidência do matriarcado nos tempos remotos: ter-se-ia, então, vivido um modelo de sociedade quase perfeita, uma *Idade do Ouro*.

Natália descreveu o matriarcado primitivo não como uma “conquista da supremacia feminina”, mas como uma “necessidade de entroncar a família numa linha de legitimidade”, concentrando-se o “direito e a autoridade nas mãos do irmão ou do tio paterno” (Correia, 2003a, pp.31-32). As mulheres, embora sendo através delas que se transmitia o direito de governar, eram tacitamente excluídas das decisões determinantes para a vida em sociedade, como a administração dos bens da tribo. A escritora aproximava-se de Beauvoir que, no *Segundo Sexo*, escrevera: “a sociedade sempre foi masculina: o poder político sempre esteve nas mãos dos homens” (Beauvoir, 1975, p.106). Nas sociedades primitivas a mulher, símbolo de fecundidade, inspirava “aos homens um respeito misturado de terror e que se reflete no culto”: ela era Terra, mãe, deusa, sacerdotisa, ocupando uma posição social muito elevada, mas, segundo Beauvoir, “não era ela para o homem um semelhante: era além do humano que o seu domínio se afirmava (...) a mulher era o *Outro*” (idem, pp.105-106), não existindo uma relação de reciprocidade. No mesmo sentido,

Natália escreveu que, mesmo depois de a mulher ser desvalorizada enquanto símbolo do sagrado pela nova ordem imposta pelo patriarcado na hierarquia das divindades do “Olimpo homérico”, a sociedade “ (...) continua a reverenciar, na esfera do sagrado, os poderes da sua natureza maternal que a predestinavam para o êxito dos ritos agrícolas” (Correia, 2008, p.19).

A religião cristã, dessacralizando o humano e a natureza, “condenou as práticas sagradas de carácter telúrico (...) usurpando à mulher a legitimidade cultural que sempre fruía nesse domínio” (Correia, 2008, p19). À mulher sacerdotisa, “execrada na sua força mágica e afrodisíaca”, contrapôs o cristianismo a mulher mãe ou prostituta, “ (...) que a Igreja reputa necessária como a latrina numa casa.” (Correia, 2008, pp.19-20).

Em *Breve História da Mulher e outros escritos*, Natália viu a monogamia feminina, a sociedade privada e a escravatura “como sinónimos que correspondem ao advento do patriarcado”, acrescentando que a partir de então “tinha que se operar, necessariamente, na mulher, um longo processo de castração mental e um recalçamento de paixões.” (Correia, 2003a, p.34).

Foi na poesia que Natália recuperou o mito da Grande Mãe primitiva, símbolo do poder perdido da mulher. Em *Mátria* mencionou Anaíta, a deusa cretense da fertilidade e da terra, a Grande Mãe: “Foi em Creta. No azul fêmea do Egeu/as naves embalavas oh sopro de Anaíta”, aludindo a essa Idade de Ouro onde, sob influência da deusa, a poesia seria “Poesia em cujo ouvido o mundo/ o marulhar da sua origem escuta, Poesia em cuja ânfora o mundo/ recolhe o pólen da idade de ouro” (Correia, 2013, pp.149-155). Um tempo em que existira “ uma ordem social presidida pelas leis da Natureza *mater*, prévia à revolução patriarcal, que funda o seu poder sobre uma estrutura familiar que subjuga os velhos direitos da Mãe”, e onde o “indiviso da ordem materna” fora substituído pela “expansão falocrática, instauradora da competição instigadora dos crimes que geraram a lei.” (Correia, 2003b, p.31).

Na antologia *A Mulher*, que coordenou e editou em 1973 e onde só incluiu duas autoras, Florbela Espanca e Maria Teresa Horta, retomou o mito da Grande Mãe, “divindade dualmente benéfica e sanguinária, ministradora da luz e das trevas, (...) geradora do princípio masculino, este mortalmente sujeito à lei da morte e da ressurreição!”. Com a deusa esse ciclo auto destrutivo não existia: o eterno ciclo Vida/Morte era entendido como fases naturais de um processo contínuo: a morte não era o fim

assim como o nascimento não era o começo. Foi essa deusa que Natália exortou em *Madona*:

(...) Ao som do tambor de sangue ide acordar a Grande Mãe! Quebrai o vidro tumular em que o tirano coroado de louro aprisionou a sua augusta ira! Chegou a hora! Libertai a fúria exilada nos cristais do seu sono milenário! (...) Que o seu poder decline e o cadáver seja de novo oferecido à vingativa rapina das bacantes. (Correia, 2000, p.142).

No culto da deusa, das deusas, de Natália descobre-se simbolizada a sua crítica a uma sociedade estruturada na razão, na ciência e na técnica, com a subsequente secundarização da espiritualidade, da emoção, da natureza e da poesia: “A decantada irracionalidade feminina, geralmente relacionada com a menoridade mental da mulher, não é uma incapacidade (...) mas a capacidade de reconhecer a insuficiência da reconstrução racional” (Correia, 2003a, p.146).

A fundamental interligação entre humanos e natureza foi uma constante no seu pensamento, levando-a a uma frequente e preocupada reflexão sobre um modelo de desenvolvimento baseado no poder absoluto da ciência e das técnicas, no qual a razão é “divinizada” e o espírito desvalorizado, que designou como “tecnomaníaco” e “palco das mais abjectas e avultadas manifestações de despotismo e ganância (...)” (Correia, 1992, p.15). Escreveu que “Sob o signo do capitalismo de estado ou da posse privada dos meios de produção é o produtivismo que impõe a sua lei tirânica, devoradora dos recursos energéticos que entram em agonia” (Correia, 2003b, p.101) numa sociedade dominada pelo consumismo, onde os cidadãos são “insectos” que diligentemente constroem “o lugar maldito dos poderosos, os donos da manada do consumo e da carne para o míssil.” (Correia, 1992, p.106).

Ao belicismo, que dizia ser parte integrante da cultura masculina, onde o mito do guerreiro ainda persistia, contrapunha uma maior sensibilidade e tolerância das mulheres: “É a guerra. O homem a defender-se da vida paraíso soterrado na chama em que se queima vivo. (...) Porque o dia do homem que passa entre as margens do mundo de que a sua passagem abre em duas metades é passar. Enquanto o dia da mulher é a coluna de luz em repouso que segura as fragilíssimas vogais do céu.” (Correia, 1999, p.340).

Exaltou a urgência de um novo modelo civilizacional que, rejeitando ideologias (capitalismo ou socialismo) que classificou de hipnotizantes e incentivadoras de “uma

asfixiante obsessão de acumularmos de joelhos perante a segurança futura”, reabilitasse o Ser, fazendo o que chamou a “Revolução Vivencial” (Correia, 2003b, p.103).

Muito próprio de Natália foi o seu persistente olhar sobre a importância da palavra, da poesia, na construção de um novo modelo de sociedade e de ser humano, atribuindo ao poeta a “obrigação” de “caminhando para um passado místico” restabelecer “as relações do homem com a natureza. Ou seja consigo mesmo” (Correia, 1999, p.32). O conceito de que a literatura não poderia nem deveria pairar acima do mundo material, da sociedade onde é produzida, acompanhou sempre Natália: ao contrário deveria assumir um papel decisivo na transformação de mentalidades.

Foi da mulher, onde acreditava residir uma maior capacidade de gerar a mudança, mas também da sua constante procura da harmonia e complementaridade entre géneros, que a poetisa falou numa das suas últimas intervenções no Parlamento:

O homem fica mais livre na medida em que a mulher se libertar. E fica mais livre porque esta é uma sociedade que atinge a sua plenitude quando os dois princípios, o masculino e o feminino, se harmonizarem, continuando, então, no sentido que corresponde àquilo que a natureza e o espírito exigem. (*Diário da Assembleia da República*, nº072, 2 de Maio de 1991).

Nunca se definindo como ecologista, da mesma maneira que não se dizia feminista, as preocupações que frequentemente exprimiu, quer na sua intervenção escrita quer em discursos que proferiu, perante o modelo de desenvolvimento económico adotado pelo ocidente e reproduzido na maioria dos países, que considerava inapto para garantir um futuro ecologicamente sustentável, aproximaram-na destas correntes do feminismo. O papel que atribuiu às mulheres na transformação dos paradigmas sociais vigentes, realçando as suas características próprias, incitando-as a pugnar por uma nova cultura e ética social, em que a emoção e o instinto compensariam o excesso de racionalidade que dizia estar na origem de uma sociedade desigual e ambientalmente destrutiva, são propostas que se reencontram no ecofeminismo clássico ou cultural.

CONCLUSÃO

Tu não raciocinas como um ser biologicamente feminino. A tua razão biológica está desnaturada pela mulher que os homens fizeram de ti: um espelho da sua glória. Tudo isso está gasto. O homem percorreu-se em todas as direcções do seu génio e o máximo que conseguiu extrair dos miolos foi a fórmula da autodestruição (...). Entretanto as mulheres, privadas do desvario do poder- o monstro que se devora a si mesmo- economizaram as energias que a natureza lhes confiou. E rompem poderosas como uma floresta virgem”. (Correia, 2000, p.142).

Quando nas *Novas Cartas Portuguesas* as autoras perguntavam “Mas o que pode a literatura? O que podem as palavras?” sabiam de antemão a resposta: podiam muito. Podiam mudar consciências, alterar comportamentos, questionar modelos. O papel da literatura feminina na mudança do paradigma cultural dominante começou a ser estudado, dentro do movimento feminista, desde a década de 70, aliando “à necessidade de engendrar ou gerar retrospectivamente uma tradição feminina (...) a problematização da especificidade e existência de marcas do feminino no discurso e escrita das mulheres.” (Macedo & Amaral, 2005, p.51).

Dar voz às mulheres para falarem de si próprias, com uma nova linguagem, “escrevendo o corpo”, surgiu como alternativa aos estereótipos da mulher construídos na literatura masculina. Enquanto mulheres, a maneira de perceber a realidade e logo de a integrar na escrita será outra e, mesmo que se possa questionar uma relação direta entre o género de quem escreve e a estrutura da língua, existem características “predominantemente femininas” em “sintonia com dominantes da vida das mulheres” (Magalhães, 1995, p.23). “Escrever o corpo”, como propôs Cixous em *O Riso da Medusa*, falar dos desejos, das aspirações, dos sentimentos da mulher, em suma da sua subjetividade, do seu Eu, mostra-se como um processo catártico de descoberta de uma identidade, de um lugar próprio na sociedade.

A palavra foi a arma que Natália usou, brilhantemente, contra ditaduras, convenções sociais e mediocridade cultural. No extrato acima citado de *Madona* está sintetizado muito do seu pensamento: a urgência das mulheres se escreverem, assumindo---

-se inteiras, corpo e espírito, recusando estereótipos idealizados pelos homens, mas, também, a sua crítica permanente ao racionalismo, “esse fardo idealista que herdamos da decadência grega” (Correia, 2003b, p.381), como alicerce único de toda uma civilização. Recuperar a emoção, a espiritualidade, o feminino no humano será decisivo para a “salvação” de uma sociedade belicista, desigual e preconceituosa, cabendo às mulheres um papel primordial na construção de um outro sistema de valores, uma nova cultura, “onde a ideia não tenha uma vida própria e independente da existência” (Correia, 2003a, p.148).

Natália teve a coragem de falar do corpo, do erotismo, da sexualidade feminina, nada fácil na sociedade portuguesa da altura, propondo uma nova e valorizada mulher, social, psicológica e economicamente emancipada, aproximando-se das correntes da chamada segunda vaga do feminismo. Maria Teresa Horta, realçando a “irmandade inquebrável” que as unia, escreveu que “Mesmo quando discordávamos, divididas: ela na defesa da mãe e eu do feminismo”, sabiam “ (...) estar a falar da mesmíssima coisa” (Horta, 2003, p.20).

Natália defendeu uma essência feminina, com características e valores próprios, necessária para complementar o Outro, o homem: o ideal estaria no equilíbrio harmonioso entre o pensar e sentir masculino e o que designava por “mundovisão” da mulher. Dizia que em cada ser existiria “o desejo de deixar de ser só macho ou fêmea para se reintegrar na imagem do andrógino original” (Correia, 2003b, p.110).

Destemida, usando a sua notável capacidade de oradora e com a ironia que a caracterizou, lutou, também enquanto parlamentar, pela defesa da nossa cultura e dos direitos humanos, particularmente dos direitos das mulheres: questões como o aborto ou a presença ativa das mulheres no espaço público e no poder foram assumidas por Natália como prioritárias, salientando a necessidade das mulheres acederem a uma sólida formação cultural e a uma base económica desafogada para que se tornasse possível a concretização desses objetivos.

Afirmando ser incapaz de escolher entre “servidões” (Correia, 2003b, p.31), recusou toda e qualquer forma de poder que limitasse, mesmo que em nome de um superior bem coletivo, uma primordial liberdade individual, daí o seu antimarxismo militante, que não poucos dissabores lhe trouxe após Abril de 74.

Procurou, toda a sua vida, encontrar o sentido profundo da existência humana, indagando permanentemente o mistério para além do sensorial. Na sua escrita a busca do espiritual fez-se sempre através da assunção da corporalidade, “a integração corpo/espírito

é aqui tão forte como rara é no pensamento ocidental” (Magalhães, 2011, p.396). O catolicismo vivenciado na infância, como ela própria deliciosamente descreveu em *Onde Está o Menino Jesus*, de 1987, a influência das suas origens açorianas e a descoberta da obra de autores greco-latinos, que lhe fora dada a conhecer pela mãe quando ainda muito jovem, ergueram “na sua voz atlântica e mediterrânica, o mais harmonioso e desafiante hino às forças cósmicas, presentes e actuates na história do seu tempo e na tessitura da sua vida.” (Moniz, 2010, p.93).

A sua crítica à evolução das Igrejas cristãs, onde as mulheres foram progressivamente desvalorizadas através dum cânon deliberadamente excludente e se construiu a imagem de um Deus patriarcal só espírito, remetendo o corpo e a sexualidade para o pecaminoso, pretexto para a sua exclusão da hierarquia da Igreja Católica, encontra-se refletida nas análises das teólogas feministas.

A espiritualidade de Natália, que comportava todas as divindades incluindo o Deus cristão, era, dizia, “des-institucionalizada”, vivida numa constante procura interior do desígnio último da existência. As Igrejas enquanto instituições só serviriam para ofuscar o Espírito, ou no feminino como preferia a Pomba, já que “não podendo atingi-lo, o concebem caído num deus” (Correia, 2003b, p.230). Dizia que monoteísmo e Espírito Supremo eram inconciliáveis, um “ (...) pecado contra o Espírito Santo”, argumentando que “ (...) o verme que rói o íntimo da crença num único deus chama-se ‘ateísmo’ (...). Porque amar com demasiado amor é odiar.” (Correia, 1999, p.504).

O paganismo de Natália, a sua celebração panteísta do Universo, a androginia que procurou no divino, as referências reiteradas na sua obra ao mito da Grande Mãe, parecem aproximá-la das feministas que defendem o regresso à religião da deusa, o Wicca, que atrás se referiu. No entanto, Natália opunha-se frontalmente ao radicalismo de algumas dessas ativistas, aquilo a que chamou “guerra ao macho”, embora reconhecendo que na base dessa radicalização estava a resistência às injustiças de uma sociedade machista que as “enlouquece e lança para as diatribes do fanatismo” (Correia, 2003a, p.140).

Muito crítica do modelo de desenvolvimento adotado no ocidente, falou de uma sociedade onde o homem se tornou “coisificado, desvitalizado”, escravo de um “trabalho forçado eufemisticamente chamado produtividade” e, manejado por “caçadores de votos”, reduzido a mero “instrumento de ganância partidária” (Correia, 2003b, p.44,375).

Natália não se identificava com os conceitos cartesianos e iluministas que imperavam, e imperam, como base ideológica de procura de soluções para os problemas da

humanidade, propondo um projeto de sociedade diferente, menos lógico e ordenado e mais subjetivo e espiritual, centrado nas pessoas. O seu repúdio a um progresso baseado na tecnologia, a valorização da natureza, alertando para a destruição dos seus recursos, a apologia do contributo das mulheres, com a sua particular forma de olhar o mundo, para construção de uma nova cultura e ética social, remetem para correntes da ecologia feminista.

A invulgar capacidade de Natália em unir modernidade e tradição: por um lado analisando e criticando pragmaticamente modelos de organização política e social e apelando à capacidade dos seres humanos de, exercendo a sua liberdade primordial, serem agentes ativos de mudança e simultaneamente atrair-nos para um passado ancestral e mitológico surge como um dos aspetos mais singulares do seu pensamento.

Natália, “que sabia que não se pode viver sem o sonho e que a poesia, mais do que exercício verbal, é pão do espírito” (Alegre, 2010, p.10), deixou-nos estas sábias palavras:

É preciso acreditar no impossível para haver presente. Eu vou ser livre na prática quotidiana de um sonho difícil. Prometo-te (Mãe) ficar de pé nas pernas de um projecto de deus. Assim me predestinas à terrível fascinação de viver. (Correia, 2003b, p.16).

Bibliografia

- Alegre, Manuel. (2010). A feiticeira cotovia. In Abreu, M.F., Fernandes, M, Goulart, R.M. & Mourão, J.A. (orgs.). *A festa da escrita*. Lisboa: Edições Colibri.
- Macedo, Ana Gabriela & Amaral, Ana Luísa (orgs.). (2005). *Dicionário da crítica feminista*. Porto: Edições Afrontamento.
- Azevedo, Cândido de (1997). *Mutiladas e proibidas. Para a história da censura literária em Portugal nos tempos do Estado Novo*, Caminho.
- Barbas, Helena. (2008). *Madalena- história e mito*. Lisboa: Ésquilo, Edições e Multimédia.
- Beauvoir, Simone. (1975). *O Segundo sexo*. Amadora: Livraria Bertrand.
- Cazenave, Michel. (2001). *Le Féminin spirituel*. Paris : Desclée de Brouwer, France Culture.
- Correia, Natália. (1983). *A ilha de Circe*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Correia, Natália. (1987). *Onde está o menino Jesus*. Lisboa: Edições Rolim.
- Correia, Natália. (1992). *As núpcias*. Lisboa: Edições O Jornal.
- Correia, Natália. (1999). *Poesia completa- O sol nas noites e o luar nos dias*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Correia, Natália. (2000). *A madona*. (2ª edição). Lisboa: Editorial Notícias.
- Correia, Natália. (2003a). *Breve história da mulher e outros escritos*. (2ª edição). Lisboa: Parceria A. M. Pereira, Livraria Editora, Lda.
- Correia, Natália. (2003b). *Não percas a rosa, diário e algo mais (25 de Abril de 1974-20 de Dezembro de 1975)*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Correia, Natália. (2003c). *Somos todos hispanos*. (2ª edição).Lisboa: Editorial Notícias.
- Correia, Natália. (2005). *A mulher* (antologia poética). (2º edição). Lisboa: Arte Mágica.
- Correia, Natália. (2008). *Antologia da poesia portuguesa erótica e satírica*. (5ª edição). Lisboa: Antígona/ Frenesi.
- Correia, Natália. (2013). *Antologia poética*. (2ª edição). Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Costa, Ana Paula. (2006). *Fotobiografia*. Lisboa: Dom Quixote.

- Dacosta, Fernando. (2003). A natalidade de Natália. In *Natália Correia, dez anos depois*, Secção francesa de D.E.P.E.R. (org.), Porto: Edição Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Dacosta, Fernando. (2013). *O Botequim da liberdade*. Alfragide: Casa das Letras.
- Godono, Elvira, *Postcolonial motherism: a brand new woman in african novel*. Acedido em Março 12, 2014, www.postcolonialweb.org/africa/godona1.html.
- Horta, Maria Teresa. (2003). Natália Correia. In *Natália Correia, 10 anos depois*, Secção francesa de D.E.P.E.R. (org.), Porto: Edição Faculdade de letras da Universidade do Porto.
- Jung,C.G. (2002). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (2º edição). Acedido em Janeiro 15, 2014,emcopyfight.me/Acervo/livros/Carl%20Gustav%20Jung%20Os%20Arquétipos%20e%20Inconsciente%20Coletivo.pdf.
- Magalhães, Isabel Allegro. (2011). *Para lá das religiões, ensaios sobre religiões e culturas, ética, espiritualidade e política*. Lisboa: Chiado Editora.
- Moniz, A.M.A. (2010). O canto dos deuses na poesia de Natália Correia. In Abreu, M.F., Fernandes, M., Goulart, R.M. & Mourão, J.A. (orgs), *A festa da escrita*. Lisboa: Edições Colibri.
- Pintasilgo, Maria de Lourdes. (1953). *A mulher na universidade*. Acedido em Março 30, 2014, em www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0008.039.pdf.
- Ress, M.J. (2010). *Espiritualidade ecofeminista na América latina*. Acedido em Fevereiro 28, 2014, em <http://www.conspirando.cl/judyness@yahoo.com>.
- Ruether, Rosemary Radford. (1993) *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon Press.
- Tavares, Manuela. (2010). *Feminismos-percursos e desafios (1947-2007)*. Alfragide: Texto Editores.
- Tomé, Mário. (2010). Pela mão de Natália. In Abreu, M.F.,Fernandes, M.,Goulart, R.M. & Mourão, J.A. (orgs), *A festa da escrita*. Lisboa: Edições Colibri.
- Vandana, Shiva. (2008). *Soil not oil: environment justice in an age of climate crisis*. Acedido em 8, 2014, em ler.letras.up.pt/uploads/collapseofindustrialcivilization.files.wordpress.com.
- Warren, Karen J. (1993). *Environment philosophy: from animal rights to radical ecology*. Acedido em Fevereiro 1, 2014, em media.pfeiffer.edu/Iridener/courses/ecowarm.html.