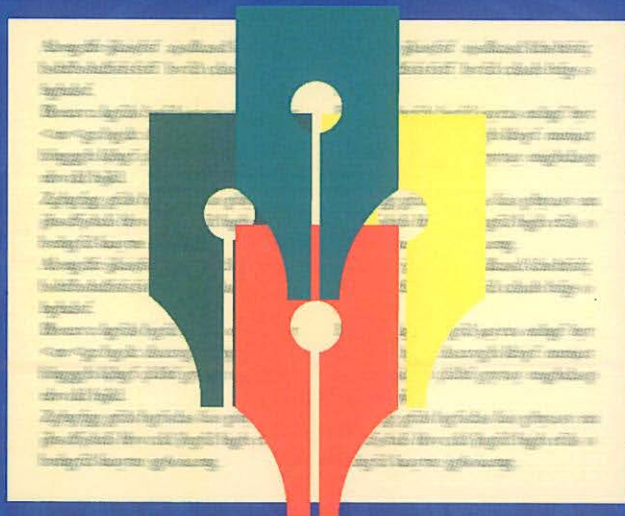


CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA

OLHARES LUSO-BRASILEIROS SOBRE LITERATURA



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA

OLHARES LUSO-BRASILEIROS SOBRE LITERATURA

Ciclo de conferências realizado na Universidade Católica Portuguesa
entre Novembro de 1999 e Junho de 2000

Organização
José M. Silva Rosa

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

APRESENTAÇÃO

Uma das finalidades regulamentares do Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira (CLCPB) é organizar ciclos de conferências nas áreas da literatura e cultura portuguesa e brasileira, bem como promover e apoiar a publicação dos resultados da investigação realizada.

Assim, pelo facto de se comemorar durante o ano 2000 os 500 anos do Descobrimento do Brasil, e acompanhando também o ritmo lectivo da instituição que o acolhe, a Universidade Católica Portuguesa, o CLCPB promoveu a realização de um *Ciclo de Conferências* dedicado à Literatura, entre Novembro de 1999 e Junho de 2000, tendo para tal convidado diferentes olhares lusos e brasileiros.

Em meio destoutro mar atlante que nos une e nos diferencia — a Literatura —, mas também nas suas margens, procuraram-se olhares diversos, cruzados, polifémicos (mas não vesgos nem ciclópicos), amiúde provocatórios, que se pudessem congregar em torno de um *ser lusitana* que sempre se disse e diz de muitos modos. Pretendia-se revisitar o passado, auscultar o presente e, outrossim, se os numes das letras o permitissem, adivinhar o futuro, o que é a forma mais excelente de começar a construí-lo.

E assim, do «Grito do Ipiranga» ao «Portugal Avozinho», de Bandeira, se foi encontrando um entremeio, um estar marítimo e baloiçante, cá e lá, que, por entre velas enfunadas e mastros rangentes, procurou vislumbrar de novos astros os céus, delirar novos símbolos, sonhar impossíveis e sossegar, alfim, entre as capitosas delícias de um último e invertido *vinho-de-toma-viagem*, porque, se outrora descobrimos, hoje é o Brasil que de muitos modos redescobre Portugal.

JOSÉ M. SILVA ROSA

«PORTUGAL, MEU AVOZINHO»

CLEONICE BERARDINELLI
PUC, Rio de Janeiro

Quando recebi o honroso convite da Universidade Católica Portuguesa para abrir o ciclo de conferências **Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura**, vi-me dividida entre o desejo de dizer «sim» — agradava-me especialmente a idéia, seria a primeira vez em que falaria nesta Universidade — e a impossibilidade temporal de redigir um texto que estivesse à altura da distinção recebida. Ocorreu-me que dera, em 1989, um curso de Mestrado na Universidade de Lisboa, no qual estudara a poesia neoclássica luso-brasileira. O que me pediam, porém, era que falasse sobre autores do século xx. Só então me lembrei de que, uma única vez, eu escrevera algo sobre a presença da Literatura Portuguesa num autor brasileiro: Manuel Bandeira. Não era, porém, um texto inédito: já o havia lido em público e já saíra publicado em um livro de homenagem ao poeta. Eis por que estou aqui para repetir, com algumas alterações e muitos acréscimos, as palavras que escrevi para uma sessão da Universidade Federal Fluminense, na qual se comemorava, em 1986, o centenário do grande poeta brasileiro.

Reli o meu texto, dobrei-lhe a extensão — de uma comunicação fiz uma palestra — e tentei aprimorá-lo, feliz por poder mais uma vez falar de um autor que particularmente admiro, que, brasileiro legítimo, nunca o foi menos por confessar e louvar suas raízes lusas, e — acrescento com um enternecido orgulho — um belo ser humano que foi um grande amigo meu.

O título original da minha comunicação era «Presença de autores portugueses em Manuel Bandeira»; agora chamo-lhe «Portugal, meu

avozinho», título de um poema incluído no volume *Mafuá do Malungo*, que tem uma bonita história. Deixemos que nos fale o autor:

Nesse mesmo ano de 48 publiquei em livro sob o título de *Mafuá do Malungo* os meus versos de circunstância. «O poeta se diverte» comentou Carlos Drummond de Andrade, traduzindo um verso de Verlaine. E era isso mesmo. Já contei que os meus primeiros versos datam dos dez anos e foram versos de circunstância. Até os quinze não versejei senão para me divertir, para caçoar. Então vieram as paixões da puberdade e a poesia me servia de desabafo. Ainda circunstância. Depois chegou a doença. Ainda circunstância e desabafo. Fiz algumas tentativas de escrever poesia sem apoio nas circunstâncias. Todas malogradas. Sou poeta de circunstância e desabafos, pensei comigo. Foi por isso que, embora se dê comumente o nome de versos de circunstância aos do tipo do *Mafuá do Malungo*, preferi não intitulá-los *Versos de circunstância*, como tive idéia a princípio. «Mafuá» toda a gente sabe que é o nome por que são conhecidas as feiras populares de divertimentos; «malungo», africanismo, significa «companheiro, camarada». Uma boa parte do livro são versos inspirados em nomes de amigos. (IP, 127)¹

Manuel refere-se à frase de Drummond a propósito do livro: «O poeta se diverte.» Assim se chama a crônica do poeta mineiro, publicada em julho de 1948 no *Correio da Manhã*, onde ele escreve:

Um livro que, ao sair, já é raridade, nos vem de Espanha. Apenas cento e dez exemplares. Folhas desencadernadas, em papel de linho. Composição e impressão manuais, como ao tempo da boa arte tipográfica. Dois poetas o fizeram: um que o escreveu, outro que o projetou, compôs e imprimiu. Tenho-me referido ao *Mafuá do Malungo*, de Manuel Bandeira, saído da oficina particular de João Cabral de Melo Neto, em Barcelona. (PP, I, 449)

E Drummond se estende, louvando os primores dos volumes saídos da oficina de Cabral, e acrescentando: «Ah, pernambucanos! Tenho por

eles uma admiração estupefata. Dessa província do nordeste nos vem a poesia menos nordestina possível.» Louva os dois — editor e editado — e mais Joaquim Cardoso, dizendo que nos três «A terra natal fica sendo ponto de partida para uma viagem aos países da geografia interior. Assim são os pernambucanos.»

Vejam se não é esta uma bonita história. Três grandes poetas, os maiores àquela altura (se lhes acrescentasse Murilo Mendes), revelando sua admiração mútua, expressa materialmente, no caso de João Cabral, na impressão requintada dos poemas do mais velho dos três pelo mais novo. Por sua vez, Bandeira os fixa em verso, no próprio *Mafuá*, ofertando-o a João Cabral, neste quarteto impecável:

*A João Cabral de Melo Neto,
Impressor deste livro e magro
Poeta, como eu gosto, arquiteto,
Ofereço, dedico e consagro.* (PP, I, 447)

onde também Drummond tem o seu lugar:

*O sentimento do mundo
É amargo, ó meu poeta irmão!
Se eu me chamasse Raimundo!...
Não, não era solução.
Para dizer a verdade,
O nome que invejo a fundo
É Carlos Drummond de Andrade.* (PP, I, 469)

Para explicar o novo título, fiz uma volta pelo *Mafuá* ao qual retorno para lhes apresentar o poema de onde parti:

PORTUGAL, MEU AVOZINHO

*Como foi que temperaste,
Portugal, meu avozinho,
Esse gosto misturado
De saudade e de carinho?*

*Esse gosto misturado
De pele branca e trigueira,*

¹ BANDEIRA, Manuel. *Itinerário de Pasárgada*. Rio de Janeiro: *Jornal de Letras*, 1954 (IP). Todas as citações serão feitas por suas siglas.

— *Gosto de África e de Europa,*
Que é o da gente brasileira.

Gosto de samba e de fado,
Portugal, meu avozinho.

Ai, Portugal, que ensinaste
Ao Brasil o teu carinho!

Tu de um lado, e do outro lado
Nós... No meio o mar profundo...
Mas, por mais fundo que seja,
Somos os dois um só mundo.

Grande mundo de ternura,
Feito de três continentes...
Ai, mundo de Portugal,
Gente mãe de tantas gentes!

Ai, Portugal, de Camões,
Do bom trigo e do bom vinho,
Que nos deste, ai avozinho,
Este gosto misturado,
Que é saudade e que é carinho? (PP, I, 550)

Ao olhar para a árvore genealógica da família Carneiro de Sousa Bandeira, onde os sobrenomes só muito excepcionalmente e em linha lateral não são portugueses, vemos que Bandeira tem pleno direito a declarar-se neto deste avô afetuosamente diminutivo. O percurso do gracioso poema se anuncia no primeiro quarteto por um questionamento do neto ao avozinho: como terá sido possível temperar este gosto de saudade e de carinho? Há uma dualidade inicial — avô e neto — e uma dualidade de sentimentos — saudade e carinho — que se resolve pela mistura gostosamente temperada pelo avô. E o jogo dual continua: «pele branca e trigueira», «gosto de África e de Europa», «gosto de samba e de fado» e, parecendo mais separar que unir, «Tu de um lado, e do outro lado / Nós... No meio um mar profundo...» Separar? não!, pois, «por mais fundo que seja, / Somos os dois um só mundo.» Já não apenas dois, mas três: «Grande mundo de ternura / Feito de três continen-

tes...» O segredo está na mistura temperada pelo avozinho com os delicados condimentos que abrem e fecham o poema: a saudade e o carinho.

É com estes dois sentimentos que venho novamente evocar Manuel Bandeira. Creio que me permitireis recuperar aqui e agora o tom que usei em 1986, e que agradaria ao Poeta, sempre espontâneo em sua fala, predominantemente coloquial. Permiti que a ele me dirija, como em outro tempo, a interpelá-lo, a chamar-lhe simplesmente «Manuel». Ele nos responderá — a todos nós — pela voz do seu texto e eu me permitirei glosá-lo aqui e ali.

Tendo-me proposto celebrar, naquele Encontro, o seu centenário, comecei por argüi-lo sobre tais comemorações. Permissão dada — acredito! —, não me deterei para dizer quando ou onde estou fazendo alterações — de tempo decorrido, quase sempre — ou acrescentos.

Manuel:

Numa crônica escrita no dia 17 de julho de 1943, você falava em centenários, dizendo:

A celebração dos centenários é hoje um gosto tão vivo que até parece mania. Raro se abre o jornal pela manhã que não se leia notícia de um: centenário disto, centenário daquilo, centenário de nascimento de Fulano (do nascimento ou da morte ou da primeira camisa que vestiu, etc.)

Pois vou aproveitar a vaza e celebrar sozinho, eu também, um centenário, o das *Viagens na minha terra*. (PP, II, 313)²

Não me recordo se esta data especial foi comemorada por muita gente, mas você dela se lembrou com especial carinho:

Faz cem anos hoje, dia por dia, que às 6 horas da manhã de uma segunda-feira «dia sem nota e de boa estrela», o imortal autor do *Fr. Luís de Sousa* saiu de casa e se dirigiu ao Terreiro do Paço para tomar o barco que o deveria levar a Santarém.

[...] Os críticos já têm assinalado a importância desse livrinho

² BANDEIRA, Manuel. *Poesia e prosa*, 2 vols. Rio de Janeiro, Aguilar, 1958, vol. II (PP, II).

em que encontramos aquelas delícias das coisas imperfeitas de que falou o Eça. (*Ib.*)

Ao citar o Eça, parece que você concorda com ele, encontrando também no Garrett «aquelas delícias das coisas imperfeitas.» E eu o questiono mais uma vez:

— Imperfeito o livro do divino? — E você, com o seu típico riso docemente irônico, justifica-se:

As falhas de composição estão sobretudo nos excessos destrambelhadamente românticos de certas passagens do romance, no caráter, melodramático até ao ridículo, do Frei Dinis. Tudo isto tão destoante dentro do tom leve, deslizante, superiormente irônico, discretamente realista das páginas de crônica. (*P*, II, 314-315)

— Concordo, Manuel: Garrett, apesar do seu «tom leve», deslizante, superiormente irônico, discretamente realista das páginas de crônica», não pôde «fugir à pressão do seu tempo!» Veja que lhe respondo com suas palavras. Mas você continua:

Garrett nunca se desembaraçou totalmente do fundo clássico de sua formação, e ele reponha aqui em muitas páginas, nas citações gostosas de Horácio, nos sarcasmos que atira aos românticos da poesia e sobretudo do teatro contemporâneo de Portugal. Chega mesmo a dizer: «Romântico, Deus me livre de o ser — ao menos, o que na algaravia de hoje se entende por essa palavra». (*PP*, II, 315)

— Concordo, feliz, com suas observações sobre a novidade da prosa garrettiana que

[...] terá influído muitíssimo com as *Viagens* na maneira de Machado de Assis a partir de *Brás Cubas*. Não sei, mas acho que o nosso romancista terá chegado a Sterne, via Garrett. [...] Estou convencido que não há necessidade de ir ao Sterne para explicar a mudança brusca de estilo no Machado de Assis por volta de 42. Ele pode ter saído de Garrett. Mas o mestre brasileiro conseguiu despojar-se completamente da farandulagem romântica em que o português ficou embaraçado. (*PP*, II, 316)

— Concordo mais uma vez. E sei que foi Garrett, dos autores por-

tugueses, um dos que você mais leu e amou, um dos que mais contribuíram para a fluência, elegância e correção do seu estilo. Mas houve muitos outros, desde os muito antigos. Como você mesmo disse:

[...] no português que falo e escrevo hoje, mesmo quando me utilizo de formas brasileiras, aparentemente mais rebeldes à tradição clássica, eu sinto as raízes profundas que vão mergulhar nos cancioneiros.

Cito-o a celebrar um centenário de Garrett, quando o estou celebrando no seu, e assim ficamos unidos, o Poeta e sua velha amiga, na celebração de centenários.

Ao longo de seus textos em prosa apontam a cada momento poetas, ficcionistas e pensadores de Portugal: dos cancioneiros ficou-lhe mais nítido um nome — D. Dinis; do séc. XVI, Gil Vicente, Bernardim Ribeiro, Sá de Miranda, João de Barros, Heitor Pinto, Francisco de Moraes (parcamente citados) e Camões que lhe acode à memória com frequência.

A Gil Vicente refere-se com extremo carinho a propósito de uma representação de estudantes idealizada e tornada realidade por Thiers Martins Moreira, catedrático de Literatura Portuguesa na Faculdade Nacional de Filosofia (atual Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro), no já longínquo ano de 1942. Representávamos o *Auto da Alma*, o *Monólogo do Vaqueiro* e a cena central do *Auto de Mofina Mendes*. Você se emocionou e escreveu em sua crônica semanal no jornal *A manhã*:

O *Auto da Alma*, para mim a obra-prima do teatro hierático de Gil Vicente, com o seu perfeito equilíbrio dos planos de ação, o humano e o divino, a sua simbologia poética a um tempo ingênua e sublime, a sua formosura de expressão lingüística e métrica, foi levado no texto restituído pelo professor Sousa da Silveira. Tenho lido e meditado muitas vezes o *Auto da Alma*: nunca senti embotada a ponta delicada da estética emoção que a cada verso me vai direita ao coração, todas as vezes que o leio. Pois, apesar disso, fiquei surpreendido, deliciosamente surpreendido, quando senti os olhos umedecidos ao ouvir as primeiras palavras do Anjo Custódio [...]

Esse momento de comoção, dos mais puros que tive em mi-

nha experiência artística, não o esquecerei nunca: senti que o velho Gil ainda era maior, muito maior do que eu pensava... (AA, 122)³

A presença de Sá de Miranda não é tão explícita ao leitor menos avisado: fica camuflada em versos seus, onde o jogo intertextual parece ter passado despercebido do prefaciador do volume *Opus 10*, em que se insere o seu poema, escrito a partir do mais conhecido dos sonetos mirandinos, de que seria preciso lembrar apenas os quartetos, mas opto por citar na íntegra, para dar-nos o prazer de ouvi-lo mais uma vez. É pena que não nos ouça o prefaciador que talvez já não lamentasse que «o Sr. Manuel Bandeira [que] é, agora, um poeta das coisas simples da vida», volte formalmente «a alguns momentos de vinte e dois, que alguns exigentes rapazes da geração de 45 preferiam, talvez, chamar de cacoetes, como no início da ‘Elegia de Verão.’» Acredito que se referia ao «mudaves» que você foi buscar ao «homem de um só parecer». Ouçamos-lhe o soneto:

*O sol é grande. Caem coa calma as aves
Do tempo em tal sazão que sói ser fria.
Esta água que d’alto cai acordar-me-ia
Do sono não, mas de cuidados graves.*

*Oh cousas todas vãs, todas mudaves,
Qual é o coração que em vós confia?
Passam os tempos, vai dia trás dia,
Incertos muito mais que ò vento as naves.*

*Eu vira já aqui sombras, vira flores,
Vi tantas águas, vi tanta verdura,
As aves todas cantavam d’amores.*

*Tudo é seco e mudo e de mestura
Também mudando, m’eu fiz d’outras cores.
E tudo o mais renova; isto é sem cura. (PSM, 81)⁴*

Meu caro Manuel: ao iniciar a sua «Elegia de verão», de um verão carioca, veio-lhe, naturalmente, a idéia do sol, numa «sazão que sói ser quente». Do fundo da memória lhe chegou, porém, um outro sol, também grande, que estranhamente o era numa «sazão que sói ser fria». A anacronia gera o estranhamento que se reflete na mudança do metro — do decassílabo às redondilhas maior e menor — e no tom não mais solene, mas coloquial, meio brincalhão, da primeira quintilha:

*O sol é grande. Ó coisas
Todas vãs, todas mudaves!
(Como esse «mudaves»
Que hoje é «mudáveis»
E já não rima com «aves».*

As aves que caem com a calma, você as substitui pelas cigarras que zinem «como se fossem as mesmas / Que eu ouvi menino.» Lembrar o menino que foi, e dizê-lo, traz-lhe a saudade dos «verões de antigamente» e volta-lhe, como tantas vezes, o desejo de recuperar a infância, o menino que você nunca deixou de trazer em si, já agora em versos livres, entremeados de decassílabos:

*O sol é grande. Mas, ó cigarras que zinis,
Não sois as mesmas que eu ouvi menino.
Sois outras, não me interessais.*

Dêem-me as cigarras que eu ouvi menino. (PP, I, 387)

Camões, o poeta que lhe vem mais vezes à mente, aproximou-nos ainda mais nos anos 60. Lembra-se? Você era muito amigo do Murilo Miranda, a quem me apresentou. (É preciso que eu dê agora um esclarecimento aos que me ouvem. Havia — e ainda há, felizmente — no Rio de Janeiro, uma estação de rádio ligada ao Ministério da Educação, que transmitia excelentes programas musicais intercalados com outros falados, versando sobre assuntos vários, mas mais macissamente sobre literatura. De todos, o que mais me agradava era o que abordava a obra de Dante, centrada na *Divina Comédia*. Anunciava-se outro, sobre Shakespeare. Regozijei-me, mas me perguntei: por que não Camões? E, lembrando-me de que Manuel era muito amigo do diretor da rádio,

³ BANDEIRA, Manuel. *Andorinha, andorinha*. Rio de Janeiro: Livr. José Olympio, 1966 (AA).

⁴ MIRANDA, Francisco de Sá de. *Poesias de ...*, ed. de Carolina Michaëlis de Vasconcellos. Halle: Max Niemeyer, 1885 (PSM).

Murilo Miranda, fiz-lhe a pergunta que me fizera. Por que a PRA2 não transmitia um programa sobre o maior poeta da língua? Dado o esclarecimento, volto a falar ao meu amigo.) Sua resposta foi interrogativa: «Você o faria?» Não hesitei: «Claro!» E fomos falar com Murilo que acolheu a idéia com entusiasmo. Como se chamaria o programa? Você o batizou lindamente: «Camões, poeta de todos os tempos». Fizemos juntos a primeira gravação: era uma espécie de entrevista, em que você fazia as perguntas e eu lhe respondia. Como se isso não bastasse, você ainda escreveu uma crônica muito bonita, publicada mais tarde, juntamente com outras, no *Colóquio unilateralmente sentimental*.

Você foi muito generoso, Manuel. Além de resumir a minha biografia universitária (mestres, cursos), você lembrou a minha mini-antologia de poesia trovadoresca transposta para português moderno. Transcreveu mesmo uma cantiga de amor de D. Dinis, dizendo que «seria um desastre se nela não estivesse presente a mão de um poeta, perfeito conhecedor da língua.» Daí em diante, passou a chamar-me «Cleonice poeta», escrevendo-o mesmo em uma das muitas dedicatórias com que me ofereceu seus livros, até o dia em que o consegui convencer de que seria uma boa tradutora de poesia, mas não um poeta. Lembra-se? Foi a única vez em que o vi zangado comigo, mas um pouquinho só.

O curioso é que nessa crônica você põe o acento no Camões lírico. Convocando os ouvintes da Rádio para o novo programa «inaugurado a semana passada», sobre Camões épico e Camões lírico, continua: «Ainda bem que Cleonice decidiu começar pelo lírico.», recordando a persistência dos professores dos cursos secundários em «massacrar os meninos com a análise lógica das estrofes mais difíceis dos *Lusíadas*». Por isso, alegrava-se com a minha decisão:

Assim, vamos ter primeiro o Camões das canções, das églogas, das elegias, das glosas, dos sonetos. Já estou de antemão saboreando a versão cleoniciana de Sôbolos rios que vão, essas maravilhosas quintilhas [...]

Você me pergunta por que disse que era curioso que você privilegiasse o lírico na crônica sobre o «nosso» programa e eu lhe respondo. Porque, quando dedicou ao Poeta um soneto, nele caracterizou e dis-

tinguiu o épico. É possível que o maior entusiasmo por este se tenha situado na sua mocidade, pois o poema, não datado, está em *A cinza das horas*, publicado em 1917. Depois você passaria a sentir mais frequente e intensa a presença do lírico, cujos versos lhe acorreriam em constante profusão. E foi, sem dúvida, um belo soneto este que intitulou «A Camões».

*Quando n'alma pesar de tua raça
A névoa da apagada e vil tristeza,
Busque ela sempre a glória que não passa,
Em teu poema de heroísmo e de beleza.*

*Gênio purificado na desgraça,
Tu resumiste em ti toda a grandeza:
Poeta e soldado... Em ti brilhou sem jaça
O amor da grande pátria portuguesa.*

*E enquanto o fero canto ecoar na mente
Da estirpe que em perigos sublimados
Plantou a cruz em cada continente,*

*Não morrerá sem poetas nem soldados
A língua em que cantaste rudemente
As armas e os barões assinalados. (PP, I,11)*

Nestes catorze versos parnasianamente corretos e repassados de emoção ecoam *Os Lusíadas*, desde «a apagada e vil tristeza» do segundo verso ao fecho de ouro d' «As armas e os barões assinalados», sintagmas emblemáticos do poema, passando por vocábulos de lá tirados — «fero», «sublimado» — e pelo sintagma — «poeta e soldado»... — que resume o belo verso em que o épico se define: «Nüa mão sempre a espada, e noutra a pena». Teria talvez interesse observar que, enquanto *Os Lusíadas* se abrem por «As armas e os barões assinalados» e quase ao fim apontam para a «apagada e vil tristeza» em que está a pátria mergulhada, acentuando a linha descendente que traçam os seus versos, o seu soneto segue caminho contrário: parte do momento que virá, de desalento, de pesar pela glória que passou, para chegar ao momento inicial do poema, quando se anuncia o canto que a perpetuará, numa reafir-

mação de que, mesmo que se percam as façanhas heróicas, nunca se perderá a língua que as cantou. E, pois, o canto que nesta língua foi moldado.

Embora num poema que se tornou célebre, «Os sapos», publicado no seu primeiro livro modernista, *Carnaval*, você ponha em ridículo os poetas parnasianos, encontram-se em suas páginas louvores a alguns dos nossos melhores poetas dessa escola, tais como Bilac, Alberto de Oliveira, Raimundo Correa, Vicente de Carvalho, fazendo justiça ao que eles produziram de melhor. «Os sapos» criticam os cacoetes da escola, tais como a obsessão na busca de rimas, não só raras, mas opulentas, o horror ao hiato intervocabular, e até a necessidade de consoantes de apoio para que a rima possa ser aceite. Valerá a pena citar estes versos irreverentes e saborosos em que você se ri à custa deles:

*O sapo tanoeiro,
Parnasiano aguado,
Diz: — Meu cancionero
É bem martelado.*

*Vede como primo
Em comer os hiatos!
Que arte! E nunca rimo
Os termos cognatos.*

*O meu verso é bom
Frumento sem joio.
Faço rimas com
Consoantes de apoio. (PP, I, 86)*

Estará você perguntando-se a que vieram aqui os sapos? Não o creio. Sabe bem que para cá os trouxe por causa dos hiatos comidos, aqueles hiatos que encontra, expressivos, em Camões, como já os encontrara, usados como regra geral, na poesia trovadoresca que conhecia muito bem, como você mesmo confessa:

O «Cantar de amor» foi fruto de meses de leitura dos cancioneros. Li tanto e tão seguidamente aquelas deliciosas cantigas, que fiquei com a cabeça cheia de «velidas» e «mya senhor» «nula ren»; sonhava com as ondas do mar de Vigo e com roma-

rias a San Servando. O único jeito de me livrar da obsessão era fazer uma cantiga (a obsessão era sintoma de poema em estado larvar). (IP, 114)

E você escreveu o «Cantar de amor», em cuja linguagem nem mesmo Sousa da Silveira encontrou anacronismo, pois que você dela se apropriou com perfeita mestria, recriando a mais antiga expressão poética em nossa língua, ou melhor, naquele galego-português em que ainda não estava definido o limite entre as duas línguas futuras. Em epígrafe pôs os dois versos iniciais da Cantiga de D. Dinis em que o rei-trovador confessa o desejo de poetar «en maneira de proençal», a fim de louvar sua senhora e o faz totalmente, encarecendo-lhe as qualidades físicas e morais — «fremosura» e «beldade», «prez», «bondade», lealdade, simplicidade — e ainda, vendo-a de mais perto e captando características que não se reencontram em cantigas de outros trovadores: Deus nela pôs «falar mui bem e riir melhor / que outra molher».

Relendo o seu «Cantar de amor», meu Amigo, tenho pena de que não tenha insistido no delicioso «fingimento» poético, recriando, em pleno século xx, poesia medieval, em versos eneassílabos agudos, fazendo-se o trovador «cuitad'e sen cor», insone por amor — «non dormyo á muy gran sazón» — desejando a morte, sentindo-se enlouquecer — perç'o sen e perç'a razón» — e reiteradamente (no refrão) chamando por sua senhor: «Mya senhor, ay meu lum'e meu bem / Meu coraçõn não sei o que ten.»

Do séc. xvii você cita Vieira e Bernardes; daquele, diz em 1956: «Homem prodigioso, realmente, esse Vieira!» (II, 472) e, lembrando a célebre frase de Castilho: «A Vieira se admira; a Bernardes admira-se e ama-se», acrescenta: «Como se não fosse possível amar a Vieira». Do século xviii, conta que seu pai o fez decorar a «Cantata de Dido», de Correia Garção, mas é Bocage que você admira, emparelhando-o aos maiores.

No século xix você se encontra entre amigos mais numerosos: o Garrett de que já falamos, Herculano (a quem você se refere mais pelo que disse de Gonçalves Dias, seu tão querido poeta que o grande historiador e ficcionista admirava, julgando-o «muito superior aos seus contemporâneos portugueses», e você gosta de o repetir mais de uma vez).

Camilo lhe aparece em uma lista com outros autores interessados em conhecer o «bardo maranhense» e que são Castilho, Pinheiro Chagas, Bulhão Pato, Inocência e Mendes Leal. Junqueiro também é citado, não pelo seu valor como poeta, mas como aquele que conviveu com o grande Silva Ramos, influenciou Antonio Nobre ou referiu-se elogiosamente a Antero de Quental. Em Castilho você vê com simpatia o autor do *Tratado de Metrificação Portuguesa* onde aprendeu coisas que depois, ao menos em parte, renegaria:

A sistematização de Castilho, como a de Malherbe na França, se por um lado prestou grandes serviços no sentido de policiar a técnica poética, por outro lado teve como consequência um empobrecimento da expressão. (PP, II, 1179)

Eça de Queirós acorre muitas vezes a sua pena, algumas delas em referências admirativas a Antero, duas em confronto com este. Ouçamos o que você diz no Prefácio à sua edição dos *Sonetos Completos e Poemas Escolhidos* do grande poeta da geração de 70:

Costuma-se apontar o Eça como o modernizador da prosa portuguesa. Basta, porém, a carta «Bom senso e Bom Gosto» para provar que, se houve uma reforma da prosa portuguesa, ela já estava evidente no famoso escrito de Antero.

Duas páginas à frente, você fala da carta de Antero ao Marquês de Ávila e Bolama, qualificando-a de «obra-prima de sarcasmo» e, citando-lhe algumas linhas conclui: «Temos aí, antes do Eça, tudo o que nos surpreende e fascina no Eça.» (PP, II, 1245)

Ora veja, meu caro Manuel: passou-se, quase sem o perceber, do Eça ao Antero, este, sim, uma de suas paixões literárias e, como não pode deixar de ser ao tratar-se do genial açoriano, uma sua grande afeição humana. Estou ao seu lado na admiração e no amor a ele devotados, mas discordo da posição em que põe o velho Eça. A prosa de Antero tem as qualidades que você lhe aponta, mas não são essas — ou não só essas — as que encontramos na prosa de Eça: a graça, a *souplesse* (para usar um galicismo que a ele agradaria), o colorido, a apreensão simultânea de coisas e sensações, a falsa simplicidade tão buscada são algumas das características que lhe podemos apontar, e que só esporadicamente caberiam no tom da prosa sobretudo reflexiva de Antero.

Ainda no século XIX é Cesário Verde ou, como você diz lindamente, o «sempre / Verde Cesário». Com ele, como com Camões e outros, você aprendeu «a não desdenhar das chamadas rimas pobres». O que tem graça aqui é que os «outros» que atentamente estudou para chegar a tal conclusão eram não só Antônio Nobre e Eugênio de Castro, mas os parnasianos (lembra-se d' «Os sapos», Manuel?) os parnasianos Alberto de Oliveira, Bilac, Raimundo Correia e Vicente de Carvalho. Assim como Alceu Amoroso Lima, em 1920, via influência de Cesário em sua poesia, meu amigo, você a via em Antônio Nobre, e, nos treze versos de seu poema «Improvisado», em que glorifica catorze poetas portugueses, você coloca um ao lado do outro: «Glória ao sempre / Verde Cesário. Glória a Antônio / Nobre.»

De Cesário a Antônio Nobre chegou-se num deslizar em trilhos azeitados. E novamente o surpreendemos em flagrante preferência. Aqui há, para mais, uma identidade biográfica que aproxima Antônio de Manuel (dois nomes tão portugueses...): a mesma terrível tuberculose os leva, jovens e sós, a um mesmo tratamento em Clavadel, na Suíça.

Excelente conhecedor da obra de Nobre — prova-o o ensaio agudo e abrangente que lhe dedicou — você considera que «a última grande influência da poesia lusa no Brasil» foi a do autor de *Só*. Ao fim do ensaio, sintetiza este livro admirável, de modo também admirável, ressaltando que nele se encontra a

[...] frescura de sensações e de emoções, versatilidade surpreendente de ritmos, rica imaginação criadora de imagens, aquela funda comunhão com seres e coisas, certa mistura de inocência, capricho e fanfarronada, como nas crianças, a volúpia do sofrimento, a *self-pity*, o seu nacionalismo e religiosidade tão próximos do sentimento popular. (AN)

Outro aspecto que o encanta em certos poetas, e em especial neste, é a «instabilidade rítmica», a libertação do rigor métrico.

Antônio marcou-o fundo, Manuel. Por que você pôs à entrada do seu primeiro livro um poema intitulado «Epígrafe», em que se autobiografa: origem, mau destino, solidão, poesia?

EPÍGRAFE

1917

*Sou bem nascido. Menino,
Fui, como os demais, feliz.
Depois, veio o mau destino
E fez de mim o que quis.*

*Veio o mau gênio da vida,
Rompeu em meu coração,
Levou tudo de vencida,
Rugiu como um furacão,*

*Turbou, partiu, abateu,
Queimou sem razão nem dó —
Ah, que dor! Magoado e só,
— Só! — meu coração ardeu:*

*Ardeu em gritos dementes
Na sua paixão sombria...
E dessas horas ardentes
Ficou esta cinza fria*

— *Esta pouca cinza fria...* (PP, I, 9)

Escreveu esse belo e doloroso poema só porque ele expressava seu caso pessoal, ou também porque, um quarto de século antes, um outro poeta triste iniciara seu também primeiro livro com dois poemas chamados «Memória», nos quais havia o mesmo tom de tristeza pungente e mais ou menos as mesmas etapas biográficas, derramadas em versos mais numerosos, mais do dobro dos seus? O seu «mau destino» era o «signo mofino» de Antônio; o «Só», que você coloca entre travessões e atribui a seu coração, é o título do livro dele; a «cinza fria» de seus versos é «o livro mais triste que há em Portugal». Sua elocução, porém, é bem mais contida, menos narrativa, mais madura.

Não muito duradoura mas profunda foi a presença de Antônio Nobre. Só a ele e a Camões você dedicou sonetos no seu primeiro livro, como que irmanando-os no papel que representavam em sua formação.

Da passagem do XIX para o XX você destaca Eugênio de Castro

que inclui entre os «poetas queridos e decorados em (sua) adolescência», situa também Camilo Pessanha naqueles catorze do poema «Improviso», onde também figura Teixeira de Pascoais.

Falta o século xx: nele, você aponta José Régio, «o grande poeta português vivo», autor de «versos admiráveis», «outra voz atual e extraordinária da poesia lusa», mas principalmente, insistentemente, Fernando Pessoa, «esse grande amigo de nós todos», como você escreve. O verso «O poeta é um fingidor» o «persegue» e você nos informa que um outro poeta, o holandês Bertus Afjes, «expressou mais ou menos a mesma coisa neste comprimido de cinco palavras: «O poeta mente a verdade.» É boa esta forma sintética, mas permita que eu goste mais da sua forma desenvolvida de dizer:

Sim, o poeta fala a verdade, isto é, não fala a aparente verdade; mente essa verdade de toda a gente para chegar à verdade que está dentro dessa verdade. (PP, II, 416)

Em recensão da publicidade do 1.º volume de «Nossos Clássicos», da Agir, *Poesia* de Fernando Pessoa, organizado por Adolfo Casais Monteiro, você termina por escrever:

Confesso lisamente, com o risco de parecer simplório: os heterônimos nunca foram problema para mim: sempre vi neles Fernando Pessoa, querendo sair de si, do seu drama: não pôde ter fê porque a não podia racionalizar; mas não pôde tão-pouco aceitar a vida por lhe ser vedado integrar-se nela, aceitá-la como real, em suma: existir.

Também nisso estamos de acordo, meu amigo, meu querido amigo. Atormentado pelo «vício de pensar»— como eu disse e escrevi em alguma das minhas reflexões sobre o grande poeta que me tem habitado tanto quanto Camões —, ele destruiu a possibilidade de crer.

Ainda do século xx você menciona, mais ou menos de passagem, alguns outros autores. Alberto de Lacerda é um deles. Creio mesmo que foram bastante amigos. Se bem se lembra, você me deu dois livros de versos que ele lhe oferecera com afetuosas dedicatórias, dizendo-me: «Sei que os guardará com carinho e estarão melhor na sua biblioteca». Lá estão, com certeza, Manuel. Quando, em 1957, você foi a Londres, Lacerda o recebeu e lhe proporcionou alguns, como você diz, «regalos intelectuais». Um deles foi o de conhecer Edith Sitwell.

Não sei se foi o mesmo amigo que lhe apresentou Jorge de Sena, pois você diz, apenas: «Dias depois de minha chegada à Inglaterra tive o raro prazer de estreitar nos braços, comovidamente, o Jorge de Sena.» Conhecia-o até aí apenas de nome e de obras, declarando em sua crônica do dia 9 de outubro de 1957 a sua predileção por *O Indesejado* e *As evidências*, considerando-as obras-primas. Mas quero voltar a ouvi-lo nos dois parágrafos que dedica a Sena, numa síntese perfeita do grande autor:

Esse engenheiro-poeta é um homem que tem a paixão da história... Mas de que é que ele não tem paixão? Música, artes plásticas, de tudo ele entende, tudo ele estuda, e, como tem uma memória de anjo, a sua conversa é repleta de sabedoria e informação.

Que sorte tê-lo por cicerone em duas ocasiões: visitando a *National Portrait Gallery* e a *Abadia de Westminster!* (PP, II, 578-9)

Em 1968, no ano mesmo em que nos deixou, foram publicadas deliciosas crônicas suas, sob o título da primeira, «Colóquio unilateralmente sentimental», bem diferente das outras, pois que é um diálogo entre um «eu» que, encontrando na rua uma formosa mulher, dirige-lhe galanteios a que ela, lisonjeada pelos elogios que ouve, vai respondendo, mas, à medida que os louvores passam a declaração de amor, diz-lhe, já aflita: «— Oh, não diga isso!», acelerando o diálogo e provocando a pergunta do «eu»:

- Por quê? A senhora não acredita?
- Não, não é isso!
- A senhora ficaria zangada se eu lhe confessasse... que a amo?
- Zangada não, mas...
- Mas o quê? Diga, por favor!
- É que eu sou noiva!

Assim termina a crônica. Lembrei-a agora, ao encerrar este nosso «colóquio» não «unilateralmente sentimental»: colóquio, sim, pois foi a sua voz que se ouviu quando o citei; não unilateralmente sentimental, pois tenho a certeza de que, como eu, você nele participou com o velho carinho que se iniciou há cinquenta e sete anos, na nossa Faculdade de Filosofia, durante a representação do «Auto da Alma» de Gil Vicen-

te, quando seus olhos se umedeceram ao ouvir os imortais versos vicentinos na voz do Anjo Custódio:

*Alma humana, formada
de nenhua coisa feita,
mui preciosa,
de corrupção separada
e esmaltada
naquela frágua perfeita
gloriosa;
planta neste vale posta
pera dar celestes flores
olorosas,
e pera serdes tresposta
em a alta costa
onde se criam primores
mais que rosas;
planta sois e caminheira,
que, inda que estais, vos is
donde viestes.
Vossa pátria verdadeira
é ser herdeira
da glória que conseguis:
andai prestes.
Alma bem-aventurada,
dos anjos tanto querida,
não durmais;
um ponto não esteis parada,
que a jornada
muito breve é fenecida,
se atentaís.*

À distância de quase meio século estará você reconhecendo a voz do Anjo, Manuel? Parece-me ouvi-lo dizer que sim. E estou certa de que concorda mais uma vez comigo, afirmando que Mestre Gil é meu

padrinho, pois foi por sua intercessão que entrei no magistério universitário e comecei a merecer a sua amizade. Por ela e pelas formas como a demonstrou, obrigada, Manuel, e até sempre.

Perdoai, senhoras e senhores (posso dizer agora «meus amigos», agora que já se estabeleceu entre nós uma certa cumplicidade em relação ao poeta?). Perdoai, repito, o tom desta minha fala. Não é talvez o que esperáveis, mas podeis estar certos de que nela se patentearam, profundamente sinceros, dois olhares brasileiros sobre a Literatura Portuguesa: o de um grande poeta e o de uma professora e investigadora cuja grandeza única estará na devoção com que se entrega, há mais de meio século, à transmissão das culturas de expressão portuguesa e, mais especificamente, da Literatura Portuguesa.

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 19 DE NOVEMBRO DE 1999]

O EPISÓDIO DE S. TOMÉ EM *Os Lusíadas*

José JÚLIO ESTEVES PINHEIRO
Universidade Católica Portuguesa

Ao ver o título deste estudo talvez o leitor tenha reagido com observações mais ou menos deste tipo: ainda mais Camões, ainda mais uma vez *Os Lusíadas* !... Ora *Os Lusíadas* nunca são de mais, porque são conhecidos de modo deficiente e parcelar. Para muitos a epopeia é um simples nome, sem nunca se terem apercebido da intimidade inerente ao artigo, da novidade do plural e do valor semântico do radical. Para outros a obra é um conjunto de episódios mais ou menos saborosos lidos obrigatoriamente durante os estudos secundários. Apeteciame, no entanto, perguntar: Quantos portugueses leram completamente *Os Lusíadas* e com prazer? Quem conhece suficientemente o episódio de S. Tomé? Ora é exactamente esse episódio que hoje é objecto da nossa reflexão.

Para nos introduzirmos na problemática importa recordar que logo no início do poema, o autor propõe — se cantar *as armas e os barões assinalados* (I, 1).¹ Estes barões são os chefes militares, os homens notáveis, marcados com um sinal, unguídos e por isso predestinados. Entre os principais o poeta soube valorizar os que lutaram contra os muçulmanos, os fundadores da nacionalidade, os marinheiros das descobertas, os soldados da expansão. Por essa razão o épico enaltece Afonso Henriques em 56 oitavas, tantas quantos os anos de reinado. D. João I mere-

¹ Utilizamos no nosso trabalho a edição de *Os Lusíadas* editada por Emmanuel Paulo Ramos, Porto, Porto Editora, s/d.

Por comodidade, sempre que citarmos a epopeia de Camões indicamos imediatamente a seguir aos versos transcritos o respectivo canto e estrofe.

ce cinco estrofes, embora tenha vivido 50 anos. A D. Dinis consagra somente três estrofes, não obstante o seu contributo para o ensino, a poesia e a agricultura.

É curioso notar que os santos não mereceram a Camões uma particular atenção. Para além de uma referência utilitária e indirecta a Santo Elmo, em momento de temível tempestade, há o aproveitamento da festa de Santa Catarina, padroeira dos artilheiros, para uma precisão temporal, em duas ocasiões (X, 43 e X, 99). Santo António, religioso português e glória universal está ausente. Ignorado também foi São Francisco Xavier, cuja vida e acção foram importantes na evangelização do Oriente. Fernão Mendes Pinto enaltece-o em várias páginas da sua *Peregrinação*, com uma admiração e uma ternura comoventes, recordando a vida e a morte do *bemaventurado padre*.²

Quase no fim de *Os Lusíadas* surge o episódio de S. Tomé, *barão sagrado*, que ocupa um vasto espaço narrativo, sobretudo em comparação com o espaço dado a personagens da história lusíada que se celebrizaram no Ocidente.

O episódio tem sido praticamente ignorado pela maior parte dos comentadores da epopeia, havendo, que eu saiba, uma breve mas pertinente análise de Jorge de Sena e um artigo da autoria de Ana de Seabra.³

A primeira impressão que nos deixa a leitura da história de S. Tomé é que o episódio parece quase desnecessário, mesmo perturbante para a sequência narrativa, com quebra da unidade fundamental. Temos até a sensação de que é um apêndice e que não se integra na história colectiva.

O episódio é, no entanto, muito rico pela evocação e criação de uma personagem bíblica cheia de significado e que na Índia teve uma presença actuante, exemplar e duradoira. A nível estético irradia do episódio um grande encantamento, uma forte sedução, que resultam da

² Ver Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1983, pp. 644-692.

³ Jorge de Sena, *A Estrutura de Os Lusíadas e outros estudos camoneanos e de poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, Portugalina Editora, 1970, pp. 68-70. Ana de Seabra, «Para uma interpretação do episódio de S. Tomé n.º Os Lusíadas», in *Estudos Portugueses, Homenagem a António José Saraiva*, Lisboa, ICALP, 1990, pp. 53-65.

afirmação do problemático no definitivo, do explícito no implícito, do uno no múltiplo, do determinado no indeterminado. Na acção associa-se o histórico e o lendário, o cristão e o pagão, o individual e o social, o particular o universal.

Entre os elementos estruturais mereceu-nos particular atenção o estatuto do personagem que tem características fundamentais de herói. O apóstolo S. Tomé é altamente dotado, com um carácter forte, realista e determinado. O seu espírito de cruzada levou-o a uma dupla viagem geográfica e transcendente. A sua actividade foi imensa, heróica, alimentada por uma fé profunda, ajudando a realizar o destino cósmico da Igreja nascente.

Para compreender o episódio deveremos interrogar-nos sobre a época renascentista, a questão dos milagres, a defesa do sobrenatural, o afecto para com os cristãos da Índia, a veneração sentida pelo apóstolo S. Tomé.⁴ Há em todo o episódio uma ânsia de exortação terminada por uma aclamação que ressoa no íntimo do leitor. A actividade do apóstolo é ao mesmo tempo autocentrista, pois é centro de irradiação e ao mesmo tempo alocentrista, pois vive para o outro que procura atrair à fé de Cristo.

A problemática proposta é bastante inovadora e plena de sedução. Não pretendemos dar respostas objectivas, mas tentar simplesmente reconstruir a figura mítica do apóstolo, assinalar a sua irradiação espiritual, tentar descobrir a função do episódio no conjunto do poema camonian. O que queremos é simplesmente questionar. *C'est pourquoi ce que je vais exposer se réduit à une série de points d'interrogation, ou bien si vous voulez à une tentative de désorientation qui implique moi-même*.⁵

1 — O estatuto do personagem bíblico

Não é nada fácil estabelecer o estatuto de qualquer personagem, pois para tal há que analisar os elementos literários e estilísticos, sem descurar os factores de ordem histórica e sociológica, essenciais, embora

⁴ António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, s/d p. 551.

⁵ Jeanne Hersch, «Dimension du temps», in *Le Temps*, Paris, Mouton, 1967, p. 31.

subjacentes ao episódio. Como recorda Philippe Hamon, há que contar com *le domaine socio-stylistique du personnage, domaine fortement tributaire des contraintes idéologiques et des filtres culturels*. A nível literário o que lhe é herói é o espaço que lhe é dedicado, dentro da estruturação geral da obra. Num perspectiva sociológica, o que conta é a sua origem, o facto de ser predestinado. Como figura histórica e exemplar revela atributos que resultam da valorização de encontros, vencendo dificuldades, sem nunca deixar de caminhar. O retrato de um personagem pode ter múltiplos aspectos. Normalmente radica no histórico para depois entrar na efabulação, sem sabermos muito bem onde se situam as fronteiras entre as duas realidades.

Uma informação muito importante pode ser fornecida através da semântica do nome próprio, das conotações que lhe estão associadas. A este propósito importa salientar como o jesuíta José Leite estuda o significado do nome. *S. Tomé, aramaico, que em grego significa o mesmo que dídimo ou gémeo em Português*.⁶ Louis Réau analisa o nome de Tomé em mais profundidade, afirmando que tem vários significados, todos eles relacionados com a hagiografia. Acrescenta que *gémeo* vem do grego *dydimo*, palavra que contém a ideia de dois, de duplo, logo associa-se a um estado de dúvida. Por outro lado, o nome transmite-nos a ideia de separação do mundo operada por Tomé para se dedicar só a Cristo. Finalmente o nome tem ainda conotações de abismo, uma vez que sondou as profundezas do Senhor e conheceu a sua natureza.⁷ O Evangelho copta designa S. Tomé com o nome de Dídimo Judas Tomé, começando deste modo: *Voici les paroles cachées que Jesus le vivant a dites et qu'a transcrites Dydime Jude Thomas*.⁸

Lembremos ainda que ao nome Tomé vem muitas vezes associada a ideia de força, de coragem, fazendo dele um atleta como refere S. Paulo, na *Segunda Carta a Timóteo*, (IV, 7). O conhecido artista El Greco tem a mesma visão, deixando-nos um quadro com S. Tomé magro, levantando a mão direita como quem aponta o caminho, e segurando na esquerda o bordão a que se apoia para percorrer terras distantes.

⁶ José Leite, S. J. (organização de), *Os Santos de cada dia, II*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1987, p. 372.

⁷ Cf. Louis Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

⁸ Ver de modo particular o estudo «La Figure de Thomas, Des évangiles canoniques aux apocryphes», in Jean Doresse, *L'Évangile selon Thomas*, Monaco, Le Rocher, 1988.

Que poderemos saber sobre o carácter do apóstolo? Os sinópticos só recordam Tomé na lista dos doze apóstolos.⁹ Aparece igualmente nos *Actos dos Apóstolos* (1, 21). É no Evangelho de S. João que vamos encontrar três episódios reveladores de um Tomé impulsivo, pronto, mas nobre e leal.¹⁰ Após a morte de Lázaro, Jesus resolve ir a Betânia e aproxima-se da capital. Os apóstolos não têm uma rota definida, por causa do ódio e conspiração dos judeus. Tomé enche-se de pundonor e exclama: — Vamos nós também para que se for necessário morramos com ele.¹¹

Antes da Paixão, Jesus pensa despedir-se dos apóstolos mas consolá-os com esperança e emoção, dizendo que em casa do pai há várias moradas. Estabelece-se o diálogo: — Vós sabeis para onde eu vou e conheceis o caminho. Responde Tomé: — Senhor, nós não sabemos para onde vais, como podemos saber o caminho?¹² O Mestre aproveita a ocasião para os esclarecer sobre o caminho que leva ao Reino de Deus, a verdade que faz que não se caminhe nas trevas, a vida que é realização de plenitude.

Após a morte sucedem-se as idas ao sepulcro. Há o testemunho de Madalena e de outras mulheres. Jesus aparece no Cenáculo e transmite aos discípulos paz, alegria, optimismo, verdade. Para acreditar, Tomé exige como condição meter o dedo no sítio dos pregos e a mão na chaga do lado. Jesus diz-lhe que se aproxime e pede: — chega aqui o teu dedo e vê as minhas mãos, aproxima a tua mão e mete-a no meu lado e não sejas incrédulo, mas crente. Quem teria contado a Jesus a atitude de Tomé? Este acaba por se confessar convicto da ressurreição exclamando: — Meu Senhor e meu Deus. E Jesus confirma que serão felizes os que vêm sem crer, pois os olhos do espírito são mais presciantes que os olhos do corpo.¹³ Gera-se o sentido de uma nova criação.

Alguns grandes escritores da Igreja se referiram a Tomé, nomeada-

⁹ Ver Mt., 10, 3; Mc, 3, 18; Lc., 6, 15.

¹⁰ Ver «Introduction à l'Évangile selon Saint Jean» in *Nouveau Testament, TOB*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, p. 283.

¹¹ Jo., 11, 8-16.

¹² Jo., 14, 1-6.

¹³ Jo., 20, 24-29.

mente Eusébio e S. Jerónimo. A Rufino se atribui a ideia de que o apóstolo teria pregado o Evangelho entre os habitantes da Pérsia. Com S. Gregório de Nazianzo aceitou-se que teria chegado à Índia. S. Efrém acredita que os ossos de S. Tomé se encontram na cidade de Edessa. O exemplo do apóstolo permaneceu e ao longo dos tempos muitos terão dito com S. Gregório Magno que *Mais nos serviu para a nossa fé a incredulidade de Tomé, que a fé dos discípulos fiéis.*

Os factos narrados por S. João e outras informações bíblicas ajudam-nos a compreender o discípulo de Jesus e o seu percurso até chegar a uma *fé formada* (X, 112).¹⁴ Não podemos, no entanto, descurar as lendas que se foram construindo ao longo dos tempos, com toda a sua poesia e motivações evangélicas.

2 — S. Tomé, lendas e testemunhos

Quando os marinheiros portugueses chegaram à Índia encontraram uma grande veneração do apóstolo S. Tomé. Segundo uma velha tradição o discípulo que se interrogou sobre a ressurreição de Cristo teria chegado a terras do Oriente com o intuito de semear a fé cristã. A tradição é muito antiga, tão antiga que é provável que seja verdadeira, na sua forma mais simples.

Várias lendas nos levam a aceitar o apostolado de S. Tomé nas regiões da Índia, depois de ter viajado por *províncias mil*, como recorda Camões (X, 109).

S. Jerónimo é de opinião que os apóstolos se afastaram da Palestina tendo-se espalhado pelo mundo, ficando sepultados nas terras de adopção. *Et unusquisque in Evangelii sui atque doctrinae provincia requiescet.*¹⁵ Esta afirmação de S. Jerónimo que viveu provavelmente entre o ano 345 e 420 serve de base à aceitação da vivência de outros apóstolos fora da sociedade judaica, nomeadamente Santiago em terras de Galiza.

¹⁴ Ver a este propósito Mat., 17, 20; Ecles., 36, 5; Hebr., 11, 19; Act. 4, 10. Para melhor esclarecimento da religiosidade de Camões consultar Mendes dos Remédios, *Camões, poeta da fé* e P.º Serafim Leite, *Camões, poeta da fé espalhada no mundo pelos portugueses*. Também estudaram Camões como poeta da fé outros estudiosos como António Onorati, Manuel Mendes, José Nunes Correia e Henrique Mota.

¹⁵ S. Jerónimo, *Commentarium in Isaiam Prophetam*, Lib. X, cap. xxxiv.

Certa tradição diz que o próprio Jesus se afastou do mundo do império romano, das ameaças e perseguições, seguindo com S. Tomé para bem longe onde pudesse passar o resto da vida em serenidade. No caminho, mais precisamente em Damasco, teria encontrado Paulo de Tarso. Continuou depois o seu percurso atravessando a Pérsia. Na Índia apresentam-se alguns sinais que confirmam a permanência do apóstolo nessas regiões. Segundo o professor Jaques Chouleur que se tem dedicado a esta temática, existe entre a Índia e o Paquistão um túmulo que se diz ser de Maria, mãe do Salvador. Há um espaço territorial conhecido por planície de Jesus. Venera-se mesmo um túmulo que se supõe ser do Filho de Deus, com uma pedra que configura os dois pés de Cristo, não faltando o sinal das feridas abertas pelos cravos da crucificação.¹⁶

Em algumas igrejas S. Tomé é venerado com toda a devoção, havendo a crença que o apóstolo realiza os mais prodigiosos milagres. A este propósito Manuel João Ramos não deixa de narrar a *história dos milagres anuais da mão de S. Tomé numa Igreja da capital da Índia, onde o seu corpo estaria guardado.*¹⁷

Nesta sequência de ideias, importa recordar que Jaqueline Pirenne estabelece também uma relação profunda entre o discípulo de Cristo e o Preste João. *Nous avons donc aperçu que dans l'Eglise nestorienne, Prêtre Jean était devenu une sorte de titre qualifiant un souverain digne de rappeler le prince et prêtre Vizan, premier disciple-apôtre de Saint Thomas, saint modèle et honneur de cette Église.*¹⁸ Jean Delumeau recorda que na véspera da festa de S. Tomé colocam na mão do apóstolo um cacho de uvas de que se extrai o vinho com que o Preste João celebra a missa, *ne célébrant le saint sacrifice que trois fois l'an: pour la saint-Thomas, la Fête-Dieu et le 15 août.*¹⁹

¹⁶ Estas lendas foram apresentadas oralmente com o suporte de uma boa documentação pelo Prof. Jaques Chouleur de Avignon numa conferência que fez no dia 4 de Setembro de 1999 no Colóquio *La Route des Indes*, promovido pela Universidade de Rennes II, França.

¹⁷ Manuel João Ramos, *Ensaio de Mitologia Cristã, o Preste João e a reversibilidade simbólica*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997, p. 50.

¹⁸ Jaqueline Pirenne, *La Légende du Prêtre Jean*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, p. 37.

¹⁹ Jean Delumeau, *Une histoire du paradis, le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992, p. 120.

As lendas de S. Tomé estão disseminadas por várias partes do Oriente e em outras regiões do mundo, chegando mesmo ao Brasil.

Vejamos o testemunho do padre Manuel da Nóbrega. Em carta sua podemos ler: *também me contou pessoa fidedigna que as raízes de que cá se faz ho pão, que S. Thomé as deu, porque cá nom tinham pão nenhum [...]. Estão daqui perto humas pisadas figuradas em huma rocha, que todos dizem serem suas. Como tivermos mais vagar, avemo-las de ir ver.*²⁰ O mesmo jesuíta acrescenta depois, na página 50 da obra citada: *E também têm notícia de Santo Tomé e de um seu companheiro; e nesta Baía estão umas pegadas numa rocha que se têm por suas e outras em S. Vicente.* Em outra carta, transcrita na página 66, encontramos a confirmação destes sinais de S. Tomé a que se refere o apóstolo dos índios: *Dizem eles que São Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por dito de seus antepassados. E que as suas pisadas estão assinaladas junto de um rio, as quais eu fui ver por mais certeza da verdade.* E confirma a sua ânsia de objectividade, repetindo convictamente que viu: *eu vi.*

Regressemos à Índia, para agora recordar alguns cronistas portugueses que fazem referências à vida e obra de S. Tomé.

Damião de Góis, na *Crónica de El-rei D. Manuel* dedica o capítulo xcvi ao tema dos cristãos da Índia dando-lhe o seguinte título: *Em que se declara donde estes christãos de Granganor trazem seu princípio, e dos costumes e modo de religiam que tem e do sítio da cidade.* Compara as Igrejas com as nossas dizendo: *os christãos que nella moram tem egrejas como as nossas, e nos altares e paredes pintadas cruces como as de Coução, sem nenhuma outras imagens, nem sinos.* Pouco depois refere o facto de se celebrar a Pascoela por *naquelle dia São Thome meter a mão no lado de Nosso Senhor Jesu Christo.*²¹ O cronista dá ainda muitos pormenores sobre a vida dos cristãos de S. Tomé, a saber: ao seu Papa chamam Catholico e vive na Caldeia com doze cardeais, dois patriarchas, Arcebispos, Bispos e outros

²⁰ *Cartas do Brasil e mais escritos pelo Padre Manuel da Nóbrega* (Introdução, notas, história e crítica de Serafim Leite), Coimbra, Universidade, 1955, pp. 27, 50 e 66.

²¹ Damião de Góis, *Crónica d' El-Rei D. Manuel*, Vol III, Lisboa, Biblioteca de Clássicos Portugueses, 1909, p. 71 e segs.

Ver ainda a este propósito alguns cronistas: João de Barros, que se teria inspirado no *Flos Sanctorum* a que acrescentou alguns pormenores como o achamento do túmulo em Meliapor (*Década III*, livro VII, cap. XI); Diogo do Couto, *Década VII*, livro I, cap. II e livro X, cap. V, e ainda *Década XII*, livro III, cap. V.; Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado*, 2.^a parte, Cap. I, Liv II, p. 15.

prelados. Pelo cronista ficamos a conhecer alguns costumes locais como realizarem o baptismo quarenta dias depois do nascimento, não terem extrema-unção, usarem água benta, comerem familiares e amigos todos juntos durante oito dias depois do funeral de um familiar. Fala ainda da casa construída pelo apóstolo e da cidade de Mailapur, onde jaz enterrado o Apóstolo São Thomé, o qual Apóstolo pregou a palavra de Nosso Senhor Jesu Christo. (...) o primeiro que pregou a nossa fé catholica naquellas partes. Meliapor é hoje um agradável subúrbio residencial da cidade de Madrastra a que se chama *Saint Thomas of Mulapoor*. Hoje pouco resta dos edificios construídos pelos portugueses, tendo sido edificada uma catedral no local da primeira igreja levantada em 1543. Dentro se encontra um túmulo vazio que se diz ser de S. Tomé.

Esta designação de cristãos de S. Tomé foi aceite desde muito cedo pelos historiadores em virtude da crença generalizada de que as origens do Cristianismo na Índia se deviam à acção do referido apóstolo. Ao falar de Jean de Montecorvino que partira em 1288 rumo ao Oriente, Paul Hermann diz que *il gagna l'Inde où il demeure près d'une année chez les chrétiens de Saint Thomas, sur la côte de Coromandel.*²² O mesmo autor chama a atenção para o facto de serem cristãos nestorianos e dá algumas explicações. O nestorianismo, visão teológica introduzida por Nestorius, bispo de Constantinopla, sustentava que o divino e o humano não se confundiam em Cristo. Jesus é *Homoiousios*, isto é semelhante a Deus, mas não *Homousios*, igual a Deus. Maria seria portanto mãe do homem, mas nunca mãe de Deus. Só o homem é que nasceu da Virgem. Maria morreu, mas não o filho de Deus. O mesmo autor esclarece. *C'est seulement au VIII ème siècle que naquit en Europe la légende selon laquelle l'apôtre saint Thomas aurait réussi en 52 à se réfugier dans l'Inde, à retrouver les trois mages d'Orient et à les gagner à la foi chrétienne en les baptisant.*²³

Outras hipóteses aparecem sobre a origem desta designação de cristãos de S. Tomé, havendo quem suponha que tudo se deve simplesmente ao facto de um rico comerciante chamado Tomé ter sido um

²² Paul E. Herrman, *L'Homme de la découverte du monde*, Paris, Plon, 1954, p. 540.

²³ Paul E. Hermann, *op. cit.*, p. 419.

grande benemérito da Igreja cristã. Sendo assim, a designação de cristãos de S. Tomé teria menos relevância.

Uma coisa é certa. Havia na Índia muitos cristãos que dependiam de Constantinopla e tinham uma liturgia de rito sírio-malabar. *Toujours est-il qu'existe de temps immémorial, sur la côte sud-est du Dekkan une Eglise de rite syromalabar, dite des chrétiens de Saint-Thomas qui compte aujourd'hui encore des centaines de milliers de fidèles.*²⁴ Estes cristãos estavam perfeitamente integrados na comunidade local. *Na altura dos seus primeiros contactos com os portugueses, a comunidade cristã, com um total de 100 000 almas de há tanto tempo se encontrava estabelecida no país que não era de modo algum considerada estrangeira.*²⁵ Tal situação não era do agrado da Igreja Católica que desde muito cedo tentou seduzir todos os que não eram de rito romano, incluindo os cristãos da Índia como confirma André Corsivier. *O padre Valignani conseguiu unir a Roma cerca de 150 000 cristãos indígenas de rito nestoriano refugiados na Índia antes da chegada dos europeus.*²⁶

Com a vinda dos missionários portugueses uma grande luta se gerou na consciência dos cristãos de S. Tomé, hesitando entre a fidelidade a Constantinopla e a conversão a Roma. Frei Aleixo de Meneses tenta trazer os cristãos à obediência romana, em 1599. O Bispo da diocese de Goa, criada por Clemente VII no consistório de 31 de Janeiro de 1533 foi encarregado pela Santa Sé de reduzir à fé católica²⁷ Angamale, sede da Igreja nestoriana siro-caldaica do Malabar. Depois de vários percalços esta diocese passou a depender de Roma pelo Breve de 20 de Dezembro de 1599.

Uma vez convertidos punha-se o problema da continuidade da observância do novo rito. Fernando Guerreiro faz a história dos cristãos da Serra de Santo Tomé e do descobrimento da Serra de Sodoma e nota a preocupação que havia em conservar os convertidos na obediência a Roma. *Procura-se conservar esta gente na obediência da Igreja Romana a que*

²⁴ Omer Englebert, *La fleur des saints*, Paris, Albin Michel, 1980, p. 219.

²⁵ Stephen Neill, *Missões cristãs*, Lisboa, Ulisseia, s/d., p. 146.

²⁶ André Corsivier, *História Universal — O mundo moderno*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1977, p. 253.

²⁷ António da Silva Rego, *O Padroado português do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, p. 19.

*poucos anos há foram reduzidos, nisto trabalha também de dia e de noite o seu bom pastor e Bispo, o padre Dom Francisco Ros.*²⁸ Pouco depois acrescenta que o seu comportamento não era o melhor *porque estes instigados pelo demónio se levantaram este ano contra seu prelado negando-lhe obediência devida nem se querendo sujeitar a suas censuras, esperando que viesse prelado e bispo de Babilónia a quem antes, diziam, queriam obedecer.* Em resumo, a discórdia foi muito grande e foi esta guerra ocasião de não pouco trabalho e desinquietação aos padres. O problema não foi nada fácil, havendo mudanças interiores, vacilações na obediência ao chefe espiritual de Roma ou de Constantinopla, alternando por vezes a profissão da fé católica com a fé nestoriana.

É evidente que Roma procurou sempre uma unidade de fé de todos os que diziam acreditar na mensagem de Cristo. O conflito com os cristãos de Constantinopla começou muito cedo, antes da chegada dos portugueses ao Oriente e continuou depois até à conversão desejada. No Concílio de Florença, que teve lugar em 1441, estiveram doze legados da Igreja das terras do Preste João e o Papa fez todos os esforços para obter que *a Abissínia reconhecesse a autoridade suprema da Igreja Romana.*²⁹

Outros historiadores recentes não deixam de acentuar aspectos relacionados com estes cristãos e as incompreensões de que foram vítimas em tempos posteriores. Depois de dar pormenores sobre a diocese de Cranganor, criada em 1599, Silva Rego nota que nesta última havia cristãos de rito siro-malabar chamados da Serra ou de S. Tomé. *Estes cristãos haviam sido governados por bispos enviados da Síria. O último Mar Abraão morrera em 1597, e em 1601 sucedeu-lhe na sé o jesuíta Francisco Ros.* Pouco depois acrescenta que *estes cristãos atribulam, geralmente, a fundação da sua comunidade ao apóstolo S. Tomé.*³⁰ Esta substituição levamos ao problema da latinização da comunidade cristã nestoriana que adiante voltaremos a referir.

²⁸ Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões [...] nos anos de 1600-1609*, Tomo I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 342.

²⁹ Jaime Cortesão, *História dos descobrimentos portugueses*, Lisboa, Círculo de Leitores, s/d, p. 32.

³⁰ A. da Silva Rego, *Lições de missionologia*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1961, p. 180.

Mais tarde continuou a haver incompreensões entre os missionários jesuítas portugueses e outros missionários estrangeiros. Dom Guy Marie Oury fala das oposições existentes e acentua *Les développements récents du conflit qui opposait les prêtres des Missions étrangères aux Portugais*.³¹ Lambert de la Motte chegou a ser enviado para Macau acusado de heresia e esteve ameaçado de excomunhão lançada pelo capítulo da Sé de Goa.

Todas as lendas que acabamos de referir e o conhecimento histórico que temos de S. Tomé nos colocam um problema da verdade possível. Havemos de falar de milagres e estes não pertencem ao mundo experimental. Surge por isso a tentação de opor a realidade e a ficção. No entanto, se bem observarmos, não estamos perante aspectos diferenciados, mas de modalidades literárias tão unidas que não se podem separar. O que as distingue não é o processo de construção, mas a pretensão do autor. Na história o autor verifica os factos, explica documentos, analisa testemunhos, desvenda pormenores. Na ficção o criador pode seguir idênticos caminhos, mas preocupa-se com as sequências. Pouco as distingue, talvez só a finalidade. Pode acontecer que a ficção seja mais poderosa e fundamental que a própria história que se tem como expressão de verdade. *Ne pourrait-on pas dire qu' en nous ouvrant au différent, l'histoire nous ouvre au possible, tandis que la fiction, en nous ouvrant l'irréel, nous ramène à l'essentiel*.³²

No episódio temos uma transposição do real, ilusão do real, mas nem por isso os factos perdem significação. O narrador procura concentrar os tempos sem deixar de narrar uma história, ligando factos e atitudes, precisando situações e circunstâncias. Aparece-nos no episódio a formulação do preceito de Todorov ao recomendar que *le récit exige le déroulement d'une action, c'est-à-dire le changement, la différence*.³³

O tempo que conta é diferente do tempo contado, em virtude da contingência da passagem, do parcelamento, da desordem, da vivência individual e colectiva. Foge de tudo que desvie do essencial. Como diz Eduardo Lourenço há que aceitar que *l'essentiel c'est le temps message*,

³¹ Dom Guy Marie Oury, *Mgr François Pallu ou les missions étrangères en Asie au 17^{ème} siècle*, Paris, Ed. France-Empire, 1985.

³² Paul Ricoeur, *La Narrativité*, Paris, CNRS, 1980, p. 67.

³³ Todorov, *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978, p. 64.

une espèce de non-temps, sans être exactement éternité.³⁴ Apoiado em elementos estáticos e dinâmicos constrói um episódio pleno de interesse.

A sua força radica na estratificação bíblica à procura de um sentido exemplar. Gera-se um modo explícito do que é implícito, consolida-se a união do que é múltiplo, explicita-se a determinação do que é indeterminado. No episódio temos a imagem móvel de um presente intemporal. O discurso não guarda senão um breve resíduo diacrónico para entrar numa anacronia quase total. É esta realidade que constitui o único espaço-tempo possível, um espaço que é utopia, um tempo que é acronia. Fica-nos, no entanto, um real iluminado, transcendente, com a conversão do outro que aceita a novidade, pela revelação do sublime. O que nos impressiona não são os factos em si, mas o sentido subjacente, os motivos, a visão que proporcionam. A verdade não está no real, mas na emoção sentida e na mensagem anunciada.

Esta afirmação será reforçada se verificarmos o espaço concedido a S. Tomé em comparação com outros heróis. A caracterização da pessoa do apóstolo ajudar-nos-á a ter uma perspectiva mais aprofundada do episódio e do seu alcance dentro do poema.

3 — A estruturação do personagem

A primeira impressão que nos fica ao ler o episódio é que Camões revela uma grande admiração por S. Tomé, dedicando-lhe um espaço-tempo bastante amplo quer a nível horizontal, quer a nível das profundidades e interesses. O épico consagra ao apóstolo 12 estrofes (X, 108-119). Em comparação com alguns capitães e governadores que se celebrizaram no Oriente, o tempo concedido a S. Tomé — *le temps-papier*, na síntese de Barthes — é por vezes mais extenso e dinâmico. Afonso de Albuquerque é celebrizado em 10 estâncias (X, 40-49), enquanto D. João de Castro é recordado em cinco (X, 67-71). Só D. Francisco de Almeida e Duarte Pacheco Pereira ultrapassam o tempo concedido ao evangelizador da Índia. A acção heróica do vice-rei da

³⁴ Eduardo Lourenço, *Fernando Pessoa, roi de notre Bavière*, Paris, Librairie Séguier Michel Sandaigne, 1988, p. 135.

Índia ocupa 13 estâncias (X, 26-38), enquanto a vida do autor de *Esmeraldo de situ orbis* é cantada em 14 oitavas (X, 12-15).

O episódio está altamente valorizado pelo espaço que ocupa, pelo lugar que lhe é dado na estrutura geral, pois aparece no fim do poema, pelo valor e alcance do narrador do episódio.

Na realidade, o relato é feito por Tethys, rainha das ninfas, na *ilha fresca e bela que Venus pelas indas lhe levava* (IX, 52) A deusa é uma divindade primordial das teogonias helenísticas e personifica a fecundidade feminina do mar. Vive no Ocidente onde o sol se põe e todas as manhãs abre as portas do Oceano ao carro que conduz o sol.³⁵

A deusa convida os portugueses a subir a um monte espesso para contemplar a máquina do mundo e conhecer os feitos ilustres de portugueses que se vão celebrar no Oriente (X, 76). No palácio vai mostrando a Europa, a África, a Ásia com as proezas posteriores, completando de certo modo a história de Portugal narrada por Vasco da Gama e por seu irmão Paulo da Gama aos senhores da Índia. Por fim diz que Tomé veio pregar a mensagem cristã e testemunhar a sua fé ardente numa região *entre um e outro rio no reino de Narsinga*. Os rios são o Indo e o Ganges, rios sagrados, que anteriormente haviam aparecido em sonhos ao rei D. Manuel. (IV, 67-75). Foi o Ganges que profetizou aos portugueses *não vistas vitórias* (X, 74). Narsinga é a terra que

*Tem as relíquias santas e benditas
Do corpo de Tomé, barão sagrado
Que a Jesus Cristo teve a mão no lado* (X, 108)

Temos nestes versos o retrato essencial do discípulo de Jesus. Não interessa a idade, nem as datas fundamentais, os índices cronológicos. A pessoa humana só indirectamente é apresentada. Pouco valem as circunstâncias envolventes ao lado da força interior que age em plenitude.

Sabemos, no entanto, que o apóstolo é simples em relação aos factos sublimes, aos milagres salvíficos que são caminho de conversão. Não há nele paixões e angústias desmedidas. O carácter é forte e subli-

³⁵ Tethys era filha de Úrano e Gaia. Casou com Oceano tendo gerado 3000 filhos e 3000 filhas que são os rios do mundo. É uma deusa importante na mitologia pagã.

me, altivo e egoísta, rebelde e obstinado, impulsivo e espontâneo. Mostra-se, no entanto, sincero, honrado e nobre. É pragmático pois baseia-se no real, no explícito e possível, como testemunha a resposta que dá a Cristo ao confessar que não é possível conhecer o caminho sem antes estar determinado o lugar da viagem.

Se nos fixarmos na sua santidade reconheceremos aspectos fundamentais. Tomé é antes de mais o exemplo acabado do homem da dúvida metódica que serve de ponto de partida para uma posição consciente e actuante. Ele duvida, sente conflitos interiores, procura humildemente a fé depois da exigência formulada. Há nele duas pessoas, como sugere o próprio nome de *dídimo* que tem a conotação de dualidade, duplo, logo de ambiguidade e incerteza. O seu percurso é muito semelhante ao de Abraão que sente interrogações, de Jeremias sofredor, de David esperançado, de Moisés atormentado por angústias. No seu percurso espiritual há, no entanto, um momento sublime de encontro seguido de um profundo arrependimento.

Ao pôr como condição para acreditar na Ressurreição o tocar fisicamente o Mestre, o apóstolo está a valorizar o conhecimento real, objectivo. Este aspecto é bem salientado por Camões.³⁶ O gesto revela-nos um conhecimento pelo tacto, um saber experimental, fruto de uma grande intimidade, que só poucos são capazes de experimentar. A relação pessoal consolida o conhecimento, o saber alto e profundo de que fala Tethys (X, 80) e que só é dado aos eleitos. Outros predicados podemos desvendar na alma do apóstolo. Mostra-se como um exemplo acabado de oração e confiança. Apela ao *Padre omnipotente* (X, 114), *capaz de mandar a um monte que se mova* (X, 114). Procura ansiosamente a graça (X, 112) e acaba por manifestar uma fé profunda na presença do Mestre confessando arrebatado: — *Meu Senhor e meu Deus*. Gera-se no apóstolo uma visão superior, uma transfiguração de que dão testemunho dois milagres narrados pelo épico português.

O amor e a experiência levam S. Tomé à realização de obras grandiosas só possíveis com coragem, persistência e fidelidade. A sua acção

³⁶ Notemos que ao referir a ilha de São Tomé Camões diz simplesmente que tem o nome dum que o lado a Deus tocou (V, 12).

é essencialmente de evangelização. Ele é o *núncio de Cristo verdadeiro* (X, 111), que como diz o poeta *vinha pregando* (X,109), e *ensinava* (X,109). Prega a salvação que nos vem de Deus. A sua missão é por isso histórica, transcendente e universal.

Para este sucesso muito contribuíram os milagres que operou. A referência a milagres aparece dez vezes em todo o poema e três vezes neste episódio.³⁷ Também o adjectivo *santa* é utilizado para qualificar *reliquias, água e fé* (X, 108, 118). Para o narrador os milagres são acontecimentos únicos, extraordinários, excepcionais que devem ser notados. São sobretudo integrantes de uma outra realidade mais profunda.

O apóstolo dá saúde aos doentes (X, 110), arrasta com facilidade um tronco gigante (X, 111), ressuscita um jovem (X, 115). Na narrativa de Camões há uma grande referência a várias passagens bíblicas, especialmente aquelas em que se fala da força da fé, dos milagres, da imposição das mãos, da ressurreição.³⁸

Fixemos a nossa atenção sobre os milagres narrados por Camões que têm a sua origem em lendas muito antigas e de que alguns cronistas dão informação circunstanciada.³⁹

O milagre de transportar um grande tronco atado a um pequeno cordel relaciona-se com a lenda da construção de um palácio de que nos dá conta Jean Doresse. O rei indiano Gundaphor envia a Jerusalém Abbanés com a missão de comprar um escravo hábil, capaz de trabalhar na construção de uma moradia. *Jesus se présente comme un trafiquant et lui vend Thomas qu'Abbanés emmène avec lui.* Depois de chegar a terras da Índia, *Thomas reçoit la charge de construire un palais pour le souverain.*⁴⁰ Na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* vemos a mesma lenda mas completada com alguns pormenores de que damos uma síntese. Mais tarde o rei chega junto de Tomé e pede-lhe que lhe mostre o palácio que construiu. Tomé responde: — *Está pronto o palácio, mas só o poderás*

*ver quando chegares ao céu.*⁴¹ A narrativa termina dizendo que o rei se encheu de fúria e o mandou açoitar e encarcerar.

Semelhante narrativa vamos encontrar em Francisco de Andrada na sua *Crónica de D. João III*, embora com personagens e intenções diferentes. Depois de salientar que o Governador mandara conhecer a casa do apóstolo Tomé por mandado do rei de Portugal, casa muito visitada por crentes, diz como tal casa fora construída. Um dia estava o apóstolo junto ao mar quando viu um tronco *de excessiva grandeza que nunca os alifantes o puderão tirar por fora.* O cronista continua dizendo que *o atara por hum a aselha que tinha com uma corda delgada com que se cingia [...] rezou e depois o tirar polla corda e se fora o páo atrás delle com grandíssimo espanto.*⁴²

Na mesma crónica vem referido o milagre da ressurreição de um jovem. Lê-se que um senhor da terra matara o filho e depois de morto o fora apresentar ao rei da terra *dizendo que o santo lho matara, porque se elle queixara de lhe tomar a sua casa.* Há um diálogo entre Tomé e o rei. O apóstolo responde que não foi ele a causa da morte e que perguntasse ao jovem quem o tinha morto. *Sorrindo-se el Rey a modo de escameo, lhe dissera que lho perguntasse elle.* O apóstolo reza de joelhos. Ouve-se o jovem confessar: — *ele não me matou senão meu pai.* A narrativa termina com a informação de que *co qual milagre o rey se fizera Cristão, com toda a sua gente.*⁴³

O facto de se falar imenso dos milagres de S. Tomé, da sua acção prodigiosa leva-nos a afirmar que existe uma *mitologia sobre os milagres indianos de Tomé.*⁴⁴ Mas o que mais interessa é a capacidade de que ele tem de impressionar as consciências, de incutir nas almas a mensagem cristã, levando à conversão, *pois o rei se banha na água santa* (X, 116). Se Gama purifica com a água do mar e Thetys com a água de cem rios, Tomé purifica pela água do baptismo. No final um indiano lhe beija o

³⁷ Ver a este propósito as estâncias 112, 114, 116 do Canto X.

³⁸ Ver a este propósito: Marcos, 16, 17-18; Mateus, 17,19; Marcos, 10, 1-23; Hebreus, 11,19; Actos, 4,10.

³⁹ Em nota a uma edição de *Os Lusíadas* podemos ler: *a fonte dos milagres de S. Tomé aqui narrados vem em Barros.* João de Barros refere-se a estes milagres nas Décadas I, 1, 9 e III, 7, 11. Mas há outras fontes que Camões poderia ter utilizado. *Os Lusíadas de Luís de Camões*, leitura prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1989, p. 500.

⁴⁰ Jean Doresse, *op. cit.*, p. 46.

⁴¹ Ver *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Vol. XXXII, Lisboa, Editorial Enciclopédia, s/d, pp. 26-27.

⁴² Francisco de Andrada, *Crónica de D. João III* (Introdução e revisão de Manuel Lopes de Almeida), Porto, Lello e Irmão, 1976, p. 501. Ver a este propósito sobretudo o capítulo LXX da obra referida.

⁴³ Francisco de Andrada, *op. cit.*, p. 501.

⁴⁴ Manuel João Ramos, *Ensaio de mitologia cristã: O Preste João e a reversibilidade simbólica*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1977, p. 164.

manto numa sublimação mítica do religioso e do transcendente. Eleva-se então um sublime louvor a Deus, numa referência ao Salmo 150.

4 — Morte, sepultura e veneração

Camões começa o episódio de S. Tomé por se referir à sepultura do apóstolo, muito venerado na parte sul da Índia, especialmente em Narsinga.

*Olha que de Narsinga o senhorio
Tem as relíquias santas e benditas
Do corpo de Tomé, barão sagrado (X, 108)*

Em 1565 o rei de Narsinga foi derrotado e a sua capital destruída, não sendo hoje senão um montão de ruínas. Camões diz-nos que o apóstolo morreu apedrejado.

*A multidão das pedras, que voava
No Santo dá, já a tudo oferecido; (X, 117)*

A morte sob a violência das pedras que lhe são atiradas é também relatada no *Evangelho segundo Tomé* já citado: *Vous prendrez des pierres e me les jetterez et un feu sortira des pierres et vous consumera.*⁴⁵

A morte é heróica, como se recorda na *Chanson de Roland* (vv. 2393-2396). Outros autores explicam a morte de Tomé de forma diferente. Em *Vie des Saints* encontramos outros pormenores cheios de curiosidade, sendo informados que *Les disciples enlevèrent son corps, l'enterrent dans l'Eglise qu'il avait fait bâtir, et mirent dans son tombeau la lance qui lui avait donné la mort, son bâton de voyage et une urne pleine de terre teinte de sang.*⁴⁶

Depois que os portugueses chegaram à Índia, tiveram a preocupação de encontrar o túmulo de S. Tomé. Numa nota inserida no Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama é-nos dito: *Entre as gentes do Sul da Índia, conservava-se uma tradição de cristianismo, sendo mesmo muitos os habitantes da seita de S. Tomé. Mais tarde, em 1523, houve quem imagi-*

*nasse ter descoberto a sepultura do santo, mas em Meliapor.*⁴⁷ Frei Luís de Sousa também é de opinião que a sepultura do apóstolo se encontra na mesma cidade indiana. Recorda que o governador teve algumas notícias sobre o túmulo de Tomé que *Manuel de Frias, capitão da costa de Coromandel trouxe ao governador D. Duarte: de se ter descoberto e achado o corpo do bem-aventurado apóstolo S. Tomé no sítio da mui antiga cidade de Meliapor, sete léguas a oeste do porto de Pelicate.*⁴⁸

O próprio rei D. João III se interessou pela sepultura de S. Tomé, mandando fazer inquirições até tirar toda a dúvida. A certo momento as pessoas começaram a vir com grande veneração, como certificam alguns historiadores que atestam terem os portugueses encontrado o túmulo e a espada com que o apóstolo foi martirizado⁴⁹. Segundo escreve A. Vaillant, foi em 1532 que os missionários portugueses descobriram entre as ruínas de Meliapor os restos do mártir num oratório que transportaram para Goa. *Par ordre de Jean III, Méliapour prit le nom de Saint-Thomas et la pierre sur laquelle l'apôtre avait été massacré, fut placée dans l'église au fond de l'autel.*⁵⁰ Na obra de Jean Doresse se informa que *cette ville de Saint-Thomas serait Mailapour, le San-Tomé des Portugais qui est aujourd' hui un faubourg de Madras.*⁵¹

Houve escritores que defenderam que o túmulo de S. Tomé não se encontra em Meliapor, mas em Odessa, cidade da Ucrânia, junto ao golfo com o mesmo nome, no mar Negro. É desta opinião S. João Crisóstomo. Também na Crónica anglo-saxónica de 883 se fala do túmulo do apóstolo nesta cidade. De opinião semelhante é Jean Delumeau ao escrever: *C'est dans la cité d'Alves, dite aussi Edicia, que se trouve le corps de Saint Thomas, le bras et la main que l'apôtre a mis dans la côte du Seigneur, demerant aussi frais que s'ils étaient vivants.*⁵² Seja como for, Camões conhecia bem a tradição de S. Tomé e o seu culto, dando ao mártir uma

⁴⁵ Jean Doresse, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁶ A. Vaillant, *Vie des Saints*, Paris, Victor Palmé Librairie éditeur, 1869, p. 611.

⁴⁷ *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama (1497-1499) por Álvaro Velho* (Prefácio, notas, anexos por A. Fontoura da Costa), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1969, p. 120.

⁴⁸ Frei Luís de Sousa, *Anais de D. João III* (Prefácio e notas do prof. M. Rodrigues Lapa), Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951, p. 147.

⁴⁹ Cf. Jerónimo Osório, *Da vida e feitos d' El-rei D. Manuel*, livro II e João de Barros, *Década III*, livro VII, cap. XI.

⁵⁰ A. Vaillant, *op. cit.*, p. 611.

⁵¹ Jean Doresse, *op. cit.*, p. 54.

⁵² Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 19.

grande importância e envolvendo-o numa grande veneração. O episódio surge com várias funções como vamos ver.

5 — Funções essenciais do episódio

São múltiplas as funções inerentes ao episódio de S. Tomé. Salientamos de modo particular querer o poeta agradar ao censor da epopeia, valorizar a evangelização da Igreja nascente, aceitar a transcendência dos milagres, realçar a dúvida como processo de objectividade, defender os cristãos de S. Tomé, criticar certos comportamentos missionários.

Ao mesmo tempo, Camões enaltece valores históricos e tradicionais, teológicos e éticos, reais e visionários, particulares e universais. Perpassa por toda a narrativa o passado e o presente, o anúncio e a conversão, a tradição e a glória.

Entre as motivações que terão agido sobre Camões encontramos certamente o desejo de agradar ao censor que iria julgar a sua epopeia, pois sabia perfeitamente que o relevo dado à acção dos deuses pagãos poderia ferir a sensibilidade de uma certa tradição religiosa a que o recente Concílio de Trento dera maior consistência.

Ao introduzir o episódio do apóstolo da Índia, exemplo acabado de homem e de santo, quis proclamar abertamente a sua fé na missão e no milagre. Deste modo poderia agradar ao censor de *Os Lusíadas*, Frey Bertholomeu Ferreira que ao dar a autorização para que a obra fosse impressa não se esqueceu de justificar a presença da mitologia pagã. Via nela não uma aderência profunda ao paganismo do Renascimento, mas um simples enfeite literário, dizendo a certa altura: *Toda via como isto he Poesia & fingimento & o Autor como poeta não pretenda mais que ornar o estilo poético não tiuemos por inconueniente yr esta fábula dos Deoses na obra.*⁵³ Partindo do princípio de que a estância 119 do Canto X é um ataque aos membros da Companhia de Jesus, António José Saraiva é de opinião que ao censor dominicano *não deviam desagradar os ataques de Camões aos jesuítas, muito parecidos com os de outros papéis que nessa época corriam.*

⁵³ Luís de Camões, *Os Lusíadas* (Leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão), Lisboa, ICALP, 1989, p. LIX.

Para além da fé professada, S. Tomé é apresentado como modelo de evangelizador. Nada o impediu de percorrer caminhos, de pregar a mensagem da salvação, converter as pessoas. Ao estabelecer uma relação entre o apóstolo e o povo português, o narrador enaltece o espírito missionário da gente lusa. Para Jorge de Sena, *S. Tomé é, na coroação cosmológica, o sentido do apostolado e do martírio, que deve coroar todo o proselitismo humano que é a História de Portugal, feita História do Mundo e feita Amor.*⁵⁴ Ser português é sentir-se possuído pela força do espírito numa ânsia incontida de propagar a fé cristã. Para mais cantar o ardor evangélico, Camões opõe a gente lusíada aos alemães, soberbo gado, ao duro inglês, ao Galo indigno, à Itália submersa em vícios mil (VII, 4-8). Num grito desesperado o épico adverte:

Ô míseros cristãos, pola ventura
Sois os dentes de Cadmo desparzidos (VII,9)

A história de Portugal não se compreende sem esta preocupação de propagar a fé cristã pelo combate ao islamismo. Talvez se encontre neste facto a razão de um certo comportamento nas terras descobertas. *Préoccupés avant tout d' évangéliser le monde asiatique et d' enlever aux Musulmans la suprématie commerciale, les portugais ne se soucièrent pas de conquérir l' Inde.*⁵⁵ Esta ânsia de propagar a fé cristã apoiava-se em três forças profundas e estruturantes da alma lusitana.

A propósito de Pedro Álvares Cabral e da imagem da Senhora da Boa Esperança que levou consigo escreve Paulo Lopes: *Diria ele que para o povo português era essa a Trindade que lhe convinha: a Mãe do milagre, o milagre ele próprio e a Pomba, autora de tudo naquele momento.*⁵⁶ A devoção ao Espírito Santo justifica o dinamismo das descobertas, essa aventura que uniu povos diferentes e provocou terríveis tragédias ao povo português.

⁵⁴ Jorge de Sena, *A Estrutura de Os Lusíadas e outros estudos camoneanos e de poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, Portugália Editora, 1970, p. 70.

⁵⁵ Roland Mousnier, *Histoire générale des civilisations, les XVI et XVII ème siècles*, Tome IV, Paris, PUF, 1961, p. 534.

⁵⁶ Paulo Alexandre Esteves Lopes, *Agostinho da Silva — Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1989, p. 871.

Mas para além desta defesa da evangelização, há ainda a afirmação na crença dos milagres.

O épico português recorda dois milagres realizados pelo apóstolo da Índia e já conhecidos pelos cronistas portugueses. Com um simples cordão Tomé consegue arrastar um grande tronco perante o espanto de todos (X, 111) e no momento oportuno ressuscita um jovem para dar testemunho da verdade (X, 115).

Ao analisarmos estes feitos extraordinários verificamos que a fé precede o milagre, sendo a confiança condição essencial para a acção. No episódio há uma ligação entre os factos e as palavras. As palavras são actos e produzem o que significam, os actos são palavras porque funcionam como mensagem. O milagre não existe por si, mas como necessidade para despertar ou confirmar a fé, ou simplesmente valorizar a mensagem abrindo clareiras de luz. Além disso, os milagres são vividos em conjunto, como se a fé devesse ter uma expressão colectiva.

O que nos impressiona é o facto de Camões enaltecer o milagre numa época renascentista pouco dada ao sobrenatural, ao transcendente, procurando os cientistas a objectividade e o concreto. No século XVI, *tout est résultat d' une cause naturelle et ce qui semble en dehors des lois ordinaires ne peut jamais être en dehors des lois de la nature.*⁵⁷ Aos humanistas o milagre mereceu particular atenção como podemos verificar em Erasmo que no seu *Elogio da Loucura* não deixa de analisar a religião, os milagres e os ex-votos. O grande humanista defende um Cristianismo acessível aos fiéis, sem polémicas e grandes questões teológicas. Ao narrar os dois milagres de S. Tomé Camões vai contra uma certa corrente renascentista, sem deixar de ser moderno. Na realidade, o poeta apresenta-se uno e múltiplo, amante da dúvida mas forte na certeza, defensor do concreto mas alicerçado no fundamental. A atitude do apóstolo e do poeta irmanam-se no mesmo testemunho dum procura insatisfeita, dum liberdade sentida, dum progresso continuado, dum fé dolorosa mas apoiada em Deus. Esta justificação dos milagres anda associada com outra procura que é a objectividade.

Notamos uma grande semelhança de carácter entre o poeta com um

⁵⁷ Roland Mousnier, *op. cit.*, p. 77

saber só de experiências feito (IV, 94) e o apóstolo que *a Jesus teve a mão no lado* (X,108). Os dois viveram na dúvida como caminho que leva à certeza, à *fé formada* (X, 112). Os dois se movimentaram na obsessão do experimentar e do ver. Recordemos a este propósito que *ver* é o verbo mais utilizado por Camões na sua epopeia, se excluirmos o verbo *ser* que tem uma grande extensão mas fraca significação. O verbo *ver* tem 444 ocorrências, vindo antes de verbos usuais como *ter, fazer, dar, estar, ir, vir, dizer, poder.*⁵⁸ É no último Canto, o canto X que o verbo *ver* aparece mais frequentemente, enquanto no canto anterior está mais ausente. Se atendermos aos tempos verbais verificamos que o presente tem 55,6 % das ocorrências, o imperfeito 15,8%, o pretérito 15,8%, o gerúndio 8,1% e o futuro 5,7%. Em comparação com o total das ocorrências constatamos que a percentagem do presente é ainda maior do que no poema total, onde só atinge 41%. Sendo o presente o tempo do comentado e o pretérito o tempo do narrado podemos concluir que o poeta não quis contar uma história já conhecida, mas fazer um apelo ao povo português e a toda a Europa que se diz cristã. A história só vale como mensagem e lição. O importante é viver o concreto, agir no evidente, aclarar a fé. A história só vale como exemplo. Camões não fala de personagens, não se preocupa muito com a sua individualidade. O poeta prefere utilizar as personagens com uma finalidade explícita para falar através das personagens.

Para além desta intenção uma outra nos é oferecida e de não menos valor, a defesa dos cristãos de S. Tomé. Recordemos alguns aspectos do modo de vida desses crentes.

O autor do *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama* nota na segunda parte o estado religioso dos reinos a sul de Calecut, especificando que são cristãos e com rei cristão os estados de Quorongolez, Coleu, Chomandaria, Ceilão, Camatarra, Xarnauz, Tenacor, Malaca, Pegu.⁵⁹ Só os reinos de Cael e Bengala são de mouros, mas neles vivem alguns cristãos. Em certo momento do Roteiro referido podemos

⁵⁸ José Júlio Esteves Pinheiro, *Le temps dans la Structure des Lusitades*, Rennes, Université de Rennes II, 1991. Ver especialmente a análise sobre o verbo *ver*, pp. 396-410.

⁵⁹ Álvaro Velho, *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama*, Lisboa, Europa-América, 1987, pp. 93-97.

ler: *Eram cristãos que pertenciam à Igreja Siríaca ou nestoriana e ainda hoje guardam suas tradições*. Esta expressão *Igreja Siríaca* tão frequentemente utilizada merece uma breve explicação como reconhece Henri-Irénée Dalmas. *L'expression Eglises syriennes est des plus ambiguës*. Esclarece que não se deve entender por esta expressão somente a Igreja da Síria, mas as Igrejas do próximo e médio Oriente et *qui de là ont essaimé dans le sud-ouest de l'Inde (l'actuel Kérala ou Côte de Malabar)*.⁶⁰ Ainda segundo o autor referido estas Igrejas de tradição siríaca guardam *une partie précieuse du patrimoine chrétien hérité de toutes premières origines*.

Para além de adoptarem a liturgia siro-caldaica, os cristãos conhecidos como cristãos de S. Tomé, cristãos sirianos ou siro-caldeus estavam dependentes do patriarca nestoriano de Antioquia.⁶¹ Muitos ignoravam completamente a supremacia que a Igreja de Roma exercia em alguns locais.

Quando os portugueses católicos e romanos chegaram quiseram converter estes cristãos nestorianos ao rito latino e passassem a depender juridicamente de Roma. Ora eles estavam convictos de que possuíam a verdadeira fé. Aos missionários que os procuravam converter respondiam: *Nous sommes baptisés et nous avons nos prêtres*.⁶² Jean Guennon recorda que Portugal teve a exclusividade missionária no mundo quando foi o único senhor dos mares entre 1452 e 1455. Salienta depois a confusão que se criou na Índia e sob o título genérico *Les querelles des rites*, afirma: *En Inde la situation était confuse. Les anciens chrétiens, dits de saint-Thomas suivaient le rite syrien. Ils dépendaient du catholico de Séleucie-Ctésiphon, mais disposaient de leur propre hiérarchie à Meliapour et au Malabar: Un archevêque, ou métropolitain et deux suffragants*.⁶³ Estas diferenças de prática religiosa e de modo particular a relação jurídica com Constantinopla cedo provocaram desavenças com os europeus que acabavam de chegar. *Uns dos desmandos mais frequentes eram as rivalidades entre comuni-*

⁶⁰ Henri-Irénée Dalmas, «Le Saint-Esprit dans la liturgie et dans la vie spirituelle des églises syriennes», in *Humanisme et Foi Chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 580.

⁶¹ Ver a este propósito *Portugal Missionário, Publicação comemorativa da primeira reunião missionária*, Sernache do Bom Jardim, 31-7 e 1,2,3-8, de 1928.

⁶² Remy, *Goa, Rome de l'Orient*, Paris, France-Empire, p. 142.

⁶³ Jean Guennon, «Les missions catholiques», in AA.VV., *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1972, p. 1153.

dades de diferentes regras com escândalo dos fiéis, escreve Fortunato de Almeida referindo o essencial do Concílio de Trento (1547). *Afirmando o patriarca dos assírios na sua protestação de fé e obediência que tinha sob sua jurisdição as Igrejas de Cochim, Cananor, Goa, Calecut e Carongel, situadas em domínios portugueses disse e protestou o representante do rei português que não reconheciam nenhum patriarca como superior, mas tão somente estavam sob a jurisdição de Goa, que é o primaz de toda a Índia*.⁶⁴ O Papa Paulo V procurava por todos os meios seduzir os cristãos da Índia e por isso resolveu em 9 de Janeiro de 1606 erigir em catedral a igreja de S. Tomé na cidade de S. Tomé ou de Meliapour. Já antes, em 1557, Goa fora elevada à categoria de arcebispado, tendo várias igrejas como sufragâneas. A luta entre os responsáveis diocesanos tornou-se cada vez mais forte. O Bispo José que veio da Mesopotâmia é encerrado num mosteiro e depois de ter tomado posse da diocese em 1558 é expulso para Lisboa. Absolvido, volta à Índia. Outro bispo de nome Abraão é preso e enviado para Roma. Regressa em 1561 e morre em 1597. Chega depois a Goa, em Junho de 1599, o arcebispo romano Aleixo Meneses e a Igreja dos cristãos de S. Tomé quase deixa de existir. O principal documento público da sua rendição à fé católica pode ver-se nas actas do Sínodo de Diamper.

Vivia-se neste ambiente de lutas fratricidas entre cristãos com caminhos diferentes. Ao inserir o episódio de S. Tomé, Camões está a defender de modo indirecto esses crentes que desde muito cedo aceitaram a fé em Jesus Cristo e eram dignos de toda a simpatia. Mas o episódio vai servir para o poeta fazer um apelo e uma exortação.

Em todo o poema, Camões serve-se do passado para censurar e corrigir certas atitudes de modo a precaver o futuro. Por estes motivos a epopeia é mais poema de desejo do que relato de acontecimentos superiores. O poeta não pretende contar uma história, mas fazer um apelo veemente ao leitor para que reveja os seus propósitos e aceite convicções reafirmadas.

O narrador age de modo convicto, num vibrante apelo àqueles que são os difusores da mensagem evangélica. Exprime a sua fé, revela os seus sentimentos, desvenda o sentido oculto. Não faz apelo pela de-

⁶⁴ Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Volume II, Porto, Livraria Civilização, 1968, p. 37.

monstração, não se serve da força da dialéctica. Recusa os meios da prova, evita as hesitações. O que conta é o testemunho da figura exemplar que cria confiança, adesão e estabilidade até atingir a plenitude.

Nesta análise do episódio interessa focar que o relato de S. Tomé termina por um vibrante apelo a alguns servidores da Igreja. A vida devotada do apóstolo surge como força exemplar, pois exprime o temporal no intemporal, o quotidiano no sublime, o êxtase no real. O fim que procura dá razão ao presente estruturado na memória do passado e na esperança do futuro.

Sendo assim pomos em dúvida a análise habitual que foi feita à estância 119, com que termina o episódio de S. Tomé. Como observa Costa Pimpão, *Dizem os comentadores que estas palavras se dirigem aos apóstolos, aos jesuítas*.⁶⁵ Na edição da Imprensa Nacional vemos esta curiosa observação: *oitava acrescentada em Lisboa e em que o Poeta fala em seu nome [...] Os jesuítas eram neste tempo conhecidos em Portugal pelo nome de Apóstolos*.⁶⁶ Apetece-nos perguntar ao crítico como soube que a oitava foi escrita já em Lisboa e se só aqui é que fala em nome próprio, esquecendo os fins dos cantos onde o poeta exprime os seus queixumes. Bismut não se afasta da mesma linha de pensamento ao comentar: *Cette apostrophe s' adresse aux jésuites, alors tout-puissants au Portugal. Ils se donnaient le titre d' envoyés de Dieu*.⁶⁷ Da insinuação passa-se para uma crítica feroz aos membros da Companhia de Jesus. Armando de Castro descobre também um *ataque aos Jesuítas na estância 119 do canto X*. António José Saraiva partilha desta visão ao constatar o *poder dos jesuítas nessa época muito criticados pela ambição do mando e do dinheiro*.

A minha leitura é muito diferente, pois vejo na referida oitava um simples apelo para que venham mais missionários deixando a pátria *onde profeta ninguém é* (X, 119), pátria que *vive numa apagada e vil tristeza*. O que Camões defende é a necessidade de propagar a fé, de a Igreja se purificar, impedindo que as seitas e as heresias se desenvolvam.

O episódio de S. Tomé, apesar de relativamente rápido e factual é

⁶⁵ Luís de Camões, *Os Lusíadas* (Edição crítica de Álvaro Júlio da Costa Pimpão), Lisboa, ICALP, 1989, p. 501.

⁶⁶ *Os Lusíadas de Luís de Camões*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1928, p. ccxxv.

⁶⁷ Luís de Camoens, *Les Lusíades* (Tradução de Roger Bismut), Paris, CCP-FCG, 1992, p. 697.

verdadeiramente instrutivo. A sua força resulta da historicidade do referente, da estruturação da narrativa, da imanência do discurso, da sedução do personagem. A lição vem-nos da procura de um tempo que recusa os tempos, de um exemplo que é memória, de uma esperança que é fundamento de visão superior.

No episódio não há tempos, mas tempo. De resto, o poeta sempre se sentiu mal nos tempos, porque não foi feito para viver na temporalidade, nem para se deixar subjugar pela dialéctica do tempo.

Em *Os Lusíadas* o autor eliminou todas as datas excepto a da partida da armada para a grande aventura da Índia no ano de 1497. No episódio não há qualquer precisão temporal, nem de pessoas, nem de factos. O tempo está reduzido ao essencial, situando-se as acções num presente de plenitude.

A duração é um percurso mais no sentido vertical das intenções do que no sentido horizontal dos acontecimentos. Como diz Eduardo Lourenço, *Chez Camões tout est élevé à une sorte de réflexion intemporelle*.⁶⁸ O que o poeta procura é a plenitude do ser, dando um sentido à história exemplar.

Sendo *exemplo* (X,111), será forçosamente memória.

Para o poeta a memória é um reflexo de um reflexo, pura imagem dum tempo que se abre em perspectivas ou simplesmente de um tempo à beira do intemporal. Ela resulta de múltiplas interpenetrações, de influências várias, de lembranças contínuas e ocasionais, de valores reais e míticos.

A memória é sobretudo procura de identidade segundo o sentido etimológico da palavra. Esta identidade opera-se na comemoração de S. Tomé, não na memoração. Afinal o que conta na vida não são as coisas ou as pessoas, mas a relação estabelecida com o outro. Daqui nos vêm os sentimentos configurantes de uma consciência mais clara, porque actuante. Nesta relação se fundamenta a esperança, como força essencial do episódio.

Na vida do apóstolo da Índia encontramos uma esperança pragmática diferente da esperança impossível do Adamastor, ou da esperança

⁶⁸ E. Lourenço Faria, «Camões et le temps ou la raison oscillante», in *Visages sur Camões*, Paris, FCG, 1972, p. 116.

contrariada do Velho do Restelo. Perpassa pelas suas acções a esperança efervescente de um santo que soube vencer a esperança oscilante dos encontros consigo mesmo para se encontrar com o divino. O que mais nos impressiona é esta esperança sustentada pela fé e testemunhada pela acção glorificante. Tudo isto acontece porque nada é verdadeiramente recordado, nada é verdadeiramente previsto. O passado de Tomé está subjacente à acção que por isso se torna presente, numa ânsia de futuro. Por outras palavras a história de Tomé é *passé comme image mobile de notre présent intemporel*.⁶⁹

S. Tomé é o apóstolo que soube valorizar o existencial, o corporal. Por isso a sua festa se celebra no dia 21 de Dezembro, nas vésperas de Natal, preparando os homens para a união mística do divino e do terreno, na manifestação de um Deus humanado como gostava de dizer Camões. Com o poeta rogamos:

*Pedimos-te que a Deus ajuda peças
Com que os teus lusitanos favoreças. (X, 118)*

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 16 DE DEZEMBRO DE 1999]

⁶⁹ Nicolas Grimaldi, *Le désir et le temps*, Paris, PUF, 1971, p. 440.

BRASIL MERIDIONAL: HISTÓRIA LITERÁRIA/RAÍZES LUSITANAS

FR. ELVO CLEMENTE
PUC-Rio Grande do Sul

Agradeço ao Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e ao Dr. José Júlio Esteves Pinheiro, a oportunidade excepcional de falar a esta luzida platéia de estudantes da Universidade Católica Portuguesa sobre o Estado do Rio Grande do Sul, especificamente de Literatura.

Situação geográfica

A antiga Província de São Pedro a partir de 1889 passou a chamar-se Estado do Rio Grande do Sul tem a superfície de 240 mil km², sendo três vezes o espaço de Portugal, a população está entre 9 e 10 milhões de habitantes. O território apresenta uma configuração variada e interessante: Planalto, serra com os famosos canions de Itaimbezinho, a depressão central, a vasta planície do pampa e da região litorânea, vasta superfície de águas tranquilas: lago Guaíba, lagoa dos Patos e Mirim. A vegetação variada e abundante: a mata atlântica ao nordeste, as araucárias na Serra, os capões (bosques) nas planícies, vegetação rasteira no pampa.

A metade norte, na serra e no planalto surgiram as culturas de trigo, de milho, de soja, de arroz, de aveia, etc...

Nas planícies pampeanas apresentam-se, amplos arrozais e trigais ao lado da criação de gado bovino e ovino.

O norte desenvolveu a indústria e o comércio e apresenta aspectos

de cidades progressistas e bem constituídas. Mais de dois terços da indústria e comércio se desenvolvem num raio de 130 km de Porto Alegre para o norte e nordeste.

Povoamento

Os povos indígenas habitavam desde séculos o território rio-grandense; entre os 300 mil lembram-se: os gês caingangues, guaianases, tapes, chanãs, minuanos, charruas, guaranis.

No século XVII os jesuítas vindos da Espanha através do Paraguai atravessaram o rio Uruguai e realizaram imenso e maravilhoso trabalho de catequese e de civilização daquelas gentes. Construíram nova cultura e elevada civilização na estruturação modelar dos Sete Povos, com as reduções de índios que recebiam com o conhecimento das letras latinas e espanholas o ensinamento e a prática da religião cristã.

Os bandeirantes invadiram os Sete Povos, aprisionaram os índios, levados aos campos de Piratininga para trabalharem nas fazendas de cana-de-açúcar. Realizou-se verdadeiro genocídio para satisfazer a insaciável cobiça dos senhores paulistas. As reduções são hoje ruínas expostas à admiração dos visitantes.

Em 1680, os portugueses, com a sabedoria de Rodrigues Lobo, criaram a Colônia do Sacramento, diante de Buenos Aires, no Estuário da Prata.

Em 1750, após intermináveis guerras entre Espanha e Portugal celebrou-se o Tratado de Madrid que entregava a Colônia aos espanhóis e os Sete Povos aos portugueses.

Aconteceu então o episódio heróico de Sepé Tiaraju, que lutou contra os peninsulares, tornando-se o herói legendário daqueles povos.

Os portugueses resolveram penetrar no território rio-grandense pelo canal do Rio Grande em 1737 comandados por José da Silva Paes, no dia 19 de Fevereiro. Fundou o forte de Jesus, Maria e José, base da cidade e do porto do Rio Grande.

Os açorianos convidados a povoar o Sul do Brasil em 1748 chegaram a Santa Catarina, fundaram na ilha, a cidade de Nossa Senhora do Desterro. Em 1752, os açoritais chegavam ao Porto do Dorneles, a Vião, Rio Grande e Rio Pardo.

Em 1824, a imperatriz Leopoldina da Áustria, convidou alemães a virem ao Sul do Brasil e povoarem o imenso território.

Estabeleceram-se perto de Porto Alegre, em São Leopoldo. Em 1875 foi a vez dos italianos imigrarem para o norte da Província e ocuparem as colônias recentemente criadas pelo governo imperial.

Com o andar dos anos outros povos imigraram para o Sul do Brasil: poloneses, russos, judeus, mais recentemente, japoneses e coreanos.

O elemento negro veio para ser a força escrava nas charqueadas e nas múltiplas guerras que aconteciam nestes recantos do Brasil.

A mistura de povos europeus com o indígena resultou o caboclo; com o negro aconteceu o mulato. Hoje nota-se forte miscigenação que constitui a força e a fraternidade entre os grupos sociais nas diversas regiões do Estado. Há ainda núcleos em que se mantém dialetos de procedência italiana ou alemã, polonesa ou judaica. É um caleidoscópio de povos, de línguas e de culturas, preparando novo país do futuro.

O Rio Grande do Sul viveu mais de século de guerras ou de confrontos armados. Nos séculos XVIII e XIX, no início as lutas contra os vizinhos castelhanos. De 1835 a 1845 as lutas fratricidas da Guerra Farroupilha: os republicanos contra os imperiais; de 1864 a 1870 a luta da Tríplice Aliança contra o Paraguai; de 1893 a 1895 a Revolução Federalista: luta sangrenta entre duas facções políticas; em 1923 nova revolução sangrenta para derrubar o governo de Antonio Augusto Borges de Medeiros; em 1930 a Revolução que levou o Presidente do Estado — Getúlio Dorneles Vargas, à Presidência da República; em 1932 a Revolução Constitucionalista promovida por São Paulo contra o Governo Federal de Getúlio Vargas.

O panorama das guerras e revoluções mostra como o Rio Grande do Sul viveu com as armas na mão, dando atenção ao ensino, à ciência e à cultura nos breves dias de paz e de tranqüilidade. Nos intervalos das lutas funcionavam escolas nos campos e nas cidades, quase sempre de maneira precária.

Letras

Figura notável e sempre lembrada nos primórdios das letras rio-grandenses: Delfina Benigna da Cunha, nascida em 1791, em São José

do Norte, em frente do Rio Grande. Deficiente visual, teve educação primorosa graças às benesses de almas compreensivas e de Dom Pedro I, Imperador (Dom Pedro IV).

O Rio Grande das guerras e revoluções nasceu romântico nas letras com Manoel Araújo Porto Alegre, nascido em Rio Pardo, 1806, que cantou a beleza virgem da terra americana em *as Brasilianas*. Mais tarde escrevia o poema épico *Colombo*, nas mesmas datas em que Gonçalves de Magalhães escrevia em Paris, *Suspiros Poéticos* e *Saudades* e Antonio Gonçalves Dias declamava versos em Coimbra, Almeida Garret publicava *Camões* e *Viagens à Minha terra*. Antes, outra mulher se ilustrava nas letras, em Porto Alegre, Ana Eurídice Eufrosina de Barandas, publicava *A Filósofa por Amor*, tão ao gosto do século XVIII.

No Rio Grande, em 1835 irrompera a guerra civil dos Farrapos contra o Imperador com o ideal republicano, sustentada por dez anos.

Em 1847, aparecia no Rio Grande, segundo romance, da literatura brasileira *A Divina Pastora*, escrito por José Antonio do Vale-Caldre Fião. Apresentava uma história de amor na paisagem sulina.

Apesar da escassez de boas escolas havia o interesse pela Língua Portuguesa, pelos cursos do padre-mestre João de Santa Bárbara. Alunos dos cursos foram Antonio Alvares Pereira Coruja (epíteto assumido por sua feiúra), escreveu o *Compêndio de Gramática da Língua Nacional*; Luís Maria da Silva Pinto, é autor do *Dicionário da Língua Brasileira*, impresso em Ouro Preto MG, 1832. Coruja apresentou os primeiros estudos de dialetologia — Coleção de vocábulos e Frases usadas na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Outros dois nomes se distinguiram nas ciências: José de Araújo Ribeiro, geólogo, com o livro *O Fim da Criação*, e Joaquim Caetano da Silva, nascido em Jaguarão em 1810, grande humanista. Deixou o precioso livro: *L'oyapock et l'Amazonie*.

Na maré vibrante do romantismo surgem os poetas da primeira geração, na revista «O Gmin» (1856-1858): Félix da Cunha (1833-1865); Rita Barém de Melo (1840-1868). O grupo d' O Guaíba deu forma à produção literária rio-grandense. A poetisa dedilhou na lira os temas de amor, a maternidade, a morte.

*Que mais tu queres, anjo e flor? Escuta:
Quem ama luta? Não lutemos, vem!
Vamos aos vales de cheirosas flores,
Que é flor de amores meu amor também.*

Outra figura feminina sobressai: Clarinda da Costa Siqueira, (1818-1867). Espírito religioso quase místico, deixou o livro *Poesias*, editado em 1881.

O grupo do PARTENON LITERÁRIO surgiu do encontro de tantos ideais e de personalidades consolidado pela revista do mesmo nome: Caldre e Fião deu-lhe toda a força. A fundação aconteceu a 18 de Junho de 1868, a batalha de Humaitá no Paraguai, inquietações abolicionistas e republicanas nos espíritos. Os nomes principais do Partenon: José Antonio do Vale Caldre e Fião, Apolinário Porto Alegre, Carlos von Koseritz, Carlos Ferreira, Múcio Teixeira, Bernardo Taveira Júnior, Francisco Lobo da Costa, Aquiles Porto Alegre e tantos outros. O naipe feminimo: Luciana de Abreu, Amália Passos Figueira, Revocata dos Passos Figueirôa de Melo. Havia três sacerdotes: Padre Teixeira, os cônegos José Gonçalves Viana e José de Noronha Nápoles Massa — excelentes oradores.

Muita força teve a Revista do Partenon Literário cuja vida durou até 1885, findando com a própria Sociedade.

A Poesia gauchesca teve uma força especial na Província, nos acampamentos militares, nos galpões, nas festas populares. Figura imponente e impoluta é Apolinário Porto Alegre (1844-1904). Escreveu importantes livros: *Bromélias* (poesia); *Paisagens*, (contos); *Epidemia política* (comédia); *Flores da morte* (poesias); Revista do Partenon; *Os palmares* e *O vaqueano* (romances) e outras obras. Francisco Lobo da Costa (1853-1888), foi o grande romântico na vida e nas obras literárias: poesia, drama, romance. Escreveu *Lucubrações*, 1874; *Filho das Ondas* (drama); *Auras do Sul* (poemas), compilação de Francisco Paula Pires; *Espinhos d'alma* (novela); *Os Farrapos ou a Revolução no Rio Grande do Sul* (poema épico).

A reação contra o Romantismo teve a influência da Questão Coimbrã, 1870, liderada por Eça de Queirós, Antero de Quental e outros, repercutiu no Brasil com Sílvio Romero e outros que organizaram

o movimento da poesia científica ou filosófica. Sucedeu-lhe o Parnasianismo, com o culto da forma: Raimundo Corrêa, Olavo Bilac, Alberto de Oliveira, Vicente de Carvalho. no Rio Grande temos: Antonio da Fontoura Xavier; Zeferino Brazil, este tendo sido poeta, romancista, jornalista e teatrólogo. Foi o mais brilhante de sua época. Foi célebre nos sonetos enfeixados em *Vovó Musa*.

Extraímos alguma amostra:

*Homem, matéria vil, a morte, um dia
Virá cedo, talvez, e, desgraçado,
ao nada voltarei da terra fria.*

*E cedro, eu morto inda seria, entanto,
Talvez um berço, um leito de noivado,
ou quem sabe se a imagem de algum santo!*

Diante do enigma da vida que o angustia perplexo se pergunta:

*Quem sou eu? De onde vim? Eis o negro problema
que eu mesmo tenho, em vão, tentado resolver,
E pergunto-me em vão, nesta tortura extrema:
— Sou de trevas ou de luz? — Nunca o pude saber.*

Fontoura Xavier, no livro *Opalas* refletiu as multiformes tendências de sua época fim do século XIX e início do século XX.

Victor Silva, figura notável do parnasianismo e simbolismo, foi construtor e diretor da Biblioteca Pública do Estado, faleceu a 13 de Dezembro de 1922.

O Simbolismo entrou no Rio Grande com forte influência francesa, Rimbaud e Verlaine, com os exemplos de Antonio Nobre, Cesário Verde, em Portugal, e no Brasil Alphonsus de Guimaraens e Cruz e Sousa, são figuras notáveis Álvaro Moreyra, Felipe d'Oliveira e Eduardo Guimarães.

Alvaro Moreyra foi para o Rio de Janeiro e tornou-se um dos cronistas mais apreciados da América: Felipe d'Oliveira, o esteta de *Lanterna Verde*, morreu num acidente em Paris. Eduardo Guimarães, filho do português Gaspar Guimarães, morreu moço, deixando obra poética mais límpida e primorosa da época — *A Divina Químera*. O mo-

vimento teve a expressão típica e musical com Alceu Wamosy, teve influências de Cruz e Sousa e Rodenbach (poeta de Bruges). Deixou nas antologias o soneto *Duas Almas*. Faleceu em consequência de ferimentos recebidos no confronto de Ponche Verde, na Revolução de 1923.

DUAS ALMAS

*Ó tu, que vens de longe, ó tu, que vens cansada,
Entra, e, sob este teto encontrarás carinho:
Eu nunca fui amado, e vivo tão sozinho,
Vives sozinha sempre, e nunca foste amada ...*

*A neve anda a branquear, lividamente, a estrada,
e a minha alcova tem a tepidez de um ninho.
Entra, ao menos até que as curvas do caminho
se banhem no esplendor nascente da alvorada.*

*E amanhã, quando a luz do sol dourar, radiosa,
essa estrada sem fim, deserta, imensa e nua,
podes partir de novo, o nômade formosa!*

*Já não serei tão só, nem irás tão sozinha:
Há de ficar comigo uma saudade tua ...
Hás de levar contigo uma saudade minha ...*

Regionalismo rio-grandense

Manoelito de Ornellas viu em cada movimento armado novo ímpeto de produção literária: com Revolução Farrroupilha inauguram-se os caminhos do romantismo, com a Guerra do Paraguai nasceu o Partenon Literário; com a proclamação da República surgiu a geração idealista que emergiu dos bancos acadêmicos de São Paulo; com a Revolução de 1893, tomaram a poesia e ficção regionalista um lugar definitivo na historiografia literária da Província, preparando o surgimento de Alcides Maya e João Simões Lopes Neto; com a Revolução de 1923 inicia-se novo surto na poesia com os temas mais sugestivos da terra; em 1930, agrupa-se em torno da Livraria do Globo uma geração que daria novos moldes ao ensaio e à ficção rio-grandense.

Examinemos as duas figuras centrais regionalistas: Alcydes Maya era um romântico de opulenta imaginação e música verbal; Simões Lopes Neto, um rapsodo apenas subordinado à força poderosa da simplicidade humana.

Alcides Maya, no romance e no conto foi o poeta da paisagem. Fugiu do enredo e do diálogo, às vezes, para se entregar à descrição de um pôr-de-sol, de uma planície rasa, de uma ossada de cavalo, das ruínas evocativas de uma «tapera morta», mas ainda de pé, em debuxo ao fundo ermo dessa imensidão triste do pampa. Os principais livros de Alcides Maya são *Ruínas Vivas* (1910) e *Tapera* (1911).

João Simões Lopes Neto (falecido em 1916) desprezou os grandes painéis e a frase bordada, os toques audaciosos das tintas cruas, preferiu a simplicidade da poesia que existe na humildade de um recanto, na sinceridade do diálogo guasca. Principais títulos: *Lendas do Sul* (1913) e *Casos do Romualdo*.

Na esteira de Lopes Neto, apareceu em 1925 um livro importante, *No Galpão*, de Darcy Azambuja. Nos versos sobressaíram os livros de Vargas Neto, *Querência* e *Gado Xucro* (1928). Nessa época aconteceu verdadeira explosão da literatura gauchesca.

Alvaro Moreyra, cronista e poeta, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde escrevia em jornais e revistas, celebrizou-se na crônica com o livro *As Amargas, não*.

Da inimizade política surgiu o poemeto satírico *Antonio Chimango*, de Amaro Juvenal, pseudônimo de Ramiro Barcelos. Com forte influência do grande poema argentino *Martin Fierro*, contra Rosas, surgiu o poemeto contra o Presidente do Estado Antonio Augusto Borges de Medeiros.

O Modernismo inaugurara a famosa semana de Arte de São Paulo, em Fevereiro de 1922, com Mario de Andrade, Oswald de Andrade e outros jovens da Paulistéia, chegou ao Sul por volta de 1925, após a visita de Guilherme de Almeida a Porto Alegre. Naquela ocasião reuniram-se na casa de Mansueto Bernardi, alguns jovens poetas entre os quais: Augusto Meyer, Atos Damasceno Ferreira, Raul Bopp, Ernani Fornari, Rui Cirne Lima e outros.

Atos Damasceno Ferreira cantou o burgo açoriano evocando as an-

tigas ruelas; Ernani Fornari e Olmiro de Azevedo cantaram as serras, os imigrantes italianos e alemães; Cirne Lima cantou a faina dos pescadores. No ensaio apareceram Augusto Meyer, Carlos Dante de Moraes e Moysés Vellinho. Este ilustrou-se na crítica, na criação e publicação pela Livraria do Globo da Revista *Província* de São Pedro de 1945 a 1957.

Em 1940, surgiu Mario Quintana com *A rua dos cataventos*, seguiram-se *Canções*, 1946; *Sapato florido*, 1948; *O aprendiz de Feiticeiro*, 1950; *Apontamentos de história sobrenatural*, 1976 e outros.

Regina Zilberman vê a data de 1934 muito significativa pela publicação do primeiro romance de Cyro Martins, de natureza rural, do gaúcho a pé com a trilogia *Sem rumo*, *Porteira fechada* e *Estrada nova*. Seguiu-se *Sombras na correnteza*, que historia a decadência do gaúcho, monarca das coxilhas, na figura do personagem anti-herói, João Guedes de Lacerda.

Em 1935 surgem os escritores Érico Veríssimo, com *Caminhos Cruzados* e Dyonélio Machado com *Os ratos*, que estreara em 1927 com os contos de *Um pobre homeni*, seguindo-se a novela *O louco do Cati*.

Érico Veríssimo (1905-1975) valoriza o panorama em detrimento do detalhe, nos romances da trilogia, de *O Tempo e o Vento*, *O Contínente*, 1949; *O Retrato* e *O Arquipélago*, 1962.

A história das revoluções e dos imigrantes esteve presente nos romances e novelas. Otelo Rosa publicou por ocasião do centenário farroupilha *Os amores de Canabarro* (1935). Passados os primeiros ciclos migratórios açorianos do final do século XVIII e início do século XIX a sua influência na economia sulina se fez sentir na primeira metade do século XX. São os imigrantes alemães, italianos, judeus, poloneses, espanhóis, que comporão a classe burguesa emergente deslocando-se rumo a Porto Alegre ou sendo o fator de crescimento de certas regiões do interior. Nessa medida a Campanha perdeu a primazia em termos de representatividade literária, dentro desse facto a literatura se modificou em sua temática, em sua paisagem e nos grupos sociais.

Vianna Moog (São Leopoldo 1906, Rio 1988) escreveu *Um Rio imita o Reno* (1939), tratou do problema do racismo e do isolacionismo

vivido pelas personagens. Manoelito de Ornellas incentivou a valorização sulina com o romance *Tiaraju*, herói indígena na Guerra contra portugueses e espanhóis, resistência dos guaranis, das reduções jesuíticas. Retomou o tema *O Uruguai*, de Basílio da Gama. Josué Guimarães lançou em 1972, o romance *A Ferro e a Fogo*, referente à colonização alemã. Por sua vez Luís Antonio de Assis Brasil tratou da fixação dos açorianos no romance *Um quarto de légua em quadro*.

Aquiles Bernardi, Frei Capuchino (Paulino) escreveu e publicou no *Jornal Stafetta* rio-grandense a saga do imigrante italiano, em dialeto vêneto sob o título *Nanetto Pipetta*.

Mansueto Bernardi, nascido na Itália, imigrou para o Brasil quando era criança. Estabeleceu-se na Serra, na atual cidade de Veranópolis, foi professor, administrador da Livraria do Globo, impulsionador de traduções de obras europeias, criador da *Revista do Globo* (1929-1967). Escreveu *Terra convalescente*, poemas; divulgou a obra de Eduardo Guimarães fazendo excelente edição de *A Divina Quimera*, com primoroso prefácio.

Augusto Meyer, poeta, crítico literário, dirigiu por longos anos a Biblioteca Nacional, e Instituto Nacional do Livro de 1938 a 1967; escreveu *Coração Verde*, 1926; *Giraluz e Duas orações*, 1928; *Últimos poemas*, 1955; *À sombra da estante*, ensaios de crítica, 1947.

Ernani Fornari, filho de imigrante italiano notabilizou-se na poesia com o *Trem da Serra*, 1928; no teatro com as peças *Sinhá moça chorou* e *Iaiá Boneca*.

Em 1947 surgiu o «Grupo Quixote» em que jovens idealistas criaram estilo de poesia em sua revista, sendo colaboradores Wilson Chagas, Pedro Geraldo Escosteguy, Heitor Saldanha, Manoel Walter Miranda, Sílvio Duncan, Santiago Naud e Manoel Sarmento Barata.

Entre os actuais, originários do grupo Nossa Geração de 1960, distinguem-se Carlos Nejar, Carlos Legendre, Itálico José Marcon.

Poeta de grande vigor e de incontestável valor foi Paulo Corrêa Lopes, com a sua poesia da experiência, em busca do transcendente, na sede insaciável do infinito, em *OBRA POÉTICA*, com os *Poemas de mini mesmo*, 1931; *Caminhos*, 1932; *Poemas da vida e da morte*, 1938; *Canto de Libertação*, 1943. O poeta nasceu em 1898 e faleceu em 1957.

Vejam-se os poemas:

SUAVIDADE (1931)

*A noite vem tão mansa
como se fosse feita de ternura,
como se fosse uma carícia de criança.*

*A noite vem tão linda
como se andasse embalando uma esperança
na rede de astros que teceu na altura.*

*A noite vem tão mansa
como se tivesse receio
de partir o cristal da tarde transparente.*

LARGAI AS VELAS (1938)

*Largai as velas que o mar é largo!
Para longe, para o fim de tudo!
Largai as velas
e vereis como é mais bela a vida
entre relâmpagos e abismos!
Largai as velas que o mar é largo
e embala os corações
que não tremem diante do mistério.*

Entre os poetas de hoje ressalta-se o nome de Carlos Nejar, da Academia Brasileira de Letras. Escreveu *Sélesis*, 1960; *Livro de Silbion*, 1963; *O poço do calabouço*, 1974; *Sonetos do paiol*, 1997.

Outro poeta de grande valor é Armino Trevisan: *A surpresa do ser*, 1967; *Funilaria no ar*, 1973; *O moinho de Deus*, 1985; *O canto das criaturas*, biografia lírica de Francisco de Assis, 1998.

Entre os romancistas dedicados a aprofundar e a revitalizar as raízes açoritas está Luís Antonio de Assis Brasil (Porto Alegre, 1945) Entre os livros que escreveu estão em evidência *A prole do corvo*, 1978; *A Bacia das almas*, 1981; *Cães da Província*, 1987; *Um castelo no pampa*, 1992; *Videiras de cristal*, 1990, episódio na colonização alemã.

Luís Antonio de Assis Brasil, professor da Pontifícia Universidade

Católica do Rio Grande do Sul, mantém as Oficinas literárias em que os iniciantes da ficção vão aperfeiçoando suas armas.

Para encerrar o rápido bosquejo deste quadro, agora apresentado, permitam-me uma rápida referência a alguns nomes actuais, na poesia além de Armindo Trevisan; no conto, Sérgio Faraco; no ensaio, Jayme Paviani; no ensaio filosófico, Urbano Zilles; na poesia feminina Maria Carpi.

No livro *Orações para o novo milénio* (1999), Trevisan traduz, adapta textos religiosos de personalidades da história humana, que oraram, que deixaram seus louvores a Deus registrados em livros ou devocionários. Veja-se a bela prece Santo Ambrósio, bispo de Milão:

*Já que ninguém pode desejar para os outros
Nada melhor do que aquilo que deseja para si,
Ó Senhor, não me separe, após a minha morte,
dos que amei ternamente sobre a terra.*

*que onde eu estiver, Senhor,
estejam eles comigo:
também lá possa eu gozar
o estar unido a eles, eternamente.*

Sérgio Faraco em seus contos faz reviver a história do Rio Grande, naquele saber pampeano, tão ao gosto de Simões Lopes Neto ou Darcy Azambuja, textos envolventes de sensualidade e ternura, violência e poesia. Alguns títulos: *Idolatria*, 1970; *Urutu*, 1978; *Noite de matar um homem*, 1986. Traduz autores uruguaio e argentinos.

Jayme Paviani discute e ensina filosofia, trabalha em teoria da literatura e de crítica ontológica como acontece em seu livro *Formas de dizer*, 1998.

Urbano Zilles tem dezenas de obras filosóficas e teológicas publicadas, dirige a importante revista da Faculdade de Teologia — TEOcomunicação.

Maria Carpi é a voz feminina que melhor se faz ouvir nestes dias no Sul. Em 1998, lançou o *Caderno das Águas* (antologia), onde se lê e se vive uma poesia de angústia, de esperança, culminando em Amor.

Veja-se o poema «A Força de Não ter força»:

*Amor, essa força de não
ter força, essa paz não
dando a paz; esse rosto
incandescente, nunca
lido, que se sobrepõe
aos demais e reluta
quando todos fenecem
e mais se aviva, encoberto.*

O Curso de Doutorado em Letras da PUCRS, elevou de modo extraordinário a investigação literária, o estudo dos autores, a recuperação dos espólios literários de Érico Veríssimo, de Dyonélio Machado, de Manoelito de Ornellas, da Revista Província de São Pedro e da Revista do Globo.

O Rio Grande do Sul por seus cursos, por seus mestres, por seus ensaístas de crítica literária tem renome nacional. Além disso mantém convênios importantes de investigação com a Universidade de Coimbra, com a Universidade de Lisboa, com a Biblioteca Nacional de Portugal por meio da ação decisiva do Diretor Professor Doutor Carlos Reis. Da parte da PUCRS estão os professores Regina Zilberman, Maria Eunice Moreira, Maria Luiza Ritzel Remédios e Alice Therezinha Campos Moreira.

Muito se realizou, muito estamos realizando, muito mais temos de realizar para que as Letras humanizem os seus cultores para inaugurarmos a verdadeira Civilização do Amor.

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 24 DE FEVEREIRO DE 2000]

Bibliografia

- BOSI, Alfredo. *Literatura Brasileira, história concisa*, Cultrix, São Paulo, 1995.
- BRASIL, Luiz Antonio e outros. *Pequeno Dicionário da Literatura do Rio Grande do Sul*, Novo Século, Porto Alegre, 1999.
- CESAR, Guilhermino. *História da Literatura do Rio Grande do Sul (1737-1902)*, 2.^a edição Editora Globo, Porto Alegre, 1971.
- FLORES, Moacyr. *História do Rio Grande do Sul*, 6.^a edição, Nova Dimensão, Porto Alegre, 1997.
- MOREIRA, Igor. *O Espaço Rio-Grandense*, Editora Ática, São Paulo, 1999.
- MOTTIN, Antonio e CASOLINO, Enzo. *Italianos no Brasil — séculos XIX e XX*, Edipucrs, Porto Alegre, 1999.
- ORNELLAS, Manoelito de. *O Rio Grande do Sul nas Letras do Brasil, Resenha Histórica*, Pucrs, Porto Alegre, 1965.
- ZILBERMAN, Regina. *A Literatura no Rio Grande do Sul*, Mercado Aberto, Porto Alegre, 1980.

O ABSTRACTO E O CONCRETO, O MAR E O CANAVIAL E OUTROS ENCONTROS ESPERADOS DO DIVERSO (JOÃO CABRAL, NEMÉSIO E SOPHIA)

MARIA NAZARÉ GOMES SANTOS
Universidade Autónoma de Lisboa

[...] reconheço que avalio a qualidade dos afectos com a mesma medida com que avalio a qualidade dos textos. É uma dura prova, mas faz evoluir o amor para uma exigência íntima e expressiva.

(M. Gabriela Llansol, *Inquérito às Quatro Confidências*)

Ainda na década de 60, Jorge de Sena, num daqueles ensaios polémicos (mas sempre luminosos) sobre a literatura/cultura brasileiras, chamava a atenção para a necessidade de se estudar as interpenetrações dos modernismos português e brasileiro, para lá de mitologias. Uma dessas mitologias estaria ligada à obsessão de independência de alguma crítica brasileira que, segundo o controverso ensaísta, insistia em defender a ideia de ruptura/originalidade «em relação a uma época que, como outras na periodologia cultural do nosso mundo, foi extremamente uma 'internacional' de escritores e artistas.»¹

Seguindo algumas das pistas deixadas pelo próprio Jorge de Sena (e, de certo modo, por Vitorino Nemésio), na contemporaneidade, muitos ensaístas portugueses (como não lembrar de Fernando Cristóvão, Arnaldo Saraiva, entre outros) se têm dedicado a descortinar as referidas interpenetrações entre os dois modernismos, ao mesmo tempo que

¹ SENA, Jorge de, «Sobre o Modernismo em Portugal e no Brasil: alguns problemas e clarificações» in *Estudos de Cultura e Literatura Brasileira*. Lisboa: Edições 70, 1988.

buscam evidenciar os seus espaços de diferença ou de diversidade. Pode-se mesmo afirmar que, em Portugal, as relações dialógicas entre as duas modernidades já foram contadas e cantadas em prosa e verso, às vezes em tom de «cantigas de amigo», outras vezes em tom de «cantigas de mal dizer», mas (é preciso acreditar) sempre no intuito de aumentar o nível de compreensão da complexa relação que se dá entre as duas culturas/literaturas.

Para não me perder nos labirintos perigosos das generalidades, inicio esta nossa conversa propondo uma delimitação do tema. Assim, transformo o título geral dado inicialmente a esta conferência — «Diálogos entre a moderna poesia brasileira e portuguesa» — para «O abstracto e o concreto, o mar e o canavial e outros encontros esperados do diverso (João Cabral, Nemésio e Sophia)» e tento também definir, desde já, os seus objectivos: fazer uma leitura da poética de João Cabral de Melo Neto, explorando, paralelamente, as relações dialógicas que se estabelecem entre o texto poético cabralino e outros textos de autores portugueses do século xx, nomeadamente, o texto de Vitorino Nemésio e o de Sophia de Mello Breyner.² Sugiro que, na medida em que se evidencia essa relação dialógica, os referidos textos iluminam-se mutuamente e, conseqüentemente, temos também iluminadas, de certo modo, algumas das coordenadas das duas modernidades literárias. Quero ainda reforçar a ideia da existência de uma verdadeira «poética de afecto» que se dá entre textos dos dois lados do Atlântico (naquele sentido que aponta a epígrafe de Maria Gabriela Llansol).

Justificando o nome de João Cabral de Melo Neto na mediação do referido diálogo, diria que a opção deveu-se ao facto de ser ele (ao lado de Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade), um dos nomes mais representativos na construção e evolução da moderna poesia brasileira, sobretudo se se entende a modernidade como o momento privilegiado de consciência crítica e estética, além do facto de ser a obra

² Era nossa intenção inicial ampliar o cruzamento de textos/afectos entre os dois lados do Atlântico. Por exemplo, o diálogo entre Alexandre O'Neill e João Cabral a partir da leitura dos poemas «Saudação a João Cabral de Melo Neto» (texto escrito por Alexandre O'Neill em 1959) e «Catar feijão» (possível resposta de João Cabral escrita provavelmente entre os anos 62-65, que vem com uma dedicatória ao poeta).

poética de Cabral menos estudada em Portugal (apesar dos poucos, mas importantes trabalhos que têm contribuído para a sua interpretação e divulgação³). E já que falei do cruzamento de olhares e, simultaneamente, cruzamento de afectos que se dá nos dois lados do Atlântico, quero parabenizar a coordenação do CLCPB (Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira), chamando a atenção para a importância deste ciclo de conferências, sobretudo quando começa a ser frequente, neste ano de comemoração dos Descobrimentos, ler-se/ouvir-se depoimentos que tanto enfatizam o espaço de desconhecimento mútuo entre a cultura brasileira e a cultura portuguesa.

Pela sua representatividade, talvez seja suficiente trazer um dos depoimentos recentes de Eduardo Lourenço:

«O Brasil profundo, o Brasil de Machado, de Guimarães Rosa, de José Guilherme Merquior (enfim, o Brasil Cultural) é-nos totalmente desconhecido. Na contemporaneidade, o anel que une Brasil e Portugal circunscreve um espaço cultural menos vivido do que o que nos une e nos torna presentes na cultura africana de expressão portuguesa.»⁴

Ora, problematizando a ideia de Eduardo Lourenço, quero apenas enfatizar que, no período em que Brasil e Portugal viviam a experiência das suas modernidades literárias (sobretudo no momento em que desapareciam as borbulhas antiedipianas de um certo vanguardismo brasileiro), registava-se, igualmente, um intenso diálogo entre os escritores brasileiros e portugueses. Nomeadamente nas décadas de 30 a 60 (e mais intensamente na década de 50), os escritores liam-se uns aos outros, instaurando uma verdadeira relação de afectos entre textos (como não referir o intenso diálogo entre o romance neo-realista português e o romance regionalista brasileiro das décadas de 40?). No que se refere

³ Cf., entre outros, TORRES, Alexandre Pinheiro, «A poesia de João Cabral de Melo Neto», in MELO NETO, João Cabral de, *Poemas escolhidos*, Lisboa: Portugalia, 1963; SARAIVA, Arnaldo, *Encontro Des-Encontros*, Porto: Liv. Paisagem, 1973; COELHO, Eduardo Prado, João Cabral de Melo Neto, «A Educação pela Pedra» in *O Reino Flutuante*, Lisboa: Edições 70, 1972; LOPES, Óscar «Das coisas e do seu avesso» (prefácio) in MELO NETO, João Cabral de, *Poesia Completa*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986; MARTELLO, Rosa Maria, *Estrutura e Transposição*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1990.

⁴ LOURENÇO, Eduardo, «Cultura e Lusofonia» in *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*, Lisboa: Presença, 1999, pp. 166-67.

ao espaço da poesia, os nomes de Manuel Bandeira, Drummond, Cecília Meireles (que tanto dialogou com a tradição poética portuguesa e que, como se sabe, foi autora da primeira antologia que divulgou no Brasil os poetas portugueses modernos), Vinícius de Moraes, Jorge de Lima, Murilo Mendes, são nomes homenageados, estudados, incorporados no quotidiano intelectual português das referidas décadas.⁵

Perguntaria: quais são os poetas contemporâneos brasileiros que fazem parte, hoje, do quotidiano português? Adianto um depoimento pessoal. Recentemente, num dos eventos literários consagrados à Nova Poesia Brasileira (na Casa Fernando Pessoa, 1999), constatei um desconhecimento do público (e estavam presentes muitos poetas), em relação a nomes importantes da poesia contemporânea brasileira: Marly de Oliveira, Adélia Prado, Ferreira Gullar, Affonso Romano de Sant'Anna, Augusto de Campos, Haroldo de Campos, Décio Pignatari (estes últimos tão importantes para a Poesia Concreta Portuguesa nos anos 60), Manoel de Barros, etc. Constatei que, para o público português, a imagem da poesia brasileira está ainda alicerçada nos nomes mais representativos da segunda geração modernista. Diria mesmo que é sobretudo a partir da década de 60 que começa a ser divulgada em Portugal a obra de João Cabral (nomeadamente, após a representação, no Porto, do espectáculo teatral criado a partir de um dos seus autos poéticos — *Morte e Vida Severina* —, como se sabe, musicado por Chico Buarque de Holanda).⁶

Após essas considerações iniciais, passemos então à «relação escritural» de poéticas que, não sendo, muitas vezes, construídas com os mes-

⁵ Não é irrelevante acrescentar que, por exemplo, na década de 50, todo um número do periódico *Távola Redonda* foi dedicado a Manuel Bandeira. Na década de 60, os versos do poeta Alexandre O'Neill, dedicados ao poeta brasileiro, no seus 80 anos, tendo o título sugestivo de «Alô Vovô» reforçam o espaço do afecto e confirmam, de certa forma, o legado da moderna poesia brasileira na poesia portuguesa contemporânea. («À saída lá estaríamos prá levá-lo ao hotel/ e esquecida a poesia, a literatura,/ num repente de ternura pegar-lhe na mão/ — Sua benção, Vovô Manuel!»). E como não lembrar ainda a ressonância da recepção da obra de Carlos Drummond de Andrade, em plena década de 70, a partir do livro de José Cardoso Pires que tem precisamente o título de: *E agora José?* (publicado em 1977).

⁶ Atente-se para o facto de que as edições portuguesas de *Quaderna* (Lisboa, 1960), *Poemas escolhidos* (Lisboa, 1963), as várias entrevistas dadas pelo Poeta e ainda um razoável número de ensaios sobre a poética cabralina que circulam nos periódicos portugueses na referida década, reforçam a referida afirmação.

mos pressupostos, «acabam por chocar, cada uma com a sua velocidade própria, com o mundo, a sua significação e a sua evanescência.», como diria, num outro contexto, Maria Gabriela Llansol. Ou como diria Jorge de Sena, a respeito de Carlos Drummond de Andrade:

«Em presença de um poeta como Drummond, a atitude de um crítico, que não seja poeta só nas horas vagas, é de contínua e sobressaltada admiração. Que a admiração, de poeta para poeta, não se suspende apenas das perfeições, mas das imperfeições paradoxais e imprevistas.»⁷

Para explorar o diálogo entre a poética de Cabral e a de Nemésio, tomo como ponto de partida o que denomino dialéctica entre o sentir e o pensar, ou:

1. Do abstracto e do concreto: poesia e conhecimento em João Cabral e Vitorino Nemésio

*Meu coração, lágrima inchada,
Mais de metade pensamento.*

(Nemésio, «Correspondência ao mar» in *Bicho Harmonioso*, 1938)

Quando Vitorino Nemésio faz referência, em 1958, à poética cabralina, num dos ensaios reunidos no livro, não por acaso intitulado *Conhecimento de Poesia* (a primeira edição saiu em Salvador, Bahia), o poeta brasileiro já tinha publicado algumas das suas obras mais significativas: *Pedra de Sono* (a sua estreia, 1942), *O Engenheiro* (1945), *O Cão sem Plumas* (1950), *Dois Águas* (antologia publicada em 1956, que inclui as obras publicadas nos anos de 1954-55, isto é, *O Rio*, *Morte e Vida Severina*, *Paisagem com Figuras* e *Uma Faca só Lâmina*).

Talvez seja também necessário contextualizar o poeta-crítico Vitorino Nemésio nos anos 50, para não só sugerir algumas marcas de especularidade na sua leitura sobre o «poeta-engenheiro», mas, sobretudo, desenvolver a ideia de que, apesar das diferentes visões de mundo, é

⁷ SENA, «A Rosa do Povo» in op. cit., p. 41.

possível perceber alguns pontos de contacto entre os dois poetas se ficarmos atentos ao processo de evolução das suas Poéticas.

Como defendem alguns estudiosos,⁸ a poética nemesiana, afastando-se de tendências conservadoras da poesia portuguesa dos anos 30, orienta-se, nos meados da mencionada década e, sobretudo, na década seguinte, com a publicação de *Eu, Comovido a Oeste* (1940), a partir de novas coordenadas que serão fundamentais para a evolução do próprio projecto da modernidade literária portuguesa como um todo (além dos excessos das vanguardas). Ou seja: a «descoberta da poesia no próprio tecido verbal do poema», a recusa de um excessivo envolvimento subjectivo (a partir da cada vez mais assumida estratégia da ironia), enfim, o que nos habituamos a entender como a raiz do próprio projecto de modernidade artística: o entendimento da poesia como processo de auto-reflexividade da linguagem e do próprio sujeito. Aliás, ideia expressa pelo próprio Nemésio, quando tenta explicitar a sua poesia no espaço do ensaio: «aprendo com ela a aprender-me».⁹

Voltemos ao objecto de análise de Nemésio, o livro *O Engenheiro*, considerado fundamental na concepção e concretização do projecto poético de João Cabral. Contextualizando o referido projecto, talvez não seja demais ainda acrescentar: quando Cabral publica *Pedra de Sono* (obra que, como o próprio título sugere, ostenta um certo clima nocturno e alguma aproximação com o Surrealismo), já estavam fixadas as características da literatura brasileira, resultantes do modernismo da década de 20 e do chamado regionalismo da década de 30. Recusando as conquistas de um certo modernismo de vanguarda, mas, de certa forma, sem se identificar com a chamada *Geração de 45*, Cabral impõe-se, desde o início, como um independente em relação a escolas ou movimentos. Mesmo relativizando a ideia de uma independência absoluta

⁸ Retomo, sobretudo, as ideias da organizadora das *Obras Completas (Poesia I e Poesia II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda), a ensaísta Fátima Freitas Morna, nomeadamente as que se referem ao processo de evolução da obra nemesiana enquanto projecto peculiar de afirmação (e de interpretação) de modernidade. Cf. além do esclarecedor prefácio, a sua tese de doutoramento: *Vitorino Nemésio: o conhecimento da poesia*, Lisboa: Faculdade de Letras, 1987 (policopiada).

⁹ Cf. «Prefácio: da poesia» in *Poesia (1935-1940)*, Lisboa: Bertrand 1986, p. 13. Cf. também GUIMARÃES, Fernando, verbete sobre Vitorino Nemésio in MACHADO, Álvaro Manuel (org.) *Dicionário de Literatura Portuguesa*, Lisboa: Presença, 1996.

em relação à sua geração, não deixam de ser pertinentes as palavras do crítico brasileiro José Guilherme Merquior:

«Não sabemos se é por ingenuidade ou malícia que se situa João Cabral entre os autores dessa geração [...] Sua atitude de rigor, de concentração é toda consequente e penetrante: nada tem a ver com as camisas-de-força parnasianas desses senhores. Há portanto, entre um e outros, apenas uma incômoda convergência cronológica.»¹⁰

Mas, insistindo na importância da publicação de *O Engenheiro* na mencionada evolução da poética cabralina, diria que, a partir dessa obra, torna-se cada vez mais visível o mecanismo de criação do poeta, através sobretudo de uma ostensiva estratégia de auto-reflexividade estética. Estratégia que termina por «iluminar», muitas vezes, a própria relação complexa que se estabelece entre a poética de Cabral e a tradição literária brasileira. Fundamentalmente crítica (muitas vezes denominada poética do NÃO) a poética cabralina recusa o canto-embalo («fluvial, fluvante», como ele dirá num dos seus mais famosos poemas, «Catar Feijão»). Ora, o que está por detrás dessa atitude antilírica é, ao fim e ao cabo, a própria continuação do projecto de algumas figuras fundamentais da segunda geração modernista, nomeadamente a anti-lira de Manuel Bandeira ou, mais explicitamente, a antilira de Carlos Drummond de Andrade. Como os seus antecessores, Cabral escolheu uma estratégia peculiar para preservar a própria permanência da lírica.

Se acompanharmos as pistas auto-reflexivas do poema «O Engenheiro» (que dá o título ao livro) ou ainda de «Lição de Poesia» («Vinte palavras sempre as mesmas / de que conhece o funcionamento, / a evaporação, a densidade / menor que a do ar), veremos que se impõe, nessa antilira minimalista, a contenção, o sentido apolíneo, a fixação nas coisas concretas, enfim, o predomínio do processo construtivo, mesmo que esteja ainda presente, no conjunto de textos escritos entre 1942/1945, um certo clima nocturno (sobretudo no que se refere ao campo temático) ou referências explícitas ao mundo do sonho/sono:

¹⁰ MERQUIOR, J. Guilhenne, *Razão do Poema*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 186.

A luz, o sol, o ar livre
 Envolvem o sonho do engenheiro.
 O engenheiro sonha coisas claras:
 Superfícies, ténis, um copo de água

O lápis, o esquadro, o papel;
 O desenho, o projecto, o número:
 O engenheiro pensa o mundo justo,
 Mundo que nenhum véu encobre.¹¹
 (.....)

Como sugere a leitura de João Alexandre Barbosa, se, por um lado, luz, sol, ar, superfícies, ténis, copo de água articulam uma métrica projectada na esfera do sonho (aproximação, no sentido bachelardiano, com o aspecto nocturno da imaginação) por outro lado, na segunda estrofe, o desdobramento das imagens através da nomeação do material, do instrumento, possibilita a predominância da vigília (aproximação com o aspecto diurno da imaginação), através da substituição do SONHO pelo PENSAMENTO. Nesse sentido, como conclui argumentamente o ensaísta brasileiro:

«O que pensa o engenheiro não é anterior ao que ele sonha, mas correlato ao que utiliza para a sua concreção. A mediação entre o abstracto e o concreto para o engenheiro-poeta não é o que está antes — enquanto projeto — nem o que está depois — enquanto desempenho de uma função — mas o que se inscreve no PROCESSO de composição.»¹²

Mas, a essa altura, talvez seja oportuno perguntar: como é que o autor de uma poética de cariz conservador, essencialmente mítica e religiosa, pode fazer o elogio ao poeta-engenheiro, conhecido como o poeta do «concreto» e (pelo menos no espaço das intenções) assumidamente ateu e anticonsagrador?

Sem querer aprofundar as diferenças, antes querendo sugerir algu-

¹¹ MELO NETO, João Cabral, «O Engenheiro» in *Poesia Completa (1940-1980)*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 416.

¹² BARBOSA, João Alexandre, *A imitação da forma* (uma leitura de João Cabral de Melo Neto), São Paulo: Duas Cidades, 1975, pp. 44-45.

mas confluências entre a poética nemesiana e a poética cabralina, posso dizer que, desde a publicação de *O Cão sem Plumagem* é possível visualizar na poesia de Cabral uma componente que será importante para entender algumas aproximações entre as duas poéticas. Refiro-me, sobretudo ao modo como os dois poetas tentam unir (quase em forma de missão) o projecto estético com o projecto ético. Como se sabe, desde finais da década de 50, Cabral, ao privilegiar com especial zelo a temática nordestina, direccionando a sua poética para o real e, ao mesmo tempo, assumindo a angústia da impossibilidade de dizer o real, leva a sua poesia a uma intercessão do ético e do estético. Assim, não é gratuito o modo como Nemésio reverencia o poeta-engenheiro no seu ensaio de 1958, a que dá o título de «Engenheiro de poemas». Afinal de contas, Nemésio está a defender um certo modo (o seu próprio modo?) de entender poesia, explorando (especularmente) na sua leitura, alguns dos aspectos da poética cabralina com os quais mais se identifica: além do citado compromisso ético-estético,¹³ a engenhosidade (no sentido técnico e no sentido camoniano), a ideia de poesia como um modo especial de conhecimento (mesmo que se considere que a noção nemesiana de conhecimento, diferente da perspectiva cabralina, não impede de entender a poesia como espaço do sagrado, do mistério, salto no desconhecido). Mas a aproximação maior talvez seja ainda o citado exercício da auto-reflexividade poética (através do recurso de uma metalinguagem que não se esgota em si mesma).

Quando Nemésio afirma, de forma irónica, que Cabral «tira os versos do engenho» (alusão ao mundo do «menino-de-engenho» que tanto alimentou a poética de Cabral), quer reforçar a ideia, já desenvolvida a partir da reflexão da sua própria poesia, que o verdadeiro poeta é aquele que vai buscar o seu material da experiência mas, o que é fundamental para o Nemésio dos anos 50, apresenta este mundo de forma enge-

¹³ É claro que o compromisso social de João Cabral é de cariz diferente do compromisso ético-social de Nemésio, na medida em que o referido compromisso é atravessado pela própria noção de religiosidade. As palavras de Joaquim Manuel Magalhães num outro contexto em que relaciona a poesia de Jorge de Sena e a de Nemésio, ajudam a esclarecer esse espaço de diferença: «Nemésio tentando exprimir uma religiosidade que se cinge a um individualismo radical e a um alheamento da problemática do mundo socialmente martirizado, para assumir antes do mais o martírio divino e da relação pessoal com a divindade». (MAGALHÃES *apud* MORNA, Fátima Freitas, *Conhecimento da Poesia*, op. cit., p. 795)

nhosa ou transfigurado pela dimensão poética. Igualmente não escapa ao arguto leitor, a epígrafe de Le Corbusier (que antecede o texto cabralino) sugerindo a paradoxal relação máquina/sentimento («machine à émouvoir»). Assim, Nemésio lê a poesia cabralina de forma moderna:

«Tirar os versos do engenho, dando a este, além do sentido camoniano, o sentido técnico que fez do nosso tempo a era dos engenhos pesados e da engenharia triunfante, é operação que só poderia ser concebida e realizada por um poeta verdadeiro, que fosse ao mesmo tempo muito utópico e extremamente positivo: muito lunático e todo técnico.»¹⁴

Mas o que considero importante e esclarecedor nessa leitura nemesiana são as referências às poéticas de Álvaro de Campos e Cesário Verde, postas em contraste para poder caracterizar de forma mais adequada a sua própria poética e a poética de *O Engenheiro* (note-se que é, precisamente, Cesário Verde, o poeta português que Cabral mais parecia admirar, sendo possível admitir uma certa confluência nas duas poéticas, nomeadamente no que diz respeito à relação poesia-pintura, no apelo do concreto ou mesmo na dimensão metapoética). E não é demais acrescentar, seguindo as pistas de algumas das entrevistas de Cabral, que o poeta brasileiro não se identificava com a poética «subjectiva» de Pessoa (ou, de um certo Pessoa). Esclarece Nemésio:

«[...] há uma distância grande entre o mecanismo de Álvaro de Campos e o engenheiro de Melo Neto. Aquele, por ousado e novo que se mostre nos temas e no acervo das metáforas — no estilo todo, em suma — ainda se sente descender dos elementos concretistas que afluíam na poesia de Cesário Verde. Já Cesário, ainda adentro de uma estética do verso oriunda do Parnaso, faz apologia do mundo exacto e realista» do objecto e da medida, da ferramenta, senão da máquina, e esboça uma estética paralela e conforme ao mundo de realidades em que vive». (p. 259)

Identificando-se mais com Cesário Verde do que com os vanguar-

¹⁴ NEMÉSIO, Vitorino — «Engenheiro de Poemas», in *Conhecimento de Poesia*, Lisboa: Verbo, 1970.

dismos daquilo que designa por «ode mecânica» de Fernando Pessoa/ Álvaro de Campos, Nemésio prossegue, clarificando a poesia de Cabral (e a sua própria poética) no que se refere sobretudo à relação de ruptura/continuidade com a tradição:

«O poeta brasileiro João Cabral de Melo Neto já representa a fase de acalmia do mecanismo poético. Nos seus poemas o mundo concreto dá a mão à utopia, e as dimensões comezinhas dos objectos deixam-se reduzir à astral medida.» (p.260)

Mas o que parece mais empolgar o autor de *O Bicho Harmonioso* são as referências ao sonho (como se sabe, tão importante na poética nemesiana) que, como já foi dito, parece ter ainda um espaço assegurado na poética de *O Engenheiro*. Conclui Nemésio: «Quanto mais o universo que o cerca é mecanizado e utilitário, mais ele o tenta transfigurar pelo sonho.» É fácil perceber o que fascina Nemésio nesse universo cabralino de bailarinas «feitas de borracha e pássaro», de «danças no pavimento anterior do sonho», de «mulheres sentadas tranquilas, na sala, como que voassem». Como sublinha o próprio Nemésio, esse universo «estranho» fascina-o sobretudo pelo modo como Cabral «desafia a subtilidade dos hermeneutas de tipo lógico.» (p. 261)

Querendo intensificar o espaço de aproximações ou de confluências entre a poesia brasileira e a poesia portuguesa contemporâneas, observe-se também que é possível verificar na evolução da poesia nemesiana (como observa Fátima Freitas Morna), sobretudo a partir dos anos 40, o começo de uma predominância do imanente. Precursor da própria contemporaneidade, é curioso constatar que *O Cavalo Encantado* (publicado em 1963), ainda segundo a ensaísta, «é cronologicamente contíguo à ruptura anti-discursiva e anti-sentimental que caracterizaria a *Poesia 61* e a poesia experimental ou concretista».¹⁵

A caminho de uma conclusão para esse primeiro encontro de poéticas, diria que provavelmente agradaria a Nemésio, que sempre tentou (de modos diferentes) tecer os fios da existência de forma alegórica e

¹⁵ MORNA, Fátima Freitas, *Vitorino Nemésio: Conhecimento da poesia*, op. cit., p. 912.

simbólica, constatar que o poeta-engenheiro/arquitecto, o defensor de uma poética impessoal, quando publica *A Escola das Facas* (textos escritos entre 1975-80, re-inscreve, de certa forma, o sujeito existencial no seu discurso poético (mesmo quando, estrategicamente, o transforma num Outro) e, de certa forma, como sugere Silviano Santiago, com a referida obra, a poesia de Cabral, clara e transparente, certa e solar, desdogmatiza-se, pois «somam-se ao Não e ao Certo, o Sim e a incerteza». Conclui o ensaísta:

«Cabral adentra-se pelo sim e pela incerteza, sem perder na cordialidade a luta, sem desvalorizar o inimigo pela sua inexistência, sem anular o combate pela falta de facas. Ou de escolas. O sim e o incerto não desmentem o passado, enriquecem a anti-lira de João.»¹⁶

Não tenho condições (pelo menos por agora) de dizer se Cabral foi leitor de Nemésio, mas, com certeza, agradaria ao poeta-pintor ler versos de Nemésio que «falam do poeta como aquele que traça nas linhas de palavras, o ponto no mapa e as manchas de tinta na tela» (Cf. *Andamento Holandês*, 1964).

Mas, concluindo, por agora, esse diálogo, talvez seja ainda mais esclarecedor para um encontro/confronto entre as duas poéticas, lermos um dos metapoemas de *Bicho Harmonioso* (o mesmo livro do qual escolhemos alguns versos para a epígrafe) que, no meu entender, ilumina o modo como o poeta Nemésio enfrentou a questão do abstracto e do concreto na constituição da Poesia. Deixemos, por falta de tempo, apenas alguns versos que ajudam a iluminar o espaço de diferença em relação à poética cabralina, nomeadamente no que se refere ao modo de entender a relação sentimento/pensamento/poesia, pois, para o poeta açoriano, a poesia (como o seu coração) apesar de ser «mais da metade pensamento», foi, talvez, pensando no conjunto da sua obra poética, expressão de sentimento e, sobretudo, espaço de transcendência e mistério. Aliás, não era à toa que ele dizia que o poeta, assim como os metafísicos, falam fundamentalmente do mesmo, mas com uma diferença: o que o metafísico explica por conceitos e juízos, induz o poeta por

¹⁶ SANTIAGO, Silviano, *Vale quanto pesa*. Ensaios de Literatura Brasileira.

alegorias e símbolos.¹⁷ E, por isso, a defesa da poesia como espaço de indeterminação, incerteza, eterna interrogação:

A poesia do abstracto?
Talvez
Mas um pouco de calor,
A exaltação de cada momento,
É melhor.
 (.....)
Uma ideia,
Só como sangue de problema;
No mais, não,
Não me interessa
 (.....)
Abstracto é sempre redução,
Secura.
Perde;
E diante de mim o mar que se levanta é verde:
Molha e amplia.
Por isso, não:
Nem o abstracto nem o concreto são propriamente poesia.
Poesia é outra coisa.
*Poesia e abstracto, não.*¹⁸

2. O mar e o canavial (diálogo entre Sophia e João Cabral)

O que o mar ensina ao canavial:
a elocução horizontal de seu verso;
 (.....)
O que o mar não aprende do canavial:
A veemência passional da preamar

(«O mar e o canavial» in *A Educação pela Pedra*)

Sabe-se, agora, depois de alguns depoimentos de Sophia de Melo

¹⁷ Cf. NEMÉSIO, Prefácio a *Poesia*, in op. cit. p. 13

¹⁸ «Arte Poética» (*O Bicho Harmonioso*) in *Poesia (1935-1940)*, op. cit., pp. 91-92

Breyner, divulgados pela imprensa após a morte de João Cabral, em 1999, que, até ao início da década de 60, Sophia desconhecia a poesia daquele que veio a ser o segundo autor de língua portuguesa a receber o Prémio Camões, daquele que um dia, em versos, se definiu como: «incapaz de ser cristal raro/vale pelo que tem de cacto» (*Museu de Tudo*, 1976). Sabe-se também que desde 1958, quando os dois poetas se encontraram em Sevilha, ele ofereceu-lhe a sua antologia de poemas, *Duas Águas*, com uma dedicatória, em forma de versos, que já evidenciava a grande admiração e conhecimento da poesia de Sophia, e, não é demais salientar, considerava-a como uma das mais representativas da sua geração. Associando, desde sempre, Sophia à imagem do Mar, identificando a sua poesia como espaço de claridade, de luz solar, perguntava, na referida dedicatória: «Sob o sol de alma marinha / sob o sol inabitável / que dirá Sophia um dia?»

Sophia também conta (daquela maneira que só ela sabe contar), que a primeira vez que se encontraram, ele disse-lhe: «Gosto muito da sua poesia, tem muito substantivo concreto.» (Entrevista ao *Público*, Outubro de 1999).

A partir daí, o diálogo entre os dois foi explícito, Sophia dedicou-lhe poemas (parodiou-o, em forma de homenagem), escreveu sobre ele, traduziu-o, divulgou-o. Ele fez-lhe um belíssimo poema que não só ajuda a iluminar a poética de Sophia, mas, ao mesmo tempo, vai sugerindo pistas de leitura para a sua própria poética. O poema encontra-se em *Educação pela Pedra* e intitula-se «Elogio da Usina e de Sofia de Melo Breiner Andresen». Como podem observar, a partir do próprio título (alteração da grafia do nome da poetisa) evidencia-se de imediato a estratégia minimalista cabralina de reduzir tudo ao essencial, começando pelo desnudamento dos «sinais exteriores» do nome de Sophia.

Nesse seu poema-homenagem à Sofia (e à Usina) o poeta-engenheiro nordestino tematiza o trabalho poético como processo de aprendizagem (movimento permanente de reflexão e auto-reflexão da escrita). É certo que a técnica do trabalho poético e a técnica do trabalho do «engenho banguê» são correlatos, mas, acompanhando as pistas auto-referenciais do poema, é preciso também sublinhar o espaço da diferença nesse processo/técnica do «fazer/desfazer» na direcção de

«moer a cana» ou na «ida» e «volta» (fazer/desfazer/refazer) do percurso da escrita poética:

*Sofia vai de ida e de volta (e a usina);
ela desfaz-faz e faz-refaz mais acima,
e usando apenas (sem turbinas, vácuos)
algarves de sol e mar por serpentinas.
Sofia faz-refaz, e subindo ao cristal,
em cristais (os dela, de luz marinha)*

Jogando estrategicamente com palavras do seu próprio universo poético, confirmando o espaço de identificação com a poética de Sophia, através das imagens «cristais», «algarves de sol», «luz marinha», Cabral reforça o sentido solar e apolíneo que tanto tem caracterizado a escrita de Sophia. Mas, como o poeta sugere no próprio espaço do texto (e a leitura paralela de um outro poema, «Psicanálise do Açúcar», ajuda a explicitar), é preciso estar atento ao lado avesso das coisas (ao verso/reverso do real). Dito de outro modo: é preciso estar atento para o sentido dionisíaco, espaços de «metanoite» que, muitas vezes, atravessam a obra poética de Sophia. Como Cabral sugeria no poema (citado anteriormente) o açúcar de usina (o açúcar cristal) pode mostrar a mais instável das brancuras, pois o tal fundo mascavo, «o barrento da pré-infância, logo aflora/ quer inverno ou verão mele o açúcar».¹⁹

Ora, invocando o legado da tradição dos mitos gregos no universo poético de Sophia, retomo as categorias apolínea e dionisíaca da arte (na perspectiva do pensamento nietzscheano), para articulá-las com as imagens do «mar» e do «canavial», transformadas também, em termos operacionais, em categorias estéticas, para estabelecer relações entre a poesia de Cabral e a de Sophia no que se refere ao processo criativo. Numa articulação não-dicotónica das referidas categorias, diria que na totalidade da experiência estética dos dois poetas é impossível separar, de forma absoluta, o sentido apolíneo do sentido dionisíaco, pois as suas poéticas expressam a condição da grande poesia: ser, simultanea-

¹⁹ MELO NETO, «Psicanálise do açúcar» (*A Educação pela Pedra*), in *Poesia Completa*, op. cit., p. 147.

mente, «engenho» e «loucura», ordem e desordem, delírio e método, mar e canavial. Como nos ensina o metapoema de João Cabral:

O que o mar sim ensina ao canavial:
 O avançar em linha rasteira da onda;
 O espriar-se minucioso, de líquido,
 Alagando cova a cova onde se alonga.
 O que o canavial sim ensina ao mar;
 A elocução horizontal de seu verso,
 (.....)
 O que o mar não ensina ao canavial
 A veemência passional da preamar;
 A mão-de-pilão das ondas na areia,
 Moída e miúda, pilada do que pilar.
 O que o canavial não ensina ao mar:
 O desmedido do derramar-se da cana;
 O comedimento do latifúndio do mar
 Que menos lastradamente se derrama.

Reforçando os elos de ligação entre as duas poéticas, diria que, no posfácio do seu *Livro Sexto* (1962), Sophia amplia o espaço de identificação quando fala da relação da sua poesia com o real (o apelo do imane) e do seu desejo de transitividade (mesmo que, nesse aspecto, seja importante dizer que o hermetismo é uma das coordenadas da poética cabralina). No entanto, é possível ver na referida poética uma intenção de transitividade, a partir sobretudo do que já chamei de intercessão do projecto estético com o projecto ético. Diz Sophia no citado «Posfácio»:

«Sempre a poesia foi para mim uma perseguição do real. E se a minha poesia tendo partido do ar, do mar e da luz, evoluiu, evoluiu sempre dessa busca atenta. [...] Quem procura uma relação justa com a pedra, com a árvore, com o rio, é necessariamente levado, pelo espírito da verdade que o anima, a procurar uma relação justa com o Homem.»²⁰

²⁰ ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, Posfácio in *Livro Sexto*, Lisboa: Edições Salamandra, 1985, p. 75

Como sublinhou Eduardo Prado Coelho, leitor atento das duas poesias, «jogando sistematicamente sobre o gume do 'justo' que se desdobra em 'justeza' e em 'justiça' (segundo um movimento que iremos encontrar também em Sophia) Melo Neto reabilitou o material ou a linguagem na sua caminhada proletária, mas também na apatia da sua massa absorta (a pedra, grande educadora)».²¹

Voltando às dedicatórias (verdadeira poética de afecto) para concluir esta já longa conversa, posso dizer que Sophia não deixou de projectar-se, enquanto poeta, nos próprios versos que dirige ao amigo, em forma de dedicatória, na edição de *Cristo Cigano* (1961): «Pois é poeta que traz / À tona o que era latente / Poeta que desoculta / A voz do poema imanente.» Mas marca, de certo modo, o espaço da diferença no que diz respeito a um certo radicalismo da poética de Cabral, não só no que se refere à ideia de radicalização de espessura do próprio real (a poética radicalmente do não, do vazio, da rasura, que se nega a ser de consagração), como também na radicalização de uma poética essencialmente rectilínea, desvinculada da experiência existencial do sujeito («nunca erra a direcção da sua exacta existência»). Diria ainda que Sophia, em função de uma poética de cariz predominantemente mitológico e consagrador, vê o real de forma menos espessa do que Cabral.

Provavelmente agradou também à autora de *Dual* (como agradaria a Nemésio) que o seu amigo-poeta, assumisse, nas últimas entrevistas as suas contradições («Não sou religioso, mas tem coisas na vida que não dá para explicar.»)²²

Talvez também tenha agradado a Sophia ver a poética cabralina encaminhar-se, a partir da *Escola das Facas*, numa direcção nova, ambivalente, onde o Sertão do Não poderia conviver com o Sertão do Sim (como sugere o poema dedicado a Ariano Suassuna: *Foi bom saber-se que o sertão / não só fala a língua do não / nos deste a ver que nele o homem / não é só capaz de sede e fome.*)²³

Em forma de círculo, volto a Maria Gabriela Llansol, para relem-

²¹ Cf. *Público*, Outubro de 1999.

²² Cf. Entrevista a Norina Couri (*Jornal Estado de São Paulo*) publicada também no *Jornal de Letras*, Lisboa, Jan. 2000.

²³ Cf. «A Pedra do Reino» (*A Escola das Facas*) in *Poesia Completa*, op. cit., p. 36.

brar, concluindo: apesar das poéticas de João Cabral, de Sophia e de Nemésio não terem sido construídas com os mesmos pressupostos, acabaram por chocar, cada uma tendo a sua velocidade própria, com o mundo, a sua significação e a sua evanescência. Mas a grande aprendizagem que podemos tirar desse diálogo entre poéticas fluidas/estáticas, mistura de claridade e, simultaneamente obscuridade, é que a grande poesia é sempre razão contraditória.

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 23 DE MARÇO DE 2000]

A «PROCURA DA POESIA»: CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

HELENA BARBAS
Universidade Nova de Lisboa

Em princípio, a presença num colóquio dedicado a um tema específico leva a pressupor serem tanto as comunicações quanto os participantes especializados na área anunciada pelo título. Não sendo uma estudiosa da Literatura brasileira, tive a ousadia de aceitar propor o meu olhar luso sobre um autor brasileiro: Carlos Drummond de Andrade. Não tanto pela (falsa) ideia de facilidade que a proximidade das línguas pode sugerir, mas antes porque se trata de um poeta, de uma escrita poética de alta qualidade. E, para todos os que gostam de versos, em última instância, a poesia com maiúscula — a grande poesia — não tem pátria terrena. Em abono deste atrevimento invoco Jorge de Sena que, falando sobre a regionalização das literaturas, afirma num dos seus *Estudos de Cultura e Literatura Brasileira*:

Os Fernandos Pessoa e os Carlos Drummond de Andrade são muito menos dessa quantidade nacional de cuja acumulação brotam, que do toque de outras culturas que lhes fizeram saber, no momento oportuno, que a grandeza não estava toda entre António Vieira e Rui Barbosa. E, por exemplo, o modernismo brasileiro é tão filho de um saudável desejo de autenticidade existencial, como de vinte anos da revolucionária libertação estética, que varriam os academismos europeus e americanos e, a par dos quais, os seus corifeus, como homens de cultura, plenamente estavam.

As obras, e não as literaturas, é que são grandes.¹

¹Jorge de Sena, *Estudos de Cultura e Literatura Brasileira*, Lisboa: 1988, Edições 70, p. 251.

Assim, são grandes as obras, e nem sequer os seus próprios autores terão o direito de se arrogarem como seus legítimos proprietários. Desta vez quem afirma a total liberdade da obra de arte é Carlos Drummond de Andrade, ele mesmo, em «Desligamento do poeta»:

*A circulação do poema
Sem poeta: forma autónoma
de toda circunstância,
magia em si, prima letra
escrita no ar, sem intermédio,
faiscando,
na ausência definitiva
do corpo desintegrado.²*

A obra não pertence a um país, nem a um poeta, mas escreve-se numa língua. Torna-se então esta a sua pátria liberta de geografias como previu Pessoa. Deste modo, a partir dos poemas em anexo, propõe-se aqui uma leitura dos versos do grande poeta brasileiro, grande cultor da língua portuguesa.

Carlos Drummond de Andrade nasceu em Itabira, no Estado de Minas Gerais, a 31 de Outubro de 1902, e veio a falecer a 17 de Agosto de 1987 no Rio de Janeiro. Atravessou o Brasil, e quase todo o século xx, durante os seus 85 anos de vida.

Será provavelmente a sua longevidade que encaminhou alguns dos estudiosos que sobre ele se debruçaram a salientar a tónica autobiográfica da sua poesia. Arnaldo Saraiva³ segue uma tabela de crescimento e amadurecimento quase biológico; Gilberto Mendonça Teles⁴ chega mesmo a afirmar que «biografia e bibliografia se confundem»; Sant'Anna⁵ descobre no «Poema das Sete Faces», em particular no terceiro ver-

² Carlos Drummond de Andrade, «As Impurezas do Branco», in *Obras de Carlos Drummond de Andrade — Obra Poética*, 4.º Vol., p. 174, vv.27-35.

³ Arnaldo Saraiva, «A Um Poeta Universal». Nota Introdutória a *Obras de Carlos Drummond de Andrade — Obra Poética*, Lisboa: 1989, Europa-América, 1.º Vol., pp. 27-35.

⁴ Gilberto Mendonça Teles, *Estudos de Poesia Brasileira*, Coimbra: 1985, Almedina, pp. 93-98 e pp. 189-209.

⁵ Sant'Anna, Affonso Romano de, *Carlos Drummond de Andrade: Análise da Obra*, Rio de Janeiro: 1977, Editora Documentário.

so: *Vai Carlos! ser gauche na vida* um retrato psicológico do poeta como anti-herói, alguém um pouco excêntrico e tímido, a opor-se aos valores tradicionais. É verdade que a palavra *gauche*, o termo francês para *esquerdo* — além das implicações de uma posição política, ou de se referir ao local atribuído ao coração no corpo —, pode significar *acanhado* ou *inepto*, embora aqui seja antes expandido até qualificar o *ser às avessas*, aquele que está à margem da realidade circundante e que não consegue comunicar com ela. Entendem ainda os vários autores que é para superar este conflito de inadaptação ao real que Drummond de Andrade recorre à poesia, e justificam esta posição dado o termo *gauche*, e uma série de variantes e significados seus — como «esquerdo», «torto», «canhestro» —, se repetirem por toda a obra do poeta, revelando sempre uma oposição entre o eu-lírico e o mundo exterior.

Este pormenor pode servir de exemplo aos modos como tem sido abordada a obra de Drummond de Andrade: os estudos preocupam-se com os problemas de organização e classificação dos versos em fases que, sistematicamente, obedecem a uma linear cronologia biográfica ou histórica. As leituras são feitas em função dos movimentos literários — o Modernismo, no caso — ou em função de gramáticas e estilísticas. Os poemas explicam-se seja por conflitos próprios do indivíduo enquanto ser humano, seja como reflexo de convulsões sociais. Uma estratégia que não é incorrecta, mas pode ser aplicada a todos os autores de todos os tempos, e que acaba por não elucidar nem esclarecer as diferenças que tornam único cada um deles.

É evidente que não se pode desligar a obra da vida de quem a escreveu, e nalguns dos livros, particularmente em *Boitempo*⁶, se encontram poemas a narrar episódios e experiências de infância declaradamente autobiográficos.

Mas Drummond de Andrade regressa a alguns mais do que a outros, retoma aqueles mais do que uma vez, repete-os e repete-se. Este processo de redundâncias é mesmo o tema de um minucioso ensaio de Mendonça Teles intitulado *Drummond — Estilística da Repetição*.⁷ O es-

⁶ Carlos Drummond de Andrade, *Boitempo*, op. cit., 6.º Vol., p. 174.

⁷ Mendonça Teles, *Drummond — A Estilística da Repetição*, Rio de Janeiro: 1976, Livraria José Olímpio Editora, 2.ª edição rev.

tudioso brasileiro explora até aos limites esta opção retórica o que, curiosamente, leva depois o próprio Drummond de Andrade a escrever um ou dois irónicos poemas sobre essa sua característica. Diz em «Confissão»:

É certo que me repito
É certo que me refuto
E que, decidido, hesito
No entra-e-sai de um minuto.⁸

Assim, Drummond de Andrade reconta-se, reelabora episódios e cenas da sua vida mas, pela repetição, acaba por transformá-los naquilo a que Marthe Robert⁹ chamou de «romance» individual: torna-os, enfim, matéria literária. Depois, o próprio poeta afirmou — na «Gazeta de S. Paulo», em Dezembro de 1941 — que a sua biografia tinha pouca importância.

Seria talvez preferível dizer-se que, mudada em matéria literária, toda a sua vida é absorvida por uma demanda outra, uma «Procura da poesia»¹⁰ — como nos diz o autor também no poema «A Palavra Mágica».¹¹

A demanda do poeta reconverte-se, assim, num esforço para desencantar a palavra no seio da vida e do mundo e, por tal, toda a sua vida pode transparecer fossilizada nos seus versos. Cria-se desta forma uma simbiose no caso da relação entre a arte e a vida, a cumprir com a antiga imagem do «ourobouros» — a serpente que se auto-alimenta a devorar a sua própria cauda. Porque se a vida, os acontecimentos da vida, surjem incrustados nas palavras da poesia, o objectivo dessa vida foi sempre, e primeiro que tudo, o desejo de encontrar essas palavras, e essa poesia.

Portanto, caso se queira, na poesia de Drummond de Andrade podem recolher-se os tais episódios de carácter pessoal, mas também os

⁸ Carlos Drummond de Andrade «Confissão» in *As Impurezas do Branco*, op. cit., 4.º Vol., p. 102.

⁹ Marthe Robert, *Roman des Origines et Origines du Roman*, Paris: 1972, Grasset.

¹⁰ Carlos Drummond de Andrade, «Procura da Poesia», in *A Rosa do Povo*, op. cit., 2.º Vol., p. 42.

¹¹ Carlos Drummond de Andrade, «A Palavra Mágica» in *Versiprosa*, op. cit., 8.º Vol., p. 96.

acontecimentos grandes e pequenos do mundo que lhe foram servindo de cenário. São marcos biográficos, padrões históricos, que permitem ao poeta criar os mapas coloridos do seu território particular — muito seu, e de mais algumas gerações.

Apesar disso, e embora registe os principais acontecimentos, seja do seu dia a dia, seja do quotidiano do Brasil e das nações, não se pode ignorar dois factos: o primeiro é que o poeta Carlos Drummond também foi jornalista, o que no mínimo implica uma atenção muito especial à realidade que pretende ignorar, ou com a qual finge não saber relacionar-se; o segundo é que foram inumeráveis esses acontecimentos, a darem-se num período de explosão do acesso às informações. Drummond de Andrade atravessou as duas Grandes Guerras, o terror da bomba atómica, a invenção do plástico, a revelação da ida à Lua e da mini-saia. Na verdade, não serão eles, os acontecimentos, o tema da sua poesia, mas apresentam-se todos e apenas como os instrumentos que o mundo lhe oferece, e que se lhe oferecem, para poder dizer o que o poeta descobriu estar para além deles, para além do mundo conflituoso e injusto que o rodeia.

Presumo, assim, que a parte mais interessante da obra de Drummond de Andrade seja a relação específica que este poeta de língua portuguesa estabelece com a tão difícil arte das palavras, e o modo como usa as palavras para nos recriar a língua e o mundo, para nos dizer que sentido de facto têm para si próprio.

Qualquer demanda — a procura de algo — é uma luta através do espaço e do tempo. Por isso, na sua demanda da poesia, Drummond de Andrade começa por se confrontar com variados obstáculos, por deparar com pedras no caminho.

É esta a ideia do poema que primeiro o tornou famoso: «No meio do caminho»¹², publicado em São Paulo, em 1928, na primeira página do terceiro número da Revista «Antropofagia». Vai suscitar enorme polémica pois é entendido como uma espécie de programa do nascente Modernismo brasileiro. Sobre as discussões que provocou comenta Mendonça Teles:

¹² Carlos Drummond de Andrade «No meio do caminho» in *Alguma Poesia*, op. cit., 1.º Vol., p. 169.

«Chegou a ter a sua biografia, onde o próprio Drummond faz uma seleção e montagem de artigos, comentários e interpretações, a favor e contra, oferecendo um rico documentário em que se pode delimitar não só a divulgação do poema como toda a propagação de um ideário estético, como o do modernismo. E por aí se vê também a importância do poema como factor catalítico, acelerando essa propagação através de inúmeros debates entre modernistas e não modernistas.»¹³

Esse pequeno texto, às tantas conhecido como «o poema da pedra», adquire foros de Manifesto: entendido como um escândalo literário na altura, transforma-se em marco da discórdia entre os poetas mais tradicionais e os jovens defensores da estética modernista — cristaliza-se como ponto de partida de uma nova querela entre «antigos e modernos». É muito simples, aparentemente, e Drummond de Andrade comenta-o da seguinte forma:

«Quem se der ao trabalho de examinar-lhe o texto verificará que se trata tão-somente da repetição, oito vezes seguidas, dos substantivos meio, caminho, e pedra, ligados por preposições, artigos e um verbo. Não há nisto poema algum, bom ou mau. Há apenas alguns vocábulos que podem ser encontrados facilmente no *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, revisito pelo Sr. Aurélio Buarque de Holanda.»¹⁴

A ironia do poeta minimiza a importância do poema, mas estes versos são-lhe tão preciosos que acaba por se auto citar por várias vezes. Trata-se, pois, de uma «denegação», pois nem sequer são tão lineares quanto nos quer fazer crer. «No meio do caminho» nasce de uma citação de Dante, e organiza-se pela repetição exaustiva de um mesmo verso roubado à entrada do Inferno na *Divina Comédia*:

*Nel mezzo del cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura
Che la diritta via era smarrita.*¹⁵

A citação — uma das mais famosas estratégias modernistas —, por-

¹³ Mendonça Teles, *Drummond — A Estilística da Repetição*, p. 81.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵ Dante, *La Divina Comédia*, Florença: 1981, «La Nuova Italia» Editrice, p. 4-5.

que aqui foi tornada obsessiva, desvirtuou-se em monotonia e cansaço, ruído mecânico, beco sem saída. Na versão dantesca o poeta lamenta ter-se desencaminhado, descobrir-se perdido numa floresta escura e horrenda, saindo dela para ficar diante de um segundo obstáculo, uma montanha. Há críticos que entendem que Drummond de Andrade reduziu a montanha a uma pedra por minimização irónica. Mas para o poeta brasileiro uma montanha começa a construir-se pedra a pedra. Assim no-lo diz no poema «Enigma»:

*As pedras detêm-se. No esforço de compreender, chegam a imobilizar-se de todo. E na contenção desse instante, fixam-se as pedras — para sempre — no chão compondo montanhas colossais, ou simples e estupefactos pobres seixos desgarrados.*¹⁶

A pedra e o enigma associados à palavra serão ideias recorrentes na sua obra, e a elas regressaremos. Mas, para já, a pedra-obstáculo também pode ser reduzida à sua contenda pessoal com as palavras, uma luta que atravessa momentos de euforia e outros de calma, por vezes a dar a ilusão da facilidade, como no poema «Explicação»:

*Meu verso é minha consolação.
Meu verso é minha cachaça...*¹⁷

Uma facilidade que, num outro passo se revela como atávica e, logo, natural. Surge no poema «Também já fui brasileiro» onde aparece associada à nacionalidade, e ao passado:

*Eu também já fui poeta.
Bastava olhar para a mulher,
Pensava logo nas estrelas
E outros substantivos celestes.
Mas eram tantas, o céu tamanho,
Minha poesia perturbou-se.*¹⁸

O poeta de Minas Gerais «já foi brasileiro» — a implicar que deixou

¹⁶ Carlos Drummond de Andrade, «O Enigma» in *Novos Poemas*, op. cit., 2.º Vol., p. 245.

¹⁷ Carlos Drummond de Andrade, «Explicação» in *Alguma Poesia*, op. cit., 1.º Vol., p. 103, vv. 1-2.

¹⁸ Carlos Drummond de Andrade, *Id.*, p. 44, v. 8-13.

de o ser; usou substantivos para cantar a mulher — tema que nunca abandonou: é imensa a sua poesia amorosa e erótica, que por si daria azo a vários estudos; mas aqui salienta-se a ideia dos «clichés» que, pela vulgaridade, interfere com aquilo que vai ser a sua definição de poesia. Drummond de Andrade vê-se atacado pela consciência súbita e disfórica da dificuldade da tarefa que se propõe levar a cabo devido à especificidade da poesia que procura. E conta-nos em «Segredo»:

*A poesia é incomunicável.
Fique torto no seu canto.
Não ame.¹⁹*

A prática poética começa pois a revelar-se incompatível com as suas normais fontes de inspiração, provavelmente com o que vê ser feito em torno de si, e ainda com a situação do mundo. Verbaliza essa dificuldade em «O Sobrevivente»:

*Impossível compor um poema a essa altura da evolução da
humanidade.
Impossível escrever um poema — uma linha que seja — de
verdadeira poesia.
O último trovador morreu em 1914.
Tinha um nome de que ninguém se lembra mais.
Há máquinas terrivelmente complicadas para as necessidades mais
simples.²⁰*

O mundo mudou, mas os homens não melhoraram, diz. E termina ironicamente com o verso entre parêntesis: (*Desconfio que escrevi um poema.*)²¹

Mais do que uma afirmação da autonomia da obra, salienta-se a subjacente incapacidade por parte do poeta em reconhecer os processos de criação, os mecanismos e instrumentos da sua prática e ofício.

Mas — uma vez que afirma que o «último trovador» morre esquecido

¹⁹ Carlos Drummond de Andrade in *Brejo das Almas*, op. cit., 1.º Vol., p. 143, vv. 1-3.

²⁰ Carlos Drummond de Andrade, «O Sobrevivente» in *Alguma Poesia*, op. cit., 1.º Vol., p. 84, vv. 1-5.

²¹ *Ibid.*, vv. 19.

em 1914, data do início da 1.ª Grande Guerra — a questão principal que aqui se levanta é a da situação e lugar dos vates no mundo, neste novo mundo. E questiona-se sobre este problema nuns versos em homenagem a Manuel Bandeira, a «Ode no cinquentenário do poeta Brasileiro»:

*— mas haverá lugar para a poesia?
Efectivamente o poeta Rimbaud fartou-se de escrever,
o poeta Maiakovski suicidou-se,
o poeta Schmidt abastece de água o Distrito Federal...²²*

Ao problema da dificuldade de enquadramento do poeta no mundo, vai acrescentar-se a dúvida quanto ao seu lugar na tradição que o antecede — o confronto com o passado literário, a relação que estabelece com colegas e seus contemporâneos — um momento em que se auto-cita, reconduzindo e reconstruindo o sentido de alguns dos seus versos anteriores. Diz em «A Consideração do Poema»:

*Uma pedra no meio do caminho
ou apenas um rastro, não importa.
Estes poetas são meus. De todo o orgulho,
de toda a precisão se incorporaram
ao fatal meu lado esquerdo. Furto a Vinícius
sua mais límpida elegia. Bebo em Murilo.
Que Neruda me dê sua gravata
Chamejante. Me perco em Apollinaire. Adeus, Maiakovski.
São todos meus irmãos, não são jornais
nem deslizar de lancha entre camélias:
é toda a minha vida que joguei.²³*

Drummond apropria-se da pedra-obstáculo no meio do caminho, e decide-se em seguida pela apropriação de todos e de tudo, consideran-

²² Carlos Drummond de Andrade, «Ode no cinquentenário do poeta Brasileiro» in *Sentimento do Mundo*, op. cit. 1.º Vol., pp. 179-181.

²³ Carlos Drummond de Andrade, «A Consideração do Poema» in *A Rosa do Povo*, op. cit., 2.º Vol., p. 137, vv. 9-19.

do seus os versos de outros, num açambarcamento que acaba por se estender ao mundo:

*Estes poemas são meus. É minha terra
e é ainda mais do que ela. É qualquer homem
ao meio-dia em qualquer praça. É a lanterna
em qualquer estalagem, se ainda as há.
— Há mortos? há mercados? há doenças?
É tudo meu. Ser explosivo, sem fronteiras,
por que falsa mesquinhez me rasgaria?*²⁴

Este ser, «explosivo e sem fronteiras», contendo tudo em si, ecoa na sua abrangência a pose de Walt Whitman, o bardo americano do século XIX. Com ele, e como ele, Drummond absorve em si o cosmos, as tradições alheias remotas ou, no caso, as mais próximas, as características de outros poetas igualmente alheios, como a crueza do olhar clínico do também americano William Carlos Williams. Embandeira com os indispensáveis franceses bebidos cultura segunda aprendida na escola — Rimbaud, Verlaine, Baudelaire, Mallarmé. E, principalmente, nunca esquece a tradição da língua-pátria — Camões, Pessoa, Jorge de Sena a quem conheceu pessoalmente.

O nosso grande Luís Vaz é a presença maior, e recebe uma fabulosa homenagem de Drummond no poema «História, coração, linguagem». Diz-lhe:

*Tu és a história que narraste, não
O simples narrador. Ela persiste
mais em teu poema que no tempo neutro,
universal sepulcro da memória.
...
Luís, homem estranho pelo verbo
és, mais que amador, o próprio amor
...
És a linguagem. [...]*²⁵

²⁴ Ibid. vv. 20-26.

²⁵ Carlos Drummond de Andrade, «História, coração, linguagem» in *A Paixão Medida*, op. cit., 4.º Vol., pp. 276-78, vv. 9-33.

A Fernando Pessoa, além do pastiche aos heterónimos que encontramos em «Sonetinho do falso Fernando Pessoa»²⁶, vai principalmente buscar as estratégias da escrita, a exaltação com o presente das facturas e dos cargueiros que lhe oferece a «Ode Marítima»: a forma épica possível ao tempo da máquina. Emula-os seja no poema «Nosso tempo»²⁷, seja no «Canto ao homem do povo Charlie Chaplin»²⁸, onde os ritmos de Álvaro de Campos se fundem com as imagens do cinema, o elogio da personagem de Charlot — «Carlitos» para o Brasil —, e o louvor a algumas das suas obras, como *Tempos Difíceis*.

O diálogo com Jorge de Sena é mais evidente por via do erotismo, do jogo com as sonoridades da linguagem que exibem sentidos além dos directamente significados — um eco evidente dos *Quatro Sonetos a Afrodite Anadiómene*²⁹, por exemplo — num poema também chamado «Vénus»:

*Vénus de calça comprida é
Vénus calcianadioménica
Vénus calcispúmica
Vénus calcitrite.*³⁰

O jogo com os nomes clássicos da Deusa que Sena explora acabam aqui na geologia, num regresso à palavra-pedra do poeta mineiro.

Por fim, encontramos Camões e Sena fundidos no poema tendo por título «O homem: as viagens». Aqui, a dimensão trágica dos respectivos versos dos antecessores é, mais uma vez, reencaminhada em direcção à paródia:

*O homem, bicho da terra tão pequeno
Chateia-se na Terra*

²⁶ Carlos Drummond de Andrade, «Sonetinho do falso Fernando Pessoa» in *Claro Enigma*, op. cit., 3.º Vol., p. 48.

²⁷ Carlos Drummond de Andrade, «Nosso tempo» in *A Rosa do Povo* op. cit., 2.º Vol., p. 57.

²⁸ Carlos Drummond de Andrade, «Canto ao homem do povo Charlie Chaplin», *ibid.*, p. 213.

²⁹ Jorge de Sena, «Metamorfoses seguidas de quatro sonetos a Afrodite Anadiómene», 1963, in *Poesia II*, Lisboa: 1978, Moraes Editores, p. 149.

³⁰ Carlos Drummond de Andrade, «Vénus» in *A Falta que Anna*, op. cit., 4.º Vol., p. 200, vv. 1-4.

*lugar de muita miséria e pouca diversão,
faz um foguete, uma cápsula, um módulo
toca para a Lua*

...

Lua humanizada: tão igual à Terra.

O homem chateia-se na Lua.³¹

A insatisfação do homem com as suas descobertas, com o avanço tecnológico e civilizacional é tratada de modo irónico. E revela-se então, como prática costumeira de Drummond de Andrade o recurso às estratégias da comédia, que se podem resumir como o reenquadramento dos temas, das personagens e situações nobres da tragédia — obrigadas a descer do sagrado ao profano — que são reconduzidas a tempos e espaços mezinhos de um quotidiano meramente humano e banal, os únicos possíveis em época de «máquinas terrivelmente complicadas». Confessará depois ser este o seu caminho particular enquanto «Poeta do finito e da matéria»³², ideia chave que se desprende dos seus poemas sobre a prática da escrita. Oferece-nos, depois, o seu programa em «Mãos dadas», uma poética que — à semelhança do que acontece em «Procura da Poesia» — se constrói pela negativa:

*Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,
não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela,
não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,
não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins.*

³¹ Carlos Drummond de Andrade, «O homem: as viagens» in *As impurezas do Branco*, op. cit., 4.º Vol., p. 102, vv. 1-5 e 13-14.

³² *Ibid.*, v. 30.

*O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens
presentes,
a vida presente.³³*

A sua demanda da poesia está pois ligada ao tempo e ao espaço, ligada à vida. Mas vamos descobrir que esta noção de vida não é muito clara nem linear. É dupla, e dúplice como a própria natureza. Já o afirmava nos versos de «A folha»:

*A natureza são duas.
Uma,
Tal qual se sabe a si mesma.
Outra, a que vemos. Mas vemos?
Ou é a ilusão das coisas?³⁴*

Não se trata aqui porém do conceito hindu de Samsara, o véu da ilusão de Maia. Esta natureza-matéria conhece-se a si mesma, pensa e pensa-se, tem inteligência e sensibilidade como as pedras do poema «Enigma»:

*Ai! de que serve a inteligência, lastimam-se as pedras. Nós éramos in-
teligentes; contudo, pensar a ameaça não é removê-la, é criá-la;*

*Ai! de que serve a sensibilidade — choram as pedras. Nós éramos sen-
síveis, e o dom de misericórdia se volta contra nós, quando contávamos
aplicá-lo a espécies menos favorecidas.³⁵*

É uma matéria, um universo em que tudo está vivo — como se confirmará no poema «A Máquina do Mundo»³⁶. Porém, encontra-se uma manifestação da vida diversa do mais comum *rolar do mundo*, dos vulgares *acontecimentos* referidos em «Procura da poesia»:

³³ Carlos Drummond de Andrade, «Mãos dadas» in *Sentimento do Mundo*, op. cit., 1.º Vol., p. 184.

³⁴ Carlos Drummond de Andrade, «A folha» in *A Paixão medida*, op. cit., 4.º Vol., p. 211, vv. 1-4.

³⁵ Carlos Drummond de Andrade, «Enigma», op. cit.

³⁶ Carlos Drummond de Andrade, «A Máquina do Mundo» in *A Máquina do Mundo* op. cit., 3.º Vol., p. 126.

*Não faças versos sobre acontecimentos.
 Não há criação nem morte perante a poesia.
 Diante dela, a vida é um sol estático,
 não aquece nem ilumina.³⁷*

Sem movimento, sem calor, apelida esta vida da matéria de «menor», uma qualificação diversa da que atribuí à poesia, ao seu espaço e tempo, no poema «Vida Menor»:

*...vida mínima, essencial; um início; um sono;
 menos que terra, sem calor; sem ciência nem ironia;
 o que se possa desejar de menos cruel: vida
 em que o ar, não respirado, mas me envolva;
 nenhum gasto de tecidos; ausência deles;³⁸*

Trata-se, pois, de um muito particular conceito de vida, uma latência anterior à sua manifestação na matéria, suscitando o ensejo de ir buscar a formulação esotérica do Grande-Não-Manifesto, da Raiz de Todas as Coisas não captável pelos sentidos e faculdades normais dos humanos, mas que por vezes irrompe num ampliar fortuito da consciência, numa revelação. É esta ideia de vida idêntica ao «reino das palavras» onde os poemas aguardam em «estado de dicionário», o local aonde deve aceder o poeta:

*Saber que há tudo. E mover-se em meio
 A milhões e milhões de formas raras,
 Secretas, duras. Eis aí meu canto.³⁹*

É também a este estado/local que regressa a matéria quando morre. Desta maneira, a morte torna-se um regresso a essa vida anterior à tomada de forma, um retorno ao latente, numa espécie de inversão do percurso aristotélico da potência em direcção ao acto, num retrocesso

³⁷ Carlos Drummond de Andrade, «Procura da poesia», op. cit.

³⁸ Carlos Drummond de Andrade, «Vida Menor», in *A Rosa do Povo*, op. cit., 2.º Vol., p. 85, vv. 19-23.

³⁹ *Ibid.*, (vv.40-44).

do caminho até à perfeição da entelúquia, como se fosse possível ao manifestado recolher-se ao não-manifesto. O processo explicita-se no poema «Morte das casas de Ouro Preto»:

...Morrem as casas.

*Morrem severas. É tempo
 de fatigar-se a matéria
 por muito servir ao homem,
 e de o barro dissolver-se.
 Nem parecia, na serra,
 que as coisas sempre cambiam
 de si, em si. Hoje, vão-se.*

*O chão começa a chamar
 as formas estruturadas
 faz tanto tempo. Convoca-as
 a serem terra outra vez.
 Que se incorporem as árvores,
 hoje vigas! Volte o pó
 a ser pó pelas estradas.⁴⁰*

O tema barroco da efemeridade da vida humana, do homem que é pó e ao pó há-de tornar, é aqui invocado e estendido a todo o universo, mas com a qualidade salvífica própria do eterno retorno. A busca da palavra, da poesia, dependente das coisas, da matéria, fica assim sujeita ao mesmo destino, numa reformulação do conceito horaciano da morte e renascimento da língua-árvore.

Há ainda subjacente a tudo um «enigma», uma «Coisa», uma «energia» que move as pedras a tornarem-se montanha, da mesma maneira que a música de Orfeu deslocou rochedos pelos montes. Algo que leva as palavras a tornarem-se poema, e que também esteve na origem do acto de criação associado ao sopro do verbo primordial. Porém, trata-se de um enigma que peca pela ignorância:

⁴⁰ Carlos Drummond de Andrade, «Morte das casas de Ouro Preto», in *Claro Enigma*, op. cit., 3.º Vol., p. 91, vv.21-28 e 29-36.

É mal de enigmas não se decifram a si próprios. Carecem de argúcia alheia, que os liberte da sua confusão amaldiçoada. E repelem-na ao mesmo tempo, tal é a condição dos enigmas. Esse travou o avanço das pedras, rebanho desprevenido, e amanhã fixará por igual as árvores, enquanto não chega o dia dos ventos, e o dos pássaros, e o do ar pululante de insectos e vibrações, e o de toda a vida, e o da mesma capacidade universal de se corresponder, de se completar, que sobrevive à consciência. O enigma tende a paralisar o mundo.⁴¹

Enigma que se poderia aproximar do conceito de «*primum mobile*», o motor que move sem ser movido, anterior ainda ao Génesis, e que justifica a origem do poema. Cumprindo com a sua natureza de incognoscível, é assumido como nunca desvendável, não sofrendo por esse estado de ignorância eterna em que se encontra, apaziguado pela certeza única do ciclo de um eterno regresso. Como se desvenda em «A Máquina do Mundo»:

*e tudo o que define o ser terrestre
ou se prolonga até nos animais
e chega às plantas para se embeber*

*no sono rancoroso dos minérios,
dá volta ao mundo e torna a se engolfar
na estranha ordem geométrica de tudo,*

*e o absurdo original e seus enigmas
suas verdades altas mais que todos
monumentos erguidos à verdade;⁴²*

Há pois um *absurdo original* que funda a criação da matéria, e logo se manifesta como paradoxo no acto de criação que é a poesia. Em primeiro lugar, porque também esta vai sofrer da duplicidade da matéria e da vida, assim o diz Drummond no poema «Brinde no banquete das musas»:

⁴¹ Carlos Drummond de Andrade, «Enigma», op. cit.

⁴² Carlos Drummond de Andrade, «Máquina do Mundo», op. cit., vv.55-63.

*Poesia, marulho e náusea,
Poesia, canção suicida,
Poesia, que recomeças
de outro mundo, noutra vida.*

*Deixaste-nos mais famintos,
poesia, comida estranha,
se nenhum pão te equivale;⁴³*

Nesta comparação com o alimento celeste, sofrendo de uma dupla vida arquetípica e material, a poesia define-se como «*sím-bólon*», as duas metades de uma mesma peça usadas como senha ou sinal, uma forma de reconhecimento pelos gregos. O poeta — o homem — só tem acesso a uma dessas metades, a sua manifestação material que, por si, é re-presentação daquilo que ele, enquanto homem, mergulhado na matéria, não pode alcançar. A poesia torna-se assim presença de uma ausência. Mas aqui nada terá a ver com arquétipos, nem com um conceito de belo platónico, como no-lo confirma Drummond de Andrade no poema «Conclusão»:

Que é poesia, o belo? Não é poesia,

*E o que não é poesia não tem fala.
Nem o mistério em si nem velhos nomes
poesia são: coxa, fúria, cabala.⁴⁴*

Desta forma, os ideais — o «belo», o «mistério» — já não são poesia. Há uma mesma palavra para definir duas coisas diferentes, o que desencadeia um paradoxo: a poesia é «*energeia*», é «*ausência*», mas não existe sem a presença da fala:

*Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
Estão paralisados, mas não há desespero.
há calma e frescura na superfície intacta.
Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.*

⁴³ Carlos Drummond de Andrade, «Brinde no banquete das musas» in *Fazendeiro do Ar*, op. cit., 3.º Vol., p. 139, vv. -7.

⁴⁴ Carlos Drummond de Andrade, «Conclusão», *ibid.*, p. 143, vv. 5-8.

A poesia só existe materializando-se e, ao materializar-se — em *coxa, fúria, cabala* — deixa de ser a essência pura primavera. Há uma cisão que, nalguns passos Drummond de Andrade equipara à falta, à ruptura do andrógino, mas que também ela não é platónica nem neo-platónica (nem sequer equivalente ao *manque* lacanianiano). E, dado que aquela separação nos versos do poeta brasileiro não corresponde ainda uma divisão da alma em duas metades, mas antes a um afastamento entre a alma individual e a referida essência — «energeia», latência, o não manifesto —, aproxima-se mais de uma reformulação da ideia de queda da alma no mito gnóstico — como se desvela nos versos seguintes:

*A música deixou de ser palavra,
O cântico se alongou do movimento.
Orfeu, dividido, anda à procura
dessa unidade áurea, que perdemos.*⁴⁵

Da mesma maneira que o poeta-Orfeu se apresenta dividido, também o mundo se desintegrou, e a sua essência se tornou invisível aos olhos humanos *desaprendidos de ver*. A ausência revela os abismos, e também *os ecos de uma pristina ciência agora exangue*.⁴⁶ Depois, Drummond de Andrade cria uma equivalência entre Orfeu e Osíris — o deus esquarterado que o poeta convida à ressurreição:

*Orfeu, reúne-te! chama teus dispersos
E comovidos membros naturais,
...
Orfeu, dá-nos teu número
de ouro, entre aparências
que vão do vão granito à linfa irónica.
Integra-nos, Orfeu, noutra mais densa
atmosfera do verso antes do canto,
do verso universo, latejante
no primeiro silêncio,
promessa de homem, contorno ainda improvável*

⁴⁵ Ibid. vv. 1-5.

⁴⁶ Ibid., p. 163, vv. 10-11.

*de deuses a nascer, clara suspeita
de luz no céu sem pássaros,
vazio musical a ser povoado
pelo da sibila, circunspecto.*⁴⁷

Sendo a arte da escrita uma *pristina ciência*, as palavras ficam-se em latência secreta, *saudosas de existência* como o «Deus mal informado». Habitando o seu reino de dicionário, ficam à espera do poeta. Este é então o ponto centrípeto e centrífugo através do qual passam e se organizam todas as experiências, e se transmutam em palavras. Só o poeta conhece a «senha», ele é o único que tem «a chave» para as poder resgatar em poema. Um resgate que impede se distinga o individual do colectivo, o circunstancial do geral, a biografia da obra, porque tudo é, ou vai ser, poesia.

Procura da poesia

*Não faças versos sobre acontecimentos.
Não há criação nem morte perante a poesia.
Diante dela, a vida é um sol estático,
não aquece nem ilumina.
As afinidades, os aniversários, os incidentes pessoais não contam.
Não faças poesia com o corpo,
esse excelente, completo e confortável corpo, tão infenso à
efusão lírica.*

*Tua gota de bile, tua careta de gozo ou dor no escuro
são indiferentes.
Não me reveles teus sentimentos,
que se prevalecem de equívoco e tentam a longa viagem.
O que pensas e sentes, isso ainda não é poesia.
Não cantes tua cidade, deixa-a em paz.*

⁴⁷ Ibid., p. 165, vv. 49-60.

O canto não é o movimento das máquinas nem o segredo das casas.
 Não é música ouvida de passagem, rumor do mar nas ruas junto à
 linha de espuma.

O canto não é a natureza
 nem os homens em sociedade.
 Para ele, chuva e noite, fadiga e esperança nada significam.
 A poesia (não tires poesia das coisas)
 elide sujeito e objeto.

Não dramatizes, não invoques,
 não indagues. Não percas tempo em mentir.
 Não te aborreças.
 Teu iate de marfim, teu sapato de diamante,
 vossas mazurcas e abusões, vossos esqueletos de família
 desaparecem na curva do tempo. é algo imprestável.

Não recomponhas
 tua sepultada e merencória infância.
 Não osciles entre o espelho e a
 memória em dissipação.
 Que se dissipou, não era poesia.
 Que se partiu. cristal não era.

Penetra surdamente no reino das palavras.
 Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
 Estão paralisados, mas não há desespero,
 há calma e frescura na superfície intacta.
 Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.
 Convive com teus poemas, antes de escrevê-los.
 Tem paciência, se obscuros. Calma, se te provocam.
 Espera que cada um se realize e consume
 com seu poder de palavra
 e seu poder de silêncio.
 Não forces o poema a desprender-se do limbo.
 Não colhas no chão o poema que se perdeu.
 Não adules o poema. Aceita-o
 como ele aceitará sua forma definitiva e concentrada
 no espaço.

Chega mais perto e contempla as palavras.
 Cada uma
 tem mil faces secretas sob a face neutra
 e te pergunta, sem interesse pela resposta,
 pobre ou terrível que lhe deres:
 Trouxeste a chave?
 Repara:
 ermas de melodia e conceito
 elas se refugiaram na noite, as palavras.
 Ainda úmidas e impregnadas de sono,
 rolam num rio difícil e se transformam em desprezo.

In A «Rosa do Povo» (1945)

Poema das Sete Faces

Quando eu nasci, um anjo torto
 desses que vivem na sombra
 disse: Vai Carlos! ser gauche na vida.

As casas espiam os homens
 que correm atrás de mulheres
 A tarde talvez fosse azul,
 não houvesse tantos desejos.

O bonde passa cheio de pernas:
 pernas brancas pretas amarelas.
 Para que tanta perna, meu Deus, pergunta meu coração
 Porém meus olhos
 não perguntam nada

O homem atrás do bigode
 é sério, simples e forte.
 Quase não conversa.
 Tem poucos, raros amigos
 o homem atrás dos óculos e do bigode.

*Meu Deus por que me abandonaste
se sabias que eu não era Deus
se sabias que eu era fraco.*

*Mundo mundo vasto mundo.
Se eu me chamasse Raimundo
seria apenas rima, não seria solução.
Mundo mundo vasto mundo,
mais vasto é meu coração.*

*Eu não devia te dizer
mas essa lua
mas esse conhaque
botam a gente comovido como o diabo.*

In «Alguma Poesia» (1939)

No meio do caminho

*No meio do caminho tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio do caminho
tinha uma pedra
no meio do caminho tinha uma pedra.*

*Nunca esquecerei desse acontecimento
na vida de minhas retinas tão fatigadas.
Nunca me esquecerei que no meio do caminho
tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio do caminho
no meio do caminho tinha uma pedra.*

In «Alguma Poesia» (1939)

A palavra mágica

*Certa palavra dorme na sombra
de um livro raro.
Como desencantá-la?
É a senha da vida*

*a senha do mundo.
Vou procurá-la.*

*Vou procurá-la a vida inteira
no mundo todo.
Se tarda o encontro, se não a encontro,
não desanimo,
procuro sempre.*

*Procuro sempre, e minha procura
ficará sendo
minha palavra.*

In «Versiprosa» (1967)

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 20 DE ABRIL DE 2000]

**O VIRTUAL LITERÁRIO COMO POÉTICA DA
REALIDADE — MEDITAÇÃO A PARTIR DA LIÇÃO DO
FINGIMENTO PESSOANO**

CARLOS H. DO C. SILVA
Universidade Católica Portuguesa

*O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.*

(F. PESSOA, «Autopsicografia», in:
Obra Poética, ed. M. Aliete Galhoz, p. 164)

I — Introdução: Da palavra à literatura

Costuma dizer-se que a linguagem teve origem na necessidade de comunicação entre os homens, que a palavra corresponde a essa relação significativa entre os seres e que seria um meio de expressão dum comum entendimento social.

Porém, a despeito de uma outra pré-história da linguagem como *ars inveniendi* constitutiva da própria *realidade inteligível*, como poética expressiva de arquétipos de ser e da sua consciência, assim, lógica, a originária fecunda condição, mediativa da mesma, cedo levou a uma sua especial valorização.¹ Foi como se tivesse perdido o deslumbramento, ainda oral da palavra viva, como som constitutivo, moldura de ser, vi-

¹ Cf. o célebre texto inaugural do I Livro da *Metafísica* de ARISTÓTELES: *Metaph. A*, 1, 980a 22: «πάντες άνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Σεμεῖον δ' ἔχει τὸν αἰσθητικὸν ἀγάπησι (...).»

bração que dá a ver, para se atender ao seu reflexo mnésico, à caixa de ressonância da sua mental medida, inclusive da sua transmissão escrita, nas cifras da lembrança já distante.²

O homem serviu-se da palavra para interpelar a realidade e, depois, deixa de dizer essa ordem ontológica, para passar a falar da própria linguagem. Deu-se a inversão da função mediática, *semiótica* do dizer, no ciclo parabólico, metafórico ou do objecto do falar como um fim em si mesmo.³ Não o *dizer* algo, mas o *falar* acerca disso, dessa mesma linguagem, acabando assim por sujeitar (subjectivar também) a realidade aos modelos linguísticos e gramaticais então estruturados.⁴

Esta crise do poder da *poiésis* onto-lógica, do dizer poético inaugural duma real inteligência, foi denunciada no trânsito da própria *filo-sofia* na perda do seu pensar o ser para se converter à *scientia* do ser do pensar, ou seja, desde a «escola» *lógica* do pensar calculante.⁵ Porém, o mesmo aconteceu no dito campo da literatura, quer a montante desta constituição socrático-sofística do *lógos* como *técnica argumentativa* na *retórica* antiga⁶, quer na moderna consciência duma especialização artística e humanística da *escrita*.⁷

² De acordo com esse texto, (*Metaph. A*, 1, 980a 28- 980b 25) é a passagem de *oreîn* ou *eidênai*, «olhar», «ver, saber», para *akoúein* e *mnéme*, «ouvir, escutar», ou *entendimiento dos sons* (também na acepção franc. de «entendre») e ainda «memória»...Perdido fica o *prazer primeiro de sentir*, para esta invenção secundária dum *percher* o *prazer*, na representação simbólica da emoção, na assépcia da noção depois mentalmente relacional.

³ O âmbito da tangência real torna-se transcendido pela sua mesma palavra, isto é, *parabolé*, movimento ainda da *meta-fora*, «meta-lógica», ou condição metalinguística do próprio discurso... (ainda *Metaph. A*, 1, 980b 27). Cf., entre outras nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, «Da indifferenciação do dizer ao *autómaton* do falar — Os limites da Linguagem em Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

⁴ Ter sempre presente que *dizer* < gr. *deiknuni*, «indicar», «assinalar»... tem um sentido *semiótico* (cf., entre outros, Achim ESCHBACH & Jürgen TRABANT, (ed.), *History of Semiotics*, Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins Publ. Co., 1983) claramente distinto do *falar* < lat. *fabulare*, «contar histórias», «narrar», uma linguagem acerca de, que vem a constituir o círculo *hermenêutico* (cf. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, trad. ingl., Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. of Calif. Pr., 1976) do *lógos* já como *tekmè logiké*... (cf. M. HEIDEGGER, *Ein Brief über den «Humanismus»*, in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit ein Brief über den «Humanismus»*, Bern, Francke V., 1947, pp. 54 e segs.)

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *vide n. anterior*; Cf. também Marcel DÉTIENNE et Gilbert HAMONIC, (dir.), *La déesse parole — Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, Flammarion, 1995.

⁶ Cf. entre outros, a *receptio* feita por HERMÓGENES DE TARSO, *Peri heuréseos*; cf. M. PATILLON, *La théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur*, Paris, Belles Lettres, 1988. Aliás, doutrina que vem desde ARISTÓT., *Rhet.*, etc.

⁷ Cf., entre outros, Daniel SIBONY, *Le nom et le corps*, Paris, Seuil, 1974; e também vários dos

Como é sabido, a crise *retórica* da linguagem, espelha-se no debate sobre o essencialismo ou o convencionalismo nominal (por exemplo do *Crátilo*), mas já no confronto entre a *inspiração* (origem «divina» ou espiritual da poética, por exemplo homérica, ainda dos *aedos*, *vates*...etc., mesmo noutras tradições «proféticas», *visionárias*...) e a *tekhné* ou *ars* susceptível de ser aprendida.⁸ E tal ruptura ecoa ainda o mal estar da substituição entre mais que uma linguagem, quer no efeito de *interferência* entre o registo perfeito ou inspirado e do babélico e vesgo⁹, quer na passagem do carácter vital, *mântrico* ou de «palavras de vida», ainda dum ensinamento *de boca a ouvido*¹⁰, do uso sapiencial da linguagem oral, da possível *manducação da palavra*¹¹, ao domínio da *linguagem escrita*, da «letra» da palavra, naquela 'mágica invenção de Thoth-Hermes'.¹²

Porém, o que aqui nos traz não é essa longeva precedência do binómio entre *épos* e *lógos*, entre *rhéma* e *ónoma*, ou entre a *retórica* e a *lógica* na sua mesma clássica *dialéctica*, pois sempre, mesmo nas ditas formas mais cultivadas das letras clássicas, predominou um sentido de conteúdo *a dizer*, uma objectividade dos *cânones*, ou uma métrica preocupação de fazer coincidir o *falar da vida* com a possível *realização*, *ainda que já culta*, ou *retórica da mesma*.¹³ Dito de outro modo, nos antecedentes clássicos da literatura, o ciclo do dizer apontava para uma *cultura animi*, uma finalidade *pedagógica*, um serviço moral, político, até religioso (mais tarde

estudos em Marcel DÉTIENNE, *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Paris, Pr. Univ. de Lille, 1992.

⁸ Vide PLATÃO, *Íon*, 534c a «*dýnamis theías*»; Cf., por exemplo, Bernard WILLIAMS, «Cratylus' theory of names and its refutation», in: Malcolm SCHOFIELD e Martha C. NUSSBAUM, (eds.), *Language and Logos, Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge..., Cambr. Univ. Pr., 1982, pp. 83-94; Antonia SOULEZ, *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 43 e segs.: «De la justesse des noms à l'usage sensé des phrases: Les articulations du *Cratyle*».

⁹ Cf. Georges GUSDORF, *La parole*, Paris, P.U.F., 1977, pp. 19 e segs.

¹⁰ É o sentido do ensinamento esotérico, ao modo das *upanixadas*, isto é, duma «lição» aos pés do mestre; ainda da importância única da palavra vibrátil (*mantra* como «son»...) e pessoal: cf. Arthur AVALON, *La doctrine du mantra*, trad. do ingl., Paris, éd. Orientales, 1979, pp. 5 e segs.

¹¹ Cf. também a tradição semita, em particular, do sentido judaico da *numinação da palavra*, como comunhão ou alimento espiritual: *vide* Marcel JOUSSE, *Anthropologie du geste*, t. 2: *La manducation de la parole*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 28 e segs.

¹² Cf. PLAT., *Phaedr.*, 274e; e v. *Cart VII*, 341-342

¹³ Cf. ARISTÓT., *De interpr.*, I, 16a 20 e segs. a propósito de *ónoma* e *rhéma*. A ontologia clássica encontra-se determinada por essa mesma *retórica*, ou seja, pelas «categorias mentais» da proposição *apofântica*, ou seja, «substantiva».

pastoral) dum não só buscar filosoficamente a Verdade¹⁴, mas também de lhe associar a Beleza, os modos estilísticos de melhor a exprimir.¹⁵ Portanto, mais o âmbito de uma *prática das letras*, de uma, quando muito, teorização *poética*, dessa *arte*, do que o *métier humanista do escritor*, a *profissão literária*, o objectivo da *Literatura*.¹⁶

Parece-nos que esta só tem plena legitimidade justamente a partir do momento reflexivo da sua auto-consciência como fenómeno e âmbito que se absolutiza face a outras artes e sobretudo face à ordem teórica doutros saberes e atitudes indagativas e valorativas do mundo e da vida.¹⁷ E tal momento coincidirá com o final da estética clássica e medieval que faz da *arte poética* apenas uma «representação» canónica, um método rigoroso, métrico ou simbólico de *dizer o real*, de assim o *realizar* como *ars* ou *scientia*.¹⁸ Ou seja, depois de Dante, com os renascentistas no próprio movimento da *palingénese* haverá o espaço para uma tal reflexão *literária*, acentuando-se as condições individualistas, subjectivas, até de uma «estética aristotélica»¹⁹ que vão levar a *linguagem literária* para o domínio do *imaginário fantasioso*, do *relato mnésico*, ou da *narrativa emocional*, que ficará entre o empírico do que se sente, mas não se pode dizer, e do que se entende como *mathesis universalis*, mas não encontra naquela linguagem qualquer rigor transmissivo.²⁰

Literatura, pois, como estratégia intermediária, opiniosa e de relação social, jornalismo ideológico ou apenas intimismo crédulo, subjectivo

¹⁴ É globalmente o ideal da *paideia*, desde o modelo de Isócrates e das origens da *retórica* clássica. Cf. WERNER JÄGER, *Paideia, die Formung des Griechischen Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973, 3ts in 1, pp. 1075 e segs.: «Isokrates verteidigt seine Paideia».

¹⁵ Como no ideal agostiniano, expresso, por exemplo, no *De doctrina christiana*, IV, 2, 3 e IV, 7, 11: «*Pulchre docet...*»

¹⁶ Que é já aquisição moderna, pós-humanista e da *especialização* da «arte literária» no âmbito aberto pela «psicologia». Cf. Georges GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines, Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, reed. Ophrys, 1974, pp. 163 e segs.

¹⁷ Vide, entre outros, Erich AUERBACH, *Mimesis, Dargestellte Wirklich in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke V., 1946.

¹⁸ Como ainda se poderia rever à luz de Umberto Eco, «Sviluppo dell'estetica medievale» in: *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano, Marzorati Ed., 1959, pp. 92 e segs.; Id., *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Milano, Bompiani, 1970, pp. 199 e segs.

¹⁹ Na acepção de as palavras sereni «afecções da alma», reflectirem estados emocionais... Vide *infra* n. 38.

²⁰ Como remeteria R. DESCARTES para o âmbito da *ficção* ou do *imaginário*, a «literatura» e a «história», artes da imagem e da memória, não da *ratio*, da *mathesis* científica: *Les passions de l'âme*, art. 20; 21... ed. A.T., XI, pp. 344 e segs.; *Discours de la méthode*, I, in: A.T., VI, pp. 5...

emocional, não deixa por isso de ter uma outra pertinência que lhe fica da antiga poética, da tangência das próprias estruturas estruturantes do próprio pensamento e da configuração deste como ciência, bem assim de uma tangência prenhe com formas de sentir e de ser que se suspeita menos ficarem assim «representadas» do que se tornarem assim também falantes e interpelantes. É toda a paleta variegada do antigo *tò òn légetai pollakhôs*²¹ que se repercute, desde logo, nos textos sapienciais de Leonardo de Vinci²², de objectivo reconhecimento da literatura em termos de *natureza*, de «biologia» da linguagem, e que virá até ao alvoroço romântico do poder «mágico» da palavra, como se diz em Novalis²³, e já se antecipava na *morfologia vital* do pensamento-palavra na obra de Goethe.²⁴

No entanto, se se deve atender a estas dimensões sapienciais dos grandes textos, obras e autores, que de dentro deste período propriamente moderno da literatura aponta para uma «ciência da emoção»²⁵, por outro lado, a literatura devém em larga medida como o ciclo da decadência do *dizer*, a crise do *lógos*, o âmbito caprichoso, emocional, pseudo-argumentativo, de subjectividades expressivas malsãs, de projecções psicológicas de um hipnótico uso especular do gosto de inventar histórias²⁶, longe já do registo mítico, da visão inspirada, do fecundo imaginário heurístico, da salutar consciência intelectual, sentimental ou volitiva de uma *autonomia lúcida*... E tal *veneno* cultural, que tanto investe no *perverso relato* de *emoções negativas*, de estados *fantasiosos*, numa *logorria* que acaba por ser uma compulsão que acompanha o *escritor*, co-

²¹ Cf. ARISTÓT., *Metaph.*, IV, 2, 1003a 33: «*Tò òn légetai mèn pollakhôs...*» - «o ente diz-se de muitos modos». Vide comentário em: Barbara CASSIN e Michel NARCY, *La décision du sens, Le livre Ganima de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1989, pp. 47 e segs.; também: P. TSELEMANIS, «Theory of meaning and signification in Aristotle», in: *Language and Reality in Greek Philosophy* (Intern. Philos. Symposium, May, 1984), Athènes, 1985, pp. 194-203.

²² Cf., por exemplo, os *Cademi*: J.P. RICHTER (ed.), *The Literary Works of Leonardo de Vinci*, Berkeley/ Los Angeles, 1977, 2 vols.; V. II, pp. 332 e segs.

²³ Cf. NOVALIS, *Blütenstaube...* («Grãos de polen»)... a «poesia como o real absoluto»: vide Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, J. Corti, 1967, pp. 192 e segs.

²⁴ Cf. GOETHE, *Die Schriften zur Naturwissenschaften*, Halle, Deut. Akademie, 1957.

²⁵ Que estará na base da própria *fenomenologia* do «psicológico»: vide, por exemplo, Maine de BIRAIN, *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802); *De l'apperception immédiate*, reed. Paris, Vrin, 1973, etc.

²⁶ Vide a moderna importância do «romance de cordel», dos folhetins, das novelas...

mo todo o *viciado na leitura*, acaba frequentemente por eclipsar de todo o sentido sóbrio duma *palavra* que era sobretudo *indicativo* para uma realização, uma semiótica consciência, como deixa dito Heraclito de Éfeso: «O *vidente cujo oráculo está em Delfos, não declara, nem esconde, apenas indica.*»²⁷ Ou como assinala ainda a sabedoria do *koân* do Zen, que 'não se confunda a Lua com o dedo que a aponta'...²⁸

Que me interessa que fulano ou sicrano, dentro deste moderno culto da personalidade e da subjectividade da autoria, qual império da propriedade literária, transmita isto ou aquilo que diz sentir, que exprima as suas vivências, que relate opinativamente, que manifeste o que afirma crer, etc.?!... Ainda que possa parecer, de todo, 'política e culturalmente incorrecto' este desinteresse pela literatura neste sentido, justifica-se pela razão de nada haver de sábio, de fundamental ou sequer criativo, no que constitui apenas a projecção de um escape emocional, de um mal ou bem estar psicológico e subjectivo que não tem qualquer valor significativo. A autêntica criatividade literária, mais chegada ao regime clássico da palavra realizante, implicará, pelo contrário, uma desidentificação com esses estados *sensitivos emocionais*, com esse arbitrário associativo e psicológico, apontando, outrossim, para as dimensões realmente objectivas dum imaginário poético da língua.²⁹

II — 'Fingir é conhecer'

Perante este conceito moderno da Literatura no seu mesmo ciclo de independência da escrita, do Renascimento até à actualidade, desde o *métier* humanista do escritor à pretensa *escrita de intervenção*, passando pelos modelos da ficção da literatura utopista ou dos romances de cor-

²⁷ Cf. HERACLITO DE ÉFESO, Frag. 93 (in: H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966/2, T. I, p. 172): 'ho áanax, hoú tò manelón esti tò en Delphoís, oúte légei oúte krýptei allá semánei.'

²⁸ Cf. Nyogen SENZAKI e Paul REPS, *101 Histórias Zen*, trad. do ingl., Lisboa, Presença, 1987; vide Toshihiko IZUTSU, *Le koân Zen, Essais sur le bouddhisme zen*, trad. do ingl., Paris, Fayard, 1978.

²⁹ Ao modo como, entre outros, Gaston BACHELARD, (como também refere em *La poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 19684, pp. 63 e segs.) tentou provar a partir de arquétipos duma *poética* de «magnas imaginais», não redutíveis às *formas retóricas da imaginação* depois literariamente elaboradas: cf. François PIRE, *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*, Paris, J. Corti, 1967, pp. 55 e segs.; Michel MANSUY, *Gaston Bachelard et les éléments*, Paris, J. Corti, 1967.

del, do idealismo romântico ou do realismo crítico, etc., perante esta Literatura como *symbebekós*³⁰ que se pretenda acompanhe, sobretudo emocionalmente, a vida, a sua inteligência científica, a sua moral política, etc. impõe-se reconhecer a alternativa assinalada por aquela fórmula pessoal.³¹

De facto, em contraste com o valor de verdade, artística, ideológica ou moral, emocional ou vivencial, em que se pretende identificar a inteligência estética e até uma teoria da literatura, o que melhor nela pode ressaltar da sua fantasia menor, do seu compulsivo de uma escrita dominada pelas emoções, etc. será justamente a consciência deliberada da sua mesma *mentira*, do seu carácter ilusório.³²

Não nos estamos a referir apenas à função utópica e reactiva, ou duma dialéctica do literário no investimento de uma *fantasia* como *travestissement* da realidade, nem com a redução desta última ao *absoluto da poesia*³³, mas, — reconhecendo embora que a tradição literária se entrecruza por vezes com uma função mito-poiética, mais que da *phantasy*, duma real *imagination*³⁴, e que são até os domínios da filosofia e da ciência a procurar esse *teatro filosófico*, essa dramatização literária que serve à divulgação científica, — importa reconhecer que na capacidade alegórica, sobretudo *simbólica*, a literatura pode ganhar uma outra consciência de si mesma.³⁵

Não é a simples *ficção* metafórica num desdobramento de níveis de leitura, de planos de figuração ou de hermenêutica respectiva, encarados da mesma maneira, numa semelhante lógica de metalógicas iterativas³⁶,

³⁰ Isto é, «acidente», ou «acompanhante»... Mera relação adjectiva, ornamento, «luxo» aparente em relação ao que é. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VI, 1026a 33 e segs.

³¹ Cf. F. PESSOA, [«Reflexões»] in: *Obras em Prosa*, ed. Clonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 163: «Fingir é conhecer-se.»

³² *Mentira*, como o que remete para a *mente*, algo que mede e mente...

³³ Vide *supra* ns. 23 e 26.

³⁴ Como já distinguia Shaftesbury... Cf. também Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris, P.U.F., 1997, pp. 147 e segs.

³⁵ Tal o que provinha já dos níveis de exegese bíblica (cf. Henri de LUBAC, *Exegèse médiévale, -Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, e depois em geral das estratégias do *alegorismo* medieval (cf. Jean PÉRIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958) Cf. também a partir do Renascimento: E. H. GOMBRICH, *New Light on Old Masters, Studies in the art of Renaissance IV*, Oxford, Phaidon Pr., 1986 e vide ainda Thomas MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79.

³⁶ Ao modo do Teorema de Gödel (cf. Ernst NAGEL e James R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, Lon-

lidade, de dispecular o que é até às reverberações do puro engano, pois é por aí, pelo próprio labirinto de enganos, iludindo a ilusão, fingindo a emoção, na ficção do real, que melhor se poderá *realizar* o encontro significativo, a consciência operativa do que quer que seja.⁴⁶

Longe da segurança literária e do seu domínio utópico, bastante moral e paralelo com a ciência, considerado como da «pura ficção», tal o ciclo *apolíneo* da *palavra* que sempre se mantém na distância da realidade; aparte ainda da atitude *dionísíaca* de uma *fusão manducante*, homofágica com uma opacidade irracional da realidade, outrossim, gritada, em clamor animal, mesmo como que de mera «sopinha de letras»⁴⁷; no intermédio destes extremos da clareza e ocaso do dizer, surge ainda simbolizado pela antiga mitologia o caminho de Orfeu, como o do *acerto harmónico da música do dizer com a justa topografia da realidade*, por infernal que possa ser, ou, então, o carácter hermético, (menos hermenêutico do que hermético), de uma real iniciação pelos símbolos que ajudam a uma auto-consciência, sobretudo ao fundamental *gnothi sautón* da poética expressão.⁴⁸

Se um autor se limitar a dar como suposto que já é «alguém», tudo o que escreva, diga que sente ou pensa, é apenas o conjunto caricato de pulsões anónimas⁴⁹, de nuvens de palavreado mais ou menos sedutor, ou até plausível, mas a que lhe falta um centro real, um suporte *substantivo*, não se podendo confundir o poeta (*poietes*)⁵⁰ assim, com a mera

⁴⁶ A ciência e todo o conhecimento é uma «arte de errar», para através tal medida do erro, conhecer. Donde a importância da teoria dos erros, ainda da dialéctica pedagógica da ilusão e da verdade da mesma. A experiência do *engano* é mais envolvente ainda e dramática: iniciação aos obstáculos da real ilusão, quer do *caniúho*, quer da *estalagem*, quer da *caverna*, como se refere no simbolismo psicagógico. Cf. *infra* n. 59.

⁴⁷ Cf. as imagens utilizadas por Giorgio COLLI, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977, I, pp. 23 e segs.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 35 e segs.: «conhecer-se como essência da vida ou como o cume da vida, tal a expressão de Orfeu...»

⁴⁹ De facto, a própria *linguagem* é desde logo um 'bem anónimo', como o reconheceram na génese social da sua aprendizagem autores tão diversos como St.º AGOSTINHO (*Confess.*, I, 8) e Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophischen Untersuchungen*, I, 1 (ed. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1968, p. 2), onde, aliás, cita aquele passo de Agostinho. Sobre esta noção do *autómaton* da fala, cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar — Os limites da Linguagem em Wittgenstein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

⁵⁰ Toma-se, não apenas na acepção da *Retórica* ou da *Poética* segundo o paradigma aristotélico, mas na ontológica acepção de um *pro-duzir* «obra»: cf. ARISTÓT., *Rhet.*, I, 11, 23, 1371b — a poe-

personalidade aglutinada por certo jeito de escrita, certos costumes, hábitos, etc. O autor poderá reconhecer-se, se justamente descer àquelas profundezas órficas de uma outra conjugação das suas energias, numa consciência de si que harmonize, que torne presente a pseudo-realidade do que antes parecia a sinceridade da sua personalidade literária.⁵¹ Pelo que assim se impõe um *fingimento* libertador, uma assumpção a outro nível autonómico, da palavra que importa, do que num primeiro nível *era a dor que deveras sentia*: mas agora *fingindo que é dor*, e, note-se, por *fingir isso tão completamente*.

A chave deste *cogito* literário como *autopsicografia*, e momento meta-literário por excelência em que a arte de o dizer e o dizer da arte se pretende que coincidam, é justamente a da não-coincidência teórica, nem sequer linguística, outrossim desse completo *fingimento*, abissal ilusão, mentira por demais da mente assim levada ao seu mor delírio, mensuradora desmedida, quiçá em demencial memória...⁵²

É o que estará presente na grande tradição mítica, dos textos sapienciais, dos ensinamentos de vida: não uma sabedoria teórica sob a forma dum sistema, não uma anónima mensagem «para todos e para ninguém»⁵³, mas um «fazer de conta», um sábio «engano» que mova à descoberta prática, à decifração real, à verdade interiormente realizável. De facto, o que importa não é que todos estejam de acordo numa verdade literária ou teórica sistémica, mas que, ainda que por *via da mentira*, tal expressão literária ou pensante possa conduzir à verdade de cada um, à realização lúcida e veritativa de uma auto-consciência⁵⁴.

sia como 'imitação'; e, *Id.*, *Poet.*, IV, 7, 1448b...

⁵¹ Vide posições de Roland Barthes, Julia Kristeva (*La traversée des signes*, Paris, Seuil, 1975), Philippe Sollers (*L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, 1968)... Importa lembrar ainda a picanálise de Lacan.

⁵² Lembrar-me do que não fui, para ser o que sou...ou sonhar o que sou até sentir passado esse mesmo sonho... Veja-se, aliás, por platónico que pareça, paralelo deste «sonhar» no conhecido soneto de PESSOA, *No túmulo de Christian Rosenkreutz*, in: «Obra Poética», ed. cit., pp. 190-191:

...Ah, mas aqui, onde irrealis erramos,
Domínios o que somos, e a verdade,
Linda que enfim em sonhos a vejamos,
Vêmo-la, porque em sonho, em falsidade.

⁵³ Célebre e significativo subtítulo do *Assim falava Zaratustra* de F. NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra — Ein Buch für Alle und Keinen*, (in: «Sämtliche Werke», Kritische Studienausgabe, T. IV).

⁵⁴ É o *pragmatismo* quase escandaloso dos grandes Mestres de sabedoria, longe dos dogmatismos

Mas aqui a *mentira* não constitui, como é óbvio, um motivo de natureza moral, uma mera falsidade culposa, outrossim a condição da consciência levada agora ao *completo fingimento* à suma arte de *fazer de conta*, do uso da *imago* como ponto de apoio para *dis-torcidamente* se reconhecer o *modelo*, como uma estratégia *éctipa* para se dar conta do *arquétipo*.⁵⁵ Literatura que, assim, deverá *aparentemente imitando* os seus modos mais habituais e condicionais *introduzir um ligeiro desvio*, uma *subtil mentira*, que deixa espaço para aquela prática *performance da leitura* e sobretudo da consciente realização do que não é tal *fingimento*, por, paradoxalmente *o ser, mas não da mesma maneira*.

Pode exemplificar-se este *conhecimento por via do fingimento*, longe da *homólosis* ou *adaequatio* da teoria clássica da verdade⁵⁶, justamente fazendo apelo a um estilo *re-velacional*, de «máscaras sucessivas», em que se aprende a relevância (ainda o *des-velamento*, a *a-letheia*...) do real pelo indirecto e artificial véu que se lhe lança...⁵⁷

Procedimento comum na génese do regime da palavra nas grandes civilizações e que persiste num certo estilo oriental, em particular da sapiência bíblica e islâmica, da narrativa visionária, da prática do que Henri Corbin estudou sobretudo como prática de uma *imaginatio activa*, tanto em Avicena e nos platónicos da Pérsia, como ainda nos «teósofos» cristãos de Jacob Böhme a Swedenborg, a Franz von Baader, etc.⁵⁸

E, se em Fernando Pessoa a sua consciência do *fingimento* se insere

teoréticos e doutrinários... Por isso, à superfície, tal ensinamento, não só se dá fragmentariamente, como parece contradizer-se e até mentir. Noutra sentida, ainda na experiência mística cristã se fala deste «realismo»: dizia St.^o Teresa de Ávila que 'também entre as panelas anda o Senhor!' Cf., nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 94 e segs.: sobre o «realismo cristão».

⁵⁵ Por oposição a I. KANT, *KrV*, A, in: Ak., T. IV, pp. 119 e segs. tenha-se presente o *imaginário* e a sua importância na filosofia contemporânea... v. C.G. Jung, G. Bachelard, G. Durand...

⁵⁶ Cf. reflexão em M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann, 19675, pp. 13 e segs.

⁵⁷ Cf. F. PESSOA, *Poemas ingleses*, VIII, in: *Obra poética*, p. 591:

*How many masks wear we, and undermasks,
Upon our countenance of soul, and when,
If for self-sport the soul itself unmasks,
Know it the last mask off and the face plain?*

⁵⁸ Cf. *supra* n. 43. *Vide* ainda persistências desse visionarismo noutros campos do simbólico: H. CORBIN, *Hamani philosophie du luthéranisme*, Paris, Berg, 1985; Id., *Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986.

não apenas no âmbito da *poesia* e dos *heterónimos*, ou do *outrar-se*, mas reflecte toda uma iniciática graduação e prático entendimento duma «teoria dos enganos» (dos mais subidos obstáculos espirituais), que assim tende a exorcizar, desde os do 'caminho', da 'estalagem' e da 'caverna', reflectindo ainda aquele ensinamento teosófico e iniciático⁵⁹, por outro lado, noutros autores pode reconhecer-se inclusivamente uma valência humorística, um teor mais *literariamente risível* recuperando a herança *sufi* do *récit visionnaire* e do seu ensinamento por via do «elogio da loucura». ⁶⁰

É esta uma virtualidade menos intelectual da literatura, menos pesoana no dramatismo do seu justo dizer, porém no *fingimento emocional* de quem lhe descubra por via do mais risível o mais sério, adentro no *lilah* universal, desse divino «jogo», cuja consciência advém ainda a Pascal, quando diz que «*se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher*». ⁶¹ De Homero a Dante, de Cervantes e de Camões, a *Gulliver*, à *Montanha Mágica*, ou mesmo a *À la recherche du temps perdu*, os grandes mitemas literários sobretudo desta moderna e literária «fáustica» condição constituem também a possível ironia, do paradoxal ao absurdo, o risível do sumo engano, como Georges Bataille bem percebeu e, além dele, os surrealistas e autores da «Antologia do Humor negro». ⁶²

Exorcizar o medo da morte, — assobiar no escuro... —, persistir

⁵⁹ Cf. F. PESSOA, «Ensaio sobre a iniciação», in: António QUADROS, ed., *F. PESSOA, Obra poética e em prosa*, Vol. III, Prosa 2, Porto, Lello, 1986, pp. 444 e segs., vide p. 453: «*A primeira tentação a ser vencida, para que os Erros do Caminho sejam evitados, é o Mundo. A segunda tentação a ser vencida, para que os Erros da Estalagem sejam evitados, é a carne. A terceira tentação a ser vencida, para que os Erros da Cripta sejam evitados, é o Demónio. (...)*» Para além do paralelo com a temática espiritual cristã acerca dos «três inimigos da alma» (St.^o Inácio, S. João da Cruz...), faça-se notar, como analogamente no campo da literatura se exigiria uma ascética atitude neste triplice sentido!...

⁶⁰ Cf., entre outros, John SAWARD, *Perfect Fools: Folly for Christ's sake in catholic and orthodox spirituality*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1980; não se devendo esquecer o caminho dos *Malâmattyya* ou do «escândalo» entre os *sufis* (cf., por exemplo, SULAMÍ, *La lucidité implacable, épître des Hommes du blâme (Risalat al-Malamattyya)*, Paris, Arléa, 1991) e correlato «elogio da loucura» no Oriente. *Vide*: Chögyam TRUNGPA, *Crazy Wisdom*, Boston/London, Shambhala Pr., 1991... O tema na literatura ocidental é bem conhecido, inclusive como *ironia* da mesma: do *pauvo* de Gil Vicente a figura do *Niemands* da literatura nórdica, passando pela sátira erasmiana, etc. Cf. também William WILLEFORD, *The Fool and his Sceptre*, London, Edward Arnold, 1969.

⁶¹ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg 4; Lafuma 513.

⁶² Cf., entre outros, Georges BATAILLE, «Méthode de méditation», in: *Oeuvres Complètes T. V: «La Somme Athéologique»*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 193 e segs.: «Je situe mes efforts à la suite, à côté du surréalisme». Cf. ainda: André BRETON, *Anthologie de l'humour noir*, Paris, Pauvert, reed. 1972.

contando dia após dia a novela das *Mil e uma noites*, eis sempre o mesmo estratagema desse louco riso, desse morrer de não-morrer da mística excedência de *um sentir com que não se pode confundir* essa experiência absolutamente cómica e enganosa *desse espelho entregue ao macaco humano nas momices deste seu entreter-se a falar, a representar efabulativamente...*⁶³

Mas é justamente por este campo do *espelhismo*, da *miragem do literário*, que a arte de uma outra real *imaginatio vera* se torna possível...

III — A poética da realidade

O persistente hábito da cristalização do *logos* clássico como proposição declarativa, ou seja, *apofântica*, há-de criar a *miragem* de que o real se dê nesta perspectiva de um *juízo*, um conhecimento de síntese mental, perdendo-se de vista, não só o carácter *predominantemente performativo* de um outro uso da linguagem, mas também o carácter não referido ao sujeito, de um mundo dizível, de uma objectividade, tanto social, como até cósmica, do *sistema dos signos*.⁶⁴

Com efeito, em contraste com uma literatura e uma cultura que se pretenda referida ao homem, ao «humanismo», a um antropocentrismo, para não dizer uma «antropolatria» moderna⁶⁵, o universo da linguagem, até porque impossibilitado como disse Ludwig Wittgenstein, da *private language*, obedece a estruturas lógicas e pragmáticas que de si mesmas se impõem como categorias do real.⁶⁶ Melhor ainda, categorias

⁶³ Poderia ser esse o «mecanismo» auto-reprodutor da linguagem, como dão a entender estudos (neo)darwinistas e da sociobiologia: cf. Edward WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1998, pp. 63 e segs.; Id., *A Unidade de Conhecimento — Consiliência*, trad. do ingl., Rio de Janeiro, Campus, 1999; André BOURGUIGNON, *L'homme imprévu, (Histoire naturelle de l'homme — 1)*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 256 e segs.; e, não esquecer, mais no âmbito dos condicionamentos biológicos e «miméticos», estudos como os de Matt RIDLEY, *The Origins of Virtue*, Harmondsworth, Penguin, 1997 (pp. 195 e segs.) e de Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 82 e segs.

⁶⁴ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Dos Signos primitivos — Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem», in: *Análise*, I-2 (1984), pp. 21-78; e *Ibid.* Vol. II-1 (1985), pp. 189-275.

⁶⁵ *Humanismo antropolátrico...* — a expressão é de Leonardo COIMBRA, *A Rússia de hoje e o Homem de sempre*, (1935), ed. in: Sant'Anna DIONÍSIO, (ed.), *Obras de Leonardo Coimbra*, Vol. I, Porto, Lello, 1983, p. 661...

⁶⁶ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, §§ 269, 275..., ed. G. E. ANSCOMBE, Oxford, Blackwell, 1968; ainda Id., *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. D. F. PEARS e

realizantes dos próprios modos de pensar, determinantes de certo teor psíquico e afectivo, da *receptio* dessas mesmas possibilidades arquetípicas do pensar-sentir.

É essa a poética do real que se lembrava dos textos inspirados, da literatura contemplativa ou capaz de traduzir ainda as moções construtivas da alma, de uma objectiva modelagem do humano como ser poeta, profeta ou vidente, capaz de escutar assim a Vida, ou de *ser o pastor do Ser*, na poética guarda do mesmo na «casa da linguagem».⁶⁷ Não terão sido só os profetas a reconhecer esta Palavra transcendente, nem Heidegger nesta «prosa do mundo» da *Sprache* como voz ontológica e cósmica⁶⁸, também a experiência psíquica alterada de F. Pessoa no lembrado poema «A múmia» em que, como noutros passos do *heteronímico da Linguagem que em si fala*, percebe, quase no análogo do idealismo mágico de Hamann, que são as «coisas a vibrarem-me de sentido... com que voz as coisas me falam?!...»⁶⁹

Para acertar este registo *visionário* e esta *objectiva imaginação*, mais dum *imaginal* do que do sujeito, exige-se a crítica consciência do humanismo, qual equivalente moderno do protestantismo, da decadência do mundo moderno e da sua hipnose moral autocentrada na psique, falhando quer a metafísica da palavra, quer a verdade revelacional na sua imensa e plurímota cosmose.⁷⁰ E, poder-se-ia lembrar como tanto o surrealismo, como a psicanálise, hoje o neo-estruturalismo, as teorias do trans-pessoal, vêm justamente des-conjuntar o bem-composto retórico

B. F. McGUINNESS, Ondon/N.Y., Routledge & K. Paul, 1971, Prop. 40031. Sobre este tema vide James BOGEN, *Wittgenstein's Philosophy of Language*, London, Routledge, 1972 e nosso estudo citado *supra* n. 3.

⁶⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, ed. cit., pp. 111 e segs.; Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, V. Klostermann, 1971, pp. 41 e segs. aliás em poético eco em: Id., *Ans der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 19652.

⁶⁸ «la prose du monde»: cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

⁶⁹ Cf. *supra* n. 58 e vide F. PESSOA, «A Múmia» em «Cancioneiro», in: *Obra poética*, ed. cit., pp. 131 e segs., ver p. 133:

*Mas há sempre coisas atrás de mim.
Sinto a sua ausência de olhos fitar-me, e estremeço.
Sem se mexerem, as paredes vibram-me sentido.
Falam comigo sem voz de dizerem-me as cadeiras.
(...)*

⁷⁰ A crítica está feita também por René GUÉNON, *A crise do mundo moderno*, trad. port., Lisboa, Vega, 1977; vide Id., *La métaphysique orientale*, Paris, ed. Traditionnelles, 1979.

de uma certa pertinência moral e romanesca do discurso, deixando entrever a *diferente realização* da palavra.⁷¹

Ora, é neste contexto ainda da heurística do *fingimento* pessoano, que não da sua semântica (que não será o mais importante), que se poderá exemplificar com um texto visionário da primeira parte do séc. xx e que testemunha este uso da *virtualidade literária* como um modo subtil de transmitir um prático ensinamento. Trata-se da primeira série de *All and Everything* ou, como melhor é conhecido em tradução francesa do russo ou do arménio, *Récits de Belzébuth à son petit-fils* de Georges Ivanovitch Gurdjieff.⁷² Pretender dar uma vasta *alegoria* da «crítica objectivamente imparcial da vida dos homens», mais do que ao modo da *comédie humaine* de Balzac, do interiorismo da *Odisseia* no «Ulisses» de James Joyce, etc. e, antes no registo, *imaginário* de uma visão dos terráqueos a partir do plano extra-terrestre dum *Daímon* «arqui-retorcido» mas numa observação argutíssima, constitui esta obra numa *parábola crítica* que explora uma notável *virtualidade do literário*.⁷³

Não é aqui ocasião de a analisar, nem isso teria qualquer legitimidade, mas estamos a invocá-la como exemplo ao modo das *Histórias fantásticas* de Edgar Pöe, *de Gulliver*, ou daquele preferente *maravilhoso oriental*, para assinalar o *fragmentário*, a justeza das *Strómatas*, «retalhos» ou «pedaços», em que, ao modo das *parábolas evangélicas*, das *histórias de saber sufis*, etc., se ministra um *conhecimento a fazer*, uma *poética do real*.⁷⁴

Salientamos apenas dois extractos dum capítulo introdutório daquela obra, que estava para integrar a *Anthologie d'humour noir* de André Breton...⁷⁵, e que explicitam o que ainda se lê na *Autopsicografia* e no *fingimento* na lição de Pessoa:

Muitas vezes encontrei na Europa, onde recentemente vivi, pessoas que, a propósito de tudo e de nada, gostam de proferir nomes sagrados,

⁷¹ Cf. *supra* n. 51 e vide Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; Id., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; Id., *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972...

⁷² Cf. G. GURDJIEFF, *All and Everything — An Objectively Impartial Criticism of the Life of Man*, London, Routledge, 1950, trad. franc. Paris, Janus, 1956.

⁷³ Cf. A.G.E. BLAKE (ed.), *John G BENNETT'S, Talks on Belzebuth Tales*, Sherborne, Coombe Springs, 1977.

⁷⁴ Cf. *supra* n. 54.

⁷⁵ Vide *supra* n. 62.

reservados à vida interior do homem, quer dizer a jurar sem razão. [Será o que mais tarde o Autor vai designar por esta global *prostituição da linguagem*, este *jornalismo literário* que perverte num *falatório sem sentido*, o antigo solene dizer...]

— e prossegue o texto — : Além disso, como vos confessei, sou um declarado partidário da sabedoria popular, cujos ditados se mantêm ao longo dos tempos; e sou-o não só em teoria, como os homens contemporâneos, mas na prática. Ora, entre esses aforismos, há um que corresponde perfeitamente ao presente: «Para viver entre os lobos, é preciso uivar como os lobos!» [Eis a irónica constatação da nossa própria situação, da retórica do mundo, da mundana literatura e do «bom senso» de fazer como os outros...]

Então, para não infringir o costume estabelecido na Europa, resolvi, também eu, jurar assim; ao mesmo tempo que, não querendo desobedecer ao mandamento que nos foi dado pelo Santo Moisés: Não invocáras em vão os santos Nomes», decidi tirar proveito duma das curiosidades da última língua na moda, quero dizer da língua inglesa — e, de cada vez que a ocasião me obrigue, juro pela minha «alma inglesa». [A ironia e o humor surte efeito, pois, jurar assim pela soul — «alma» é, como depois esclarece o Autor, jurar pela «palmilha» já que não só fonética mas graficamente quase se confundem estes termos...]⁷⁶

O que está em causa aponta toda uma confusão constitutiva de níveis e instâncias da literária consciência, como num passo adiante esclarece:

Na 'presença' de todo o homem constituem-se, quaisquer que sejam a sua educação e sua hereditariedade, duas consciências independentes, não tendo entre elas quase nada de comum, nem no seu funcionamento, nem nas suas manifestações.

A primeira constitui-se pela percepção de todas as impressões mecânicas accidentais, como de todas as impressões deliberadamente produzidas por outrem, no número das quais se devem contar quase todas as palavras, que não passam na realidade de 'sons' vazios; a segunda constitui-se quer a partir dos 'resultados materiais anteriormente fixados' no homem, transmitidos por hereditariedade, e integrados nas partes correspondentes da sua presença geral, quer a partir de confrontações associati-

⁷⁶ *Op. cit.*, trad. franc., pp. 27-28.

vas, intencionalmente efectuadas sobre esses mesmos «dados materializados».

Esta segunda consciência humana, que mais não é do que o vós chamais o 'subconsciente', e que é constituído, como acabo de o dizer, pelos 'resultados materializados' da hereditariedade, e por confrontações voluntariamente realizadas, deve predominar, segundo a minha opinião, na presença integral do homem.

(...)

Partindo desta convicção, que por certo não passa para vós da fantasia dum demente, é-me hoje impossível, bem o vedes, não ter em consideração esta segunda consciência. E sinto-me obrigado pela minha própria essência a construir este primeiro capítulo das minhas obras, que lhes deve servir de prefácio, de tal maneira que vá tocar e transtornar, de modo satisfatório para o meu objectivo, as noções acumuladas nas vossas duas consciências.⁷⁷

A educação, a família, a escola, a religião, a política, etc.... a própria literatura enquanto não abandone este regime *ficcional* da «consciência vigil», da dominação humanística e da personalidade, nunca compreenderá nada de *essencial* estabelecido pela experiência de uma *docta ignorantia*, da ironia, do humor... ou daquela «descida aos infernos» que desde origens do *sábio visionário literário* se indicou.⁷⁸ De facto, desde a gesta de Gilgamesh e do projecto *theândrico* de uma realização possível autonómica do humano, passando pela descida de Ulisses ao Hades, pela simétrica *viagem ao céu* do género apocalíptico, ainda pela dantesca e islâmica descrição do *locus purgatorium*, ou às modernas ficções do *escatológico*, sempre a literatura foi como que pela *psicagógica* lira de Orfeu descendo às camadas mais profundas daquele psiquismo, acordando para novas harmonizações não o sedutor canto das Sereias da literária retórica, mas, outrossim, esses «gemidos inenarráveis» do Espírito no mais íntimo, como se lembraria ainda com S. Paulo.⁷⁹

É para essa *topica* da linguagem consciente, para a função das «maté-

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁷⁸ Cf. não só este aprofundamento e «morte» da palavra mas também, como dirá, Carlo SUARES, *The Resurrection of the Word*, trad. do franc., Berkeley/ London, Shambhala, 1975... Vide nesta sensibilidade 'cabalística': Marc-Alain OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles — Au-delà du principe d'identité*, Paris, Balland, 1991.

⁷⁹ Cf. Rom 8, 26: '...stenagmoís alalétois.'

rias ou magmas imaginais», na expressão da poética de G. Bachelard, que se aponta denunciando a falsa «metafísica» de um uso utópico e sempre condicionado da literatura, incapaz de dar conta da autêntica relevância ontológica que desde o *mistério sensível da presença das coisas* as vibra de sentido.⁸⁰ Atinge-se neste dizer, portanto, aparentemente menos frondoso de metáforas, menos barroco de reflexos em brilhos, afinal não luminosos, a sobriedade da palavra funcional, da pragmática de uma realização possível do ser, na substancialidade mesma de um sensacionismo já não capaz de consentir adjectivações: «a flor nem sequer é bela, é simplesmente flor...»⁸¹

A poética do real é, pois, esta capacidade de fazer coincidir a sonda da linguagem, a rede literária que se lança a esse mar da realidade subconsciente, como uma *virtualidade desse sentir essencial*.

Tal âmbito, mais de ordem *supra-racional*, ou *inspirado*, aparece, pois, na *tangência* mesma do *sensível*, longe das valorizações médias, das conceituações emocionais, desiderativas ou mentais de tal realidade; e, apesar de ficar dito, mesmo em Fernando Pessoa, por esse *mediunismo* de «alguém» que lhe pega na mão e interpreta um *subconsciente*⁸², os limites da literatura acabam por ser os da paisagem mesma dos lugares escatológicos, do Inferno ao Céu, passando pela Terra e pelo Purgatório, em limbos de sensibilidade em que a quadratura do virtual assim extremamente se deixa dizer.⁸³

Quando M. Heidegger situa no *quadripartido* a intersecção fenomenológica da «coisa» — *das Ding*, esta delimitação última do ente corresponde na ordem do dizer a este extremo de uma linguagem de *deuses e homens, do Céu e da Terra*, em que se pode resumir *escatologicamente* o possível de se dizer.⁸⁴ De facto, fora desta condição, ainda dos quatro

⁸⁰ Cf. *supra* n. 29; e G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1963; e vide Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990.

⁸¹ Cf. Alberto CAEIRO, *Poemas* — «O Guardador de Rebanhos», XXXI, XXXIII... in *Obra poética*, pp. 220 e segs.

⁸² Cf. textos em F. PESSOA, *Hiram, Filosofia religiosa e ciências ocultas*, s.l. /s.d.: Y. K. CENTENO, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética — Fragmentos do espólio*, Lisboa, Presença, 1985.

⁸³ Como salientámos a propósito da *saudade*: Carlos H. do C. SILVA, «Saudade e experiência mística» in: Várs. Auts., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 118-133.

⁸⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, «Das Ding», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 19673, pp. 51 e segs. v. p. 52: «Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen...».

elementos da *tetralogia da poética* bachelardiana⁸⁵, não tem viabilidade uma linguagem, por nela não se poder dizer o *transcendente*, o *elemento místico*, tal se refere no *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein. Mas o inefável *diz-se afinal* pelo imaginário escatológico, pela vidência real desses mundos de imagens que constituem os alinhamentos, as ordenações, as cosmozes estruturantes de tudo o que possa ser dito.⁸⁶

É, então, justilinear a esse *corpo de linguagem*, a esses *signos da possibilidade conjugatória*, do processo *metamórfico*, já não do uso social ou literário caprichoso do linguajar, mas da revelação das estruturas de uma *topologia de alma*⁸⁷, que se terá de indagar a *virtualidade da palavra* e do seu uso literário.

IV — Nota conclusiva: Das virtualidades do dizer

Quando hoje se fala de *virtual* pensa-se habitualmente nos novos campos abertos pela revolução tecnológica, da mutação civilizacional em curso, quer no sentido da *realidade virtual* tecnicamente induzida audio-visualmente, quer das possibilidades de uma nova ontologia em que o *aparente*, o *efêmero*, toma o sentido mais rico do caso particular do *existente* ou do *real*.⁸⁸ E, se é certo que se assiste inelutavelmente ao *fim da cultura da palavra*, ao menos no império da sua escrita, exigindo-se a atenção a novas formas de inteligibilidade *audiovisuais*, de uma outra precedência da *imagem*, não se deve confundir a virtualidade *imaginária do novo literário* com apenas a utensilagem da dominante óptica e técnica desta civilização.⁸⁹

De qualquer modo haverá de admitir que apesar da fotografia, o cinema, o vídeo e mais recentemente os tratamentos técnicos da imagem

⁸⁵ Quanto a G. Bachelard, cf. *supra* n. 29.

⁸⁶ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, ed. cit., Prop. 6.44; 6.522...

⁸⁷ Como se pretende na *topologia da experiência mística* em perspectivas tão diversas como as de A. GARDEIL, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, e de Michel de CERTEAU, S. J., *La fabrique mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

⁸⁸ Vide, entre outros, Tomás MALDONADO, *Reale e virtuale*, Milano, Feltrinelli, 1994; Benjamin WOOLEY, *Virtual Worlds*, Harmondsworth, Penguin, 1993; e, Philip ZAI, *Get Real — A Philosophical Adventure in Virtual Reality*, Lanham/ Boulder/ N.Y., Rowman & Littlefield Publ., 1998.

⁸⁹ A crítica ao *utopismo pós-industrial* está antecipada em Boris FRANKEL, *The Post-Industrial Utopians*, Oxford, Polity Pr., 1987.

audiovisual, digitalização, manipulação, engenharia gráfica, etc. até à realidade virtual, não virem por si sós trazer um enriquecimento ou valorização do imaginário, podendo até diminuir-lhe o carácter *significativo, linguístico-simbólico*⁹⁰ —, apesar de tudo, se utilizados de modos artístico e cientificamente criativos podem constituir uma alternativa *icónica* à linguagem verbal e a um *imaginário por demais verbal*.⁹¹ Donde que o *virtual* dessas novas linguagens possa estar ligado a disposições concretas, uma *haptonímia* técnica⁹², uma semiótica tátil, em que o imaginário não tenha de ser moralizado em hermenêuticas ou interpretações conceptuais, mas em que, elidindo tal derivação especulativa, induza a formas práticas de conduta, desperte novas sensações, dê a realizar o que virtualmente dispõe.⁹³

As virtualidades das novas linguagens abrem, pois, para campos do infra-significativo, da *micro-escala de sinais primitivos* e primeiros que poderão fazer parte de uma inteligência subconsciente e de um campo de *petites perceptions*⁹⁴, cuja figuração exigirá mais a beleza eficaz do equacional da linguagem matemática, que da vaguidade emocional e conceptual do discurso humanístico comum. *Mathesis* que fez dizer a F. Pessoa como o *teorema de Newton era tão belo como a Vénus de Milo...*⁹⁵, ou seja, que a *literatura que importa é aquela que se regule pela métrica das suas mesmas possibilidades arquetípicas*, construtivas das emoções e dos objectivos sentimentos, ainda das ideias e da ordem das razões arquitectónicas das mesmas.

Virá o tempo em que se escreva muito menos, em que a literatura habitual seja considerada, tal o jornalismo, como uma pura substituição do poético sentido profundo dessa realidade, cujas virtualidades abrirão para um *imaginário inspirado e criativo* capaz menos de transmitir o que é

⁹⁰ Cf. G. DURAND, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, ELLUG-Université Stendhal, 1996, pp. 81 e segs. e *vide* n. seguinte.

⁹¹ Cf., entre outros, John LLEWELYN, *The Hypocritical Imagination*, London/ N.Y., Routledge, 2000.

⁹² Cf. Frans VELDMAN, *Haptonomie — science de l'affectivité*, trad. do neerl., Paris, P.U.F., 1990.

⁹³ Cf. *supra* n. 87.

⁹⁴ A expressão, que se diz antecipadora do «inconsciente» freudiano, pertence a G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 9, 1; in: C.J. GERHARDT, (ed.), *Die philosophischen Schriften*, T. V, Hildesheim, reed. G. Olms, 1965, p. 121: «Aussi avons nous des petites perceptions nous mêmes, dont nous ne nous apercevons point dans notre présent état.» (sublinhámos).

⁹⁵ Cf. *supra* n. 45.

'de todos e de ninguém', mas o que — por universal — seja só de cada um. O próprio conceito de ciência e o seu paradigma de generalidade conceptual, de totalidade redutora, cede hoje à mutação de paradigma, numa possibilidade de pensar conjuntos diferenciados de casos, de modelos hierárquicos e diferenciais duma sobre-determinação tal que no limite se possa imaginar ser a ciência de cada caso, de cada combinatória no jogo aparentemente aleatório e infinito.⁹⁶

O virtual assim potenciado por esta consciência, não do infinito — indefinido⁹⁷, mas pelo definidamente infinito (numerável), pela virtualidade combinatória ainda que em grande número, quando aplicado à literatura na *teoria dos códigos* poderá pretender reduzir o aparente criativo desta a uma das pre-determinações possíveis; mas poderá também permitir uma destrição entre tal uso condicionado dos associacionistas da *fantasia lingüística*, e um outro uso incondicional em que se percebe de imediato que entre quem indica e o que é indicado já não há qualquer hiato: por outras palavras que a *força expressiva da palavra é signo realizante, que o imaginário é realidade vista, ou que a visão assim dita é a imediata iluminativa consciência*.⁹⁸

O imaginário criativo será, pois, o encontro com os arquétipos do real que, em última análise substituí o primado aristotélico da memória e do *logos* pelo da *visão* e da sensação, ficando a literatura, ou o que tecnicamente a substitua como livro de fazer sentir, «uma coisa que pensa»⁹⁹, etc., na qualidade desse *fingimento intermédio*, dessa difracção da luz, no labirinto de um percurso que tem ali a sua arte de acertar, ou o seu iniciático caminho como o da *serpente*, tal parece salientar o ensinamento pessoano.¹⁰⁰

⁹⁶ São os novos modelos epistémicos, da complexidade, do holismo, do caos e da indeterminação...: cf., por exemplo, Edgar MORIN e outros, *O problema epistemológico da complexidade*, Mem-Martins, Europa-América, s.d. [1992]; David BOHM, *Wholeness and the implicate order*, London/Boston/ Henley, Ark, 1985; ainda Id., *Thought as a System*, London/ N.Y., 1994; etc.

⁹⁷ Como distingue René GUÉNON, *Les Principes du Calcul infinitésimal*, Paris, Gaslinard, 1946, pp. 13 e segs.: «Infini et indéfini» e também a filosofia portuguesa de Leonardo a Álvaro Ribeiro, a José Marinho...

⁹⁸ Tal como no *zen*, *A Flower does not Talk*: cf. Zenkei SHIBAYAMA, *A Flower does not Talk — Zen Essays*, Rutland (Vermont)/ Tokyo, Charles E. Tuttle Co., 1970.

⁹⁹ Cf. Álvaro RIBEIRO, *Uma coisa que pensa*, Braga, ed. Pax, 1975.

¹⁰⁰ Cf. F. PESSOA, «Fragmentos de «O Caminho da Serpente»», in: *Obra poética e em prosa*, ed. cit., pp. 515 e segs.

As grandes religiões, a sabedoria dos inspirados, as tradições simbólicas... todas elas sempre souberam esta *superior mentira*, *upaya* como dizem os budistas¹⁰¹, ou seja o divino estratagema, o enigma ou a adivinha que estabelece o nó da linguagem, a Esfinge da literatura como o acerto desse sibilino caminho rápido e certo da criatividade viva, ou a cíclica órbita, a rotina danada do «círculo hermenêutico», de um *entretien infini*, que não leva a parte alguma, posto que em sedutoras, perdulárias e inúteis volutas de literário embalo.¹⁰² Aquela é a rota da *serpente*, *Nahash*, simbolicamente *mefistofélica*, mas que encontra, como nos *écrits de Belzébuth*, um inconformismo que faz sempre sentir como na genial poética de Shakespeare, que «há mais coisas no céu e na terra, do que na tua filosofia...», — 'na tua literatura', acrescentaríamos.

Donde a atenção ao *virtual literário*... e não o apólogo da literatura das virtudes, e da sua auto-justificação, da protecção cultural e defesa do seu património, que será antes a condição rotineira de do mero ornamento das ruínas do ciclo passado, onto-teo-lógico e do inter-esse que esquece outra tangência auroral da realidade.¹⁰³ Fecha-se o ciclo crepuscular da babélica condição da *Gerede*, na «aurora de róseos dedos» duma *virtualidade* psico-fisiológica, espiritualmente matemática, e no número e acerto dessa outra alma de *ver poder-se-á* entender o que dizia ainda a lição pessoana desse *sensacionismo* futurista¹⁰⁴ :

*Mas o olhar, de estar olhando
Onde não olha, voltou;
E estamos os dois falando
O que se não conversou.
Isto acaba ou começou?*

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 18 DE MAIO DE 2000]

¹⁰¹ Cf. Chögyam TRUNGPA, *Illusion's Game*, Boston/London, Shambhala Pr., 1994, pp. 100 e segs.; Frithjof SCHUON, *Résumé de métaphysique intégrale*, Paris, Courrier du Livre, 1985, pp. 59 e segs.

¹⁰² Mais do que o «círculo hermenêutico», a própria espiral sem fim da narrativa... Cf. Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁰³ Cf. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. cit., p. 15, e *vide supra* n. 67.

¹⁰⁴ Cf. F. PESSOA, «Cancioneiro», in: *Obra Poética*, ed. cit., p. 164.

DO BRASIL NO IMAGINÁRIO ESCATOLÓGICO AO IMAGINÁRIO ESCATOLÓGICO BRASILEIRO

PAULO ALEXANDRE ESTEVES BORGES
Universidade de Lisboa

Em muitas das primeiras formas de representação da terra brasileira, tal como do Novo Mundo em geral, assiste-se à objectivação no mundo empírico das múltiplas visões do Paraíso, de outros mundos, ou do Outro do mundo, tradicionalmente presentes no imaginário escatológico antigo e medieval. Conforme a perspectiva sustentada em comunicações e estudos recentes,¹ cremos processar-se aqui um equívoco esbatimento da experiência da viagem iniciática e do desvendamento do real ou do divino além da percepção comum do mundo — por anábase ou catábase interior, num acesso à intimidade numinosa do ser, expresso mítico-simbolicamente —, numa projecção da sua memória ou expectativa que, declinando-a ou exteriorizando-a, a verte agora na objectividade espaço-temporal, numa mitificação dos descobrimentos históricos e das descobertas geográficas. A aventura pelas dimensões múltiplas e inaparentes do real, percorrendo os seus labirínticos recônditos, as volutas da sua espiral ou as possibilidades da sua verticalidade celeste e infernal, em demanda de um centro absoluto que afinal, pela sua omnipresença, reconcilie os viajantes com uma transfigurada fenomenalidade, tende a converter-se, no alvor dos tempos modernos, na horizontal exploração da terra dos homens. Aclamados como oportunidade de regeneração e mutação do homem do Velho Mundo que as-

¹ Cf. Paulo A. E. Borges, «Viagem iniciática, Des-(en)cobrimientos, U-topia e Milenarismo», *Communio*, n.º 6 (Lisboa, Novembro/Dezembro de 1999), pp. 534-546.

sim, implicitamente, se reconhece um Velho Homem, descobrimentos e descobertas nimbar-se-ão da aura de um maravilhoso ou de uma sacralidade colhidos daquelas estâncias e paisagens visionárias da alma ou das profecias messiânico-apocalípticas do Reino milenar e dos novos céu e terra, numa complexa convergência de temas das tradições pagã — em particular celta —, islâmica e judaico-cristã. A perigosa viagem marítima rumo ao trans-horizonte do mundo conhecido convoca todos os arquétipos e símbolos quer da intemporal aventura iniciática, quer da passagem do mar Vermelho ou do deserto rumo à Terra Prometida, numa divina economia da Revelação cujo protagonista já não é um santo, um sábio ou um herói individual, paradigma concreto do universal potencial humano, mas novos Povos Eleitos ou toda a humanidade, confundida com o homem ocidental. Em qualquer dos casos, já não se acede à transcendência do mundo, a outros mundos ou a dimensões mais subtis ou paradisíacas do mundo, mas à sacralização e divinização da expansão da comum experiência histórica do mundo, com a contraditória sanção, continuidade e até exacerbação, numa Era supostamente nova, de regresso ao Paraíso, ou de Reino de Deus na terra, das paixões de uma humanidade, conforme a perspectiva, pouco ou demasiado humana. A dilatação da Fé e do Império apresenta-se como justificação da planetarização da civilização ocidental que, longe da contenção moral e política dos poderes instituídos, e perante novos recursos humanos e naturais, parece extremar a sua cobiça da riqueza e do poder, sobre o homem e o mundo, sancionada pela ideologia da divina predestinação ao domínio universal e pela convicção da verdade exclusiva ou superior e universal das suas categorias religiosas, intelectuais, morais e políticas. Embora com as notáveis exceções, muitas vindas de dentro da Igreja, e naturalmente derrotadas pelo processo histórico, das tendências que viram no Novo Mundo a possibilidade de comunidades religiosas regeneradas, ou ainda um horizonte de projecção messiânico-utópica, a realizar por descentramento da civilização ocidental, e se bem que a sua descoberta tenha obrigado a razão ocidental a reformular-se em múltiplas áreas, na religião, na filosofia, na ciência, na moral, no direito, o resultado da planetarização do ocidente foi a ocidentalização do planeta, como hoje julgamos ser por demais e

dramaticamente evidente. Isto, decerto, na exterioridade histórica dos eventos e da consciência mental, sendo a outra luz notório que esta planetarização do ocidente não é sem consequências ao nível da sua metamorfose interna, inaugurando inéditas possibilidades para si e para o mundo.

O Brasil ocupa assim no imaginário escatológico ocidental o perfil traçado desde a sua própria designação, longínqua herdeira do pluriforme mito da paradisíaca ilha oceânica, neste caso a ilha de *Brazil*, *Brazi*, *Brassel*, *Braçile*, *Brasile* ou *Braçir*, que remeteria quer para etimologias gaélicas, com o sentido do que é «grande» e «prodigioso», de uma «ilha grande»,² ou do que é «belo» e «esplêndido», tendo a raiz «bra» o sentido de «brilho», «esplendor»,³ quer para o irlandês *Hy Bressail* ou *O'Brazil*, significando «ilha afortunada». Antes da sua continental determinação na objectividade histórico-geográfica, o Brasil pré-figurava-se na cartografia medieval, a oeste da Irlanda e de Portugal, e era procurado por navegadores nórdicos. Porém, como o seu nome indica, a sua realidade configura-se afim à de outras ilhas como a de São Brandão, as Afortunadas ou as Encantadas, nas quais chega a ser integrado.⁴ Como refere Gustavo Barroso, a *Terra Repromissionis Sanctorum*, das versões latinas da *Navegação de São Brandão*,⁵ designa-se em língua celta *Ho Brasile*, ou seja, «terra feliz, terra da felicidade, terra da promessa». O que, segundo o mesmo autor, dará origem à notícia, no séc. XVI, em Portugal, do «achado de uma terra chamada ILHA DO BRASIL DE BRANDAM», relacionada com o trecho de uma suposta carta de Pedro Álvares Cabral a D. Manuel I, em que aquele «se refere à Terra Nova onde chantara a Cruz como aquela 'que os antigos chamavam S. Brandam ou Brasil'».⁶

Embora convergente com a designação proveniente da abundância

² Cf. E. Beauvois, «L'Élysée Transatlantique et l'Éden Occidental», *Revue d'Histoire des Religions*, n.º3, VII (Maio-Junho de 1883), pp. 272-318, p. 316.

³ Cf. Gustavo Barroso, *O Brasil na Lenda e na Cartografia Antiga*, São Paulo, Edições GRD, 2000, p. 99.

⁴ Cf. Hilário Franco Júnior, *Cocanha. A história de um país imaginário*, prefácio de Jacques Le Goff, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 219.

⁵ Cf. *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, edição crítica de Aires A. Nascimento, Lisboa, Colibri, 1998, p. 83.

⁶ Cf. Gustavo Barroso, *O Brasil na Lenda e na Cartografia Antiga*, pp. 78-79 e 143-147.

e comércio do pau-brasil, há assim, como enfatiza Gustavo Barroso, para além do sentido naturalista e utilitário, um «elemento ideológico, espiritual», na fixação do nome da terra brasileira, que se prende mais com a sua idealização sacral do que com a sua rentabilização profana, explicando aliás o rápido predomínio de «Brasil» sobre o inicial baptismo religioso de Terra de Vera e depois de Santa Cruz. Gerando indignação e protesto por quem julgava assistir à troca de um nome cristão por uma designação comercial, na verdade o que terá havido é o semi-consciente predomínio de um nome que simultaneamente veiculava dois sentidos, um empírico e outro mítico, tipificando, segundo cremos, a futura e actual ambiguidade da complexa realidade brasileira.⁷

Se ousarmos esta interpretação, aquilo que emerge na geografia mítica e na história da visão do Paraíso são afinal «terras sem ter lugar» na percepção habitual das coisas, furtivas aparições da trans-mundana Verdade, do abscondito centro do mundo ou do mundo primordial, paradisíaco e divino na marítima descontinuidade e ruptura do regime diurno de consciência,⁸ tal essa «Índia nova, que não existe no espaço», a desvendar em «naus» oníricas, ou essas «Índias Espirituais», só acessíveis «através dos nevoeiros da alma», cerrações erguidas pelos «desvios, erros, e atrasos da actual civilização»,⁹ no dizer de Fernando Pessoa. E sinal de que a objectividade histórico-geográfica do continente brasileiro não satisfaz o ímpeto visionário da alma é o facto da trans-real Ilha de Brasil, sobrevivendo ao descobrimento da Terra de Vera-Cruz, continuar a ser representada, após 1500, em vários mapas, como é o caso do de Lázaro Luís, de 1563, e do de Fernão Vaz Dourado, de 1568, onde significativamente o nome de Brasil se aplica quer a terras do continente americano, quer a uma ilha localizada a SW da Irlanda. Flectida da intemporal trans-realidade visionária para o baptismo da realidade histo-

⁷ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp. 32, 100 e 153. Transcrevemos: «O nome cristão de SANTA CRUZ apagou-se diante do nome prático e comercial de BRASIL, porque também este envolvia (...) poderoso elemento espiritual, que representava um antigo desejo, um velho anseio da alma humana vindo do mais remoto dos tempos» — p. 32.

⁸ Cf. Fernando Pessoa, *Mensagem*, «As Ilhas Afortunadas» e «Calma», in *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1986, pp. 1163-1167.

⁹ Cf. *Id.*, *A Nova Poesia Portuguesa*, in *Obras*, II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão, 1986, pp. 1194-1195; *As Índias Espirituais*, in *Obras*, III, p. 684.

ricamente nova para o Ocidente, a Ilha de Brasil parece ser aliás uma das figuras míticas que mais longevidade assume na cartografia, rivalizando com a de São Brandão, da qual é imaginária e etimologicamente parente.¹⁰

Surgindo primeiro em 1325 ou 1330 na carta catalã de Angelino Dalorto, perdurará até 1696, no Atlas de Coronelli, e a sua memória objectiva-se ainda, mais de cinco séculos depois, nas High Brazil Rocks, da carta inglesa de Findlay, de 1853, e no Brazil Rock do Atlas de Stieler, em 1867.¹¹ Também na literatura a sua presença continua viva, como na peça de Gerald Griffin, na primeira metade do século XIX, em que «O'Brasil — a ilha dos abençoados», emerge todos os anos sobre o azul horizonte oceânico, numa profundidade velada por nuvens douradas, como um Éden belo e sedutor mas obscuro e distante. Outro exemplo é *Finnegans Wake*, de James Joyce, que a relaciona com a navegação mítica de São Brandão.¹² Cremos mostrar-se assim como a experiência histórica e o desvendamento físico do mundo não saciam a alma humana que, ante o plenamente patente e disponível, pode persistir mais empolgada pelo que não se manifesta senão como o que se lhe furta e encobre, numa sedutora latência que é imaginal promessa de inexaurível aprofundamento em direcção às entranhas abissais e insubstanciais do ser.

No que respeita à fortuna do Brasil *real* no imaginário mítico e escatológico ocidental é conhecida a persistente caracterização paradisíaca da terra brasileira desde o seu descobrimento, e o próprio Voltaire, em 1756, concorda com a opinião estabelecida segundo a qual ali reina uma «eterna primavera» e se vive até aos 120 anos de idade.¹³ Também

¹⁰ Cf., além do já referido Gustavo Barroso, A. Varnhagen, *História Geral do Brasil*, I, São Paulo, Melhoramentos, 1948, p. 215; Hilário Franco Júnior, *Cocanha. A história de um país imaginário*, p. 219.

¹¹ Cf. Gustavo Barroso, *O Brasil na Lenda e na Cartografia Antiga*, pp. 101-109 e 115-118. Vitorino Magalhães Godinho assinala também a sua presença na carta do veneziano Zuane Pizzigano, em 1424 — *Mito e Mercadoria. Utopia e Prática de Navegar. Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, DIFEL, 1990, pp. 222-223.

¹² Cf. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso. Os motivos edénicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1992, 5.ª edição, pp. 173-174; Richard Hennig, *Terrae Incognitae*, 4 vols., Leide, 1936-1938, pp. 318 e 326-327; Jean Delumeau, *Uma história do Paraíso. O Jardim das Delícias*, Lisboa, Terramar, 1994, pp. 128-129.

¹³ Cf. Voltaire, *Essai sur les Moeurs*, 149-150, Paris, Garnier, 1878, vol. II, pp. 403 e 405, cit.

são conhecidas as teses de Sérgio Buarque de Holanda sobre o modo como a *Visão do Paraíso* está presente «no descobrimento e colonização do Brasil». Teses algo contraditórias, que oscilam entre a afirmação da inferioridade imaginária dos portugueses, mais dados a um realismo pragmático e imediatista, perante os castelhanos, na representação do Novo Mundo, o que provocaria uma muito menor idealização mítica da terra brasileira relativamente à futura América espanhola,¹⁴ e o reconhecimento de que «a sedução do tema paradisíaco» não foi afinal «menor para os portugueses, durante a Idade Média e a era dos grandes descobrimentos marítimos, do que o fora para outros povos cristãos de toda a Europa ou mesmo para judeus e muçulmanos»,¹⁵ como o exemplificaria, por exemplo, a identificação do Brasil, pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos, com o paraíso terreal ou, se não, com «um símile ou cópia dele», pela excelência da sua natureza física.¹⁶ Idealização paradisíaca da terra brasileira que não deixou de ter o contraponto da sua diabolização. Fenómeno frequente no psiquismo humano, a mesma consciência ocidental, primeiro fascinada e seduzida por uma novidade que se prometia gratificante, logo se tornou temerosa ante a persistente alteridade do continente americano relativamente às suas categorias culturais, vindo a aceção positiva do nome «Brasil» a ser substituída por outra, negativa, que o associou ao vermelho do pau-brasil e assim ao mundo infernal.¹⁷

Sem querermos aqui discutir a questão do maior ou menor impulso mítico dos portugueses, notamos apenas que uma menor idealização do real, na sua comum dimensão empírica, pode traduzir porventura, *por ventura*, uma lúcida capacidade de discernimento, ou seja, o sentido da

in Hilário Franco Júnior, *Cocanha. A história de um país imaginário*, p. 220.

¹⁴ Cf. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, pp. 7, 104-105 e 130.

¹⁵ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 149.

¹⁶ Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 143; Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, Lisboa, 1865, 2.^a edição, I, p. CXLVII. Cf. também um anónimo inglês que, em 1554, identifica o Brasil com o «paraíso terrestre» e como «o único lugar perfeito no mundo» — cf. Jean DeLumeau, *Uma história do Paraíso. O Jardim das Delícias*, p. 136.

¹⁷ Cf. L. Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 28-49; *Id.*, *Inferno atlântico. Demonologia e colonização, séculos XVI-XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 30-32.

sua distância relativamente a uma perfeição que se reconhece e busca salvaguardar numa dimensão superior, se não na trans-dimensão da transcendência. De qualquer modo, as tendências para a mitificação e divinização da experiência histórica parecem-nos sobremodo evidentes na cultura portuguesa, mormente nos séculos XVI e XVII, com o apogeu da representação épico-religiosa dos Descobrimentos e expansão,¹⁸ por vezes com uma apocalíptica desmesura, como na visão quinto-imperial do Padre António Vieira, que faz da história factual o palco da quase necessária eclosão do melhor possível divino na conversão universal e na consumação terrena do Reino de Deus.¹⁹ O que não deixa de ser compensado pelo não menos agudo e marcante sentido do trans-histórico, de cuja descontínua irrupção depende então quer o coroa-mento de toda a epopeia do desvendamento do mundo, como na camoniana Ilha dos Amores em que a divindade eleva o Gama, por via erótica, à sua própria trans-dimensão, concedendo-lhe a a-cósmica visão do todo, quer o resgate da errância e decadência da história dos homens, como nas leituras mais subtis do persistente mito sebástico, em que a salvação só pode advir do reconhecimento do «Encoberto» ou «Rei» como a identidade profunda e oculta do homem²⁰ ou da suspensão do comum regime de consciência dualista e objectivante nessa nocturna, infantil e inconsciente escuta em que o humano acede a outras e trans-ónticas Ilhas Brasil de onde já não se espera que regresse o monarca desaparecido porque aí é o *outro Rei* divino que «mora» *esperando-nos*,²¹ anunciando-se o Encontro nessa instantânea «Hora» coincidente

¹⁸ Cf. Fidelino de Figueiredo, *A Épica Portuguesa no século XVI*, edição fac-similada com apresentação de António Soares Amora, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

¹⁹ Cf. Paulo A. E. Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de «Quinto Império» na «Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício»*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

²⁰ Cf. Sampaio Bruno, *O Encoberto*, prefácio de Joaquim Domingues, Porto, Lello Editores, 1999, p. 249: «Dissipe-se a nuvem que encobre o herói. O herói não é um príncipe predestinado. Não é mesmo um povo. É o Homem», acrescentando: «Não desanimemos, porque não nos iludamos». Cf. também Agostinho da Silva, «Quinze Princípios Portugueses», in *Dispersos*, introdução de Fernando Cristóvão, apresentação e organização de Paulo A. E. Borges, Lisboa, ICALP, 1989, 2.^a edição, p. 267, entre outros lugares: «Mas o Rei está apenas oculto, na Ilha de encantos que é cada um de nós, e espera que a ele nos submetamos para que surja e salve», ao que acresce, na visão dessa escatológica unidade entre os homens e a única soberania da Verdade: «Todos em El-Rei, El-Rei em todos; e sem rei nenhum, que o não precisamos para nada, pois o Rei é somos.»

²¹ Cf. Fernando Pessoa, *Mensagem*, «As Ilhas Afortunadas», in *Obras*, I, p. 1163.

com o *ser-se nevoeiro*,²² sossobro de todos os termos de referência e identidade num *perder-se* que é *salvar-se*, evangélica sabedoria (Lc 9,24; Mc 8, 35; Mt 16, 25) presente em muitas narrativas iniciáticas, como a *Navegação de São Brandão*. Esse o sentido positivo, de ruptura transcendente do tempo, da história, da cultura e da civilização ocidental, que José Marinho surpreende²³ nessa «abdição da história» que Oliveira Martins lamenta no sebastianismo.²⁴

Retomando a configuração escatológica do Brasil histórico-geográfico é notável como assume, na referida visão de Vieira, um lugar de grande relevo, considerando-se que as suas terras e gentes, bem como a sua lusitana descoberta e trato, são contemplados no profetismo bíblico acerca das últimas coisas, como o exemplifica a exegese de *Isaías* 18, 1-2, profeta considerado «entre os cronistas de Portugal», na perspectiva de uma *História do Futuro*.²⁵ O descobrimento e missão do Brasil, bem como das conquistas portuguesas, e depois ibéricas, em geral,²⁶ assume em Vieira o estatuto de simultâneo cumprimento e revelação exegética das profecias escatológicas, inscrito na tensão para a iminente plenitude de um tempo histórico que, mais do que a razão humana, é o seu melhor «comentador» e intérprete.²⁷ Enquanto acontecimento necessário à pregação universal do Evangelho e à conversão universal, ou seja, à completude terrena do Corpo Místico de Cristo, Reino de Deus ou Quinto Império, no qual o próprio Verbo eterno acede temporalmente à idade adulta e plenitude da sua Encarnação,²⁸ na qual Deus será

²² Cf. *Id.*, *Ibid.*, «*Nevoeiro*», in *Obras*, I, p. 1168.

²³ Cf. José Marinho, *Nova Interpretação do Sebastianismo*, organização e transcrição de Jorge Croce Rivera, anexo documental de *A Meditação do Tempo no pensamento de José Marinho*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989 (policopiado), p. 66: «Com o sebastianismo (...) Portugal salta fora do tempo, do processo decorrente da cultura e da civilização de que faz parte, salta fora do tempo e da história (...) 'ou do que se convencionou ser história'».

²⁴ Cf. Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1987, p. 287.

²⁵ Cf. Padre António Vieira, *Livro antepimeiro da História do Futuro*, edição crítica de José Van Den Besselaar, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, pp. 147-153.

²⁶ Cf. o esbatimento do lusocentrismo vieirino operado no ainda inédito *Clavis Prophetarum. De Regno Christi in terris consummato libri III*, manuscrito 359 da Biblioteca Gregoriana de Roma, liv. 1.º, cap. 10.º, X, pp. 192-200.

²⁷ Cf. *Id.*, *Livro antepimeiro da História do Futuro*, pp. 105-112.

²⁸ «Christus ipse adolescit, et crescit usque = ad plenitudinem, et mensuram perfectae aetatis» - *Id.*, *Clavis Prophetarum. De Regno Christi in terris consummato libri III*, liv. 2.º, cap. 13.º, XI, p. 523.

tudo em todas as coisas,²⁹ o «descobrimento do mundo», onde o Brasil assume notável dimensão, é, depois da criação, a mais eminente obra divina, verdadeira re-criação universal de que os portugueses são as «causas segundas».³⁰ A descoberta do Brasil, na medida em que seja a sua integração numa Igreja que progride para a planetarização e a santidade, correspondendo quanto possível à «grande casa de Deus, que é o Universo»,³¹ é assim uma das vanguardas do processo de realização histórica da Redenção e do próprio Deus enquanto Verbo incarnado. No Brasil emerge efectivamente não só um Novo Mundo, histórico-geográfico e cultural, mas o *Novo Mundo* da inédita totalidade divino-humano-cósmica, encarnação da superabundância e excesso da Graça crística sobre o pecado adâmico, realização do melhor possível sobre a terra a preludiar o Fim dos Tempos.³²

Sem podermos aqui fazer todo o historial da presença do Brasil no imaginário escatológico, note-se que, cerca de três séculos após, a visão vieirina conhecerá uma notável metamorfose no pensamento e na prática de Agostinho da Silva, igualmente visionários mas não menos extremamente atentos às condições de encarnação da visão no real empírico. Considerando já em Vieira a possível ideia da transferência da «base ou centro» do «Quinto Império» para o Brasil, por impotência de Portugal,³³ que aliás no jesuíta já não seria «propriamente um determinado país (...) mas sim uma ideia a difundir pelo mundo»,³⁴ Agostinho da Silva defenderá, numa singular teoria da realidade brasileira e do global processo histórico, cultural e económico do mundo, ser do Brasil que «poderia partir» a «salvação da Humanidade»,³⁵ entendida como cum-

²⁹ Cf. *Id.*, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, I, introdução e notas do Professor Hernâni Cidade, Baía, Livraria Progresso Editora, 1957, p. 299, comentando São Paulo. 1.º *Coríntios*, 15, 20-28.

³⁰ Cf. *Id.*, *Livro antepimeiro da História do Futuro*, p. 157; *Sermoens do P. António Vieira da Companhia de Jesu*, 15 vols., Lisboa, 1679-1748, 4, pp. 500-505 e 12, p. 187.

³¹ Cf. *Id.*, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, II, introdução e notas do Professor Hernâni Cidade, Baía, Livraria Progresso Editora, 1957, pp. 166-168 e 193.

³² Sobre estes aspectos do pensamento vieirino, cf. Paulo A. E. Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na «Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício»*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

³³ Cf. Agostinho da Silva, *Reflexão*, prefácio de F. da Cunha Leão, Lisboa, Guimarães Editores, p. 103.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 104.

³⁵ Cf. *Id.*, «Ensaio para uma teoria do Brasil», in *Dispersos*, p. 286.

primento do plano divino e realização terrena de todas as superiores possibilidades da existência humana, num novo Paraíso reconciliador de tempo e eternidade. Fruto do «fenómeno à parte» que considera ser a cultura portuguesa no século XVI europeu, comprometida que seria ainda, também pelas raízes árabes e judaicas, com uma busca do divino no mundo quando a cultura europeia em geral se orienta para a economia de lucro e o domínio técnico da natureza, e fruto do seu encontro com uma cultura indígena, a nação Tupi, também distinta das demais enquanto povo migratório em busca de um Paraíso — a «Terra sem mal»,³⁶ — o Brasil emerge como potencialidade originária de uma «civilização luso-tupi», cujo projecto fundamental seria o de um «paraíso» a difundir pelo mundo.³⁷ Projecto que o autor, convicto da providencialidade dos acontecimentos históricos, tem por retardado, uma vez que a necessária mediação da construção do capitalismo europeu e mundial, em ordem a uma futura «salvação» colectiva, só possível pela emancipação das carências económicas, não podia senão sacrificar a emergência de uma «civilização nova», precoce mas parcelarmente restauradora da «idade do ouro». Portugal e Brasil cedem assim a uma crescente europeização, traduzida na corrida ao ouro, na escravização dos índios e depois dos negros e no advento da «melancolia», que atravessa o Atlântico, feita uma «tristeza» contraditória das mais fundas disposições da alma brasileira, resultante da frustrada expectativa de uma «terra de promessa» então velada.³⁸ Todavia seria agora, na segunda metade do século XX (Agostinho escreve em 1966), que poderia despontar toda a insuspeita fecundidade das potencialidades brasileiras, no momento crítico da «chegada a seu término (*sic*) lógico da civilização científica e técnica da Europa», realizado o seu único fim positivo que seria o de dotar a humanidade dos novos «escravos de aço» capazes de lhe assegurarem um ócio agora colectivo, realização que denuncia o absurdo de se reproduzirem como fins os meios que aí levaram, produzindo-se para o lucro do produtor mediante a criação de necessidades

³⁶ Cf. Pierre Clastres, *Terra sem mal. Profetismo tupi-guarani*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1978; Hélène Clastres, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.

³⁷ Cf. «Ensaio para uma teoria do Brasil», in *Dispersos*, pp. 269-272.

³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 272-273.

artificiais no consumidor. Exterior e consentidamente submetido mas íntima e felizmente indomesticado pela «civilização europeia», sobretudo na forma norte-americana, cuja atitude «de prever para poder», de «pontualidade», «disciplina», «sacrifício» e «militar eficiência», posta ao serviço de fins exteriores e não interiores, nele não pode funcionar perfeitamente, a incapacidade do Brasil seguir modelos alheios reside não num defeito mas na íntima e excedente riqueza do predomínio da imaginação, do sentimento, da razão vital e experiencial e do impulso religioso sobre a razão científico-tecnológica e abstracta. Depois de uma análise das características e situações dos grandes blocos culturais e civilizacionais onde o verniz da «civilização europeia» é menor «e superficial», em busca da fonte de uma possível inversão da atitude dominante numa Europa tornada escrava daquilo que produz, por incapacidade da ascese que lhe devolva o domínio de instrumentos tornados fins, Agostinho encontra-a numa América Latina impulsionada e guiada pelo Brasil e pelo México, países que melhor poderiam realizar, além do Atlântico e no foro interno, aquela fracassada «unidade ibérica» que, na complementaridade dos génios português e espanhol, provavelmente teria outrora salvo a Europa de si própria.³⁹ Considerando particularmente o Brasil, nele encontra o «povo» que pode trazer ao mundo o re-centramento da vida na santidade e na criatividade, por uma renúncia à riqueza e ao bem-estar materiais como fins em si que permita fruí-los sem neles se aprisionar e torná-los um bem comum, libertando o espírito para a «fantasia» do possível. «Salvação pelas artes», mas em que «os artistas terão de ser primeiro e basilarmente santos», o «fulcro» deste «movimento» há-de ser, respectivamente no plano individual e colectivo, uma «intuição de carácter religioso» e um «movimento místico de massas». O seu centro será a região mais preservada dos regimes económicos que impediram a manifestação do «génio brasileiro», aquela com mais «firmeza», «energia», «vitalidade» e «capacidade missionária», a qual não pode senão ser o Nordeste, não o da exploração do açúcar, mas «o outro Nordeste, o Nordeste puro e violento, estóico e místico, ousado e paciente, despido de ambições e não vivendo nunca o passado, amigo

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 273-278.

da terra e emigrante nato, o Nordeste do Polígono das Secas, dos quase desertos do Ceará e do Rio Grande, e dos nítidos, ásperos, despídos cimmos da Borborema, tão evocadores das paisagens da meseta peninsular». ⁴⁰

Esta visão completa-se com um texto posterior, «Perspectivas», de 1968, em que Agostinho, prevendo a iminente desagregação do Império colonial português, com a probabilidade da morte de Portugal ou da sua dissolução «numa futura União de Repúblicas Ibéricas», prescreve como modo de o evitar a constituição de uma «Federação Portuguesa, com autonomia dos territórios ultramarinos e capital em Nova Lisboa», ou a entrada da nação na «República Federativa do Brasil». Mais tarde, Portugal e Brasil seriam os motores da formação da «Panibéria» que, incluindo as Filipinas, «seria no mundo a área de paz, de confluência da unidade e da diversidade, de nacionalismo e universalismo que retomaria a missão tão necessária que outrora apenas se esboçou, a de tornar o homem uno como os deuses e como os deuses vários». ⁴¹

Conforme já algumas vezes tivemos ocasião de expressar, a respeito de Agostinho e do messianismo em geral, cremos que aqui se projecta numa pátria ideal, a pátria visionada e desejada nos autores e momentos maiores da nossa cultura popular e erudita, a genuína aspiração espiritual e pulsão mística do sujeito humano, na constitutiva paixão do universal, infinito e absoluto que cremos poder efectivamente ser realizado pelo indivíduo mas nunca por uma entidade colectiva, desprovida de vida espiritual e moral autónoma. Por outro lado, parece-nos que em Agostinho, tal como em Vieira, persiste um excesso de confiança na divina racionalidade do processo histórico-factual, que estaria providencial e quase necessariamente orientado para a realização do Reino de Deus ou do Paraíso no mundo objectivo, mesmo através do que o nega. Se bem que em Agostinho minorado pela exigência da indispensável mutação interior, da *metanóia*, mutação radical no foro mais íntimo de cada homem, pela qual o *adulto se faça criança*, condição de «regresso

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 296-290.

⁴¹ Cf. «Perspectivas», in *Ensaios sobre Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira*, I, introdução e organização de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2000.

ao Paraíso», ou seja, ao amor, à gratuidade, à contemplação e ao jogo primordiais, ⁴² incorre-se aqui no risco de desfocar num futuro teleológico e horizontal a instância arqueo-escatológica do Reino, gerando uma esperança passiva de que o mundo mude sem radical transformação do sujeito, que de si desentranhe a cada instante o futuro a que aspira, pelo que os messianismos da necessária objectivação histórica tendem a converter-se no maior obstáculo à transparência plena do que anunciam e almejam. Não se atendendo, por exemplo, às palavras de Cristo — «O reino de Deus não vem ostensivamente, nem se dirá: ei-lo aqui, ei-lo ali; eis que de facto o reino de Deus está já entre vós» (Lucas 17, 20-21) —, a possibilidade de uma plena e redentora experiência e revelação do divino, da verdade e do bem torna-se assim dependente do sempre frustrado e adiado concerto dos processos colectivos — religiosos, histórico-culturais, políticos e sócio-económicos — que constituem o mundo humano na impossibilidade ou recusa dessa mesma experiência e revelação. Isto com todas as reservas, sobretudo no que respeita a Agostinho, perante a autenticidade e complexidade de uma vida, um pensamento e uma prática em que, como testemunharão quantos com ele conviveram, e como foi honestamente reconhecido, ⁴³ nos faz sentir ser em si já presente, vivido e partilhado o que para a grande maioria dos homens antevê e surge ainda como necessária tarefa e fim a realizar, ser em si já real o que para alguns é apenas remota possibilidade e para quase todos delirante impossibilidade. Toda a questão residirá na ilusão de serem contemporâneos aqueles que vivem no mesmo tempo histórico. É que, por ventura, para quem os incarna, o Fim, a Eternidade e o Reino já são, a cada instante. Somos nós, atrasados, cegos e surdos de espírito, que lhes chamamos, com afectada condescendência, sonhadores utópicos...

Todavia, independentemente destas questões, não deixa de ser sig-

⁴² Cf. *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimaraes Editores, 1959, pp. 88-89.

⁴³ «(...) Agostinho da Silva, um dos portugueses mais originais do seu tempo e que se não limitou a 'teorizar' em sentido limitado esse papel *messiânico* de Portugal, mas conformou a sua experiência humana e espiritual na luz dessa mística que nele transcende a 'lusitanidade' e seus avatares metropolitanos para ser uma espécie de vivência ecuménica profundamente sentida e interiorizada» — Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, p. 36.

nificativo que em Agostinho a terra e o povo brasileiros, e em particular nordestinos, no «Ensaio para uma teoria do Brasil», se reassumam como o lugar físico e espiritual donde pode provir a redenção do mundo. Se num sentido assim recria e amplia, numa visão racionalizada e universalista, a conhecida pujança do messianismo nordestino, em boa medida um neo-sebastianismo, que tragicamente sonhou e tentou realizar historicamente, contra todos os poderes deste mundo, a numinosa verdade do mito, feita esperança revolucionária de uma comunidade escatológica — recordem-se, entre outros, os acontecimentos de Rodeador, Pedra Bonita e Canudos, inspiradores de algumas obras maiores da literatura brasileira, como por exemplo em Euclides da Cunha, Lins do Rego e Ariano Suassuna⁴⁴ —, num outro reassume essa verdade de que a emergência da Verdade, transcendente embora da humana oposição do marginal e do institucional, frequentemente se dá naquelas condições humanas que, pelo seu maior despojamento de bens, seguranças e fins meramente humanos e desejo de os haver, feitos maior disponibilidade para o que os transcende, geralmente são desconsideradas pela ordem convencional, oficial e aparentemente triunfante de ideias, valores e poderes — religiosos, culturais, políticos, económicos, civilizacionais — como marginais, periféricas, atrasadas, ultrapassadas ou aptas apenas a uma integração subordinativa e instrumentalizante. Assim tem acontecido com a cultura portuguesa e mais com a brasileira — entre muitas outras — na perspectiva da moderna racionalidade ocidental a seu relativo nível dominante, aquele mesmo funcionalismo tecnocrático e utilitarismo capitalista que em toda a sua obra Agostinho denuncia como antidivino, antinatural e desumano. O que haverá de mais fecundo na visão do Brasil como horizonte escatológico — a par do risco de idolatrias etno-culturais, que diferem para novos povos eleitos a responsabilidade individual, e para além da ingenuidade de uma excessiva idealização da real nação brasileira, com toda a gama das suas bem ocidentais e norte-americanas perversões e dificuldades — é recordar-nos

⁴⁴ Cf., para uma visão geral do messianismo no Brasil, Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, Dominus Editora, 1965, pp. 139-360. Cf., também Antônio Quadros, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista, I. O Sebastianismo em Portugal e no Brasil*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982, pp. 197-270.

ser geralmente nas margens, nos esconsos, na distância ou na alteridade dos mais visíveis e respeitáveis centros de poder e eficiência que residem uma liberdade e uma criatividade ainda não actualizadas e como tal preservadas da queda inerente à sua manifestação, determinação e adaptação ao mundo das razões, dos fins, das obras e das coisas, dos saberes e afazeres. Afinal a mesma liberdade e criatividade que sempre está na raiz dos poderes instituídos, também nos actuais, mas que estes, preferindo a segurança ao risco, a ordem estabelecida à para si caótica irrupção do novo, raramente sabem ou podem suportar, manter e renovar, sendo aliás isso mesmo que os condena à decadência e dissolução nas virtualidades genésicas do ser, irreduzível movimento e metamorfose.

Sendo uma das intuições fundamentais do messianismo português, culminante em Agostinho da Silva, a de que a nossa vocação universalista nos impele a «ser tudo, de todas as maneiras»,⁴⁵ num descentramento espiritual e histórico de uma cultura e civilização ocidentais chegadas ao termo das suas possibilidades e confrontada com as suas limitações constitutivas, assumindo o que há nelas de positivo numa mais vasta aspiração à realização de todos os possíveis, poderíamos perguntar-nos até que ponto seria fecundo aplicar também ao espírito da cultura brasileira o que, referindo-se às potencialidades latentes na situa-

⁴⁵ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, introduções, organização, biobibliografia e notas de Antônio Quadros, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1986, pp. 703-704.

Vale sempre a pena transcrever todo o trecho da última resposta de Fernando Pessoa na entrevista a Antônio Alves Martins, publicada na *Revista Portuguesa*, n.ºs 23-24 (Lisboa, 13.10.1923), não porque estejamos integralmente de acordo mas pela sua salutar provocação a que se transcendam os habituais limites da consciência nacional:

«— O que calcula que seja o futuro da raça portuguesa ?

— O Quinto Império. O futuro de Portugal — que não calculo, mas sei — está escrito já, para quem saiba lê-lo, nas trovas do Bandarra, e também nas quadras de Nostradamus. Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé ? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguêsmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos ! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade.»

ção extrema e finistérrea de Portugal e na sua língua, afirmou José Enes: «Segundo a condição da historicidade, é no mais pobre e no mais inerme que a salvação vigia».⁴⁶ Isto sobretudo numa época em que os portugueses (e o mesmo se diga dos brasileiros, relativamente aos Estados Unidos), sempre surdos às vozes dos seus poetas-profetas, ingenuamente projectam na Europa sócio-económica a imagem do Paraíso que tão intimamente abrigam em si, inconscientes de como é cada vez mais constitutivo da melhor consciência europeia o reconhecimento dessa sua limitação e esgotamento, feito aspiração a uma redentora alteridade. Alteridade que, como começa a tornar-se visível, a Europa também busca no mais ocidental dos seus finisterras, onde acena o mistério do horizonte e o limite pode tornar-se *limiar*,⁴⁷ «onde a terra se acaba e o mar começa»... Onde o fundamento se revela Abismo, onde a segurança se volve Aventura, onde ser se faz Viagem nas velas pandas do Amor: *Onde a terra acaba amar começa*,⁴⁸

Aqui teríamos de passar da presença do Brasil no imaginário escatológico para o imaginário escatológico brasileiro e percorrer o imenso leque de visões dos fins últimos na cultura irmã. É uma tarefa que ficará por cumprir mas cuja pressentida culminância não resistimos a apontar. Recordando a visão do Brasil como terra paradisíaca de inocência, liberdade e abundância gratuitas, ou seja, o Outro do que as sociedades humanas têm sido, e bem assim como lugar onde ainda se aspira ao Paraíso terreno, como o atesta a nordestina reemergência, em pleno século xx, do mito medieval da Cocanha, rebaptizada na literatura de cordel como *Terra de São Sarué*,⁴⁹ recordando as paradigmáticas fórmulas pessoais acerca de Portugal e da sua cultura como lugar de autocontemplação do universo «sem se lembrar do espelho», como num trans-dialéctico face a face em que a mediação evanesce, não surgindo como

⁴⁶ Cf. José Enes, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 41.

⁴⁷ Para glosar os temas de Eudoro de Sousa, filósofo português convivente de Agostinho no Brasil — Cf. *Horizonte e Complementaridade. Ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, São Paulo/Brasília, Duas Cidades/Universidade de Brasília, 1975; *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

⁴⁸ Cf. Francisco Palma Dias, *Onde a Terra Acaba Amar Começa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

⁴⁹ Cf. Hilário Franco Júnior, *Cocanha. A história de um país imaginário*, pp. 220-226; *Id.*, *Cocanha: várias faces de uma utopia*, Atelier Editorial, 1998, pp. 165-177.

destino senão o «ser tudo, de todas as maneiras»,⁵⁰ e ainda as referidas visões de Vieira e Agostinho da Silva acerca do Brasil, vemos como um dos temas centrais da cultura luso-brasileira é a representação de Portugal ou do Brasil como lugar de realização ou de convite à realização do Bem, da Plenitude e do Universal, não o geral e abstracto, mas o concreto, assumido como Totalidade em acto do possível feito real. Reiterando parecer-nos haver aqui uma ilusão de óptica, alienando-se numa entidade histórico-colectiva o que só pode ser realizado por cada ser e consciência individuais, enquanto experiência da constitutiva indissociação do macrocómico e do microcómico, poderíamos todavia perguntar-nos se, no âmbito da cultura brasileira, não haverá uma manifestação que de algum modo corresponda à vivência e proposta disso. Somos assim conduzidos exactamente a um desses fenómenos que, no plano filosófico, e com honrosas excepções, parece colher a ignorância e o desprezo, quando não a repulsa, das supostas elites bem-pensantes da intelectualidade portuguesa e brasileira, formadas numa racionalidade que separa a essência da aparência, o sério do risível, o trágico do cómico. Referimo-nos ao Carnaval.

Longínquo herdeiro de múltiplas formas do sagrado de transgressão, com maior visibilidade desde as Saturnais romanas à medieval e eclesiástica Festa dos Loucos e do Burro, porventura com continuidade nas portuguesas e brasileiras Festas do Espírito Santo, que melhor exemplo vivido, no maior rito colectivo que o planeta conhece, de que, num mundo ou numa representação e valorização do mundo invertidos, endireitá-los é pô-los às avessas, como nas evangélicas Bem-Aventuranças, que melhor exemplo de que «a loucura de Deus é mais sábia do que toda a sabedoria humana», feita loucura perante Deus, de que «os que são loucos aos olhos do mundo é que Deus escolheu para confundir os sábios» e de que «as coisas que não existem» são as divinamente eleitas para «reduzir a nada as que existem, para que ninguém se possa gloriar diante de Deus» (1.^a *Coríntios* 1, 18-29) ? Libertando cada ego de o ser ou de o presumir, mostrando todo o rosto como máscara e toda a máscara como outro rosto possível, desvelando a fantástica exuberância de

⁵⁰ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1986, pp. 702-704.

virtualidades veladas em cada determinação onto-psico-sociológica do ser e da consciência, não significará de facto o Carnaval «sinceridade», como o vê Teixeira de Pascoas,⁵¹ sabedoria do mundo como Jogo divino, sem razões nem fins, adâmica assunção de ser sem determinação, livre para toda e nenhuma metamorfose, como em Pico della Mirandola,⁵² apto, porque nada se é, para todos os travestimentos imaginativos, como em Pessoa,⁵³ à imagem e semelhança de um Deus-Absoluto trans-ontoteológico, que da mesma plenitude se esvazia ou infinitamente a transcende, como na *kénose* de que fala São Paulo (*Filipenses* 2, 5-8), mas agora na gratuita aventura de uma autocriação heteronímica, Mesmo em Outração na uni-multiplicidade dos possíveis? Para além da sua circunstancialidade turística e comercial, das suas funções de catarse psico-social que confirma e reforça a ordem vigente, dos aspectos anedóticos, problemáticos e lamentáveis até, a Folia carnavalesca, símbolo e realidade da lúdica, festiva e barroca efusão do ser em devir, pode ser um perene convite à Vertigem de se compreender que, tragicomicamente, não há mundo senão suspenso no Absoluto divino e que tudo o mais é vaidade: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* («Vaidade das vaidades; tudo é vaidade») (*Eclesiastes* 1, 2).

[CONFERÊNCIA REALIZADA EM 8 DE JUNHO DE 2000]

⁵¹ «Carnaval significa Sinceridade. O homem só é verdadeiro, quando se julga incógnito. Se tem de representar a sua pessoa, a arte absorve-o, e desvia-o do seu próprio ser» — *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro. A Beira num Relâmpago*, Paris/Lisboa, Livrarias Aillaud & Bertrand, s.d., p. 39.

⁵² Cf. Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, ed. bilingue, tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 50-53, que designa o homem como «camaleão» e recorda a sua simbolização nos mistérios como Proteu, segundo Asclépio.

⁵³ «Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma cousa, não poderia imaginar» — Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, in Fernando Pessoa, *Obra Poética e em Prosa*, II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão, 1986, p. 750.

Índice

Apresentação	5
Portugal, meu avozinho	
Cleonice Berardinelli	7
O episódio de S. Tomé em <i>Os Lusíadas</i>	
José Júlio Pinheiro	27
Brasil meridional: história literária/raízes lusitanas	
Fr. Elvo Clemente	55
O abstracto e o concreto, o mar e o canavial e outros encontros esperados do diverso (João Cabral, Nemésio e Sophia)	
Maria Nazaré Gomes Santos	69
A «procura da poesia»: Carlos Drummond de Andrade	
Helena Barbas	87
O virtual literário como poética da realidade — meditação a partir da lição do <i>fingimento</i> pessoano	
Carlos H. C. Silva.....	111
Do Brasil no imaginário escatológico ao imaginário escatológico brasileiro	
Paulo Alexandre Esteves Borges	155