

A IDEIA

revista de cultura libertária



A IDEIA

revista de cultura libertária

fundador e proprietário: João Freire

consultor editorial: Artur Cruzeiro Seixas

director e editor: António Cândido Franco

editor gráfico: Luiz Pires dos Reys

assist. prod. gráfica: Xénia Pereira Reis

periodicidade: anual (número duplo ou triplo)

imagens inéditas: Alex Januário, Alice Montanha, Almerinda Pereira, André Montanha, António Cabral Castilho, Bruno da Ponte & Clara Queiroz, Cruzeiro Seixas, Délio Vargas, Dominique Labaume, Jorge Barros, José Smith Vargas, Luis Manuel Gaspar, Luís Vintém, Mara Rosa, Maria Antónia Viana, Maria João Vasconcelos, Maria Ramma, Paulo Guimarães, Pierre-André Sauvageot (collages de Dalí & Raymond Tchang)

capa e contra-capa: CRUZEIRO SEIXAS [desenho de caderno pessoal, década de 90 (?)]

coordenação da pasta AGOSTINHO DA SILVA: A. Cândido Franco, Pedro Martins, Risoleta Pinto Pedro

agradecimentos para este volume: Almerinda Pereira (iconografia); Archivo G. Pinelli (Itália); Biblioteca Nacional (espólio Cruzeiro Seixas); Biblioteca Municipal do Funchal (espólio Joel Serrão); Carlota Cortesão (Agostinho da Silva); Cecília Serrão (cartas Joel Serrão); Cruzeiro Seixas; Eleonor Castilho (espólio Maria Cecília Correia); Eugenio Castro (Grupo Surrealista de Madrid); Gabriel Magalhães (iconografia catalã); Guy Girard (Cesariny e Grupo Surrealista de Paris); João Rodrigo (Agostinho da Silva); José Carlos Costa Marques (Afonso Cautela); Jose Manuel Rojo (Grupo Surrealista de Madrid); Le Monde Libertaire (França); Luis Manuel Gaspar; Manuel Rosa (Mário Cesariny); Maria Gabriela Agostinho da Silva Rodrigues (Agostinho da Silva); Mário Rui Pinto (traduções), Miguel Pérez Corrales (Grupo Surrealista de Madrid); Mimmo Pucciarelli (entrevista a Pinar Selek), Olinda Carolas (traduções); Pedro Morais (traduções); René Berthier, Rivista A (Itália), Rui Sousa (entrevista a Levi Condinho), Tomás Ibañez

endereço: rua dr. Celestino David n.º 13-C, 7005-389 Évora, Portugal

endereço electrónico: acvcf@uevora.pt

blogues: <http://aideiablog.wordpress.com>; <http://colectivolibertarioevora.wordpress.com>

depositários: Livraria Letra Livre: calçada do Combro, n.º 139, 1200-113 Lisboa; Livraria Uni-Verso: rua do Conceelho, 13, 2900 Setúbal; Livraria Alfarrabista – Miguel de Carvalho, Rua de O Figueirense, 14, 3080-059 Figueira da Foz; Saco de Gatos: Rua do Rosário n.º 281, 4050-525 Porto

impressão: Europress

tiragem: 500 exemplares

depósito legal: 365900/13

registo do título: 104 197

ISSN: 0870-6913

A Ideia é uma revista que faz da cultura o seu campo de ação. Através da criação poética e plástica, da expressão filosófica, da pesquisa social, da investigação histórica, da abertura a uma ciência humanizada, desligada dos interesses lucrativos do dispositivo industrial/militar, a publicação visa criar as bases dum espírito livre, criativo, gratuito e solidário, contributo efectivo para a realização plena de todos os seres vivos. Tirando este princípio geral, suficiente para lhe dar um propósito de ação, o libertário, e uma família de ideias, o *anarquismo cultural*, a revista não tem plataforma programática. As colaborações não solicitadas são desejáveis, embora sujeitas a validação; da sua edição ou não, a revista dará sempre nota ao autor. A responsabilidade dos textos assinados – incluindo traduções – cabe aos autores, respondendo o director pelos não assinados. Os trabalhos publicados, salvo indicação expressa em contrário dos autores, não têm direitos reservados e, sem intuições comerciais, com indicação de autor/fonte, podem ser reproduzidos livremente. Não se segue nenhuma norma ortográfica e várias grafias do português podem coexistir. A revista aceita ainda publicar, sem tradução, textos em francês, castelhano, catalão, italiano e inglês.

**CONDIÇÕES DE EXPEDIÇÃO DA REVISTA ENCONTRAM-SE NA ÚLTIMA PÁGINA
DESEJA-SE PERMUTA PIDESE CANJE ON DEMANDE L'ÉCHANGE CHIEDESI SCAMBIO
WE ASK FOR EXCHANGE MAN BITTET UM AUSTAUSCH**

A IDEIA
revista de cultura libertária
II série ano XLIV vol. XXI
n.º 84/85/86 Outono de 2018

LIMIAR	7
<i>Stefan Zweig Rimbaud</i>	9
<i>Paulo Jorge Brito e Abreu – Nova Fala de Shakespeare</i>	16
<i>Guy Girard Mário Cesariny Gravado Automaticamente</i>	18
<i>Cartas Inéditas de Mário Cesariny para Guy Girard</i>	21
<i>Grupo Surrealista de Paris “1492-1992”</i>	27
3 Documentos do Grupo Surrealista de Paris [1958; 2003; 2017]	32
<i>Vida & Milagres do Grupo Surrealista de Madrid</i>	36
<i>José Manuel Rojo & José Sagasti Esclarecimento Provisório do Incêndio Interior</i>	59
<i>Laurens Vancravel Eugenio Castro e o Materialismo Poético</i>	62
<i>Maria Paiva O Jogo ou a Cobra que Morde a cauda</i>	64
<i>Mário Botas Poema (Inédito)</i>	65
<i>E.M. de Melo e Castro Abuso de Liberdade de Imprensa</i>	66
<i>Carlos Mota de Oliveira O Menino Surrealista</i>	70
<i>Rui Sousa “O Grande Cidadão” de Virgílio Martinho</i>	71
Cadáver Esquisito de Fernando Grade, Manuel de Seabra e Vimala Devi	79
<i>José Carlos Costa Marques A Morte Discreta de Afonso Cautela [1933-2018]</i>	80
<i>Carta de Vitor Silva Tavares a Luiz Pacheco</i>	86
Entrevista a Pinar Selek: “O Curdistão em Perspectiva Libertária”	87
<i>Ana da Palma Ler e Reler Ursula Kroeber Le Guin</i>	92
<i>Maria Antónia Lima A Imaginação Ética de Ursula Le Guin</i>	94
<i>Teresa Xavier Fernandes O Pós-Anarquista</i>	97
<i>Francisca Bicho António Gonçalves Correia: Um Crente na Anarquia</i>	107
Entrevista a Giuseppe Aiello: “Anarquia e Taoísmo”	111
<i>José Pais de Carvalho O Taoísmo</i>	117
<i>Guy Girard André Breton na China</i>	121
<i>Carlos Mota de Oliveira O Menino de Pequim</i>	126
<i>Maria Estela Guedes George Agostinho</i>	127
<i>José Flórido A Maravilhosa Utopia</i>	129
<i>Paulo Borges O Novo Paradigma da Consciência em Agostinho da Silva</i>	133

<i>António Cândido Franco</i>	A Biografia de Agostinho da Silva	139
Carta de Maria Gabriela Agostinho da Silva Rodrigues 147		
<i>Miguel Real</i>	Agostinho da Silva: A Igualdade entre os Homens	149
Cartas Inéditas de Agostinho da Silva para Joel Serrão 154		
<i>António Salvado</i> “Ergue-se o Sonho...” 162		
<i>Francisco Cardo</i> Dois Poemas 163		
<i>Júlio Conrado</i>	Agostinho da Silva Ficcionista	164
<i>Sofia A. Carvalho</i>	Agostinho da Silva e Friedrich Hölderlin	166
<i>António Telmo</i> Agostinho da Silva 174		
<i>Luiza Dunas</i>	O Filósofo ou Assim como era no Princípio	177
Cartas Inéditas Agostinho da Silva/Maria Cecília Correia 178		
<i>Risoleta C. Pinto Pedro</i> Um Agostinho em Paris 182		
<i>Luiz Pires dos Reys</i>	Réplica dos 15 em demanda do seu 515	187
<i>João Carlos Raposo Nunes</i>	Carta do Poetinha Camarada	197
<i>Ruy Ventura</i> Antropofagia 198		
<i>Paulo Jorge Brito e Abreu</i>	Maias e Mel para o Maio de 68	199
<i>João Freire</i>	Maio de 68 na Revista A Ideia	200
<i>Tomás Ibañez</i> Mayo del 68 203		
<i>Manuel Silva Ramos</i> Maio 68 210		
<i>Nuno Júdice</i>	Viagem por um Outro Tempo	211
<i>Fernando Pereira Marques</i>	O “Desejo de Revolução”	213
<i>Eduardo Medeiros</i>	Notas a Propósito do Maio Belga	217
<i>Elsa Catarina Oliveira</i>	Tinhas Razão Modigliani	221
<i>José Maria Carvalho Ferreira</i>	Maio de 68 e o seu Rescaldo	222
<i>Maria Paiva</i> Dois Sonetos 229		
<i>Jorge Castro</i>	As Palavras são Faróis	230
<i>Abel Neves</i> Um Sinal de Fumo 231		
Entrevista a Levi Condinho: “O Jazz foi a minha Morte de Deus”		233

LEITURAS & NOTAS

<i>Laurens Vancrivel</i>	Ron Sakolsky e o Anarquismo Surrealizado	243
<i>A. Cândido Franco</i> Mário Cesariny e a Revolução de 1974 244		
Comunicação de Mário Cesariny ao I Congresso da A.P.E. [Maio, 1975]		245
<i>A. Cândido Franco</i> Mário Cesariny e o Neo-Realismo 247		

<i>Maria João Pereira Marques</i>	Sobre o Neo-Realismo de Mário Cesariny	248
“Notas sobre o Neo-Realismo” de Mário Cesariny [1945-46]		249
<i>Jesús Sepúlveda</i>	Realismo Onírico	253
<i>Murray Bookchin e John Zerzan</i>	254	
A ZAD de Notre-Dame-des-Landes		255
<i>Pierre Thiesset</i>	Tolstoi contra Lenine	256
<i>Pierre Thiesset</i>	Leão Tolstoi [1828-1910]	257
<i>René Berthier</i>	A Revolução Russa: um Desafio Político	259
<i>Pedro Martins & Risoleta P. Pedro</i>	Uma Tarde na Federação Anarquista	263
<i>Tomás Ibañez</i>	O Anarquismo em Paris antes de Maio de 68	264
<i>João Freire</i>	Zé Maria	265
<i>Fernando Dacosta</i>	Agostinho da Silva e Fernando Pessoa	269
<i>António José Queiroz</i>	Agostinho da Silva (na Assembleia da República)	270
<i>Maurícia Teles da Silva</i>	Entre Bocage e Agostinho da Silva	275
<i>Emanuele Pelilli</i>	Walter Benjamin: Entre Judaísmo e Anarquismo	278
<i>Michael Löwy</i>	Franz Kafka et l’Anarchisme	279
<i>Jorge Martins</i>	A Inquisição em Sintra	285
<i>Judith Malina</i>	As Minhas Três Identidades	287
<i>Eduardo Colombo</i>	[1919-2018]	288
<i>João Freire</i>	José Hipólito dos Santos [1932-2017]	289
<i>José Hipólito dos Santos</i>	Memorial da Prisão do Aljube	289
<i>António de Macedo</i>	[1931-2017]	292
<i>André Guerreiro</i>	João Freire e o Partido Libertário	292
<i>Paulo Guimarães</i>	“A Ideia” na Rede	293
 REGISTO BIBLIOGRÁFICO		295
[A. Cândido Franco, João Freire, André Guerreiro, Paulo Guimarães, A. J. Laskar, Pedro Moraes, Mário Rui Pinto]		
<i>Beldiabo</i>	O Melhor do Mundo	307
<i>Beldemónio – Um Bombista</i>		309
 ARQUIVO & REGISTO		310
Novos Colaboradores		317



LIMIAR

Abrimos com a evocação de Rimbaud, a que se segue um conjunto consagrado ao surrealismo. Publica-se a correspondência que Mário Cesariny enviou para Guy Girard já na década final do século XX e que teve como ponto de partida a declaração que o Grupo Surrealista de Paris fez em 1992 a propósito do quinto centenário da viagem de Cristóvão Colombo e da “descoberta” da América. Traduzir e publicar esta declaração, a que Cesariny se associou na época, é um modo de darmos a perceber ao leitor que o surrealismo não foi um acontecimento confinado ao curto período entre as duas guerras mundiais do século XX mas um movimento que tem vivido depois disso uma longa vida, com momentos marcantes em que afirmou o que mais ninguém foi capaz de dizer. Vão nesse sentido os documentos que damos a conhecer do grupo de Paris e a longa entrevista com o Grupo Surrealista de Madrid, a primeira que entre nós dá notícia das actividades desse colectivo, hoje em plena acção.

Agostinho da Silva viveu e trabalhou na primeira metade da década de 40, a sua fase mais fecunda como escritor e pedagogo, numa casa que ficava a cerca de vinte metros do andar que Mário Cesariny habitava. Cruzaram-se com certeza muitas vezes e Agostinho terá ouvido deliciado o jovem então desconhecido interpretar ao piano Chopin e Litzl, de janelas abertas, nas noites quentes de Verão. Prezamos muito o “caminho libertário do Amor” que existe em Agostinho e por isso o lembramos neste número. Regressará no próximo volume da revista, já que muito material teve de ficar em lista de espera por absoluta falta de espaço.

Desde o final do século XVIII que as ideias libertárias estão em formação. Com mais de 200 anos tomamos como referência *Political Justice* de William Goodwin – elas vivem ainda a sua infância, à procura da sua afirmação plena. O libertarismo não é um fenómeno histórico de superfície, como o bolchevismo pode ser; é uma pulsão ingénita do ser, que se manifesta em momentos diversos, de formas variadas e com nomes distintos – daí a atenção que dedicamos ao taoísmo. A crise da social-democracia e quase toda a esquerda marxista radical tem hoje um programa social-democrata – é evidente. Incapaz de abandonar o modelo produtivista, está limitada pela linguagem da economia. Não vive sem a ideia de crescimento. Na viragem histórica do ANTROPOCENO, com alterações naturais em grande escala, as ideias libertárias parecem assim destinadas a protagonizar o papel de corrente dissidente de grandes dimensões onde se jogará a alternativa ao modelo desenvolvimentista. Para estarmos à altura das mobilizações que acontecem desde a cimeira de Seattle e que tiveram já um momento alto no movimento “occupy” temos de reconhecer que os instrumentos de intervenção de que o movimento dispõe envelheceram e estão muito aquém das exigências.

Murray Bookchin deixou-nos um conjunto de ferramentas em torno das noções de “municipalismo libertário” e “confederalismo democrático”. A partir do que se passa no Curdistão ocidental, onde se ambiciona administrar territórios de vasta dimensão sem passar pelo Estado, o municipalismo parece ser umas das chaves do nosso debate. Deste assunto pode o leitor encontrar notícia no presente número, tal como do livro de João Freire, *Um projecto libertário sereno e racional* – tentativa de redimensionar a intervenção libertária que merece também atenção e discussão.

A IDEIA



A

2018

RIMBAUD

Stefan Zweig

“*Absurdo! Ridículo! Abjecto!*” assim dizia Arthur Rimbaud, então com vinte e três anos, quando lhe falavam com admiração da sua poesia e o tentavam timidamente trazer de volta à literatura. Não era o aborrecimento assumido dum escritor que recusa com obstinação uma obra de juventude para concentrar a sua atenção nas criações posteriores era um ponto final, duro, desapiedado, saldando qualquer conta. Nessa época, Rimbaud rejeitara há muito a arte. Acabava de regressar de África e tinha percorrido o mundo inteiro; vagabundeara pela Alemanha, pela Bélgica e pela Inglaterra, vendera porta-chaves nas avenidas de Paris, ajudara os lavradores holandeses nas ceifas, trabalhara nos mais humildes ofícios manuais, conhecia a palha dura das prisões e a chuva das florestas. Mercenário nas colónias holandesas, tinha desertado em Sumatra e para escapar aos perseguidores, arrastara-se morto de fome pelas aldeias da Malásia e tentara sobreviver escondido nas florestas, alimentando-se de macacos e de animais selvagens. Conhecia o Egipto, Chipre, Zanzibar, Adem. O rapaz andara por todo o lado e a Europa parecia-lhe acanhada, uma prisão, um pântano infame. Viajou então para lugares tão distantes e incógnitos que precisou de lhes dar um nome, aprendeu a língua dos autóctones da Somália e internou-se por terras desconhecidas, ajudou o rei Menelique nos seus preparativos de guerra mas não viveu o bastante para ver a batalha de Adouá. Aos trinta e sete anos morreu enfermo, de punhos cerrados, em Marselha, a cidade branca, fiscante porta do Oriente.

Aos dezassete anos era já célebre, poeta laureado. “*Shakespeare criança*” assim o crismara Victor Hugo, engenhoso inventor de fórmulas. Aos quinze anos, escrevera obras como “*Sensação*”, o mais belo poema alemão em língua francesa. Aos dezasseis e dezassete anos “*absolutamente agoniado por toda a poesia existente*”, abriu um mundo cintilante de possibilidades novas com “*Os inquietos*”, os seus versos desgrenhados e livres de qualquer pressão estética, e com outros poemas convulsivos. E numa altura em que era ainda mais criança que jovem adulto, compôs o imortal “*O barco ébrio*”, sonho titânico, revolta das cores, sinfonia extraordinária das palavras enfebrecidas, que eu avalio, e não sou o único, o mais importante poema da literatura francesa. De passagem, a brincar, como quem não faz nada por isso, deitou ao papel um soneto sobre as cores das vogais, que se tornou palavra de evangelho para os artistas franceses. Todas estas obras criou-as ele com negligência, quase a contragosto. Foram amigos que recolheram os seus poemas e os fizeram imprimir. Ele não deu a lume senão um único livro, *Uma cerveja no inferno*, de que no dia seguinte destruiu os exemplares. Não ficaram senão três ou quatro pequenos cadernos resinosos, impressos em papel de cartucho e preservados por acaso. A poesia não lhe dizia nada; não era senão um meio de se libertar, um escape para uma vitalidade transbordante uma mera tentativa, seguida por outras. Seguiu-se o erotismo, que rejeitou igualmente “*o deboche é insípido*”. A ciência também não lhe convinha “*a ciência é muito lenta*”. A sua energia não se descarregava senão por meio de relâmpagos; recusava deixar-se temperar de modo a produzir um calor uniforme. Sem contar que a despeito de tanta energia era preguiçoso. “*Que século de mãos!*” gemeu ele. Subir a cautelosa espiral da lógica para aceder à claridade do saber repugnava-lhe: era trabalho de mais. Ele preferia antes iluminar a face dos mistérios pela magia, pela faísca da intuição. Não era o entusiasmo, primeira condição da arte segundo Goethe, que o animava mas o paroxismo, a avidez do espasmo, não

os elos que nos ligam. A força libertava-se dele como um juramento. A princípio, queria exorcismar o seu excesso através de poemas, mulheres, acções. Sem resultado. Decidiu então assumi-lo de forma plena.

Tal um doente com as entranhas a arder de dor se põe a correr, escalar, dançar, espernear, delirar, Rimbaud viaja freneticamente. Fá-lo sem plano mas sempre como se fugisse duma prisão, atraído por um desejo de liberdade, de evasão para o longe. A criança de catorze anos havia fugido de Charleville para Paris; o homem de vinte ou trinta deixará tudo para se lançar às zonas equatoriais. É um conquistador, uma força que parte por partir, de mãos vazias e coração a escaldar. Não é o desejo de sucesso que o empurra mas a ação, o aturdimento. “*A ação não é a vida, mas um modo de desperdiçar uma força, um nervoso.*” Tem necessidade de agir, não de brincar com a arte. Mas não existe nenhum Cortez a armazena suas naus, qualquer Wallenstein a formar exército, nenhuma República a promover jovens generais. Não vive em 1793 mas na dobra final dum século que se degrada. A força que reside nele liberta-se anarquicamente contra ela mesma. Pode ainda embriagar-se com o poder e a riqueza como sucedeu com Balzac: ser rico, desmedidamente rico, comprar o mundo que não pode conquistar. Como uma chama, uma profecia antecipadora escapa-se do seu livro: “*Regressarei com nervos de ferro, a pele curtida, o olhar irado. Na minha máscara verão os atributos duma raça forte. Terei oiro: serei indolente e brutal. As mulheres cuidam desses enfermos alucinados que voltam dos países quentes. Terei cadeira nos assuntos políticos. Salvo.*” Mas a maior parte dos seus esforços falham e não consegue senão amealhar pequenas quantidades de dinheiro, nunca pôr mão numa verdadeira fortuna. O tédio da solidão e o desafio da sua energia excessiva, por empregar, roem-no aos poucos; é a sua força que o sufoca. A ânsia de ação devora-lhe o corpo; a febre consome-lhe a alma. Com a morte próxima, deseja refugiar-se em França, mas a morte apanha-o na fronteira. E sem os esforços e a fidelidade dos amigos ninguém saberia que este comerciante africano que faleceu num hospital de Marselha depois de lhe terem amputado uma perna era um poeta, um dos maiores poetas franceses.

Quando lemos pormenores da sua vida em relatos ou em cartas, quando ouvimos os nomes bárbaros de cidades nunca vistas por onde andou, este destino funde-se gradativamente numa névoa longínqua semelhante ao sonho. Rimbaud surge-nos em tudo exterior à nossa contemporaneidade. E no entanto, se fosse vivo, seria hoje apenas um senhor maduro, de meia-idade. Estive em Paris com o seu professor de Charleville, Monsieur Izambart, o único a ter conhecido o Rimbaud poeta de dezasseis e dezassete anos. Pintou-o precoce, colérico, brutal, viril, um rapaz másculo, de mãos pesadas, campeão do murro. Era já nessa época uma energia surpreendente mas inconstante. Isto mesmo mostra o quadro de Fantin-Latour, em que ele se espreguiça insolente no seu assento, mais parecendo um operário que um poeta, não se distinguindo senão pela sua vasta frente, sobre a qual as veias azuis ingurgitavam e serpenteavam quando se irritava. Parecia e era na verdade brutal. Quando se pensa no fim do trágico episódio com Verlaine, no momento em que em Estugarda com uma bengalada deixou Verlaine desmaiado e a sangrar, quando se pensa nesta estranha relação em que este ser voluntarioso tinha o papel de homem, “*o esposo infernal*”, e Verlaine, o sonhador, o da mulher submissa, percebemos bem as labaredas de fogo que o habitavam. Uma força proletária empedernia os seus membros e fazia-o suportar de forma chã todas as privações. A “*decadência*” o requinte, o nervoso doentio, a visão alucinada, os vícios do seu sangue “*gaulês*” era nele uma pulsão exclusivamente psíquica, nunca se manifestou no exterior da sua vida, que se desprende de forma crescente de qualquer cultura. Cosmopolita como os nómadas o podem ser, fenómeno social como o dos boémios, pairando sobre as regiões como um pássaro migrante que nunca se fixa em lugar algum, ele foge da cultura, meteoro solitário, como Kaspar Hauser, esquecido donde vinha, e

que não tem nem quer ter qualquer tipo de ligação. Só por si a sua vida testemunharia a singularidade de Arthur Rimbaud, com o seu desprezo brutal pela cultura, o seu repúdio da europeidade, a sua entrega ao instinto no seio da esfera moral, o seu individualismo impulsivo e irreprimível. É um herói da liberdade interior, um *desperado* do instinto.



Rimbaud, por Forain.

Houve dois factores que fizeram dele um grande poeta: um negativo e outro positivo, uma condição e um dom. Antes de mais o elemento negador, uma falha: a ausência de travões interiores. Desconhecia em absoluto qualquer freio. Nada o algemava, nada era sagrado aos seus olhos. Exclama com vaidade: “*Tenho dos meus antepassados gauleses [...] a idolatria e o amor do sacrilégio; – oh, sim, todos os vícios, cólera, luxúria, – magnífica, a luxúria; – e, sobretudo, mentira e preguiça.*” Nada o detinha. O sentido da família parecia-lhe loucura, ganga, algema. As suas cartas parecem escritas a um banqueiro – dinheiro, dinheiro, assim é o seu refrão. Rejeitou o patriotismo e o prestígio cultural como frutos estragados. Preferia os indígenas analfabetos aos Europeus. Nunca a religião o fez genuflectir. Para ele o Cristo não era senão “*o eterno ladrão das energias*”. A amizade nunca o acorrentou e nunca para ele passou de mera camaradagem passageira entre vagabundos. A moral? Uma coisa irrisória, uma “*fraqueza do cérebro*”. A arte? Nada mais que trabalho. “*A caneta na mão vale a mão na charrua.*” Nada de firme, de sólido, se presta nele a uma visão do mundo; ele baila acima dos abismos do saber. Escapa-se do seu ser um ar comparável àquele de Sils-Maria, translúcido, frio, ligeiramente trémulo. Nele, até o poeta das primícias é livre, livre de toda a estética, de toda a compreensão da arte, livre do fardo das convenções. Não seduz a poesia; abraça-a com rudeza. Obriga-a a sujeitar-se, impondo-se-lhe e violando-a. Os seus poemas não têm concessões; não são feitos para nervos sensíveis. Alguns fedem a pobreza, a roupas encardidas, a chulé do calçado usado, a emanações fétidas das latrinas – um conglomerado genial que mistura o realismo mais cru e uma imaginação desensfreada. São irrepetíveis. Ele meteu-se a escrever como se fosse o primeiro a fazê-lo, como se o edifício estético construído antes dele por milhares e milhares de artistas não existisse ou tivesse soçobrado como um castelo de cartas. Alimentado pela liberdade cega do instinto, a sua poesia cresceu na sua singularidade, uma poesia grandiosa, primitiva, afastada dos cânones europeus civilizados. Germana e bárbara, ela parece irromper no seio refinado da

Rimbaud (homenagem discreta a Mário Botas),
desenho de Luís Manuel Gaspar, 1986



cultura francesa, como outrora os povos selvagens e violentos do Norte investindo contra Roma e Bizâncio.

A liberdade interior, o abandono impulsivo de todos os travões, quer na vida quer na arte, eis o fundamento da sua grandeza como poeta. Acrescente-se uma faculdade particular: a força alucinante da sua visão ou, com mais exactidão, da sua forma de sentir, já que ele não abraça apenas a dimensão exterior das coisas – deixa-as irromper com todas as qualidades dentro de si. Não se contenta em vê-las; ouve-as, saboreia-as, respira-as, toca-as, penetra-as. Como cataratas ávidas, quase vorazes, dum rio, a sua capacidade de compreensão digere-as – devora-as artisticamente falando. Sorce as suas essências, saboreia as suas diferenças mais imperceptíveis e assim elas se infiltram no seu sangue. Estas impressões sensoriais são por ele interiorizadas de forma tão profunda e tão ardente que a ordenação da sua trama se rasga e as suas características se perdem: perfume, som, cor, tacto, tudo se mistura e tudo se encontra nessa camada subterrânea em que não há mais saber, nada mais do que a impressão confusa produzida pelo contacto do exterior e a solicitação do instinto. É na profundezas e no ardor desta forma de sentir que se alicerçam as relações entre as diversas impressões sensoriais que Baudelaire confusamente pressentiu no seu célebre soneto “A natureza é um templo”. A psicologia designa este fenómeno de correspondências e de sinestesia; nada há porém nele de invulgar para um indivíduo dotado de sensibilidade artística e que no dia-a-dia faz a sua experiência. Não há nenhum outro poeta em que este processo de substituição tenha amadurecido tanto como em Rimbaud. Um som ouve-se a seu lado; de imediato ele recorre a uma cor com o mesmo valor sensorial. A equivalência porém não se faz em termos lógicos, enraíza-se antes no sentimento

no seu, mas também muitas vezes, através da magia, da intuição poética ou do poder sugestivo da expressão, no de outrem. O inacreditável vigor deste fenómeno em Rimbaud vem ao de cima num soneto programático, “As vogais”, em que o processo cristaliza quase de forma dogmática. O A torna-se negro, o E branco, o I vermelho, o O azul e o U verde, onde os “nascimentos latentes”, concentrados em imagens desvairadas, se casam para formar uma unidade. Uma semi-brincadeira que não é menos uma visita sem igual ao abismo do inconsciente. Trata-se de poesia não conceptual, de arte simbólica sem emprego prático, de instinto, de magia. “Alquimia do Verbo”, como ele lhe chamava, um *modo negro*, que não se encontra senão na consciência do mestre e que poucos sabem perceber. E em menor escala, de novo, esta exclamação impaciente: “A ciência é muito lenta.” A ciência é demasiado lenta, a descrição de mais incômoda no poema. O mosaico é trabalhoso; todo o génio está no esboço. O símbolo apreende-se num clarão, por meio da intuição; não se destila na doçura do calor da lareira, pagando talvez por isso o preço da sua inteligibilidade. O sentimento é porém tudo. Renuncia-se facilmente à inteligibilidade quando não se publicam versos em revistas e em livros como Rimbaud. Tudo o que ele desejava era descarregar a sua tensão interior. Ora a descarga eléctrica não fere de modo reflectido, mas cegamente, num relâmpago.

A tradição poética francesa não podia senão explodir debaixo do efeito duma tal desmesura, duma tal veemência de colorido, duma tal plenitude de expressão a fervor. Aos catorze anos, o uso bem comportado do alexandrino ainda parece satisfazê-lo. Mas depressa os encavalgamentos fazem transbordar a linha, as rimas explodem rudes, a fermentação das impressões incham os versos hesitantes e logo ele atira às urtigas a forma adulterada. Limitando num primeiro tempo a revolução ao uso das assonâncias, à liberdade da rima, não demorará em tornar-se plenamente anárquico, esvaziando qualquer forma e compondo os poemas em prosa das *Iluminacões*, que dão voz à torrente impetuosa da sua melodia. Eis uma prosa que constitui um pico poético tão grandioso como as cataratas de Walt Whitman e os êxtases dionisíacos de Nietzsche. Liberto de toda a cultura, reencontrando os vagidos dos sons primevos, ele torna-se religioso em sentido profundo – rapsodo e predicador. Em lado nenhum se encontra tão

estranya semelhança estilística como entre *Uma cerveja no inferno* e o *Zaratustra*, obras quase contemporâneas de dois homens tomados por idêntica solidão que os libertou do mundo. O poder verbal de Rimbaud torna-se pouco a pouco extraordinário. As palavras dilatam-se na sua mão. Ávido, a geada paralisada dos conceitos ganha sangue e, tumefacta de cores prestes a explodirem, cintila dum brilho novo. As palavras mais banais reconquistam nova vida; eléctricas, crepitam e estoiram de súbitas e doidas labaredas. Tremem imprevisíveis, criando a surpresa e forçando a admiração, antes mesmo de qualquer avaliação da sua lógica. Não são em geral palavras nobres mas termos encontrados nas ruas ou arrancados à ciência. Não raras vezes trazem consigo o sinete da novidade. Poderíamos multiplicar os exemplos. Bastam porém dois ou três: *La Reine aux fesses cascadantes*. Magnífico! Ou *Le coeur fou Robinsonne*. Eis o que ainda não está no dicionário da Academia. Os insultos *ithyphalliques et pioupiesques, percaliser leur peau* milhares de exemplos, um por estrofe pelo menos. Estas palavras rebentam as obscuridades últimas e é com orgulho que ele pode dizer: “Eu escrevia silêncios, noites, eu anotava o indizível.” No curso destes três anos, com uma idade em que outros são ruidosamente irresponsáveis, arrastando com eles as idiotices da adolescência, ele cumpriu tarefas inauditas. Aos quinze anos, escreveu “Sensação”, aos dezasseis, “As pesquisadoras de pulgas”, poema duma diabólica beleza, fundamentalmente perverso, que lemos com um frémito voluptuoso, como uma inesperada mão jovem que deslizasse ao longo do nosso dorso. Os versos ganham nós, os ritmos aceleram-se, as imagens endoidecem, os poemas transbordam a vida, fazendo-se cada vez mais espelhos voltados para os mundos desconhecidos. Rimbaud como artista, para retomar uma das suas imagens, deixou a França aos quinze anos, a Europa aos dezasseis; nessa altura, partiu ao encontro do esplendor desgrenhado do Oriente, das noites borboleteantes doutros céus estrelados, da voluptuosidade húmida das regiões tropicais. E o seu imortal poema, “O barco ébrio”, a grande revolta das cores, o triunfo da libertação dos sentidos, sopra sobre a poesia francesa, à imagem da flâmula vermelha da Anarquia. É uma catarata de imagens que se misturam numa onda de espuma, um abismo a fervor onde se parecem ter afundado todas as descobertas arrancadas aos céus apocalípticos, uma visão cujo sentido só se torna perceptível de forma retrospectiva. A princípio vacilamos com tanta pancada de cacete. Só nos desenhos de William Blake se encontram visões assim febris. Países percorridos por peixes a cantar, abóbadas estreladas que sangram, serpentes gigantes devoradas por percevejos, flores com olhos de panteras, sóis de prata através de que incompreensíveis opiáceos, por meio de que febre ardente engendrou ele este sonho no “Poema do mar”? E ainda assim ele permanece intimamente ligado ao fluxo da vida, bem no coração das suas raízes. Tal um pavilhão flamejante por cima dum escaldante rio de lava, um grito terrível solta-se de supetão: “Lastimo a Europa de antigos parapeitos.” O núcleo deste sonho é já uma premonição do que acontecerá mais tarde. Exprime-se aqui a sua derradeira aspiração a ser um “*vidente*”, um mago usando práticas divinatórias para descobrir os sonhos do futuro. Sabia-os de antemão. A sua existência futura, as viagens por mares longínquos, a partida da Europa sem regresso, tudo estava já neste poema, e noutras, como que brilhando através de vitrais pálidos, vinte anos antes de se cumprir. É um triunfo inaudito da vocação interior, a possibilidade superiormente sublime de mostrar na obra de arte a realização daquilo que ainda não está senão a nascer. É também um dos seus últimos poemas. O seu sopro é tão escaldante, que sob as suas mãos em lugar de se adaptar à forma a cera fundia. A literatura e a arte eram demasiado fracas para poderem exprimir todo o inefável. Rejeitou-as por isso aos dezoito anos.

O facto de Rimbaud não ter morrido nesse momento, de ter ainda tido uma nova vida, colada à sua existência poética como um apêndice inútil, é visto por alguns como uma “falta de gosto”. Não se dão conta da estreiteza deste ponto de vista e do seu carácter meramente

literário. Legar aos dezoito anos poemas perfeitos não teria nada de excepcional, seria apenas um recorde, já que Keats morreu aos vinte e quatro. Mas há o que quer que seja de único, de incomparável, na experiência de Rimbaud – foi o desprezo deste poeta pela poesia. Ele não se lhe abandonou; ele golpeou-a, violou-a e, quando ela já nada tinha para lhe dar, abandonou-a de forma definitiva, sem nunca mais voltar sequer avê-la, a procurá-la. Tinha posto fim às ilusões na idade mesma em que todos os outros não pensam sequer ainda no assunto e, tal um Fausto na hora decisiva, riscou destemidamente a frase “no princípio era o Verbo” para com um traço firme e de tons indeléveis escrever: “no princípio era a ação”.

Nota Final do Tradutor

Texto escrito em 1906 por Stephen Zweig (1881-1942) para a edição alemã duma antologia por si feita com poesia francesa, *Leben und dichtung* (ed. ref., Leipzig, 1922). Zweig, antes de ser poeta, dramaturgo, novelista e grande biógrafo, foi um excelente tradutor da moderna poesia de língua francesa (Verhaeren, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud e outros). O texto que ora traduzimos e que serviu inicialmente para apresentar Rimbaud ao público de língua alemã numa dessas antologias de poesia francesa expõe as altas qualidades de biógrafo do seu autor. O sentido da biografia em Zweig tem sido visto, na linha de Plutarco, como um diálogo com o que há de eterno nas vidas mais características da humanidade. Na verdade, a força das suas biografias está menos nesse diálogo do que na captação finíssima, absolutamente pessoal, da singularidade dos seus biografados. Atenta ao lastro de Taine (lugar, tempo e herança) e depois à chamada de Freud para o lugar das pulsões instintivas na formação da personalidade, a biografia do grande mestre vienense impõe-se como um retrato vivo, cheio duma pigmentação própria, que é já uma interpretação, e não uma acumulação de linhas fiéis. Em vez duma fotografia, uma pintura da alma, tão simbólica como uma cifra. Este Rimbaud que morre de punhos crispados em Marselha, que golpeia e viola a poesia para logo de seguida lhe voltar as costas, que maltrata à bengalada Verlaine, que tem a ânsia da conquista, o frenesim da partida e o desespero de qualquer rotina, este Rimbaud que escreve poemas cujo sopro ardente e devastador é comparado à flâmula vermelha da Anarquia é um extraordinário retrato psíquico da energia que electrizou o poeta criança. Nunca como nele a irascibilidade dum carácter se faz a violência mesma dos signos que nos legou. O Mozart do verso não escreve as suas palavras com uma caneta de aparo no papel, rasga-as antes na carne com a ponta duma navalha. Zweig no seu texto alemão citou trechos em francês, que optámos quase sempre por restituir em português. Quando assim se fez, usámos o itálico entre aspas. Sempre que possível, nas traduções de Rimbaud recorremos às de Mário Cesariny, seu definitivo tradutor em tantos passos. O texto teve uma primeira tradução em português na década de 40 do séc. XX por Maria Henriques Oswald e foi incluído no livro *Encontros – impressões sobre livros e escritores* (Porto, Civilização, s/d). [A.C.F.]



Rimbaud e o Touro
(desenho de Délio Vargas, 2018)



NOVA FALA DE SHAKESPEARE ENQUANTO CRIANÇA [RIMBAUD]

(avoco, para a Musa minha,o 3 de Copas Arcano)

A Beleza eu idolatro,
Dela eu sou aficionado,
Na Beleza nos adamos,
Mas no auto, e no teatro,
Baralha as cartas o Fado
E somos nós que as jogamos.

Por enquanto sou donzel,
Numa noite de Verão
E idealista no idílio,
Será grande o meu papel,
É meu aparte, e oração,
Ovídio, Plauto e Virgílio.

O meu verso é Tasso e terso,
Minha endecha, o albatroz,
O meu trigo, o entremez,

Pois no palco do Universo,
Será grada a minha voz,
Será grande a minha vez.

E na deixa do meu drama,
Cavalgarei os demónios,
E no caminho intermédio,
Serei mídia e melodrama,
Depois de mim, o Adónis,
Após a Lira, epicédio.

Nossa trama é tal e qual
Como os loucos ao luar,
Como a lis e como o lai,
Que eu sou livre e liberal,
Eu não quero laborar
No açougue de meu Pai.

Que Luz, 18/ 03/ 2018
AD AUGUSTA PER ANGUSTA

PAULO JORGE BRITO E ABREU

Rimbaud, desenho de Almerinda Pereira (sanguínea)



A

2018

MÁRIO CESARINY
GRAVADO AUTOMATICAMENTE
 [a propósito duma troca epistolar com M. Cesariny]

No Outono de 1990 integrei o grupo surrealista de Paris animado então por Vincent Bougnoure. Jovens muito jovens acabavam de se juntar ao núcleo dos veteranos que ainda tinham conhecido André Breton. Pensávamos desse modo dar novo impulso à actividade colectiva. É verdade que eu me considerava surrealista desde há uma dúzia anos, durante os quais me havia informado não só das realizações e dos achados deste movimento revolucionário como dos seus mais recentes desenvolvimentos, quer em Paris, quer na Europa, quer ainda nas Américas. Seja como for, quase nada sabia nessa época do surrealismo em Portugal. Apenas algumas notícias num dicionário especializado e por isso rico em erros e esquecimentos (1), a leitura do catálogo duma exposição colectiva feita em Lisboa em 1984 [“Surrealismo e pintura fantástica”], afinal muito pouca coisa... Em Junho de 1991 surgiu o primeiro número do *Boletim surrealista internacional* que juntava declarações dos grupos surrealistas de Buenos Aires, de Madrid, de Estocolmo, da Checoslováquia e do Movimento Surrealista nos Estados Unidos, sediado em Chicago. Tratava-se então de estabelecer contactos e trocas internacionais, de modo a definir posições comuns num contexto que estava em mudança. Foi assim decidido que um segundo boletim seria consagrado à denúncia das comemorações oficiais que não iriam com certeza faltar em 1992 para celebrar a “descoberta” da América por Cristóvão Colombo. A partir dum esboço feito por Silvia Guiard, do Grupo Surrealista de Buenos Aires, alguns surrealistas parisiços redigiram uma declaração colectiva. Visando alargar o seu alcance, propusemos que outros surrealistas, trabalhando ou não em grupo, subscrevessem a nossa declaração. Foi assim que foram contactados surrealistas na Austrália, no Brasil, na Dinamarca, na Grã-Bretanha e, Mário Cesariny, em Portugal. Estando eu no grupo de Paris encarregue dos contactos epistolares com os nossos amigos da província e do estrangeiro, coube-me a mim escrever àquele, do qual eu tudo ignorava embora o seu nome não me fosse de todo desconhecido. Salvo erro, o seu único livro traduzido em francês só apareceu em 1994 (2), e tudo o que dele então estava disponível eram alguns poemas numa antologia de poesia portuguesa (3) e colaboração num número da revista *Phases* (4). Cesariny respondeu de imediato afirmativamente ao meu pedido de juntar a sua assinatura à nossa declaração e como o leitor perceberá (as cartas publicam-se de seguida) ele tinha já tomado a dianteira na denúncia do “tocar a rebates dos sinos comemorativos”. Começou assim uma correspondência epistolar que durou mais de dois anos e que chegou ao fim por falta minha, numa época em que atravessava um período crítico, que como outros, antes e depois, me levavam a preferir o isolamento numa torre não de marfim e ainda bem para os elefantes! mas de pobres amarguras e outras inconsequências.

Respondi pois de forma muito desajeitada ao que Mário Cesariny podia esperar dum jovem surrealista do grupo de Paris que se queria um herdeiro directo do movimento fundado por Breton. Evidentemente que o informei das nossas actividades, que lhe enviei exemplares das nossas publicações e das duas ou três plaquetes que constituíam tudo o que até então tinha publicado. Entre os envios, assinalo o pequeno catálogo duma exposição colectiva do nosso grupo, “Terra Interior”, e alguns documentos da ruidosa acção que fizemos no Centro Pompidou para protestar contra a celebração nestes lugares oficiais de Benjamin Péret. Em troca, ele enviou-me generosamente alguns catálogos e um livro admirável, *Textos de afirmação e de*

combate do movimento surrealista mundial (1977). Durante estes meses, os nossos amigos de Madrid, seguindo uma das suas linhas de trabalho, lançaram um inquérito internacional dirigido ao movimento surrealista internacional. Tratava-se de reagir a uma grande exposição algo descerebrada e muito decepcionante consagrada a André Breton (“figura maior da modernidade” e não sei mais o quê!) que tivera lugar no Centro Pompidou, pedindo que cada um testemunhasse livremente sobre o que a trajectória e a obra deste Grande Indesejável lhe proporcionara, quer no pensar quer na rota de vida. O conjunto das respostas – as de Cesariny, Jean Benoît, Vincent Bounoure, Sergio Lima, Laurens Vancrevet, Michel Zimbacca, e outros – foi publicado em língua castelhana, em 1993, em Madrid, no número 6 da revista *Salamandra*. Em paralelo, o nosso grupo de Paris pretendeu publicar uma versão francesa das respostas. Desafortunadamente, este plano não foi por diante – e mais tarde não me senti nada orgulhoso de o confessar a Cesariny, que parecia esperar um bem diferente desfecho...

Mário Cesariny morreu em 2006. O Grupo Surrealista de Paris publicava então em complemento à sua revista *SURR*, cujo último número saiu em 2005, uma brochura, *Le Dedula*. Foi na segunda entrega desta, consagrada sobretudo à defesa e ilustração do ateísmo, que foram publicadas a modo de homenagem a Cesariny a tradução dum poema seu e ainda uma breve evocação deste grande feiticeiro – uma e outra subscritas por mim e por Alfredo Fernandes.

GUY GIRARD
Junho de 2018

Notas: 1) *Dictionnaire général du surréalisme et de ses environs*, dir. Adam Biro e René Passeron, edições P.U.F., 1982. 2) *Labyrinthe du chant*, antologia traduzida por Isabel Meyrelles e o autor, pref. José Pierre, L'Escampte, 1994. 3) Isabel Meyrelles, *Anthologie de la poésie portugaise du XII au XX siècle*, Gallimard, 1971. 4) “Para uma cronologia do surrealismo português”, versão francesa de Isabel Meyrelles, revista *Phases*, n.º 4, II série, Paris, Dezembro, 1973.



Folha de Mário Cesariny com selo dos correios de França (1992)



Cesariny em Edimburgo (Inverno de 1969),
fotografia de Bruno da Ponte

CARTAS DE MÁRIO CESARINY A GUY GIRARD

Guy Girard, nascido em 1959, teve um papel determinante na prossecução das actividades surrealistas em Paris a partir do Outono de 1990. Mário Cesarin refere-o na correspondência com Laurens Vancrével (25-4-1993, *Cartas para Frida e Laurens Vancrével*, 2017: 424). É aí que Cesarin informa Laurens da vontade de Guy Girard republicar em Paris as respostas ao Inquérito sobre André Breton, que os dois haviam recolhido para a revista *Salamandra* do Grupo Surrealista de Madrid. Diz ele (*idem*): *Guy Girard, do Grupo Surrealista de Paris, acaba de me pedir para publicar também em Paris as respostas ao nosso inquérito. "Homenagem a Breton". Claro que não lhe respondo sem antes saber qual é a tua opinião, a mim parece-me bem. Que dizes?* O primeiro contacto entre Cesarin e Guy aconteceu por causa da longa declaração que o grupo de Paris fez a propósito do quinto centenário da viagem de Cristóvão Colombo às Antilhas, “1492-1992”. Mário Cesarin foi o único português que subscreveu o documento, que de seguida se dá em nova tradução portuguesa (Cesarin traduziu-o e publicou-o no boletim da editora Assírio & Alvim, n.º 31, Outubro/Dezembro, 1992: 123-4). Na carta em que aceita assinar essa declaração, o português enviou para Paris, com dedicatória manuscrita, “À Guy Girard Hommage de l'éditeur Mário Cesarin”, um caderno tipográfico, edição sua (1991), com a tradução portuguesa dum trecho de Le Clézio, “A interrupção do pensamento índio americano”, extraído do livro, *Le rêve mexicain* (1988). O folheto tem ainda reprodução de pintura sua, “O pranto de Tupac Amaru” (1978) e uma oração em quichua de evocação desta figura da resistência ameríndia à colonização europeia. Nessa mesma carta, Cesarin diz que esta edição foi o seu contributo à febre comemorativa que então tomara a Europa e Portugal. A correspondência entre os dois desenvolveu-se depois até 1994, em torno do inquérito “Homenage a André Breton” que Cesarin e Laurens Vancrével lançaram em Maio de 1992 e que seria mais tarde publicado pela revista do Grupo Surrealista de Madrid, *Salamandra* (n.º 6, 1993). O inquérito, com duas perguntas “Qué debe usted, personalmente a André Breton?” e “Como ha podido la obra de André Breton influir, determinar su propio destino?”, teve um longo rol de respostas: Cesarin, Frank Antonsew, Halirat Becker, Jean Benoît, Vincent Bounoure, Guy Cabanel, Eugenio Castro, Miguel Perez Corrales, Amélie Dauguet, Lima de Freitas, Her de Vries, Guy Ducornet, Jan G. Elburg, Guy Girard, Enrique Gomes Correa, Eurico Gonçalves, Allan Graubard, Bruno Jacobs, Petr Kral, Michel Lequenne, Sergio Lima, Rik Lina, John Lloyd-West, Marie Dominique Massoni, Angel Pariente, Fabrice Pascaud, Octavio Paz, José Pierre, Alexandre Pierrepont, Ernesto Sampaio, Arturo Schwarz, Marc Thivolet, Laurens Vancrével, Michel Zimbacea.

Às sete cartas e ao folheto de 1991, juntou ainda Cesarin tudo leva a crer que na derradeira carta – um exemplar de folha que então editou a propósito das comemorações de André Breton. Trata-se dum poema-objecto feito com uma colagem dum exemplar do selo que os Correios franceses dedicaram em 1991 a André Breton e com a seguinte frase manuscrita por baixo, da mão de Cesarin: “Merde à la poste surréaliste française”. *Aluvião Rei*, o poema de Sergio Lima – nota final da terceira carta – foi publicado em Lisboa, por Vitor Silva Tavares na editora & etc, em Setembro de 1992, acompanhado por uma longa missiva de Cesarin, datada de Janeiro de 1991. Na entrada da quinta carta, *La mort n'existera jamais* refere publicação efémera fundada por Jean-Yves Bériou e Jean-Pierre Paraggio e *Le Marronier*, revista de poesia sedeadas em Rennes, publicou o poeta surrealista Hervé Delabarre. *Les neiges carrillonantes* (1988) e *Prairial* (1988) são duas plaquetes de Guy Girard. Na mesma carta, no final, “Leal Labrin” é pintor surrealista chileno, então exilado em Paris. Tentou-se manter na transcrição a língua dos manuscritos originais. [A.C.F.]

CARTA UM

Lx, ce 8 Septembre 92

À Guy Girard
Cher Ami

Puisqu'il faut vous répondre en vitesse d'orage, juste un billet pour vous dire que je signe avec beaucoup de plaisir le tract que vous m'annoncez sur la “découverte” d’Amérique par Colombe ou par quelqu'un d'autre sorte de cet échiquier de caca qui a nom institutionnel Europe.

Je vous envoie ci-jointe une feuille volante je me suis ruiné, l'an dernier, pour la faire sortir! qui est, dans quelque sorte, ma contribution au fracas que, au Portugal aussi, les cloches commémoratives nous avons pas mal de découvreurs, nous aussi sonnent à ding-dong.

Bien que ce texte ne dérobe que la tragédie de la conquête espagnole du Mexique et qu'il soit écrit par quelqu'un qui, à ce que je peut croire, n'a aucun lien avec le surréalisme ou les surréalistes et tant mieux n'est-ce pas? ; et bien que je doute un peu, que vous puisez le lire en portugais... suivez les gravures... et le texte péruvien quechua, dédié à Tupac Amaru.

Grammaire française m'est toujours mystérieuse, un peu, lors qu'il s'agit d'écrire. Mais je souhaite fort de pouvoir continuer nos contacts cordiales; et cordialement à vous,

Mário Cesariny

CARTA DOIS [s/envelope, s/d, 1992]

Lisbonne, ce 15 Octobre

Cher Guy Girard:

Votre lettre du 5 de ce mois. Non, c'est moi qui vous remercie à vous tous, de m'avoir associé dans un texte d'une telle importance pour ce final de siècle continuallement hideux. Et, en tout cas, ce serait bizarre de n'y pas voir un seul nom "portugais", quand on sait que le Portugal n'a pas eu moindre part dans la conquête et la colonisation féroces, en Afrique, en Amérique et aux Indes.

Oui, j'accepte, et je remercierais l'envoie de quelques exemplaires de plus, disons dix. Car, bien que j'ignore le résultat de cette idée de les parsemer (voulez-vous avoir patience de mon français? Merci.) par quelques "hauts lieux" de la Presse et du Pouvoir d'ici, Lisbonne. Président de la République, pour commencer. Présidents des Commémorations Quator Centenaires. Etc. Et (peut-être, on ne sait jamais) même de pouvoir le produire en traduction portugaise dans n'importe quel revue, ou journal, de Lisbonne, avant la fin 92. Le Noël, ça tomberait assez bien.

Je souhaite fort de vous voir trouver le texte français de Jean Marie le Clézio. C'est un texte vraiment admirable. (*Je me suis ruiné, à l'imprimerie, pour le faire sortir!*) Et il a été, à ce moment-là, une excellente manière de cracher conquête et colonisation. Et le titre de mon tableau (qu'accompagne l'édition), ça se lit, en français, "Complainte pour Tupac Amaru" (*Toupac*, ce sera plus juste en locution française). (Et *Amarou* aussi). À propos de Péruviens, voulez-vous avoir la gentillesse d'adresser le "1492-1992" à mon ami le poète Emílio Adolfo Westphalen? Il sera plus content de le recevoir de vos mains. Adresse: José Diez Canseco, 180 Barranco, Lima 4, Pérou. Utilisez plutôt le poste mécanique. En Amérique (Centrale et du Sud) on a le joli costume de garder les timbres et d'égarer les lettres. Enregistrer aussi.

Non, je ne crois qu'il ne faut pas se faire des illusions sur l'écoute ou le retentissement du texte Anti-Conquête-Anti-Colon que vous venez de produire. Au contraire, je le crois destiné à une brûlante démarche en tout lieu. (C'était Lautréamont, mais mon français ne me laisse aller de justesse au plagiat...)

Je vous demanderais encore une grâce si possible: l'adresse de Julien Gracq à Paris j'ai le 61, Rue de Grenelle, mais il me manque le numéro postal de l'arrondissement. J'aimerais envoyer l'enquête sur Breton.

(Dans le catalogue de l'Exposition Breton que j'ai pu voir à Madrid le seul grand texte vraiment vivant c'est de lui).

Et de même, dans la même idée, les adresses d'Annie Le Brun et d'Alain Jouffroy. Et, auriez-vous le nom de la maison éditoriale qui publie "Qui vit", d'Annie Le Brun, dont Jean Benoît, dans sa réponse-hommage- Breton, me donne signe de parution, (pour que je puisse commander ce livre dans une librairie de Lisbonne.) Les réponses, en assez bon nombre (à l'enquête-hommage à Breton) sont encore chez moi. Il me faut, semaine prochaine, les photocopier et les remettre aux amis de Madrid, pour publication dans la revue "Salamandra", comme prévu. Etant donnée la quantité, et parfois l'extension, des réponses, je crois qu'il ne sera possible de les publier qu'au fur et à mesure, deux ou trois par numéro.

Au grand souhait de ne pas couper contact,

Mário Cesariny

Au grand souhait de ne pas couper contact,
Mário Cesariny

P.S. À l'hasard merveilleux! des rencontres, dites aux amis d'Ile et terre de France, qu'on a bien reçu les réponses de: Jean Benoît, Guy Ducornet, Guy Cabanel, José Pierre, Guy Girard vous...

Alexandre Pierrepont, Michel Lequenne, Fernando Arrabal, Marie Dominique Massoni, Petr Kral, Marc Thivolet, Aurélien Dauguet, Michel Zimbacca et Vincent Bounoure. Et que: cette Hommage-Enquête-Breton reste ouverte aux plus paresseux souvent les plus capables [?]! puisque le prochain numéro "Salamandra", Madrid, ce ne sera je crois que dans le Printemps à venir. Avez-vous reçu de numéro 5, Juillet 92?

CARTA TRÈS [s/envelope]

Lisbonne, Avril 93
À Guy Girard
Cher Ami

Je vous remercie votre lettre du 5 Mars dernier, et je m'excuse de (quelque) retard à vous répondre. Merci encore de l'envoie du texte-relation de la belle matinée Gigot-Vin Blanc-Péret. Et mes excuses aussi de mon français pas trop habile et un tout cas sommaire dont vous avez à souffrir ici les effets.

Au fait je me suis trompé, de figure et de nom, quand je vous ai parlé d'Annie Le Brun même si je reste intéressé dans son bouquin "Qui vit". C'est de Nicole Espagnol que j'ai voulu vous parler. Dans le temps (1990) j'ai reçu je ne sais plus par quelles voies, un texte admirable de force et de justesse: "Défauts, Faux et Usage de Faux" contre Schuster et son "surréalisme historique". J'ai voulu le lui écrire et je n'avais son adresse. Mais cela c'est passé, j'ai manqué le moment.

Quant à Alain Jouffroy, mon intérêt pour lui quant à une hypothétique réponse enquête-hommage à Breton c'est de le voir doubler la pirouette de "L'Opus International" dédié au Surréalisme.

Oui, c'est une belle idée de faire paraître aussi chez vous l'enquête-hommage à Breton. Je dis trois fois oui et je viens d'écrire, dans ce sens, à Laurens Vancrevet. Et je crois être sur de sa réponse affirmative.

Je vous envoie ci-joint un bouquin, "Textes d'affirmation et de combat du mouvement surréaliste mondial", que j'ai organisé et fait paraître ici, en 1976. Aujourd'hui, je ferai une anthologie toute autre j'essayerai de "donner" le mouvement surréaliste plus (ou mieux) envisagé du dedans zone intérieure. En tout cas, il a rempli une tache urgente et extrême, en publant des textes dont la plus grande partie était complètement impubliable ici, avant la fin de la Dictature de Monsieur Salazar.

Je joins aussi un catalogue d'une Exposition au fait, d'Art Postal, vu que toutes les œuvres d'amis étrangers ont été expédiés comme des Lettres petites dimensions sauf quelques rouleaux, comme le beau "Portrait d'André Breton", 4 mètres long, envoyé d'Australie par John Lloyd West et arrivés aussi, un peu, par miracle.*

Reçu bien sûr! le catalogue de "Terre Intérieur". Merci. C'est bon de vous voir à nouveau, sans Écart Absolu.

Amicalement, et en attendant toujours vos nouvelles, passés, présentes et futures,
Mário, Cesariny

* Item, un beau poème de Sergio Lima publié à Lisbonne, l'an dernier. Cesariny

CARTA QUATRO [s/envelope]

Costa da Caparica, 15 Juillet 93
À Guy Girard

Rien que pour vous dire que Laurens Vancrevet et pleinement d'accord avec la publication, chez-vous, je dis à Paris, de l'enquête-hommage à Breton.

Il y a assez longtemps qu'il m'a répondu, dans ce sens, et le mauvais délai à vous transmettre (?) sa réponse, n'est que ma seule faute.

Voulez-vous excuser, oui?

Êtes-vous au courant de l'Hommage à Conroy Maddox, prochain jour 20 Juillet?

Salutations cordiales Mário, Cesariny

CARTA CINCO [s/envelope, s/d, 1993 (?)]

À Guy Girard, Cher Ami

Votre lettre du 8 Septembre

Et "Château-Lyre", et "La Mort n'existera jamais", et "Le Marronnier"... Et vos livres, de vous, "Neiges carrillonantes", "Prairial"... (Pour le "Manifeste", je le souhaite d'être follement aimé, mais j'en doute...)

Le portugais est une langue en décadence dépressive générale. Tenez: nous, n'écrivons plus *lyre*, comme vous, avec l'ancien Y (grec). Non. Ayant (?) ouï-dire "qu'il faut être absolument moderne" nous écrivons maintenant "lira" (i latin et dernière voyelle, le a, muet). C'est grave? Bah... mais il y a toute une multitude de mots... Tenez: hontem (votre, hier) on l'a foutu le h. On écrive: ontem. Aussi pour faire galant (plus souple) pharmacie ne porte plus le "ph", dangereux pour les enfants de six ans. S'écrive: farmácia (le dernier et le premier muets). Et caetera.

Maintenant, et malgré la contestation (signée) de milliers de gens tant soit peu responsables, le gouvernement s'acharne à faire approbation d'un nouveau lexique portugais-brésilien. Folie-bêtise pure! Son voeu le plus-plus est d'abattre toutes les consonnes muettes. Vous vous imaginez ce que seraient fait de l'anglais par exemple, si on faisait de même?! Ils ne pouvaient même, je crois, parler. L'idée (au gouvernement) est de porter tout le portugais, comme langue, à un seul son (son) continu, voire aigu, énormément audible et incompréhensible. Le a, le e, le o, et le ut. Le I, disparaître, car il fait sourire la bouche, Destination générale: C.E.E. (Les tranches!).

Les réponses jusqu'à présent disponibles Enquête-Hommages à Breton ont été déposées chez nos amis de Madrid que vont les faire paraître prochain numéro "Salamandra", prêt à sortir je crois. Il a été convenu le plus simple, et aussi plus le plus correct (?), que ce soient eux à se charger de vous envoyer le tout des réponses. Excepté dans le cas de la réponse de Fernando Arrabal que, de part sa folie habituelle, mais aussi, un peu, de part de ma faute (l'énorme délai (retard) de la publication de l'enquête en Espagne) sans aucune explication donnée vers lui, de ma part. Après cette syntaxe, de l'orthographie ne mettant rien auriez-vous encore le courage d'exaucer mon français? Merci! J'essaie de vous dire que étant donné le dit retard, Arrabal a fait publié sa réponse sans un périodique de Madrid, il y a déjà quelques mois. Comme je n'ose pas croire qu'il aie fait de même, à Paris, je vous l'envoie ci-joint. C'est en tout cas un beau texte.

À bientôt, en tout, cas,

Mário

Leal Labrin m'écrit mais je n'arrive pas à bien lire son adresse sur l'enveloppe

CARTA SEIS [s/envelope, s/d, 1994 (?)]

Lx. Janv. 94

Cher Ami

Je vous envoie ci-jointe la réponse de Arrabal à l'Enquête-Hommage à Breton, réponse que je crois l'avoir déjà dit n'est sortie dans le plus récent numéro de "Salamandra", à Madrid, parce que, toujours demi-sou ou bien plus qu'à demi Arrabal l'a publié dans la presse espagnole, impatient de ne pas la voir publié tout de suite dans "Salamandra". A ce sujet, vous ferez, bien sûr, selon votre goût, volonté, joie ou amertume, mais, en ce qui me concerne a moi-même, mais aussi à Laurens Vancreveld le fait est: qu'il nous a répondu, tout de suite ; que sa réponse est chose considérable émouvante, même ; et que, comme toutes les autres, elle appartient au corps de l'enquête. Ainsi

donc, je parie pour la publication à Paris, par vos mains, mêmes, selon prévu, avec tous les autres, dans votre bulletin.

J'ai l'idée que vous pourriez publier les réponses non pas comme un enquête déjà fini, fermé, mais comme un champ ouvert à d'autres réponses, futures, proposées par vous-mêmes, lors de la publication française. Bonne, mauvaise idée? À vous d'en décider...

Les amis de Madrid pourront aussi vous envoyer la reproduction-photo du magnifique "Portrait d'André Breton" de notre ami John Lloyd West. Difficile à reproduire (0,80 x 4 ms) ce n'est pas, pas et encore, cette fois-ci qu'elle a eu l'espace graphique qu'elle mérite. Pourriez-vous faire quelque chose de mieux, à Paris.

Je tiens beaucoup peut-être trop à cette peinture (elle m'a été envoyé par Lloyd West, voilà quatre ou cinq ans, ou six, ou sept, n'importe. Je l'ai exposé ici, à Lisbonne, et j'ai décidé de la déposer à Madrid, chez la belle collection de choses surréalistes et autres de nos amis Manuel Rodriguez Mateos-Francisco Aranda, étant donné que ce beau Portugal est, depuis de XVI ème siècle, le pays le plus spécialisé d'Europe dans la destruction, perte et pulvérisation de toutes sortes d'oeuvres capables de quelque chose bien belle).

Au sur plus, John Lloyd West m'a raconté que, depuis qu'il s'est déterminé à peindre au spray, laissant les peintures à huile, sa galerie (en Australie!) l'a mis à la porte, car les collectionneurs (en Australie!) trouvent que ce n'est plus de la *bonne* peinture, mais de la *mauvaise* photographie! Et le voilà qui vit de faire de la distribution de collies, en bicyclette!

Et chez-vous, quoi de qui, comme bicyclette?

Mário Cesariny

CARTA SETE [s/envelope, s/d, 1994 (?)]

Cher Ami

Je vous envoie ci-jointe la reproduction-photo du "Portrait d'André Breton", de John Lloyd-West, qu'il serait beau de publier à Paris, et surtout à Paris!, lors de la parution de l'Enquête-Hommage. En effet, ce sera beau de faire voir, à Paris, aux messieurs de Centre Pompidou comme nous avons fait à ceux de Reine Sophia, à Madrid qu'il y a d'autres, beaucoup d'autres choses, sur Terre, sur et autour d'André Breton, que celles qu'ils peuvent apercevoir.

Les photos ont été tirées sur sépia, mais il est évident que la reproduction imprimée ne doit être faite que sur noir-blanc-couleur de la peinture originale.

Étant donné le format, ce n'est pas facile de rendre l'oeuvre dans sa réelle splendeur (0,84 x 4 mètres). Débrouillez-vous...

Je vous serai gré de me rendre cette reproduction-photo après l'utilisation si vous aimé l'idée...Je n'en ai d'autre.

Comment passe, aujourd'hui je crois que c'est lundi le soir surréaliste à Paris?

Votre

Mário, Cesariny



Descobriram-se as Índias no ano de 1492. Povoaram-se no ano seguinte de cristãos espanhóis, de sorte que há quarenta e nove anos uma grande quantidade de espanhóis nelas vivem, sendo a primeira terra onde entraram a povoar a grande e felicíssima ilha Hispaniola [*Haiti*], que tem cerca de seiscentas léguas. Ao redor dela há outras grandes e infinitas ilhas e todas estavam, e assim as vimos, povoadas e cheias de gentes naturais, Índios delas, como as mais povoadas terras do mundo. A Terra Firme [*América do Sul*], que o mais próximo que está desta ilha é de duzentas e cinquenta léguas, ou pouco mais, tem de costa mais de dez mil léguas descobertas e cada dia se descobrem mais, todas povoadas e cheias como uma colmeia de gente, isto no que concerne ao que foi descoberto até ao ano de 1541, de tal modo que parece que naquelas terras pôs Deus todo o impulso ou a maior quantidade de toda a linhagem humana.

Entre as de todas as raças e nações criou Deus estas universais e infinitas gentes como as mais simples, sem maldades nem fraquezas, obedientes, fidelíssimas aos seus senhores naturais e aos cristãos a quem servem; as mais humildes, mais pacientes, mais pacíficas e sossegadas que há no mundo, sem rixas nem sobressaltos, nada briguentas, nada quezilentas, sem rancores, sem ódios, sem vinganças. São assim as gentes mais delicadas, frágeis e ternas de compleição e as que menos estão preparadas para sofrer trabalhos e as que mais facilmente morrem de qualquer enfermidade. Nem entre nós os filhos de príncipes e senhores, criados entre mimos e carinhos, são mais delicados do que eles, mesmo os que entre eles se consagram aos trabalhos agrícolas. São ainda gente pobríssima que pouco têm e querem ter de bens temporais e por isso nenhuma soberba, nenhuma ambição e nenhum tipo de cobiça nela existe. (...)

Nestas ovelhas mansas e dotadas das qualidades acima ditas pelo seu criador entraram os espanhóis a partir do momento em que as conheceram como lobos, tigres e leões crudelíssimos, esfaimados por muitos dias de fome. E outra coisa não têm feito desde há quarenta anos até hoje e ainda hoje não fazem senão despedaçá-las, matá-las, angustiá-las, afigi-las, atormentá-las e destruí-las pelos mais estranhos, novos, variados e nunca vistos, nem lidos, nem ouvidos modos de crueldade. De tal modo o fizeram que na ilha Hispaniola dos três milhões de naturais que aí vimos, não há hoje mais do que duas centenas. A ilha de Cuba é quase tão comprida como de Valhadolid a Roma e está hoje quase despovoada. A ilha de São João [*Porto Rico*] e a de Jamaica, ilhas muito grandes, muito felizes e graciosas, estão ambas secas, sem gente. As ilhas dos Lucaios, que estão adstritas às comarcas da ilha Hispaniola e de Cuba pela parte norte, e que são mais de sessenta com as que chamam de Gigantes e outras grandes e pequenas, e em que a mais inferior delas é mais fértil e maviosa que a horta do Rei, em Sevilha, e a mais sã terra do mundo, nas quais havia para cima de quinhentas mil almas não há hoje uma única. Foram todas mortas. [...] Da grande Terra Firme estamos certos que os nossos espanhóis, fruto das suas crueldades e criminosas obras, despovoaram e queimaram muito, estando hoje desertos mais de dez reinos maiores do que toda a Espanha, com mais terra do que a que vai de Sevilha a Jerusalém, que são duas mil léguas, e outrora povoados de homens racionais. Damos por conta muito certa e verdadeira que foram mortas, injusta e tiranicamente, durante estes quarenta anos, vítimas das opressões e das infernais obras de cristãos, mais de doze milhões de almas, entre homens, mulheres e crianças. Na verdade, e sem engano, devem ser mais de quinze milhões.

Padre BARTOLOMEU DE LAS CASAS
Brevíssima Relação da Destruição das Índias, 1542

1492-1992

“ENQUANTO OS ESPIÕES SUBSTITUÍREM OS VIDENTES”

Enquanto uns explorarem os outros sem mesmo tirarem disso prazer – o dinheiro é entre eles um tirano comum, uma serpente que morde a cauda e faz de mecha de bomba –; enquanto nada se souber e se fizer de conta que tudo se sabe, a Bíblia numa mão e Lenine na outra; enquanto os espiões substituírem os videntes, no curso da noite escura...

ANDRÉ BRETON, 1942

A descoberta/invasão/conquista das Américas inscreve-se na lógica do processo histórico expansista da civilização dita “ocidental”, que começa em 1492 com a chegada de Cristóvão Colombo e prosseguiu durante séculos através da opressão, da perseguição e da destruição dos povos e das culturas indígenas, bem como da monumental natureza selvagem na qual esses povos e culturas viviam.

O passado está vivo na memória das classes e das etnias: tradição dos vencedores e tradição dos vencidos chocam-se obrigatoriamente. Surrealistas e adversários desta “civilização” branca, nem somos neutros nem indiferentes.

Assistimos hoje a pomposas celebrações oficiais, verdadeiros rituais de consagração que procuram legitimar não apenas uma acção passada mas também a sua prossecução presente, que se manifesta na “nova ordem mundial” e na invasão capitalista à escala planetária. Face a isto, desenvolve-se um movimento multiforme de contestação que se propõe reinterpretar a História destes cinco séculos do ponto de vista das vítimas (e da sua resistência), quer dizer, dos indígenas, dos negros, dos *peones* [os sem-terra] e dos seus descendentes actuais. Um movimento que celebra a memória de figuras como Cuauhtémoc e Tupac Amaru, Jerónimo e Touro Sentado, Zumbi dos Palmares e Toussaint Louverture sem esquecer Gonzalo Guerrero, o espanhol que se juntou aos Maias e pegou em armas ao seu lado contra os conquistadores ibéricos de Iucatan e que se propõe escavar a História a contrapelo, para retomar a bela expressão de Walter Benjamin.

Todavia, durante séculos, a História oficial da invasão e da conquista a História dos vencedores do século XVI e a dos seus herdeiros foi não só dominante como a única a figurar na cena política e cultural.

Atentemos um momento no “raciocínio” dum ideólogo “liberal” do século XIX, o argentino Domingo F. Sarmiento: *É preciso ser justo com os Espanhóis; exterminando um povo atrasado e ocupando o seu território, eles fizeram aquilo que todos os povos civilizados fazem aos selvagens [...]. As raças fortes exterminam as fracas, os povos civilizados têm o direito de ocupar a propriedade dos povos selvagens. Isto é útil e providencial, sublime e grandioso.*

O projecto “grandioso” de que se reclama o liberal Sarmiento e com ele muitos outros liberais americanos, do Norte e do Sul é aquele em que estamos hoje imersos: a racionalidade “ocidental”. A conquista começada no século XV prossegue nos nossos dias com a conquista do Golfo pérsico, com a maré capitalista em direcção ao Leste, com o imperialismo cultural estereotipado na omnipotência mediática, com a submissão do Terceiro Mundo aos bancos e às multinacionais, com a destruição das florestas e a multiplicação de catastróficas exacções ecológicas.

A uma tal limitada racionalidade instrumental importava não só dominar política, económica e militarmente as culturas ameríndias primeiro na parte meridional do continente e depois a norte como fazê-las desaparecer, apagá-las da face da Terra como mera possibilidade de ser. A extermínio dos Índios e também a destruição da flora e da fauna que constituía o seu meio natural estava induzida pela implacável expansão da “civilização do progresso”, com a cumplicidade activa das Igrejas católica e protestantes que forneceram a justificação moral e ideológica da conquista deste “Novo Mundo” (ainda não resgatado da mácula do “pecado original”) e que contribuíram para destruir os poderes do imaginário e da vida espiritual das sociedades indígenas.

Em inúmeros países da América do Sul existia no século XIX uma expressão que apenas em duas palavras suscitava ao mesmo tempo o pânico e a repulsa das “pessoas decentes”: *Tierra adentro* Terra interior.

Assim era designado o imenso território desconhecido no qual, para lá duma fronteira sempre flutuante e imprecisa, se movimentavam livremente os Índios. Para a oligarquia local, associada aos interesses do capitalismo inglês, era inaceitável a existência dum tal território – não só devido ao limite físico, que impunha limitações às ambições, mas porque este “deserto”, não colonizado, constituía um “fundo inacessível”, tanto geográfico como mental, onde se podiam refugiar os perseguidos, os não conformistas, os fora-da-lei.

Uma pira perpetuamente alumada: a História. Mas com o humano tribal... ardem, num último grito antes do silêncio, o possível e uma outra vida. Roger Renaud, “A quem ninguém escuta a voz”, in *Civilização surrealista*, p. 235.



Desenho de André Montanha, 2018

E como não ver que nós próprios ardemos nesta fogueira? Cada um de nós, como indivíduo e não como mera peça de máquina, quer dizer, como ser sensível e desejante, capaz de amar, sonhar e desobedecer.

Porque a *Terra interior* era, e continua hoje a ser, este imenso território interior no qual vivemos livremente, esta quebra abissal donde nos chega a memória duma outra vida que pode ser vivida em harmonia amorosa com a natureza, no encantamento dum galope interminável e donde se podem levantar, com o estonteante selvático do inconsciente, os ávidos cavalos do desejo que nos incitam à rebeldia.

O racionalismo ocidental tem necessidade de colonizar pior, de negar esta zona interior e pelas mesmas razões e com os mesmos métodos de extermínio que lhe permitiram lançar-se à conquista das Américas e sufocar as culturas diferentes. Na vastidão do “Novo Continente”, nada se deve passar no interior do ser humano que não se adapte à mecânica uniformizadora: *Com a desculpa da civilização e sob pretexto de progresso, chegámos ao ponto de banir do espírito tudo aquilo que se pode classificar com razão ou sem ela de superstição, de quimera.* André Breton, *Manifesto do surrealismo*, 1924.

Fechou-se assim a sumptuosa porta de acesso à Terra interior, aos nossos imensos oceanos psíquicos. Não é um certo medo, por vezes mesmo pânico, ou a negação desenfreada destes territórios e destes

oceanos interiores, que leva ao controle, à conquista e ao massacre dos povos, que pelo seu lado tinham por esses oceanos a maior estima, naturalmente conscientes da sua riqueza vital?

Coube ao surrealismo no século XX ter consciência da aventura, da descoberta, da vidência, escrevendo-as com letras de fogo. Daí a sua afinidade electiva com os povos indígenas, para os quais o pensamento mítico constituía a argamassa da sua cultura. Como lembrava André Breton (*Entretiens*, 1952): *Com o risco de desagradar a alguns burocratas, o pensamento mítico, em devir constante, sempre caminhou lado a lado no ser humano com o pensamento racional. Recusar-lhe qualquer saída, é torná-lo nocivo e obrigá-lo a manifestar-se de forma disruptiva no pensamento racional (culto delirante do chefe, messianismo de pacotilha).* Limitado ao vazio, o homem ocidental sente-se oco quando as cordilheiras do infinito e as planícies do ilimitado são reduzidas ao conhecido pela agronomia e pela geometria e quando o progresso impõe as suas vias-férreas, as suas avenidas de sentido único e a propriedade desenrola os seus arames farpados, impedindo todos os movimentos livres. Agora, o espírito está ameaçado de ficar enclausurado no seu espaço fechado; o pensamento deve prosseguir apenas pelas estradas conhecidas e balizadas e o ser humano não deve senão existir para produzir.

Mas como o desejo é indomável, há sempre um que recusa obedecer. Deste modo a poesia, verdadeiro acto de insubmissão total, continua a sabotar os fundamentos desta sociedade necrofágica... E na sua luta contra este totalitarismo sufocante, o surrealismo é – foi sempre – o companheiro e o cúmplice do Índio.

É com autêntica paixão, com um amor verdadeiro que unimos os nossos rostos aos deles, ansiando das suas vozes mais do que a exaltação dum eco do passado. Não obstante a imensa repressão, sabemos que estas vozes indígenas estão teimosamente vivas. Porque ninguém melhor do que o xamã – aquele que fala a sonhar – encontrará as chaves da inversão do signo: quando os videntes substituírem os espíritos...

O movimento surrealista na Austrália: Anna Rita Golanski, Claudia Lloyds-West, John Lloyds-West, Catherine Nelson, Antainé Redmont, Michael Vandelaar, Irène Van Den Drieschen, Tim White.

O grupo surrealista de Buenos Aires: Oscar Baldoma, Pablo Baldoma, Carmen Bruna, Luis Conde, Silvia Grenier, Julio del Mar.

Os surrealistas na Dinamarca: Frank Antonsen, Malene S. Nielsen.

O movimento surrealista nos Estados Unidos: Jacqueline André, Lawrence von Barann, Chris Beneke, Les Blank, Jayne Cortes, Rikki Ducornet, Beth Garon, Paul Garon, Robert Green, Jan Hathaway, Daniel del Valle Hernandez, Joseph Jablonski, Philip Lamantia, Gina Litherland, Thomas Magee, Tristan Meineke, Zil Miller, Hal C. Pattee, Nancy Joyce Peters, Irene Plazewska, Hal Rammel, David Roediger, Franklin Rosemont, Penelope Rosemont, Mark Rosenzweig, Cathy Seitz, Louise Simons, Erin Snow, Martha Sonnenberg, Christopher Starr, Cheikh Tidiane Sylla, Debra Taub, Dale Tomich, Théodore Watts, Alberto Weller, Joël Williams...

Os surrealistas na Grã-Bretanha: Krzysztof Fijalkowski, Kathleen Fox, Stuart Inman, John W. Welson, Francis Wright.

O grupo surrealista de Madrid: Mariano Auladen, Conchi Benito, Enrique Carlon, Eugenio Castro, Jacinto Minot, Jose Manuel Rojo.

O grupo de Paris do movimento surrealista: Jean-Marc Bahonet, Luc Barbaro, Jean-Christophe Belotti, Laurent Bergstrasser, Anny Bonnin, Thierry Bouche, Thérèse Boujon, Vincent Bounoure, Philippe Cle-rambault, Aurélien Dauget, Emmanuel Fenet, Guy Girard, Jean Pierre Guillon, Michel Lequenne, Michael Löwy, Marie-Dominique Massoni, Thomas Mordant, Fabrice Pascaud, Alexandre Pierrepont, Ody Saban, Roger Renaud, Bertrand Schmitt, Daniel Vassaux, Florence Vasseur, Michel Zimbacca.

Os surrealistas nos Países-Baixos: Hendrik Beekman, Rik Lina, Pieter Schermer, Bastian van der Velden, Her de Vries.

Portugal: Mário Cesarin.

O grupo surrealista de Praga: Karol Baronk, Frantisek Dryje, Jakub Effenberg, Jiri Koubek, Alena Nadvorníková, Ivo Purs, Matin Stejskal, Ludvík Svab, Eva Svanmajerová, Jan Svankmajer; Albert Marencin, Juraj Mojš (Bratislava); Blasej Ingr, David Jarab, Brumo Solarik (Brno).

O grupo surrealista de São Paulo: Josifa Aharony, Laila Aiach, Sergio Lima, Floriano Martins, Lya Paes de Barros, Elaine Parra, Heloïsa Pessoa, Nelson Pessoa de Paula, Nicole Reiss, Juan Sanz Hernandez, Hilton Seawright Araújo; e ainda Fernanda Amalfi, Luiz Colombo e Claudio Willer.

O grupo surrealista de Estocolmo: Aase Berg, Kajsa Bergh, Johannes Bergmark, Carl-Michaël Edensborg, Bruno Jacobs, H. Christian Werner e o seu camarada Mattias Forshage.

Nota Final do Tradutor

Texto inspirado num ensaio de Silvia Grenier-Guiard, de Buenos Aires, e que foi apresentado aos grupos surrealistas de Chicago, Madrid, Praga e Estocolmo, para ser assinado em conjunto. Parte da correspondência entre Mário Cesariny e Guy Girard versa esta declaração. Apareceu em Paris em línguas francesa, inglesa e espanhola, numa plaquette copiosamente ilustrada, que fez o n.º 2 do *Bulletin surréaliste international* (1992). O jornal *Le monde libertaire* republicou-o com o título “Merde à Colomb” e retomou-o numa antologia de artigos que publicou em 2004, num número especial, com o mesmo título. Mais tarde foi incluído na colectânea *Insoumission poétique – tracts, affiches et déclarations du groupe de Paris du mouvement surréaliste 1970-2010* [Paris, s/d (2011)], organizada por Guy Girard, em colaboração com Marie-Dominique Massoni, que aqui seguimos. O título da declaração, uma citação tirada do segundo parágrafo dos *Prolegómenos a um terceiro manifesto do surrealismo ou não* de André Breton, foi no momento da redacção do panfleto copiada duma edição [Gallimard, collection Folio/Essais] que tinha uma gralha – a palavra “voyeurs” substituída por “voyageurs”. Na edição que seguimos para a tradução, a colectânea *Insoumission poétique* (2011: 63-69), a gralha foi corrigida no título mas não na citação que abre o texto. Com excepção dum único parágrafo, o quarto a contar do fim, que desapareceu sem explicação, Mário Cesariny traduziu o texto original de 1992, “1492-1992 Enquanto os Turistas se substituírem aos Videntes”, optando por dar a citação correcta em francês, sem tradução, “tant que les voyageurs parviendront à se substituer aux voyants” – a sua tradução apareceu no boletim da editora Assírio & Alvim (n.º 31, Outubro/Dezembro, 1992: 123-4). A edição portuguesa dos *Manifestos do surrealismo* de Pedro Tamen traduz a expressão da seguinte forma (que preferimos deixar de lado) “enquanto os que vêm conseguirem substituir os videntes”. [A.C.F.]



Barros de Mara Rosa, 2018



Encomendou el-rei D. João o Terceiro a S. Francisco Xavier o informasse do estado da Índia por via de seu companheiro, que era mestre do princípio: e o que o Santo escreveu de lá, sem nomear ofícios, nem pessoas, foi que o verbo *rapio* na Índia se conjugava de todos os modos. A frase parece jocosa em negócio tão sério; mas falou o servo de Deus, como fala Deus, que em uma palavra diz tudo. Nicolau de Lira, sobre aquelas palavras de Daniel: *Nabucodonosor rex misit ad congregandos Satrapas, Magistratus et Judices* [Dan., III, 2], declarando a etimologia de sátrapas, que eram os governadores das províncias, diz que este nome foi composto de *sat* e de *rapio*. *Dicuntur Satrapae quasi satis rapientes, quia solent bona inferiorum rapere.* Chamam-se sátrapas, porque costumam roubar assaz. E este assaz é o que especificou melhor S. Francisco Xavier, dizendo que conjugam o verbo *rapio* por todos os modos. O que eu posso acrescentar, pela experiência que tenho, é, que não só do Cabo da Boa Esperança para lá, mas também das partes daquém, se usa igualmente a mesma conjugação. Conjugam por todos os modos o verbo *rapio*; porque furtam por todos os modos da arte, não falando em outros novos e esquisitos, que não conheceu Donato, nem Despautério. Tanto que lá chegam, começam a furtar pelo modo indicativo, porque a primeira informação que pedem aos práticos, é que lhe apontem e mostrem os caminhos por onde podem abarcar tudo. Furtam pelo modo imperativo, porque como têm o mero e misto império, todo ele aplicam despoticamente às execuções da rapina. Furtam pelo modo mandativo, porque aceitam quanto lhes mandam; e para que mandem todos, os que não mandam não são aceitos. Furtam pelo modo optativo, porque desejam quanto lhes parece bem; e gabando as cousas desejadas aos donos delas, por cortesia sem vontade as fazem suas. Furtam pelo modo conjuntivo, porque ajuntam o seu pouco cabedal com o daqueles que manejam muito; e basta só que ajuntem a sua graça, para serem, quando menos, meeiros na ganância. Furtam pelo modo potencial, porque sem pretexto, nem cerimónia usam de potência. Furtam pelo modo permissivo, porque permitem que outros furtem, e estes compram as permissões. Furtam pelo modo infinitivo, porque não tem fim o furtar com o fim do governo, e sempre lá deixam raízes, em que se vão continuando os furtos. Estes mesmos modos conjugam por todas as pessoas; porque a primeira pessoa do verbo é a sua, as segundas os seus criados e as terceiras, quantas para isso têm indústria e consciênciā. Furtam juntamente por todos os tempos, porque o presente (que é o seu tempo) colhem quanto dá de si o triénio; e para incluírem no presente o pretérito e futuro, do pretérito desenterram crimes, de que vendem os perdões e dívidas esquecidas, de que se pagam inteiramente; e do futuro empenham as rendas, e antecipam os contratos, com que tudo o caído, e não caído lhe vem cair nas mãos. Finalmente, nos mesmos tempos não lhes escapam os imperfeitos, perfeitos, plus-quam perfeitos, e quaisquer outros, porque furtam, furtaram, furtavam, furtariam e haveriam de furtar mais, se mais houvesse. Em suma que o resumo de toda esta rapante conjugação vem a ser o supino do mesmo verbo: a furtar para furtar. E quando eles têm conjugado assim toda a voz activa, e as miseráveis províncias suportado toda a passiva, eles, como se tiveram feito grandes serviços, tornam carregados de despojos ricos; e elas ficam roubadas, e consumidas.

Padre ANTÓNIO VIEIRA
Sermão do Bom Ladrão, Igreja da Misericórdia,
Lisboa, 1655

TRÊS DOCUMENTOS DO GRUPO SURREALISTA DE PARIS [1958-2003-2017]

Desmascarem os Físicos, Esvaziem os Laboratórios

Nada, nada hoje distingue a ciência duma ameaça permanente e generalizada: a discussão visando saber se ela se destina a assegurar a felicidade ou a infelicidade dos homens está fechada, de tal modo é evidente que ela deixou de ser um meio para se tornar um fim. A física moderna prometeu, manteve a promessa e promete ainda resultados palpáveis, sob a forma de amontoados de cadáveres. No passado, em presença dos conflitos entre as nações, veja-se do possível aniquilamento duma civilização, reagíamos segundo os critérios políticos e morais habituais. Eis porém a espécie humana encomendada à destruição completa, seja pelo cínico emprego das armas nucleares, ainda que “limpas”, seja pelo efeito devastador dos resíduos nucleares, que entretanto poluem de forma imprevisível o condicionamento atmosférico e biológico da espécie, já que uma sobrevalorização delirante das explosões “experimentais” continua sob a capa dos “fins pacíficos”. O pensamento revolucionário vê hoje as condições elementares da sua acção reduzidas a uma tal folga que necessita de se regenerar nas suas fontes de revolta e, para cá dum mundo que não sabe senão alimentar o seu próprio cancro, reencontrar as possibilidades ignotas do *furo*.

Não é pois duma atitude humanista que se trata. Se durante muito tempo a religião foi o ópio do povo, a Ciência está hoje em boa posição para tomar o seu lugar. Os protestos contra a corrida aos armamentos, que certos físicos parecem hoje subscrever, esclarecem-nos sobre o seu complexo de culpa, que é em qualquer caso uma das nódoas mais infames do homem. A pedra que se bate mais tarde ou mais cedo no peito, a caução dada ao triste balir do rebanho pela mesma mão que arma o carrasco é canção que bem conhecemos. O cristianismo e os seus espelhos que são as ditaduras policiais já a isso nos habituaram.

Nomes paramentados por cargos oficiais, subscrevendo alertas a instâncias incapazes de avaliar a amplitude dos cataclismos, não são aos nossos olhos um livre-trânsito moral para tais senhores, que continuam por outro lado a reclamar dinheiro, escolas e carne fresca. De Jesus na cruz ao físico “angustiado” mas incapaz de renunciar a fabricar a morte, a hipocrisia e o gosto de sofrer equivalem-se. A independência da juventude, tal como a honra e a existência mesma do espírito estão ameaçadas por uma negação da consciência ainda mais monstruosa que o medo da chegada do ano mil que empurrou gerações para os conventos e as catedrais.

Parem a teologia da Bomba! Denunciemos os chefes do “pensamento” científico! E, esperando fazer mais, boicotemos desde já as conferências consagradas à exaltação do átomo, assobiemos os filmes que adormecem ou embalam a opinião pública, escrevamos aos jornais e aos organismos públicos protestando contra os inumeráveis artigos, reportagens e emissões radiofónicas, onde se ostenta sem qualquer pudor esta nova e colossal impostura.

PARIS, 18-2-1958
[declaração colectiva 28 assinaturas]

Ultimatum do Surrealismo Internacional

Telegrama a M. George W. Bush, Presidente dos Estados Unidos da América

Senhor, considerando que:

- 1) O vosso poder é ilegal e tirânico, já que não fostes eleito democraticamente pela maioria do povo americano;
- 2) Possuíis armas de destruição massiva (nucleares, químicas e biológicas) que recusais destruir;
- 3) Não aceitais desarmar nem ser controlado por inspectores de Nações Unidas;
- 4) Bombardeais e invadis outros países em nome da “guerra preventiva” e sois por isso uma ameaça para os povos do mundo inteiro;

Nós, os surrealistas de todo o mundo, reunidos solenemente em Assembleia Geral, damos-vos quarenta e oito horas para abandonar o poder e deixar os Estados Unidos. Estais cercados pelas nossas forças e não tendes qualquer hipótese. Rendei-vos e garantir-vos-emos a vossa vida e um asilo político no Afeganistão.

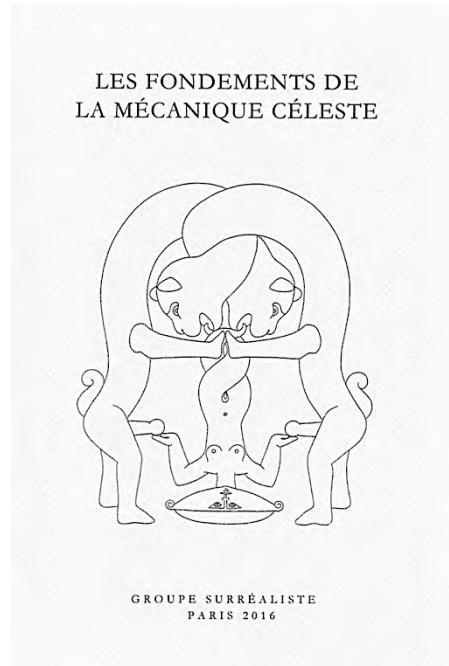
PARIS, 18 Março de 2003

[Panfleto distribuído nas manifestações contra o início da Segunda Guerra do Golfo, na Primavera de 2003, ilustrado com uma collage, “Destruição duma carta”, datada de 1978, da autoria de Haifa Zangana, iraquiana que fez parte na década de 70 do séc. XX do grupo surrealista Melmoth de Londres. Republicado pelos jornais *Le Monde* e *Le Monde Libertaire* e ainda pela revista *Pris de peur* (n.º 14, Saint-Frusquin, 2003)]

Do Ribeiro ao Esgoto

Sabe-se o destino que a língua vulgar, tão apreciada pela quinquelharia mediática e tão complacentemente repercutida por ela, reservou ao surrealismo: foi fundado por um Papa chamado André Breton e designa um entretenimento literário e artístico que tira os seus efeitos do insólito e das aberrações, incitando à provocação gratuita e ao gesto absurdo. Estas tolices foram tantas vezes repetidas que denunciá-las cada vez que surgem é um verdadeiro trabalho de Sísifo. De tão repetidas, não nos merecem a maior parte das vezes senão um cansado encolher de ombros. Mas hoje o surrealismo arrisca-se a ter um novo atributo: o da pura e simples burla. E aí nós damo-nos carta-branca para nos zangarmos.

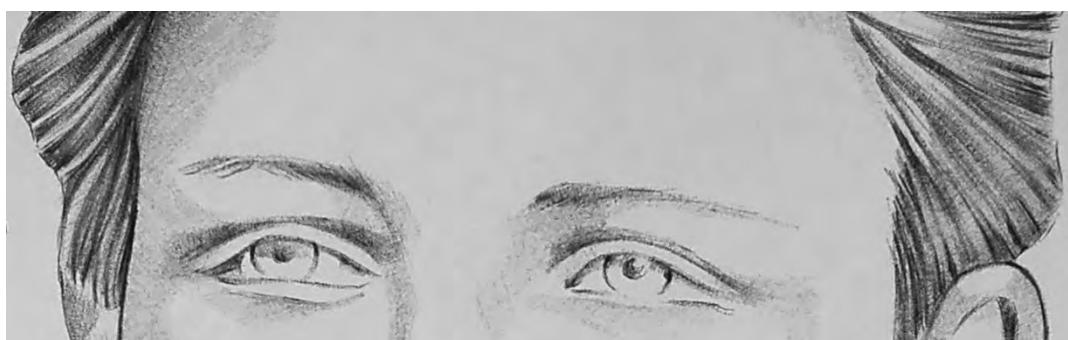
Desde há alguns anos a esta parte, um certo Santiago Ribeiro, nascido em Coimbra em 1964, expõe um pouco por todo o mundo a sua inofensiva mistela. Já que os seus quadros exibem um vago universo fantástico, ele achou por bem pro-



clamar-se pintor surrealista. Processo este acompanhado de resto por alguns outros finórios que não compreenderam que na medida em que o surrealismo não é uma escola artística nem literária mas uma atitude de espírito não é possível existir uma “pintura surrealista” mas apenas um uso surrealista da pintura. Adiante. Aquilo que é infinitamente mais grave é que o senhor Ribeiro faz do surrealismo uma marca de fabrico, creditada com a etiqueta *Surrealism Now*, que em Julho de 2017 passava, cúmulo da vergonha, caixas publicitárias nos gigantescos ecrãs de Times Square, em Nova Iorque. Eis o que é absolutamente inaceitável. Mesmo Dalí, cujas excentricidades não contribuíram nada pouco para a assimilação vulgar do surrealismo a meras bizarrias, mas cujo génio era incontestável, nunca ousou ir tão longe no desvio do sentido da palavra. Avida Dollars, seu alter-ego, trabalhou ao menos para si próprio e não teve nunca pretensões de organizar um movimento planetário, arrastando consigo mais duma centena de participantes. Tanto mais que o promotor deste novo movimento renega convictamente todos os fundamentos éticos e críticos do surrealismo: reclama-se abertamente da religião (“a minha arte mergulha na vetusta atmosfera da crucificação”), não hesita em chamar a si pintores de igrejas, militaristas declarados e por fim não pretende esconder que age em oposição ao fundador do movimento do qual se reclama tão ruidosamente (“um surrealismo baseado sobre os princípios de Breton não tem para mim qualquer interesse nas circunstâncias actuais”). Assim como assim, foi André Breton, com o *Manifesto* de 1924 e os textos automáticos daquela época, *Os campos magnéticos* e *Peixe solível*, que deu todo o conteúdo à palavra “surrealismo”. É dar prova de má-fé querer hoje redefinir de forma tão grotesca e péruida os seus fundamentos e os seus objectivos. O pretendido *Surrealism Now* não é nem surrealista nem actual; é uma verdadeira burla mental como tantas outras a que o passado assistiu.

PARIS, 25-1-2018

[Pelo Grupo Surrealista: Élise Aru, Michèle Bachelet, Anny Bonnin, Claude-Lucien Cauët, Hervé Delabarre, Alfredo Fernandes, Joël Gayraud, Guy Girard, Michael Löwy, Pierre-André Sauvageot, Bertrand Schmitt, Sylvain Tanquerel, Virginia Ten-tindo, Michel Zimbacca] Esta declaração foi seguida por uma outra, “Não! ao regresso dos Templários da Contrafacção. Sobre as actividades fraudulentas de «Surrealism Now»”, impulsionada por Miguel de Carvalho e Laurens Vancravel e subscrita por vários grupos internacionais.



A monstruosa e incomensurável injustiça cometida por nós, os Europeus, a raça branca, tão educada e tão pretensamente culta, contra o continente negro – e desde há tantos séculos! Se um dia se escrever a verdadeira história dos crimes aos quais os Europeus se entregaram nessa região do mundo, se não se esquecer a forma como eles martirizaram, saquearam e dizimaram os infelizes filhos da África – situação que ainda hoje não melhorou, como se vê pelo livro de André Gide, *Viagem ao Congo* (1927) –, primeiro através do tráfico de escravos, depois pelo álcool e pela sífilis em nome da sua lascívia, um tal inventário histórico fornecerá matéria bastante para um dos mais infamantes livros da nossa raça e forçar-nos-á durante muito tempo a não nos orgulharmos da nossa civilização, mostrando-nos humildes e pequenos.

STEFAN ZWEIG

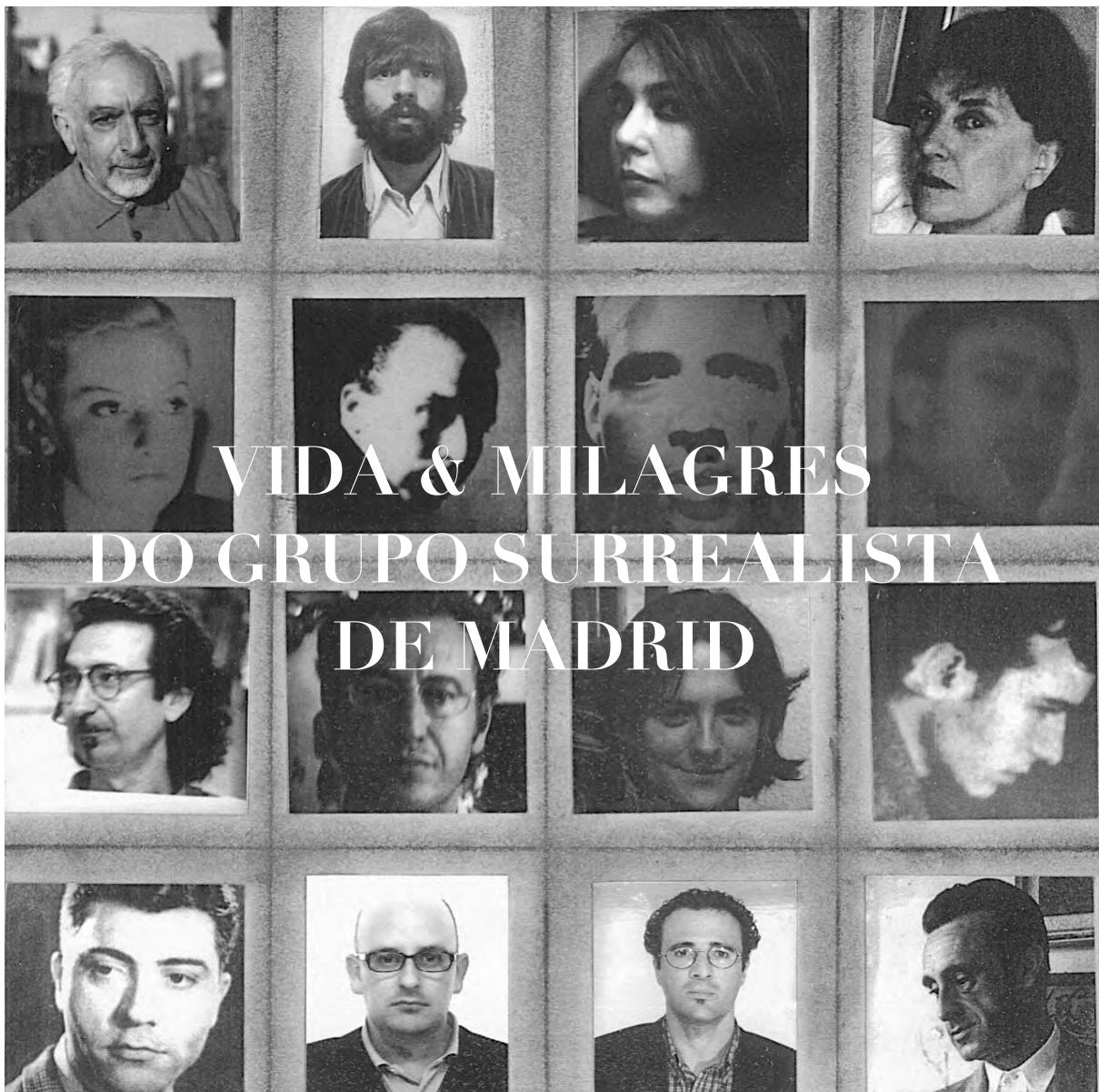
1930

Uma das características destes índios ditos bárbaros [*habitantes do norte e noroeste do México*] é a sua nudez. Em oposição à civilização pudica dos Espanhóis, os *desnudos*, assim os baptizaram os conquistadores, são um símbolo. Estes guerreiros endurecidos que andam nus nos climas mais severos simbolizam a força viril e a pureza do Éden. São eles e não os agentes dos grandes impérios meso-americanos que darão origem ao tópico do “bom selvagem”. São eles ainda que simbolizam o mito do indígena da Idade de Oiro [...]. Muitos cronistas espanhóis foram surpreendidos pela beleza física destes homens que viviam nus e cuja cabeleira lhes caía até aos rins. Mas a sua aparência selvagem, a sua agilidade, a sua resistência à fadiga, em vez de os tornar super-homens, aparentou-os ao reino animal. Os Guachichiles, os Coras, os Seris, os Tepehuanes, e mais tarde os Apaches e os Comanches, foram avaliados como próximos da natureza. Falando dos Seris nas *Cartas anuas*, os jesuítas do séc. XVIII sublinharam o seu aspecto animal: são “ligeiros, sem embaraço de qualquer roupa” e “treinados a resistir à fome, à sede, ao calor e às areias ardentes”. Para o padre Ortega, é a natureza do solo e do clima que mantém os Índios no estado selvagem, na sua “barbárie feita de preguiça”. O menosprezo da maior parte dos conquistadores Espanhóis por estes povos, que baptizaram desprezivelmente de “gandulos” e de “desnudos”, alicerçou-se na convicção de que eles não pertenciam ao género humano. Foi isso que justificou a guerra a “ferro e fogo”, a escravatura e a expropriação das suas terras. A igreja não escapou a este preconceito. Para os jesuítas os Seris deviam ser exterminados: “Enquanto a sua raça não se extinguir – escreviam em 1753 – não se pode esperar nem sossego nem paz duradoura.”

J.M. LE CLÉZIO

Le Rêve Méxicain – ou la pensée interrompue

1988



VIDA & MILAGRES DO GRUPO SURREALISTA DE MADRID

Da esquerda para a direita e de cima para baixo:

Jorge Kleiman, Miguel Pérez Corrales, Lurdes Martínez, Olga Billoir,
Remedios Varo, Antonio Saura, Juan Eduardo Cirlot, Jose Manuel Rojo,
Eugenio Castro, Paco García Barcos, Conchi Benito, Esteban Francés,
Francisco Aranda, Julio Monteverde, Javier Gálvez, Eugenio Granell.

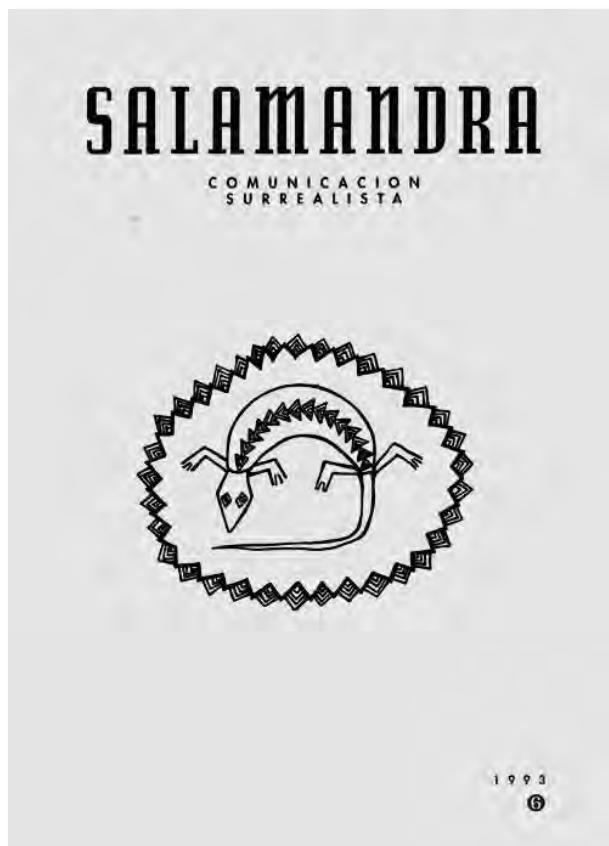
O Grupo Surrealista de Madrid está vivo há muitos anos. É um dos grupos surrealistas mundiais mais criativos e não se percebe como estando aqui tão perto pouco ou nada dele se sabe. Fomos à sua procura e mantivemos uma longa conversa sobre a sua história, a sua forma de pensar, as suas acções, as suas raízes num país e numa língua que tanto deram ao surrealismo no momento do seu nascimento. Julgamos que esta é a primeira entrevista que se publica em Portugal com o Grupo de Madrid, do qual já Mário Cesariny, que com ele colaborava desde o final da década de 80, dizia em 1997 que era grupo e que era extraordinário. O poeta de *Pena capital* sempre amou a Espanha – a sua mãe, María de las Mercedes Escalona Cesariny, era extremenha, nascida em Hervas, Cáceres – mas o melhor dela, a sua pérola preciosa e mais admirada, era para ele este grupo. Agradecemos a Pedro Moraes o

contacto, a participação activa na conversa, a tradução das respostas, a anotação e todo o restante apoio.

– Sabemos que começaram a vossa actividade enquanto Grupo Surrealista de Madrid em 1987, há 31 anos, algo notável, visto que continuam com uma invejável actividade poética e editorial. Esse foi também um período, em Espanha, de forte contestação social, o decénio do descontentamento de jovens que passaram pela transição do franquismo para a monarquia constitucional e que viram as suas aspirações e anseios frustrados por um regime que não tinha feito um corte radical com o passado. Como surgiu o grupo nesse distante ano de 1987 e dentro desse contexto? Podem também deixar um breve registo da sua evolução mais significativa e marcante?

– Para explicar o nascimento do Grupo Surrealista de Madrid é necessário remontar ao Círculo Surrealista de Gijón, animado por Enrique Carlón, Rubén Cifuentes e Pedro H. Ayestarán, que até 1977-78 mantém uma actividade colectiva e publica a revista *El Orfebre* (dois números). Aí começa a actividade surrealista contemporânea em Espanha, ainda que seja verdade que na mesma época em Madrid apareceu uma revista que também reivindicava o surrealismo, apesar de quase não ter deixado rastro, a *Autxpahls*, editada por Ricardo Galinarés e Matilde Vega. Pouco depois, dois amigos juntaram-se à actividade de Gijón, Mariano Auladén, primeiro, e Eugenio Castro, depois, o que significou o início de encontros e discussões que culminam na fundação duma nova revista, *Luz Negra*, com dois números igualmente em 1980 e 1981. Desta forma, a actividade colectiva viu-se reforçada, não se tendo concretizado, no entanto, sob nenhum nome depois do desaparecimento do Círculo Surrealista, não obstante o facto de *Luz Negra* trazer orgulhosamente o subtítulo *Comunicação Surrealista*, que a revista *Salamandra* posteriormente herdará.

Na verdade, Auladén e Castro continuaram unidos na sua paixão pelo surrealismo depois da dissolução da *Luz Negra*, fundando em 1987 com outro amigo, Pedro Olivares, o primeiro número da *Salamandra*, um humilde, mas entusiasta, caderno de 18 páginas com poemas, imagens e jogos colectivos. No ano seguinte, publicou-se o segundo número, incorporando um novo membro Jose Manuel Rojo, que por sua vez já tinha contactado com alguém que havia sido determinante na nossa evolução, Eugenio Granell, e a partir



daí... até aos n.º 21-22 de quase 400 páginas! Mas seria em 1991, devido a um inquérito do *Boletín Surrealista Internacional*, publicado em Junho de 1991 em Estocolmo, que usamos pela primeira vez o nome Grupo Surrealista de Madrid para assinar a nossa contribuição. Por outro lado, Enrique Carlón e os seus amigos continuaram a aventura surrealista, publicando um único número da revista *Kula* em 1990. Como não podia deixar de ser, a colaboração com Carlón e Francisco Morán foi retomada na *Salamandra*, facilitada pela nossa amizade comum com Granell, Mário Cesariny e Miguel Pérez Corrales.

Por último, quanto ao contexto histórico, deve ser dito que, efectivamente, o surgimento de uma actividade surrealista militante, e de uma revista que como a *Salamandra* exaltava a *comunicação surrealista*, representava uma anomalia incompreensível e intolerável no quadro do regresso à ordem política, económica, social e cultural dos anos 80, não só em Espanha. Muitos não nos perdoaram, nem o farão, tal ousadia a contracorrente.

– *Enquanto herdeiros contemporâneos de um movimento que teve a sua origem na primeira metade do século XX, qual a importância que para vocês tem o surrealismo enquanto movimento organizado?*

– A importância do surrealismo como movimento organizado é total: ou seja, o surrealismo baseia-se numa actividade colectiva fundamental, porque esta é um dos sinais de identidade que o distinguem de qualquer outra “escola” literária ou artística, e um factor chave que explica a força transformadora e contagiosa das suas propostas durante boa parte do século XX. E hoje, quando o surrealismo carece indiscutivelmente dessa relevância, influência ou simples presença na esfera pública, a actividade colectiva continua a ser um íman de atracção dos espíritos insubmissos e um crisol onde as energias, qualidades e desejos individuais se fundem numa tensão visionária imprevisível, seja mediante a análise crítica e revolucionária da realidade, seja mediante a afirmação de uma vida inspirada de modo a que possa ser encarada como poesia por outros meios. Ainda que tenha de se afirmar de uma forma parcial, precária, quase marginal. Isso é bastante. E até crucial.

– *Que relações existem na vossa opinião entre o surrealismo tal como nasceu no século XX e alguns dos movimentos históricos que o antecederam, como por exemplo romantismo e dadaísmo?*

– Existem relações objectivas, intensas e fundamentais que permitem falar de uma dialéctica de ida e volta, pois se o romantismo, o simbolismo ou o dadaísmo anunciam, influenciam ou prefiguraram o surrealismo, é, por sua vez, a experiência surrealista que completa, reinterpreta ou revela estes movimentos inclusivamente para si mesmos. Somos, sim, sucessivos comboios de uma única *Coluna Durruti do espírito*, caudas preênciseis de não se sabe exactamente que corpo ou origem primigénia.

– *Além do surrealismo, que outros movimentos e escolas influenciaram a génesis do Grupo Surrealista de Madrid? O legado libertário ibérico pesou na formação e no desenvolvimento do vosso ideário?*

– Na génese do grupo encontra-se sempre, como princípio, a concepção da vida inspirada pelo próprio surrealismo, que tem um peso quase absoluto; ou seja, ter uma vida surrealista é o horizonte amplo e profundo a que aspiramos, sem qualquer tipo de ideologização política. A poesia por outros meios, cujo enunciado levaríamos a cabo muitos anos depois que se confunde com essa vida proclamada, é um meio que serve para alcançar a sua verdade prática. Isso pode explicar o facto de não havermos tido uma militância política



Grupo Madrid e Grupo Kula e outros amigos.

ou sindical como tal, o que não impedia (antes pelo contrário?) ter e afirmar uma consciência crítica e uma acção prática radical contra a dominação. Retrospectivamente, estava já a ser gerada a política específica do Grupo Surrealista de Madrid que, vistas bem as coisas, é histórica: ou seja, que *o surrealismo é uma política em si mesmo*.

Dito isto, subentende-se que não somos idealistas e que a nossa ancoragem numa realidade histórica determinada, e obviamente injusta e opressiva, exige-nos um posicionamento político inequívoco, de uma natureza que concebemos sempre como revolucionária. Naqueles anos, a partir da existência do Círculo Surrealista de Gijón, o trotskismo era a filosofia política mais comum entre os seus membros mais activos, tendo Carlón e Auladén militado na Liga Comunista Revolucionária. Isso mantém-se na etapa de *Luz Negra*, que findaria em 1982-83. Essa filosofia continuou a palpitar nos primeiros passos de *Salamandra*, talvez como inércia, e sem nunca fazer bandeira dela. Desde 1991, com o abandono sucessivo de dois dos fundadores da *Salamandra*, Olivares e Auladén, e a reconstrução colectiva que inicialmente e por um brevíssimo período ficou reduzida a Eugenio Castro e Jose Manuel Rojo, poderia dizer-se que o ar propriamente libertário da forma de vida surrealista que o movimento proclama vai entrando no grupo.

É verdade que talvez estivéssemos mais fascinados pelo grande mito revolucionário de 36 (não mencionámos Durruti impunemente), alimentado pelo reavivamento do anarquismo em Espanha durante os anos da Transição, do que realmente envolvidos na teoria anarquista e nas organizações anarco-sindicalistas e libertárias, algo que foi acontecendo com

o passar do tempo com uma compreensão e maturação cada vez maior. Nesse sentido, dar-se-á uma colaboração fértil e sustentada ao longo do tempo com grupos e colectivos libertários, destacando a organização de vários ciclos de conversas e debates sobre diferentes temas (crítica do trabalho, do espectáculo ou do urbanismo, propostas e experiências surrealistas de reencantamento do mundo etc.), acompanhados algumas vezes por exposições de objectos, pinturas e colagens, como *Todavía no han ardido todas. La experiencia poética de la realidad com crítica del miserabilismo* [Ainda não arderam todas. A experiência poética da realidade como crítica do miserabilismo], que organizámos em 1997 no espaço da madrilena Traficantes de Sueños e que compilámos num pequeno livro, co-editado dois anos depois com esta última (1), ou *Alientos de los posible* [Alementos do possível], celebrada, primeiro, em 1998 no espaço da FELLA da CNT de Barcelona e, no ano seguinte, na Associação Cultural Anarquista Félix Likiniano de Bilbau, ou *Situación de la poesía (por otros medios) a la luz del surrealismo* [Situação da poesia (por outros meios) à luz do surrealismo], em 2006, primeiro na FELLA de Barcelona e depois na Traficantes de Sueños, cujos textos foram publicados numa co-edição, ou, por fim, a actividade mais recente: a jornada *Pensar, experimentar la exterioridad* [Pensar, experimentar a exterioridade] em Outubro do ano passado na Traficantes de Sueños, igualmente compilada num livro da Torre Magnética.

Para não entrar em pormenores quanto a actividades e conversas oferecidas na CNT de Madrid ou de Valadolid, no centro libertário CAU de Alicante, no Centro Social Okupado La Casika de Móstoles, no Centro Social Anarquista 451 de Saragoça... ou durante das Feiras do Livro Anarquistas de Barcelona, Valência, Sevilha... e Lisboa! (2)

Chegaríamos, assim, aos últimos anos, em que alguns membros do grupo militaram e/ou militam na CNT, mas também, e convém que isto seja destacado, porque nos parece da grande importância no contexto insurgente que se abriu desde o 15M: a participação directa e orgânica em assembleias de bairro, grupos específicos de acção, ou ateneu cooperativos autogeridos como o Nosaltres, no bairro madrileno de Lavapiés. Esta actividade tem vindo a ser desenvolvida, com maior ou menos intensidade, mas de uma forma particularmente continuada, desde Maio de 2011.



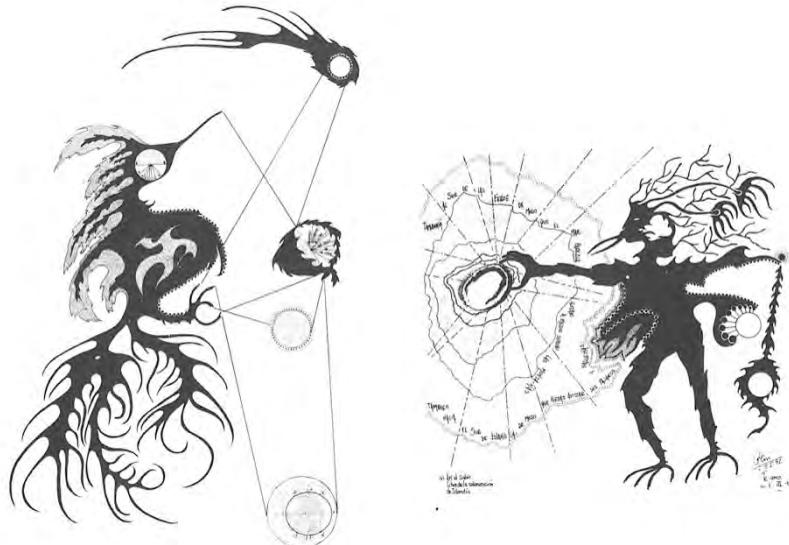
– A evolução histórica do surrealismo desde o seu aparecimento como movimento organizado foi muito diversificada e tanto produziu um surrealismo académico, que não passava duma imitação caricatural de si próprio, escolar portanto, como um surrealismo activo, sem nome e sem espelho, irreconhecível na História e nas classificações críticas. Artaud é o caso mais conhecido. Como se

situam vocês em relação ao vasto legado do surrealismo que chegou ao século XXI e o que está para vocês vivo nele? O surrealismo é uma revolução (ou uma insurreição) pessoal do espírito e do indivíduo, que sustenta uma transformação social capaz de trazer novas condições ao desenvolvimento da vida interior da humanidade, há milénios bloqueada pelos imperativos do mercado, da finança, do trabalho e da produção de artefactos, ou algo distinto?

– Para nós, desde o primeiro momento, desde o Círculo Surrealista de Gijón e da *Luz Negra*, o surrealismo era, e é, compreendido como um movimento activo que procura a renovação constante e inevitável da sua própria inactualidade. Por isso, deu-se ao mesmo tempo, e de uma forma totalmente natural e evidente, pelo menos do nosso ponto de vista, um interesse e um aprofundamento na teoria e na prática poética e vital do surrealismo na sua dimensão histórica e dos grupos surrealistas actualmente e realmente existentes, como os de Chicago, Praga, Paris, Estocolmo, Buenos Aires, Adelaida, Atenas ou Leeds. Por sua vez, sentimos sempre uma indiferença total pelas aproximações universitárias, literárias e historicizantes do passado surrealista, o que nos levou a rejeitar textos e colaborações meramente académicas sobre as suas figuras mais mediáticas, como Dalí, Magritte ou Buñuel: independentemente da qualidade que esses trabalham possam ter, a arqueologia museológica do surrealismo não tem muito sentido para nós.

Quanto à segunda pergunta, que se deduz da resposta à primeira, corroboramos, sem dúvida, que o surrealismo é um movimento revolucionário que apostava numa revolução integral do espírito individual, que só se pode satisfazer mediante a transformação social. Um movimento que se inscreve numa tradição mais antiga e mais ampla, onde confraterniza e dialoga com outros movimentos como o marxismo e o anarquismo, e com todos os surtos de revolta e revolução que, ao longo do século XIX e XX, se nutriram reciprocamente. É evidente que esse diálogo significa também discussão e polémica, e é bom, e até necessário, que assim seja, compreendendo que uma das grandes virtudes do surrealismo foi a insatisfação congénita com qualquer programa de emancipação em nome de um liberdade ainda maior e mais intensa, arrogando-se o direito, que a poesia sempre possuiu, de criticar os dogmas, as profecias e os profetas, como ilustra perfeitamente o conhecido exemplo das relações equívocas, equivocadas, tortuosas e, por fim, impossíveis entre os surrealistas e o Partido Comunista Francês estalinista dos anos 30. Por outro lado, as amizades e inimizades pessoais, as rivalidades de prestígio e as lutas de poder que, infelizmente, existem por ser consubstanciais à natureza humana, tingiram de confusões e ressentimentos a relação intrínseca entre o surrealismo e outras propostas como a do *Grand Jeu* [Grande Jogo] de René Daumal e Roger Gilbert-Lecomte, ou, sobretudo, a da Internacional Situacionista. Com a perspectiva histórica que o passar do tempo oferece, e sem negar ilusoriamente as diferenças irreduzíveis entre ambos os movimentos, sendo, pelo contrário, conscientes de que essas irredutibilidades são também a essência surrealista irrenunciável, incorporámos na nossa própria prática as ferramentas críticas situacionistas que nos pareciam as melhores para abordar analiticamente as convulsões da vida quotidiana ocasionadas pela frenética espectacularização de tudo, incluindo o que, pensávamos, menos poderia ser recuperado tanto dos situacionistas como do surrealismo.

– *Como olham, nos dias de hoje, para a realidade político-social que vos rodeia e de que forma creem que o surrealismo – por vocês definido como uma “prática da poesia por outros meios” – pode intervir nessa realidade? Quais os instrumentos que usam nessa intervenção? O papel do desejo na História é o mesmo que tem no sonho?*



Desenhos de Conchi Benito, 1992
 "El perfil de las mareas" (esquerda) e "Ari el sabio" (direita)

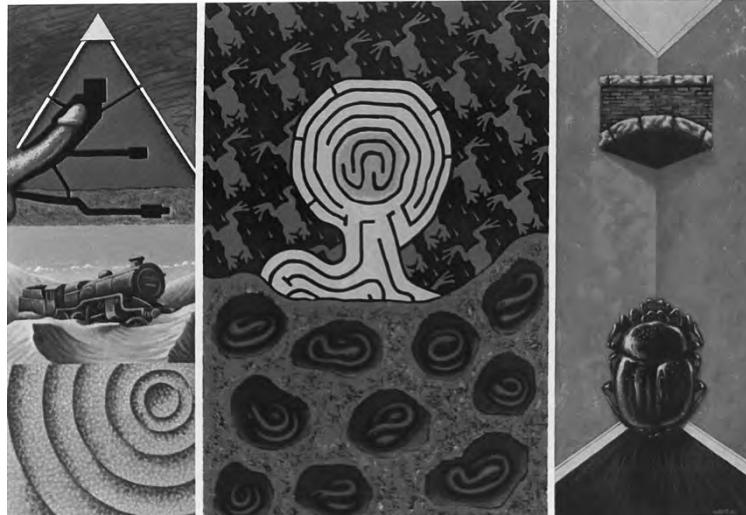
– Já aludimos à escassez de forças de que dispomos enquanto movimento organizado. Isto multiplica-se quando se tratam de indivíduos isolados cuja boa ou má-fé no surrealismo tendem a parasitá-lo com práticas tão insubstanciais como compensatórias: a exposição de obras de criação, que continua a ser a prática mais generalizada e a mais nociva. Esta observação deve ser também aplicada, e talvez com mais razão e contundência, às exposições colectivas de qualquer grupo surrealista, especialmente quando não se articulam sobre a base de uma reflexão crítica implacável que implique, por exemplo, complementar a exposição com conversas ou debates inspirados pelo princípio de negação em que se inclui o prestígio autêntico e a vocação incansável do surrealismo: ser ou não ser revolucionário. Dito isto, conscientes dessa debilitação de forças, entendemos que um dos melhores modos de disseminar o pensamento e acção surrealistas é através do contágio. É uma aspiração modesta, mas não isenta de possuir uma carga de profundidade que rebente no meio dos espaços em que queremos intervir publicamente. Em primeiro lugar, as próprias ruas da cidade que a economia gostaria de reduzir a mera e pura montra da mercadoria; e também, como não poderia deixar de ser, os centros sociais okupados, os ateneus cooperativos libertários, ou não, as feiras do livro anarquistas, ou outras que poderíamos chamar de “alternativas”, etc.

Mas, como manifestar esse contágio? Ao longo dos anos, foram exploradas diferentes vias compatíveis. Por exemplo, através do que chamados *ações poéticas directas*, que buscam a perturbação da vida quotidiana anestesiada, ou da relação do indivíduo com o meio urbano capitalista, para abrir possibilidade à irrupção do maravilhoso que suspende e põe em questão o condicionamento técnico e a servidão do trabalho e do consumo. Estas ações, sempre anónimas e nunca compreendidas como “*performances artísticas*”, e legitimadas pelo princípio do prazer para lá de qualquer consideração ideológica, utilitarista

ou instrumental, assumiam o carácter e o desenrolar de um jogo onírico colectivo, transformando as estátuas de um jardim com objectos inesperados, pondo uma fila de sapatos colados ao solo na entrada de um edifício em ruínas como se uma procissão de fantasmas entrasse na casa abandonada, pintando nas paredes de um bairro qualquer a silhueta de constelações imaginárias e frases poéticas subversivas, ou plantando um “jardim surrealista” na praça de Lavapiés (3). Outras vezes, a acção poética encheu-se de conteúdo político explícito e contundente, como a queima macia de dinheiro durante uma concentração na Puerta del Sol de Madrid contra os primeiros sintomas da crise económica de 2008 e a suposta refundação do capitalismo prometida numa reunião do G-20 (4). Da mesma forma, e continuamos na rua, participando em greves, manifestações, motins e insurreições, com a distribuição de panfletos e manifestos de conteúdo político sobre a ameaça fascista, a Guerra do Iraque, a crítica do trabalho e do seu irmão gémeo o desemprego, a *gentrificação* da cidade, a videovigilância repressiva de rua ou a denúncia da manobras reaccionárias dentro do 15M (5). Mas também mediante a organização de conversas e jornadas como as que citámos numa das perguntas anteriores, destinadas a reflectir sobre constantes que necessitam de ser contrastadas com o exterior e portanto com algumas pessoas cuja noção de surrealismo é equívoca. Essas jornadas foram consagradas ao problema da perenidade da experiência do objecto do ponto de vista surrealista, mas posto em relação com a perversão a que a mecânica da mercadoria o submete (6), à poesia por outros meios, à exterioridade ou ao materialismo poético. Dessa forma, entregamo-nos à celebração lúdica, como não podia deixar de ser, do jogo surrealista, salientando que é nossa intenção não limitá-lo ao interior do grupo, mas, pelo contrário, exteriorizá-lo. Fazendo do que mais recentemente foi feito, devemos lembrar o programa elaborado sobre *El Juego Surrealista* [O Jogo Surrealista] e a sua realização durante toda a temporada no Ateneo Cooperativo Nosaltres. Esse mesmo lugar, na temporada seguinte, acolheu um novo projecto, deste vez dirigido à exploração e à experimentação do, e com, o sonho (ver mais adiante). Em todos os casos, a grande sorte consistiu proporcionalmente falando na aproximação e participação de pessoas de todo a espécie, entre simpatizantes e estranhos ao Grupo.

Não nos devemos esquecer, nem subestimar, o trabalho editorial e a apresentação de livros, tanto pessoais como colectivos, e do nosso maior órgão de expressão, a revista *Salamandra*. Com efeito, *Salamandra. Intervención surrealista. Imaginación insurgente. Crítica de la vida cotidiana* (7) é a melhor carta de apresentação do grupo ao reunir as investigações, experiências e propostas teóricas, experimentais e criativas dos seus membros, de companheiros surrealistas de outros países (como Michel Zimbacca, Michael Löwy, Jean Pierre Paraggio, Guy Girard, Jöel Gayraud, Marie-Dominique Massoni, Ody Saban, Bertrand Schmitt, Barthélémy Schwartz, Alfredo Fernandes, Sergio Lima, Jan Svankmajer, Karol Baron, Martin Stejskal, Milan Napravník, Katerina Pinosova, Peter Wood, Philip West, Michael Richardson, Krzysztof Fijalkowski, Kenneth Cox, Stephen Clark, Stuart Inman, Bill Howe, Merl, Mattias Forshage, Carl-Michael Edemborg, Kale Eklund, Franklin y Penélope Rosemont, Gina Litherland, Ron Sakolsky, Silvia Guiard o Juan Carlos Otaño, por ciliar alguns nomes) e de outros amigos e cúmplices afins que não são surrealistas, nem pertencem ao grupo, nem têm por que sé-lo: muito pelo contrário, a sua participação expressa a vontade de desafiar a endogamia própria de qualquer colectivo ou movimento, e, queremos acreditar, o triunfo, pelo menos ocasional, desse desafio (8). Conjuntamente

com a *Salamandra*, devemos lembrar os dois boletins ou jornais de agitação que foram publicados a partir dos anos 90, procurando uma incidência mais imediata e directa nos debates políticos radicais, sem desprezar o humor, a imaginação ou a defesa e ilustração do maravilhoso contra o miserabilismo triunfante, que reina, inclusivamente, entre as pessoas e colectivos que dizem combatê-lo: *¿Qué hay de nuevo? Periódico de contrainformación surrealista* (cinco números, 1993-1998) e *El Rapto. Observatorio del sonambulismo contemporáneo* (sete números, 2007-2011). Por último, e ainda que a sua utilidade seja relativa e duvidosa, mas não de todo nula, existe uma página web do grupo, <https://gruposurrealistademadrid.org>, que é actualizada de vez em quando, e muitas vezes mal e fora de hora, mas que contém uma boa e nutrida selecção de textos, ensaios, intervenções e informação geral.



Philip West, "El despertar",
1991, óleo s/ tela.

além de outras publicações que foram surgindo, como as atrás citadas. Que importância tem para vocês a escrita surrealista, a poesia principalmente, num mundo massificado e mercantilizado, onde o livro não é visto senão como um bem de consumo e as palavras antagonistas e divergentes são tendencialmente marginalizadas e reprovadas, não provocando eco entre os potenciais leitores?

– Uma importância máxima, e ao mesmo tempo mínima. A mesma, no fim de contas, que o resto dos gestos, lutas, resistências, episódios, fracassos, decepções, sonhos, amores e experiências que compõem a nossa vida. Nenhuma, se a poesia voltou às praças e dali não quer sair: desde 15 de Maio de 2011, por exemplo, durante quatro largos anos, não eram as revistas e os livros a prioridade; e, nesse sentido, mesmo que não se tenha deixado de publicar o último fascículo do *El Rapto*, um número de 16 páginas dedicado precisamente ao 15M, ou volumes colectivos como *Crisis de la exterioridad*, a revista *Salamandra* teve de esperar até 2015 para voltar a sair. Mas tem toda a importância quando tem de a ter, quando exige por si mesma os direitos de cidadania porque deseja e deve *dar-se a ver: dar-se a ler*. E então chega o momento, sem cálculo mercantil nem planificação racionalizadora, de oferecer e de nos oferecer, sem ir mais longe, *Clavar limas en la tierra. Libro de poemas del Grupo Surrealista de Madrid y alrededores* [Cravar Limas na Terra. Livro de Poemas do Grupo Surrealista de Madrid e Arredores], publicado o ano passado na Ediciones La Torre Magnética, com poemas de 20 membros do grupo e amigos de fora.

– A vossa actividade editorial tem sido prolífica, com vários livros editados pela editora Torre Magnética e com a revista *Salamandra*, que têm vindo a publicar ao longo da vossa existência enquanto grupo e que conta já com 22 números,

Mas, por outro lado, a poesia escrita, o poema, não deixa de ser mais *uma variante da poesia por outros meios*, só uma das suas possíveis manifestações, incontestável e importantíssima, mas não a única. E, dessa forma, aquilo que lateja e que se abre no poema, e, porque não, na sua leitura, as forças e as energias que convoca e desperta, a imaginação, a surpresa, o descobrimento, os estados de ânimo intensos e reveladores, a capacidade criativa etc., não se limitam ao acto de escrever, mas também se dão na vida quotidiana de qualquer pessoas. É essa a potencialidade da poesia, da *poesia feita por todos*, que não tem por que pintar ou escrever, mas sim exercer essa energia e força que se dão numa obra artística e que se podem expressar noutras campos da vida. Dito isto, o poema, o jogo criador e alegre com a linguagem e a palavra que dá vida ao poema, tem um peso específico e uma importância incontestável a nível pessoal e, atrevemo-nos a pensar e a defender, também colectiva, tanto no plano da libertação individual como no da política, económica e social. Sobre estes aspectos, remetemo-nos para a introdução de *Clavar limas en la tierra*, da qual oferecemos estes extractos como forma de esclarecimento: “O presente volume é a conclusão sempre provisória de uma indagação sobre a poesia que se sustenta sobre a consciência da sua crise total, mas também da sua potência revolucionária [...]. Essa exploração foi levada a cabo com base em princípios fundamentais que nos são comuns, sendo o mais determinante o que formula que a poesia escrita não pode ser entendida no seu verdadeiro significado se não é incluída num movimento mais amplo que abarca, penetra e exalta a existência fora das esferas separadas e especializadas da literatura e da arte. Referimo-nos à poesia por outros meios, essa poesia vívida e viva que se expressa num plano autónomo do poema e das suas dinâmicas delimitadas, mediante um sem-fim de manifestações e experiências sensíveis, passionais e imaginárias que rompem na vida quotidiana o condicionamento vegetativo e dopado da jaula de ferro e dos microchips do capitalismo industrial. [...] Quando aludimos a uma palavra revolucionária e assinalamos o poema, questionamo-nos de que forma este pode ser revolucionário. Entre outros argumentos, podemos citar o seguinte: de acordo com uma certa concepção surrealista, o poema é revolucionário se for lugar, ou seja, se for o lugar onde a palavra conquista a sua utopia. Aquilo que na linguagem instrumental do poder e da economia, mas também da quotidianidade gasta dos trabalhos e dos dias indiferenciados, não se tinha emancipado, pois não havia encontrado antes o seu lugar, encontra justamente no poema o lugar dessa emancipação: a sua realização [...]. A poesia é para nós acontecimento dado que, imbuída desse espírito utopista leva à aquisição de uma consciência concreta de um despertar, que, no caso em questão, é o da linguagem e, de modo específico, o da palavra. [...] Essa aposta não se limita à palavra nem ao poema, querendo instituir-se como ponte de partida e alavanca para abordar a crise da imaginação que ameaça, empobrece e debilita a causa revolucionária e o seu discurso, questão de vida ou morte que preocupa cada vez mais todos aqueles que continuam a se conjurar pela libertação e contra a economia. E já é um lugar-comum afirmar que os imaginários do mercado e da tecnologia nos devoraram por dentro até quase secar o húmus maldito que nutria os nossos sonhos. Assim como lamentarmo-nos quanto à capacidade aparentemente perdida de imaginar outras formas de vida e outra ideia de felicidade que rompam as costuras da morte sem alternativa do capitalismo. Mas já não é caso quanto à chamada de atenção para a importância da forma, do meio, do processo, da ferramenta, da intensidade que a imaginação usa para se regenerar e regenerar a utopia, para lá do conteúdo racional e racionalizado que se costuma sempre pôr em primeiro plano [...]. Porque a guerra capitalista contra a

imaginação insurgente não está a chegar ao seu termo, nem está perdida, sempre que compreendamos que a visão utópica de outros mundos que lhe é consubstancial e de que tanto necessitamos está intrinsecamente unida à potência criadora da linguagem. À sua capacidade imprevisível de pôr de patas para o ar o sem sentido das coisas. E à atracção passional que as palavras por esventrar sentem para que no seu peito palpítante cada um de nós leia o segredo único que só a cada um de nós pertence, que nenhum outro arúspice público ou privado saberia decifrar. Esta, e não outra, é a actividade sísmica que deve percorrer as palavras de todos os poemas que tenham a pretensão de ser antagonistas. [...] Desta forma, a palavra que reivindicamos quer contagiar uma divergência absoluta, é uma afirmação radical actuante que surge de um tipo de delinquência do espírito. E se apelamos analogicamente à delinquência do espírito é porque achamos que [...] intervém directamente na vida, justamente porque o poema não é algo isolado desde que se aceite inserir numa prática colectiva que quer desembocar na comunidade. Nós queremos interrogar, e actuar em conformidade, se essa prática poderia fazer com que o poema deixe de ser um exercício literário inane; se através deste, e em relação com a consciência e a experiência quotidiana da poesia por outros meios, seria possível abrir uma fenda no muro cego e surdo-mudo das forças factuais, e não só das literárias.”

— Em 2012, publicaram, em conjunto com a editora/livraria Enclave de Libros, o livro *Crisis de la exterioridad: crítica del encierro industrial y elogio de las afueras, que contou com a participação de vários autores*. Este livro tem dado azo a uma série de encontros em que o conceito de exterioridade tem sido debatido. Que entendem por exterioridade e de que forma partem desse conceito para fazer uma crítica mais alargada à sociedade industrial e um elogio do que lhe é periférico?

— O termo *exterioridade* remonta a um cruzamento de ideias de vários surrealistas espalhados pelo mundo, em especial Bruno Jacobs, Eric Bragg e Eugenio Castro, e o seu primeiro fruto foi uma obra colectiva internacional editada na Califórnia por Bragg, *The Exteriority Crisis: From the City Limits and Beyond [A Crise da Exterioridade: Dos Limites da Cidade e Arredores]*, que reunia as contribuições de companheiros de vários países. Este livro foi o fundamento de *Crisis de la exterioridad*, apesar da nossa edição ter reunido mais textos e uma nova introdução mais bem delineada. Seja como for, com base nessa discussão, foi ganhando forma dentro do nosso grupo o debate sobre a exterioridade, que não deixa de ser um conceito ainda vago e incompleto, sem dúvida aberto e em processo de cristalização, mas, por isso mesmo, com uma força de atracção poderosa e susceptível de se converter num antídoto da ideologia tecnófila da

Las charlas que proponemos en este ciclo, inspirado por el libro del mismo nombre publicado por Enclave de Libros y el Grupo Surrealista de Madrid, se articulan en dos ejes fundamentales: un ejercicio de desbroce y análisis de lo que hemos denominado *crisis de la exterioridad* y una experimentación de la potencialidad de la exterioridad para el reencantamiento del mundo.

Creemos, y nuestros humildes experimentos nos lo confirman, que, a pesar del asedio al que se ve sometida la exterioridad por la tecnologización paroxística de la sociedad industrial, reside en ella una de las mayores promesas de la renovación sensible del hombre, y también una de sus más importantes reservas poéticas.

La restitución de nuestra relación con la exterioridad se inscribe en dos coordenadas de sentido diferente, cada una de las cuales otorga a esta operación un valor especial. Por un lado, esta rehabilitación es una *necesidad ontológica* esencial y atemporal del ser humano, en tanto que responde a la *sed de infinito* de su imaginación y de su sensibilidad. Por el otro, restablecer la exterioridad como un terreno de relación, juego y experimentación de lo maravilloso es una *necesidad histórica* trascendental, urgente e inaplazable en la fase actual de la catástrofe provocada por la lógica del capital y por su mismo derrumbe.

Organizan: Enclave de Libros y Grupo Surrealista de Madrid

dominação. Que entendemos por exterioridade? Numa primeira nota, seria tudo o que está fora da mediação cultural humana unidireccional, especialmente a segregada pelo capitalismo industrial, obcecado por cegar e suprimir qualquer réstia de *exterioridade*, de *alteridade*, de *vida selvagem*, que, pela sua própria existência independente e autónoma, atentam contra o mito do Antropoceno artificial, irreversível e hermeticamente fechado. Com base nesta definição mínima, a interrogação da exterioridade concretiza-se numa série de experiências e reflexões que podem ser localizadas em três âmbitos espaciais diferentes: nos lugares que, com muitas dúvidas, ainda identificamos com a Natureza, incluindo os diversos fenómenos naturais e com o que de *selvagem* possa restar no mundo e dentro de nós, em especial no inconsciente; na cidade reconvertida em coração e cenário predilecto da besta capitalista, ou pelo menos em alguns espaços do tecido urbano em que se pode a fragilidade da economia; e também nos arredores da metrópole, nessa zona de ninguém que não é propriamente natureza nem cidade, onde há espaços em que surgem muitas das contradições da sociedade capitalista. Falamos de lugares, ou, melhor dizendo, das experiências e sensações vitais que se podem dar nesses lugares, mas não só: há também uma exterioridade social, sistémica, aberta a uma politização radical, na condição de estrangeiro de quem se sente fora da economia que, por sua vez, o marginaliza e põe *de fora*, e nos territórios e nas pessoas em luta que, como na ZAD, se desviam absolutamente da dominação proclamando a secessão da sua exterioridade. Qual seria, em última instância, o papel da exterioridade? Pôr em discussão a amarga vitória da sociedade industrial, e a sua hipertrofia tecnológica, sobre toda a realidade material *exterior* e *interior*, reabrir os canais de comunicação com todos os que resistem a ser submetidos a uma humanização destruidora e oferecer uma “reserva poética” de descobrimento e verdadeira vida a uma imaginação e a uma sensibilidade debilitadas pelo sequestro tecnológico da sociedade industrial.

Como conclusão, a exterioridade apresenta-se-nos como um *horizonte de experiência, tanto da liberdade como do maravilhoso*, imprescindível para a revitalização dessa vida interior secada pelo imperialismo mental reinante. As contingências históricas da crise civilizacional (ecológica, social, política, cultural) que se anunciam para as próximas décadas reforçam o papel que este tipo de práticas, e outras relacionadas como a *geografia poética* e a *etnografia reencantada* (9), pode ter na *emancipação que vem*, sempre que não nos contentemos em pôr remendos aspirando ainda a novas formas de vida em equilíbrio com a Terra – formas de vida, por conseguinte, que enfrentem e desejem a exterioridade sem a colonizar nem destruir, o que implica relações distintas entre os seres humanos e tudo o que nos rodeia, que terão de ser tidas em consideração de uma forma tão racional e material como apaixonada e poética.

– Durante o ano de 2017, o vosso grupo levou a cabo uma experiência a que deram o nome de *Laboratório Onírico*, que teve segundo sabemos cinco sessões. Em que consistia esse laboratório? Que tipo de participação houve e como foi a recepção? Qual a importância que o sonho continua a representar para o Grupo?

– O Laboratório Onírico, cuja organização esteve a cargo de Jesús García Rodríguez, decorreu, de facto, ao longo de cinco sessões entre 22 de Abril e 1 de Julho de 2017 no Ateneo Cooperativo Nosaltres. A ideia original era criar um pequeno grupo de experimentação sobre os sonhos, reunido com alguma periodicidade e absolutamente aberto a todo o mundo. A finalidade do Laboratório era tripla: primeiramente, fomentar e desenvolver

uma certa sensibilidade sobre o fenómeno do sonho entre círculos mais alargados que os do próprio Grupo Surrealista, para *colectivizar* a experimentação e os saberes sobre o sonho; em segundo lugar, experimentar e investigar acerca de certas práticas que tinham sido levadas a cabo dentro do grupo de forma individual ou exclusivamente interna; e em último lugar, divertir-nos e contagiar a assistência com a nossa paixão pelo mundo onírico. O número de participantes surpreendeu-nos, sobretudo nas duas primeiras convocatórias:

ficou bem claro que o interesse pelos sonhos é algo patente, e surpreendeu-nos desde o início a vontade e a naturalidade dos participantes no momento de relatar as suas experiências e de participar nos experimentos propostos. Seguiu-se o programa elaborado por Jesus, que ia do mais geral a experiências mais concretas. Na primeira sessão (22 de Abril), apresentou-se o Laboratório e todos os participantes relataram, um por um e por ordem, sonhos recorrentes ou recentes de que se puderam lembrar com facilidade. Na segunda sessão (20 de Maio), os participantes relataram os sonhos tidos no intervalo de tempo desde a última sessão. Posteriormente, foram apresentadas as revistas oníricas *Dreamdew* e *Drosera*, e distribuíram-se exemplares entre os presentes. Mais tarde, introduziu-se o tema do *objecto sonhado*, com base em exemplos dessas revistas e em exemplos próprios trazidos



Jose Manuel Rojo (1993)

com essa finalidade. Na terceira sessão (3 de Junho), relataram-se de novo os sonhos tidos, alguns em forma de *collage* ou de desenho, outros enquanto objectos tridimensionais. Finalmente, expôs-se o tema do *urbanismo onírico*, usando imagens de cidades sonhadas de diversos autores “históricos” do surrealismo. Na quarta sessão (17 de Junho), fez-se de novo uma rodada de relatos de sonhos, entre os quais se encontravam alguns sobre urbanismo, e jogou-se ao *jogo dos sonhos paralelos*, apresentado e coordenado por Jose Manuel Rojo, onde, se procuravam paralelismos, entre os sonhos de dois dos participantes escolhidos aleatoriamente. Também se apresentaram alguns objectos oníricos elaborados pelos participantes e foi proposto outro jogo: entregou-se aos participantes uma fotografia a preto e branco, convidando-os a que a usassem como fundo para uma *collage* em que introduzissem elementos sonhados. Na quinta, e última sessão, (1 de Julho), fez-se a obrigatória rodada de sonhos, incluindo alguns sobre urbanismo onírico, abordaram-se novos objectos sonhados, e Eugenio Castro encarregou-se de introduzir o tema das irrupções oníricas, acompanhando-as de exemplos visuais, concluindo-se a sessão com a projecção da curta-metragem *Ciudad Onírica [Cidade Onírica]* do próprio Castro. Como indicámos, surpreendeu-nos o interesse que o sonho desperta no público em geral, e serviu-nos para nos darmos conta da potencialidade que iniciativas deste tipo comportam no momento de levar o surrealismo a grupos mais largos. O facto de a experimentação ser colectiva acrescentou um elemento de prazer, de satisfação e de interesse. Nas primeiras jornadas, contámos com cerca de trinta participantes, e apesar de nas jornadas o número ter descendido (a chegada do Verão teve influência nisso), podemos dizer que, no total, ao longo das cinco

jornadas, participaram, de maneira mais ou menos contínua ou descontinuada, perto de quarenta ou cinquenta pessoas, incluindo muitas pessoas totalmente alheias ao surrealismo e a qualquer prática artística. Criou-se uma conta de correio electrónico para a qual os participantes podiam escrever relatando os seus sonhos, ou enviando material que considerassem necessário (*collages*, fotos de objectos, sonhados etc.). A atmosfera criada pelo relato dos sonhos foi muito especial e mágica.

Quanto à última parte da pergunta, o sonho foi sempre, como não podia deixar de ser dentro de um grupo surrealista, um elemento de importância vital. Contudo, deve-se esclarecer que foi desde os anos 2000 que começámos a dar-lhe uma atenção teórica mais ampla e sustentada, talvez porque no início preferimos distanciar-nos, enquanto grupo e nas nossas publicações, dos aspectos mais “canónicos” do surrealismo, como é o caso do sonho, o que naturalmente não afectava a relação pessoal com o universo onírico. Esta precaução, esta exigência de não repetir as fórmulas usuais, talvez explique a originalidade, o rigor e o interesse das contribuições teóricas e das experiências oníricas de Vicente Gutiérrez Escudero ou de Julio Monteverde (10), assim como da circulação de relatos de sonhos e de outras experiências análogas (cochilar, sonhar acordado, transe, alucinações, revelações profanas...) entre os membros do grupo, ou a publicação da *Drosera, Comunicación onírica*, “publicação semestral para a fusão definitiva do sonho e da vigília” animada por Vicente Gutiérrez e Bruno Jacobs.

– *Falem-nos das vossas relações com o Grupo Surrealista de Chicago, de quem o vosso colectivo traduziu e anotou um conjunto valioso de documentos [¿Qué hay de nuevo, viejo? textos y declaraciones del movimiento surrealista de los Estados Unidos (1967-1999) (Que se passa, Meu? – Textos e declarações do Movimento Surrealista dos Estados Unidos, 1967-99), Pepitas de Calabaza, 2008, pp. 246. Pepitas de Calabaza].*

– Estas relações começam a partir da publicação do primeiro *Boletín Surrealista International* já mencionado, estabelecendo-se uma fluida correspondência, especialmente entre os “porta-vozes” ou “correspondentes” de cada grupo, Franklin Rosemont e Eugenio Castro. Deve, no entanto, ser dito que já tínhamos notícias da actividade e da contribuição fundamental para o surrealismo do Grupo de Chicago, graças, sobretudo, à leitura da sua revista *Arsenal*, que desde o início nos pareceu do máximo interesse. Na verdade, o Grupo de Madrid sentiu-se particularmente inspirado pelos Rosemont e pelos seus amigos, e ainda mais conforme tínhamos um maior acesso às suas numerosas plaquetas, catálogos e livros, que se converteram numa influência profunda, contagiosa e festiva. Uma prova de tudo isto são as primeiras traduções que nos anos 90 fizemos dos textos que considerávamos fundamentais, ao introduzir pontos de vista frescos e renovadores dentro de constantes teóricas surrealistas igualmente capitais. Dessa forma, apareceram “El Humor: hoy aquí y mañana por todas partes. Breve introducción para la próxima revolución” [O Humor: hoje aqui e amanhã por todo o lado. Breve introdução para a próxima revolução] de Franklin Rosemont [*Salamandra*, n.º 4, 1991, trad. Jose Manuel Rojo, com introd.], ou “Vida y milagros del ganso de oro” [Vida e milagres do ganso d’ Ouro] de Penélope Rosemont [*Salamandra*, n.º 7, 1995, trad. Lurdes Martínez], além de manifestos, poemas, obras plásticas etc. Merece uma menção especial a magnífica e lúcida declaração colectiva que o Grupo de Chicago dedicou à revolta de Los Angeles de 1992, “Tres días que conmocionaron el Nuevo Orden Mundial” [Três dias que abalaram a Nova Ordem Mundial], um texto que citámos amiúde, dando-o a conhecer nos meios radicais, até que foi traduzido e

publicado em forma de folheto por David *Rebel*, um jovem anarquista amigo e muito próximo da nossa actividade (*Ediciones de la Verdadera Vida*, Madrid, Outubro de 1999). Naturalmente, estes textos foram a base da selecção editada pela Pepitas, *¿Qué hay de nuevo, viejo?*, conjuntamente com muitos outros. Por outro lado, e como retribuição, o Grupo de Chicago convidou-nos a participar no n.º 9 da revista *Race Traitor* (1998), uma edição especial consagrada à crítica surrealista da *branquidade* [“Surrealism: Revolution Against Whiteness” (Surrealismo: Revolução Contra a Branquidade)]. A nossa contribuição consistiu no texto “Hermanos que encontráis bello quanto os viene de lejos” (Irmãos que considerais belo tudo o que vos chega de longe) [extracto do poema “Le voyage” (A viagem) de Baudelaire: *Frères qui trouvez beau tout ce qui vient de loin!* (n. do trad.)], uma reflexão contra o racismo e a xenofobia e pela reivindicação da atracção passional entre as distintas culturas, datado de 1993.

– *Um dos instrumentos que vocês forjaram como grupo ao longo da vossa existência e que nos parece altamente operativo é o materialismo poético. Querem-nos dizer em que consiste esta noção e qual a possibilidade de a alargar e aprofundar?*

– A noção de “materialismo poético” tem, uma vez mais, uma origem colectiva, ao nascer da discussão internacional que no fim de 1990 se deu entre diferentes grupos surrealistas com base num inquérito lançado pelo Grupo de Praga sobre o hipotético poder subversivo da imagem plástica. A nossa contribuição foi *El falso espejo* [*O Espelho Falso*], um texto ambicioso que, entre outras reflexões, punha em questão a actual capacidade das imagens criativas ou “artísticas”, incluindo as surrealistas, para desempenhar a transgressão e a libertação mental que noutras épocas teve, desconfiando sobretudo das exposições como tais.

Foi nesse contexto que apelámos à necessidade de um *materialismo poético* que enfrentasse a invasão da existência pela saturação das imagens do espectáculo, a simulação do real e a aniquilação da experiência sensível (idem): “Contudo, hoje a “Realidade” nega o real, ou seja, a experiência directa e sem mediação da vida imediata e sensível; portanto, a imaginação enche-se de outro sentido e assume um novo papel, porque agora deve realizar-se materialmente, deve construir-se na sua própria satisfação ou realização, eximindo-se do concreto e intervindo necessariamente neste. Talvez já não seja o momento de criar “imagens” para que sejam vistas, mas de materializar o sonho utópico, satisfazendo-o na vida concreta e de forma colectiva. Neste sentido, atrever-nos-íamos a falar de materialismo poético, no sentido de que o imaginário já não se pode separar das realidades, baseando-se, sim, nelas (“temos uma fome insaciável de realidade”, nas palavras de Luca e Trost). Muito sucintamente, o que denominamos materialismo poético seria uma corrente imaginante que remodela as formas da realidade que pretende transformar; realizar-se-ia no campo da acção imediata, fazendo-se acompanhar pelo princípio do prazer [...] Estamos a pensar num “accionismo metafórico” no sensível (a cidade, a natureza...), que seguramente está a ser levado acabo no seio do surrealismo e só aguarda uma maior sistematização, uma maior consciência de si mesmo, para que estas acções experimentais sejam capazes de esboçar uma certa “poética da vida quotidiana” tão imprescindível como a própria crítica desta.”

Deve dizer-se que, depois desta primeira abordagem, não há uma declaração ou manifesto colectivo que sintetize um posicionamento único sobre o materialismo poético, que con-

tinuou a ser formulado com base em contribuições individuais, sempre no quadro da discussão comum do grupo. Desta maneira, todos podemos concordar com o facto de o materialismo poético ter a pretensão de afirmar a vida física e material na sua materialidade indissolúvel, individual e colectivamente, ante a crise da presença e a leveza e virtualidade da vida que o turbocapitalismo, tecnocrata e tecnolatra, impõe. A partir daqui, este conceito, ou melhor, esta prática intuitiva e passional, admite definições pessoais tão variadas como complementares, seja a “experiência material fundamentalmente poética da realidade”, a “reconstrução da vida concreta com base nas relações poéticas particulares que se produzem nela”, ou, por fim, a “tentativa radical de transformar a realidade dada e criar outra coisa, partindo do desejo como realidade inalienável que conjuga vontade, fantasia e erotismo”. Por último, o materialismo poético, tal como a exterioridade com que está intrinsecamente relacionado, não é nem pode ser jogo estético ou divagação filosófica. Muito pelo contrário, é uma questão urgente e transcendental ante o colapso do capitalismo industrial e o seu hedonismo consumista, que criará um vazio de niilismo e desespero psicológico e vital, que deverá ser colmatado, entre outras formas e práticas de liberdade e autonomia, com o desejo de erguer colectivamente uma nova civilização reencantada, além de livre e igualitária. Se este esforço fracassar, o seu lugar será ocupado pela terra queimada do cinismo narcisista frio e calculista, pelos antigos, modernos e pós-modernos fanatismos religiosos, todos nacionalistas, racistas e totalitários, ou pelo digitalíssimo culto à megamáquina do transhumanismo artificialmente inteligente e fora de controlo. E isso já está a acontecer.

– É possível falar dum surrealismo espanhol ou apenas dum surrealismo em Espanha?

– Achamos que nenhum de nós tem a menor dúvida em afirmar que só se poderia falar d’ “um surrealismo em Espanha”. E é já dizer muito, conceder demasiado. A própria nomenclatura “surrealismo espanhol” faz com que fiquemos com os cabelos em pé, deixanos exaltados. Não é preciso insistir na natureza internacionalista do surrealismo, que é a nossa. Dito isto, deveria ficar tudo claro, sem mais explicações nem dúvidas quanto a isso.

– O legado do surrealismo em Espanha, que começou logo no início da segunda metade da década de 1920, com Juan Larrea, Luis Buñuel e José María Hinojosa, é também ele vastíssimo e diferenciado. Tanto deu um Dalí, como um Eugenio Granell, como ainda o trabalho do vosso grupo. Digam-nos o que está vivo e interessa hoje conhecer das manifestações surrealistas em Espanha neste período dum século?

– Esta é uma pergunta muito difícil de responder, uma vez que põe em jogo as inclinações pessoais por esta ou aquela figura... tentemos esboçar um balanço pelo menos parcial e provisório. Do período entre guerras destacaríamos a fundamental obra teórica, acima até da pictórica, do Dalí revolucionário, o explorador do método paranóico-crítico que dava palestras no espaço do Bloc Obrer i Camperol, antecessor do POUm, e estudava os mecanismos psicológicos do fascismo para os redireccionar em prol da revolução operária. Conjuntamente com Dalí, seria imperdoável não citar o Buñuel dinamitador de *Um Cão Andaluz* e d’ *A Idade do Ouro*, apesar de não necessitar de nenhum tipo de exegese como no caso do seu amigo ávido de dólares, cuja contribuição para a causa foi escondida, tergiversada e quase esquecida pelos europeus dos vários números de circo da sua fama mediática. Interessa-nos, da mesma forma, a bem viva e actual Maruja Mallo, não tanto pela

sua obra, sem dúvida apreciável, mas pela vida passional de mulher surrealista escandalosamente livre e liberta que manteve até ao último dia e que tanto chocou a Madrid pós-franquista e aparentemente *moderna*. Também, é claro, a Facção Surrealista de Tenerife e a sua revista *La Gaceta de Arte*, núcleo verdadeiramente surrealista que não se chegou a constituir como grupo “oficial” devido ao corte brutal da guerra civil e à repressão fascista que assassinou ou silenciou muitos dos seus membros, destacando-se especialmente Agustín Espinosa e o seu “romance” *Crimen [Crime]*, exemplo excelente da literatura ao serviço da beleza convulsiva, da provocação sacrílega e da liberdade absoluta. Da mesma forma, como não podia deixar de ser, destacaremos os artistas e intelectuais que durante a guerra civil ou o exílio passaram por uma dupla radicalização no sentido do surrealismo e da revolução, como (entre outros) Remedios Varo, admirável Grã-Mestre da vida mítica e da alquimia quotidiana, Manuel Viola, resistente na Paris ocupada da Segunda Guerra Mundial com os seus camaradas da *La Main à Plume* e teórico de grande nível, e, obviamente, Eugenio Granell, o dirigente e miliciano do POUM, o pintor e teórico surrealista do exílio que encarnou a memória e a dignidade daquela revolução que poderia ter sido e não foi porque foi esmagada por todos. Granell quis, além do mais, servir de ponte e de testemunha generosa para as novas gerações, fosse o Grupo de Chicago ou nós, que no fim dos anos 80 o visitámos na sua casa da rua Príncipe de Vergara onde vivia, depois de ter regressado do exílio, com a sua companheira Amparo, oferecendo-nos desde logo o compromisso inquebrável do surrealismo com a poesia, o amor e a verdadeira liberdade que se agita tanto contra o fascismo e o capitalismo como contra o totalitarismo estalinista, por muito “de esquerda” ou “antifascista” que se apresente. Pelo contrário, pouco temos a dizer dos celeberrimos poetas letRADOS da Geração de 27, tão preocupados e absortos na sua poesia meramente literária. Tão-pouco perderemos tempo discutindo ou negando a possível qualidade ou vigência das suas obras, em especial algumas tão incontestáveis como *Poeta en Nueva York [Poeta em Nova Iorque]* de Lorca ou *La flor de California [A Flor da Califórnia]* de Hinojosa. O problema, como o resto da poesia que vive para lá e para cá do poema escrito, está noutro lado. Quanto ao “antipático e pretensioso Juanito Larrea”, como lhe chamava Leonora Carrington, é melhor deixá-lo com os seus criacionismos velhos e novos.

Depois caiu, como um sudário, a longa noite nublada do franquismo, e mesmo assim alguns conjurados atreveram-se a manter vivo o fogo sagrado, e até mesmo a aventá-lo dum ou doutra forma, com maior ou menor sorte: os poetas do Postismo encabeçados por Carlos Edmundo de Ory e Eduardo Chicharro, escarnecedores audazes das pias e rançosas lengalengas do nacional-catolicismo e fortemente influenciados pelo surrealismo, conjuntamente com Dadá e outras vanguardas, ou o grupo catalão Dau al Set, com Joan Ponç, Modest Cuixart e, é claro, Juan Eduardo Cirlot, surrealista declarado, grande poeta e vibrante teórico do mundo do objecto e do próprio surrealismo, apesar da sua obsessão pelo mito o ter, por vezes, arrastado para lado obscuro do irracionalismo arcaico, integrista e fascizante. Devemos lembrar, também, o Antonio Saura dos anos 50, autor de uma obra pictórica e ensaística de interesse. E, por último, chegamos à agonia da ditadura franquista e à Transição, onde destacamos amigos como Francisco Aranda e Miguel Pérez Corrales, estudiosos e transmissores exemplares da ética, estética e prática vital do surrealismo mais incandescente e incorruptível. Mas, com eles, chegamos também a *El Orfebre e Luz Negra*, e à nossa própria actividade, pelo que ficamos por aqui. Que sejam outros a falar dela, se alguém alguma vez sentir essa estranha necessidade...

– Uma das figuras ligadas ao surrealismo em Espanha que teve alguma importância nas relações com Portugal, e que fez de conta que não havia fronteira, foi José Francisco Aranda. Viveu em Portugal entre 1950 e 1957 e teve junção a Mário Cesariny, que o integrou em colectâneas do surrealismo português, como *Surrealismo-Abjecciónismo de 1963*. Quem é para vocês Francisco Aranda?

– Mariano Auladén e Eugenio Castro conheciam José Francisco Aranda bem no início dos anos oitenta. Visitaram-no várias vezes na sua casa da Plaza de Oriente, em Madrid. Jovens como eram, e vivendo num contexto completamente hostil ao surrealismo, encontravam-se com o “biógrafo oficial” de Luis Buñuel trazia algum optimismo à sua própria actividade. Era, na verdade, deslumbrante aceder a uma série de documentos surrealistas históricos que só podiam alentar uma ânsia insuperável de fazer parte de semelhante movimento, que além do mais continuava a ser completamente inactual: na biblioteca de Aranda podemos encontrar, pela primeira vez, as publicações do Grupo de Chicago. Tudo era deslumbramento e entusiasmo. Por outro lado, Aranda escreveu *El surrealismo español*

[*O Surrealismo Espanhol*], uma obra valente, mas polémica e por vezes desacertada, devido à falta de rigor e às “liberdades” históricas tomadas em relação a certos dados, datas e nomes. A seu favor devemos salientar a defesa militante que faz do espírito surrealista e o atrevimento nada académico de citar a existência do Círculo Surrealista de Gijón e da *Luz Negra*, tal como de alguns dos seus membros. Essas menções são, apesar das imprecisões que o livro contém, um momento histórico a celebrar, simplesmente porque tornava pública a existência de uma actividade surrealista que estava a ter lugar nesse mesmo instante. Depois de Aranda ter falecido, foi-se estabelecendo pouco a pouco uma forte amizade com o seu companheiro sentimental Manolo Mateo, com quem Castro colaborou estreitamente para organizar a grande biblioteca de Aranda, em especial os documentos relacionados com o cinema (recordemos que foi um grande crítico cinematográfico, embora hoje continue a ser rejeitado pelos mandarins da indústria e da crítica do cinema espanhol), que Mateo acabaria por ceder aos fundos da Cinemateca Nacional.



Jogo de grupo

– Há pelo menos mais um grupo surrealista activo na região espanhola e com o qual nesta revista temos contacto – o *Grupo Surrealista Galego*. Que tipo de relações mantêm entre vocês?

– Uma boa relação de amizade e camaradagem, tanto com o seu principal animador Xoán Abeleira, com quem Eugenio Castro e Jose Manuel Rojo colaboraram na apresentação em Madrid da sua antologia de André Breton, *Pleamargen. Poesía 1940-1948* [Praiamargem. Poesia 1940-1948], como com Jesús González Gómez, que publicou no n.º 17-18 da *Salamandra* uma acerada e acertada crítica contra Estrella de Diego, uma “especialista” em surrealismo, famosa pelas suas manobras confusionistas. Só se pode desejar e esperar que estas relações continuem e se intensifiquem cada vez mais.

– Que outros núcleos surrealistas estão vivos na região do Estado espanhol?

– Segundo sabemos, não há actualmente nenhum grupo surrealista enquanto tal, exceptuando o Galego e o de Madrid, que, por outro lado, é tudo menos... madrileno. É preciso explicar: embora o núcleo do grupo ter sido e ser composto por madrilenos de nascimento ou adopção (Mariano Auladén, Conchi Benito, Eugenio Castro, Pablo Cobollo, Andrés Devesa, Jesús García Rodríguez, Lurdes Martínez, Toni Malagrida, Julio Monteverde, Jose Manuel Rojo, Ángel Zapata), uma boa parte dos que entretanto chegaram são amigos barceloneses (Manuel Crespo), sevilhanos (María Santa, Antonio Ramírez), bilbaínos (Carlos Valle de Lobos, Oscar Delgado), saragoçanos (Paco García Barcos, Eduardo Abadía Sicilia), mostoleños (Emilio Santiago), toledanos (Leticia Vera), compostelanos (Pepe Arias), bonaerenses (Jorge Kleiman, Olga Billoir), bruxelenses (Bruno Jacobs) e santanderinos, como Noé Ortega e Vicente Gutiérrez, que durante alguns anos animaram o Grupo Surrealista da Cantábria, com a sua revista de poesia *Anémona*, ao mesmo tempo que colaboraram com o Grupo de Madrid (ii).

Por fim, ambos se integraram de pleno direito na nossa actividade, pelo que desapareceu enquanto tal o Grupo da Cantábria, apesar de manterem uma actividade própria independente com novos números de *Anémona* ou com a editora de poesia Sol y Sombra, dirigida por Noé e pela sua companheira Alba Pascual. Poderia dizer-se algo parecido dos camaradas sevilhanos: apesar de María Santana e Antonio Ramírez nunca terem formado um grupo surrealista explícito, têm levado a cabo uma actividade paralela sob o nome de guerra *El Mal Salvaje* e a publicação de revistas de crítica social e acção poética tão vivas e combativas como *Engranajes*, *El Naúfrago* ou *Imaginación Insurgente*. Por outro lado, temos de citar dois colectivos que, sem se chamarem surrealistas, defendem e ilustram o surrealismo com a sua vida quotidiana inspirada e a sua obra heteroclita (poemas, objectos, pinturas, concertos, performances, provocações infindas): o Otro Ilustre Colegio de Pataphysica [Outro ilustre colégio de patafísica] de Valência e o grupo Ecrevisse [Lagostim] de Saragoça, que, entre outras coisas, publicou *El Ateneísta*, um boletim de poesia singular devido ao seu formato e conteúdos. Com ambos os grupos mantivemos uma boa e longa colaboração, tanto participando em conjunto em palestras e concertos de *punk decimonónico* [castelhano do século XIX; antiquado (n. do trad.)] com os patafísicos valencianos, como abrindo as páginas da *Salamandra* e do *El Ateneísta* às colaborações dos membros do Grupo de Madrid e de Ecrevisse. Devemos destacar, nesse sentido, o “ecrevisse” mais surrealista, Pedro Perún, mais conhecido como *Pierre d. la*, com quem temos uma sólida relação, cujo penúltimo capítulo é a sua recente participação em *Clavar limas en la tierra*.

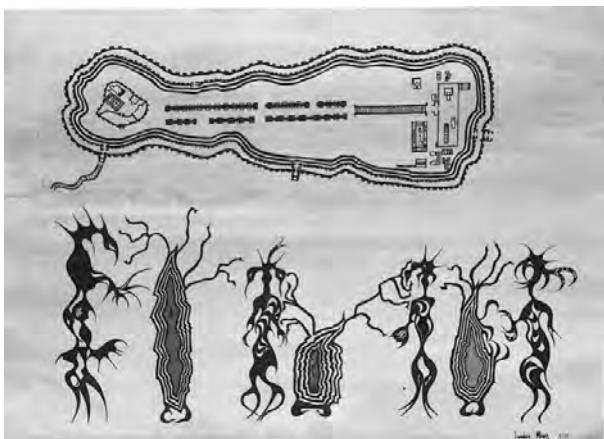
– Que contactos tiveram com o surrealismo em Portugal e qual o vosso interesse pelas obras dos surrealistas portugueses?

– O principal e melhor contacto foi com o inesquecível Mário Cesariny, graças à intercessão de Manolo Mateo e do seu novo companheiro Pedro Polo no fim dos anos 80, embora tivéssemos já notícias dele por via de Granell e Corrales. Já em 1992, Cesariny participou na Exposição surrealista que pela primeira vez organizámos na Sala Áncora, conjuntamente com o pintor Raúl Pérez (12), depois de Jose Manuel Rojo ter ido a Lisboa buscar os seus quadros, conhecendo pessoalmente Cesariny, que lhe ofereceu um exemplar da



Grupo Surrealista de Madrid (parcial) com Mário Cesariny
(início dos anos 90)

sua antologia *Textos de Afirmação e de Combate do Movimento Surrealista Mundial*, outro elo fundamental que nos permitiu entrar num melhor conhecimento e compreensão do surrealismo para lá do grupo parisiense. A partir desse ano o vínculo foi-se estreitando até criar uma verdadeira amizade, que se traduziu na sua colaboração na *Salamandra*, particularmente no n.º 6 de 1993, onde Cesariny ideou um questionário internacional intitulado “Homenagem a André Breton”, encarregando-se de coordenar as respostas que chegaram de todo o mundo e que se traduziram em Madrid. Da mesma forma, seguiram-se as visitas de Jose Manuel Rojo, Lurdes Martínez ou Eugenio Castro à casa da Rua Basílio Teles. Por outro lado, numa dessas viagens Castro alojou-se durante seis dias em casa de Cesariny e conheceu também através de Manolo Mateo a outra grande figura do surrealismo em Portugal, o pintor Artur Cruzeiro Seixas, e, de forma circunstancial, Ernesto Sampaio por razão duma exposição que reunia em Lisboa diversos surrealistas. Estas relações pessoais, conjuntamente com os trabalhos de Perfecto E. Cuadrado e Juan Carlos



Lurdes Martínez, "Yo mando contra ti un horno ardiente", 1994
(óleo e aguarela s/papel)

"La que acecha en ele umbral" de José Manuel Rojo,
Objeto, 1996.



Valera, mais os números exaustivos e imprescindíveis que *A Ideia* está a dedicar ao surrealismo português, permitiram que tivéssemos uma boa panorâmica do mesmo, que consideramos do máximo interesse e importância. Basta ler *A Intervenção Surrealista*, compilada por Cesariny, para nos darmos conta disso. Dos primeiros grupos (e anti-grupos) surrealistas de Lisboa destacaremos, para ser breves, a poesia e os manifestos do próprio Cesariny, António Maria Lisboa (*Erro Próprio* é, sem dúvida, um dos principais textos teóricos do surrealismo dos anos 50), Mário-Henrique Leiria, Alexandre O'Neill ou Pedro Oom, conjuntamente com a obra plástica e a poesia de Cruzeiro Seixas; da segunda geração do café Gelo, nomearemos Raul Leal, Ernesto Sampaio, Heriberto Helder e, sobretudo, o explosivo António José Forte, principalmente porque a editorial Torre Magnética compraz-se em informar que em breve publicará *Uma Faca nos Dentes* numa tradução em castelhano, isto se alguma catástrofe imprevisível não o impedir... Por outro lado, temos mantido contactos mais episódicos com Carlos Martins e Miguel de Carvalho e o seu núcleo de Coimbra, e nenhum, de nenhum tipo, com o farsante Santiago Ribeiro e a sua engenharia financeira da mercadoria pseudo-surrealista. Muito pelo contrário, as nossas assinaturas subscrevem "Não! ao regresso dos Templários da contrasfacção. Sobre as actividades fraudulentas de «Surrealism Now», a Declaração do Movimento Surrealista Internacional impulsionada entre outros por Carvalho e Laurens Vancrevet para denunciar a impostura. Por último, e noutra ordem de ideias, ainda que nunca demasiado afastadas por existir um interesse comum pelas afinidades electivas e eróticas entre surrealismo e anarquismo, gostaríamo de recordar os laços de simpatia e amizade com algumas pessoas dos meios libertários e radicais portugueses, como Inês Torres, José Tavares, Pedro Moraes, Alfredo Fernandes (vinculado ao Grupo Surrealista de Paris), Jorge Valadas, os amigos da Letra Livre.... Graças a todos eles e elas, pudemos conhecer e apreciar revistas igualmente atentas à natureza revolucionária do surrealismo, e, além disso, tão próximas das nossas próprias análises sobre as máculas da economia, da técnica, do urbanismo e a exaltação e prática da experiência poética como a *Utopia*, o *Coice de Mula*, o *Mapa*, a *Flauta*

de Luz (onde o nosso companheiro Andrés Devesa brevemente colaborará), a *Alambique ou A Ideia*.

– *Como aconteceu a presença do Ernesto Sampaio no último número (21/22) da vossa revista Salamandra (2015)?*

– De forma tão casual como necessário, por se tratar de um acaso, de um desses grandes factos aleatórios que o surrealismo exalta, sem necessidade de lhes dar o nome de acaso objectivo. Em 2006, Eugenio Castro viu na livraria Buchholz de Lisboa o livro *Fernanda*. Então, já Sampaio havia falecido. O pouco que lê da sua origem e do seu conteúdo comove-o vivamente. Mais ainda as palavras ditas por Cesariny: “Desde a morte de Fernanda Alves já não sabia viver. É a única pessoa que conheço que morreu de amor.” Então, Eugenio não duvida em pensar que deve ser traduzido. É o que faz, pouco a pouco. E sem ter chegado a traduzi-lo todo, o realizado é suficiente para propor que seja publicado na *Salamandra*.

– *Como aprofundar as relações entre os que hoje se reclamam em Portugal da herança surrealista do século passado e os que no Estado Espanhol fazem o mesmo?*

– Da única, solidária, anárquica e surreal maneira possível: conhecendo-nos, dialogando, debatendo, partilhando, colaborando, experimentando e actuando. Esta entrevista é, sem dúvida, um bom exemplo de tudo isso, e uma das suas primeiras realizações. Essa é o nosso maior desejo, e o melhor objectivo que poderíamos propor a nós mesmos.

Notas: 1) Fica para a pequena história que este foi o primeiro título da larga trajectória editorial da Traficantes de Sueños, que continua até hoje. 2) De facto, na Feira do Livro Anarquista de Lisboa de 2010, Jose Manuel Rojo ofereceu uma panorâmica geral da actividade do grupo e especialmente da *Salamandra*, em 2012, Lurdes Martínes e Jose Manuel Rojo apresentaram o sétimo número do *El Rapto* e, no ano seguinte, Andrés Devesa apresentou o livro *Crisis de la exterioridad: crítica del encierro industrial y elogio de las afueras* [Crise da exterioridade: crítica da prisão industrial e elogio do exterior]. 3) O texto “Los días en rojo” [Os Dias em vermelho], que dá o título à nossa compilação de textos editada pela Pepitas de Calabaza, explica o sentido teórico dessas acções de rua: *trata-se de estimular e praticar novos comportamentos [...] que vão cartografando a paisagem de uma subversão mental a grande escala que procure a possibilidade futura de uma insurreição generalizada [...] A acção poética, portanto, converter-se-ia numa prática vital em que o mundo é apreendido, longe de passar ante os nossos olhos como uma realidade virtual.* 4) A acção foi convocada com um nome falso que preservava o anonimato, “Los críticos crónicos” [os críticos crónicos], e reuniu cerca de quarenta pessoas que queimaram à volta de 400 euros verdadeiros, tendo sido lida posteriormente uma declaração que explicava o sentido do acto, “Queima o dinheiro e dança”: *Se nos damos o capricho gratuito de destruir o dinheiro é simplesmente porque não encontrámos nenhuma outra utilidade melhor ou que valha mais a pena, e tudo o que se possa fazer com ele, poupá-lo ou investi-lo para que cresça e se multiplique como se fosse um vírus, gastá-lo para comprar lixo de última geração, consumir distrações insípidas, aumentar pensões ridículas, pagar hipotecas vampirescas ou financiar campanhas para reivindicar reformas lamentáveis, são outras tantas desculpas que nos atam à economia ao mesmo tempo que a reforçam. Chegou a hora de cortar semelhante cordão umbilical: negamos o capitalismo e, portanto, não queremos o seu dinheiro. Por isso, queimamo-lo, queimando ao mesmo tempo o comboio da economia com as tiras de papel que formam os seus vagões, e toda a sua mercadoria. E despedimo-nos lembrando, no caso de haver alguma dúvida, que no mundo que ainda levamos nos nossos corações existirá a dança, mas não o dinheiro. Pode*

ler-se o texto completo na página web do nosso amigo Luis Navarro: <http://nohabiasfuturo.blogspot.com/2008/11/quema-el-dinero-y-baila.html>. 5) É oportuno assinalar que a maioria destas declarações ou manifestos foi publicada depois por publicações libertárias como os jornais *CNT* ou *Solidariedad Obrera*, e as revistas *La Lletra A* ou *Ekintza Zuzena*, replicando e redobrando, dessa forma, o seu hipotético efeito subversivo. 6) Referimo-nos à jornadas “Las mercancías mueren, las cosas despiertan. Jornadas sobre el objeto cuando todo se viene abajo” [As mercadorias morrem, as coisas despertam. Jornadas sobre o objecto quando tudo cai por terra], celebrada no Solar Libertado da Assembleia de Lavapiés em Abril de 2013. 7) Os subtítulos da *Salamandra* mudaram em função das exigências e das prioridades do Grupo, o que não deixa de ser indicativo quanto à sua evolução: de *Comunicación surrealista* passou a subintitular-se, no n.º 7 de 1995, *Comunicación surrealista. Imaginario insurgente*. Dois anos depois, nos n.º 8-9, mudou para *Comunicación surrealista. Imaginación insurgente. Crítica de la vida cotidiana*. Finalmente, dos n.º 11-12, de 2001, até hoje, ficou como *Intervención surrealista. Imaginación insurgente. Crítica de la vida cotidiana*. 8) Lembremos, por exemplo, a contribuições teóricas de Rosa Colmenarejo, Jesús Palacios, Luis Navarro, Ignacio Castro, Paco Carreño, Jorge Reichmann, Miguel Casado, Christian Ferrer, Amador Fernández Savater, Jorge Montero, Federico Corriente, Javier Bau, Miguel Amorós ou Anselm Jappe, e os poemas de Carlos Trujillano, Juan Carlos Mestre, Rosa Lentini, Esther Ramón, Antonio Gamoneda, Enrique Mercado, Antonio Santamaría, Mayra Estévez Trujillo, Mateo Rello ou Belén Sánchez. 9) Emilio Santiago aborda estas noções intimamente relacionadas em *Sentir Madrid como si existiera un todo. Geografía poética y etnografía reencantada de una ciudad* [*Sentir Madrid como se existisse um todo. Geografia poética e etnografia reencantada de uma cidade*], publicado pela Torre Magnética na sua coleção “Enciclopedia de lo Maravilloso” [2016]. A primeira seria “uma vivência do meio físico e social quotidiano, em que o espaço e os acontecimentos poéticos, de implicações e naturezas distintas, mas sempre reveladoras, se vão entrelaçando até formar o território que sustenta, e ao mesmo tempo produz, o sentido de uma vida”. Portanto, na geografia poética, o conhecimento erotiza-se e oferece-se como “um acto subjectivo de deserção”. A segunda consistiria num “meio de intervenção para concentrar a experiência do maravilhoso mediante o seu registo apaixonado durante um espaço e um tempo delimitado”. 10) Destacamos, nesse sentido, o seu estudo *De la materia del sueño* [*Da Matéria do sonho*], publicado pela Pepitas de Calabaza em 2012. 11) Actualmente, o Grupo de Madrid é composto por Eugenio Castro, Pablo Cobollo, Andrés Devesa, Jesús García Rodríguez, Vicente Gutiérrez, Lurdes Martínez, Noé Ortega, Antonio Ramírez, Jose Manuel Rojo, María Santana, Emilio Santiago e Ángel Zapata; embora já não façam parte, continuam a existir fortes laços de amizade e colaboração com Manuel Crespo, Javier Gálvez, Bruno Jacobs, Julio Monteverde e Leticia Vera, assim como com alguns amigos e cúmplices que, duma ou doutra forma, e com maior ou menor frequência, participam nas propostas e acções do grupo, como Miguel Pérez Corrales, Alba Pascual, Marcos Isabel, Inés Mendoza, Luis Navarro ou José Sagasti; do mesmo modo, mantemos um cordial, aberto e fecundo diálogo com Toni Malagrida, mais conhecido hoje como José Ardillo. E não esquecemos a surrealista argentina Silvia Guiard, tão próxima do grupo, com quem tanto tem colaborado que é praticamente uma mais, separada apenas pela oceânica distância. 12) Ao lado de Audadén, Benito, Castro e Rojo, participaram também Philip West, Enrique Carlón e os seus amigos de *Kula*, J. Seafree, o pintor cubano Jacinto Minot e o próprio Pedro Polo, que se tornaria um assíduo colaborador noutras exposições do grupo e na revista *Salamandra* com os seus objectos e colagens.

ESCLARECIMENTO PROVISÓRIO dos estragos do incêndio interior

Com o subtítulo de “Inquérito sobre o Sonho e a Mercadoria”, Jose Manuel Rojo e José Sagasti, deram a conhecer em Janeiro de 2018 o texto que de seguida se apresenta – tentativa de perceber os estragos provocados na vida interior e na sua manifestação mais comum, o sonho, pela omnipotência da lógica económica e financeira. As respostas são enviadas para o Instituto de Onirocrítica Comparada (ICP), (institutoonirocriticacomparada@gmail.com). A acção é um exemplo de muitas outras que o Grupo Surrealista de Madrid (ou as suas ramificações) tem levado a cabo, publicando depois os seus resultados na revista *Salamandra*. Ao lado da introdução à antologia *Clavar limas en la Tierra* (2017), introdução que Laurens Vanerevel avalia num texto publicado neste mesmo volume como “o manifesto poético do surrealismo do século XXI”, este “Esclarecimento provisório” mostra a preparação teórica dos elementos do grupo de Madrid e a vitalidade subterrânea do surrealismo contemporâneo, que continua a facultar elementos capitais de reflexão que nenhum outro movimento ou grupo está em condições de criar. Reaprender a sonhar e abrir os olhos para a realidade parecem duas vias paralelas, destinadas a nunca se cruzar, mas na verdade são um e mesmo caminho!

(Tradução do texto de Mário Rui Pinto, a quem se agradece)

As mercadorias morrem, as mercadorias ressuscitam... e o objecto, a pedra, a árvore, a mulher e o homem nunca mais despertam para começar o seu canto, ou fazem-no tão lenta e insuficientemente que nada poderá evitar o retardar da verdadeira vida. Dir-se-ia que a economia recriou o mundo à sua imagem e semelhança, ou que substituiu o original pela sua cópia obsoleta, ou que se colou a ele como uma segunda pele de plasma e óxido, consumindo-o até à sua desintegração. E como tudo o que está em cima é como o que está em baixo, não é apenas o mundo exterior da realidade material mais ou menos objectiva que sofre o embargo e a apropriação capitalista, nem o mundo simbólico dos rituais e convenções sociais que se dobram e desdobram à passagem do tempo, mas também o nosso mundo interior, a subjectividade, os imaginários, o desejo, as pulsões, até mesmo o inconsciente. O resultado é previsível e já foi explicado muitas vezes: a economia não só domina o mundo por inteiro, como também o seu passado e o seu futuro, e não há saída possível, nem alternativa ou futuro, nem espaço exterior ou interior, que não passe pelo seu controlo. Pois quem decide o significado das palavras, incluindo as pronunciadas em sonhos, até às balbuciadas no vulcão do delírio para lá da fonética e do sentido, já escreveu todos os livros e conhece de antemão qualquer profecia. Incluída, obviamente, a do seu final.

O que não tem final também não teve princípio, de tal maneira que um sistema económico *histórico* se elevaria à categoria de divindade omnipotente e eterna: não o fim da História, mas a apoteose escatológica que se realiza e cumpre a si mesma num Apocalipse sem Milénio. Mas, ao passar-se tão alegre e categoricamente da crítica da economia política à exegese da teologia, não nos estamos a *conformar*? Pior ainda, não estaremos, por acaso, caíndo na armadilha que a economia nos estende para melhor nos prender ao ecrã, dando por segura a sua vitória inapelável? Não, nunca, devíamos fazer o Espectáculo mais *espectacular* do que já é.

Por isto, é conveniente repensar as verdades reveladas pela crítica radical, enquanto *verdades*, e especialmente como tal *reveladas*. E pôr em dúvida, nem que seja como hipótese de trabalho e germe de resistência, que o processo real e indiscutível de mercantilização de uma subjectividade, ainda por cima pré-fabricada, haja chegado ao seu cume desolador e irreversível. É verdade que a ferida está aí e a gangrena penetrou no mais profundo da carne mais íntima, ali onde nascem e se transformam a repulsa e o desejo, o amor e o ódio, a vontade e o abandono. Mas apodreceu tudo? Até o centro mais secreto, até as partes mais obscuras e perdidas do espírito? E este não sabe nem pode responder e contra-atacar, mesmo que por instinto, como a abelha que se imola num gesto kamikaze, como o escorpião que se afoga junto com o seu pior inimigo?

Para concretizar um pouco mais há que remexer no baú da subjectividade e chegar à raiz da mandrágora, à caixa negra do inconsciente que governa o ingovernável, sem prestar contas nem a si mesmo. Estará então o inconsciente verdadeiramente colonizado pelo imaginário da economia, com seus anúncios e quimeras, suas mercadorias irresistíveis e suas experiências mágicas? E totalmente o estará, de maneira estrutural e irreversível, ou existirão ainda pontos mortos e linhas de fuga que se rejampor uma lógica própria e irredutível a qualquer contaminação ideológica? Poderá ser o inconsciente uma reserva indómita e selvagem, uma Terra Adentro a salvo das privatizações, dos cercos e dos abates – minas a céu aberto das selvas e ecosistemas do espírito livre?

Como sabê-lo? Há sem dúvida vários indícios ou sinais de fumo que poderiam avaliar o estado actual do incêndio interior, mas parece que, entre eles, o sonho é um dos indícios mais seguros. *Sonhamos*, sim ou não, *com mercadorias*, quer dizer, com objectos ou experiências desenhadas e produzidas para a compra, a venda e a acumulação de valor, e por isto mesmo tão artificiais, alógenas e nocivas como um *alien*, e tão fascinantes, viciantes e mórbidas como esta mesma entidade extraterrestre?

Não nos referimos, claro está, a que num sonho ocasional apareça uma mercadoria qualquer, como um objecto ou uma personagem mais onírica, como aparecem e desaparecem, no turbilhão das imagens nocturnas, uma rua, um animal, uma fruta, ou qualquer outra coisa ou ser sem significado aparente, nem especial carga afectiva ou emocional. Nem tão pouco a que a informação proporcionada por este tipo de sonhos seja suficiente em si mesma, pois obviamente que a inter-relação entre o inconsciente e o fetichismo da mercadoria é muitíssimo mais complexa e elusiva, e em nenhum caso se poderá reduzir ao mero sonho com mercadorias, marcas, logos ou anúncios publicitários. Com efeito, desde Benjamin, Lacan, Zizek ou Jappe, não é tão pouco uma descoberta sugerir que existe uma analogia entre a estrutura, a linguagem, o funcionamento e a dinâmica do sonho e a da mercadoria, entre a arte de decifração dos processos oníricos que cristalizam no sonho, escondendo-se por trás do seu conteúdo latente, e a da leitura das relações sociais e de poder que materializam o trabalho humano na mercadoria, mascarando-se no seu fetichismo. Assim, por exemplo, para Benjamin, as mercadorias lograram encarnar e apresentar-se como sonhos ou fantasmagorias do inconsciente colectivo, o que nos obriga a perguntarmo-nos se os sonhos individuais não se teriam já convertido nas mercadorias da fantasmagoria colectiva. Assim o dita, pelo menos, a publicidade, o cinema e toda a indústria do entretenimento, sendo esse o padre-nosso e o motor da ideologia da vida como “trabalho” e do empresariado dum sobre si mesmo. E com resultados tangíveis: os sonhos de empreendimento produzem relações mercantis reais, constantes e sonantes, e o próprio sonho se converte na nova matéria-prima

e na penúltima fonte de energia de uma economia esgotada para vender o mesmo aos mesmos. Não será isto o culminar do espectáculo?

O campo de estudo é pois tão infinito, indiferente e mutante como o próprio inconsciente. Mas há que começar por alguma coisa. Portanto, propomos centrar o foco da atenção sobre aqueles sonhos repetitivos, mesmo obsessivos, dominados pela presença inapelável de uma ou várias mercadorias e pelo desejo ardente de possuir, desfrutar, acumular e mesmo de sofrer por estas. Sonhos, ou pesadelos, que nos permitem julgar, ainda que de maneira provisória, se efectivamente sonhamos ou não com mercadorias. *Se sim*, então a colonização do inconsciente, e logo do nosso imaginário, será inapelável, tanto como a necessidade imperiosa de libertá-lo, missão hercúlea para a qual se torna imprescindível dar o primeiro passo do reconhecimento descarnado e sem auto-desculpas de que o mal existe e nos contagiou por inteiro. *Se não*, há que reconsiderar ou redimensionar o lugar-comum do pensamento crítico e intentar extrair desta resistência do inconsciente, ainda que parcial e relativa, os possíveis e oportunos ensinamentos e consequências para a guerra contra a dominação. E se *não sabe ou não responde*, então há que reiniciar o jogo.

Porque o que propomos é também um jogo, talvez mortal, nunca inofensivo. Um jogo de perguntas e respostas que se entrelaçam para tentar apanhar o peixe solúvel do inconsciente como a rede do pescador. Para jogá-lo a fundo e sem reservas nem obstáculos, é necessário armar-se de valor, quer dizer, de *sinceridade*: se sonhamos com as tristes imbecilidades da mercadoria, há que confessá-lo sem desculpas, nem pudor ou vergonha, ainda que seja radicalmente correcto, e desde logo mais lisonjeiro e complacente, inventar que se sonha com a revolução vingadora, ou com a orgia desatada, ou com o sétimo céu do amor louco, ou com a comuna arcádica de leite e mel. Fazer outra coisa seria abrir mais buracos numa rede que a economia já rompeu com prazer e por sua conta.

Estas são as perguntas. Podem responder por ordem numérica, juntas ou alternadas, tudo ao contrário, ou nada em absoluto.

1) *Já alguma vez sonhou com mercadorias? Descreva o conteúdo explícito de um ou vários desses sonhos.*

2) *Qual é a intensidade ou força com que aparecem tais mercadorias no seu sonho? Manifestam-se como uma necessidade ou um anseio? Têm um carácter exaltante e prazenteiro ou angustiante e aterrador?*

3) *Pensa que a mercadoria aparece como mercadoria ou como representação ou símbolo de outro conteúdo onírico? Será possível o contrário, que certos elementos de um sonho – mediante mecanismos de deslocação, condensação, representatividade e elaboração secundária do inconsciente – escondam a mercadoria ou o desejo de a desejar?*

4) *Que recorda após despertar de um sonho com mercadorias? Poderá dizer-nos que reacção gera essa recordação? Raiva, embaraço, satisfação, curiosidade, indiferença? De que maneira poderá inter-relacionar tal sonho com a submersão quotidiana no reino da mercadoria, que administra e contagia a publicidade, e molda a nossa vida individual e social?*

5) *No caso de que não sonhe com mercadorias, ou que não recorde tais sonhos, poderá perguntar-se porquê tal fenómeno e reflectir sobre as causas do mesmo? De que maneira disruptiva ou não poderá inter-relacionar tal ausência ou negação do sonho de mercadorias com a omnipresença do fetichismo da mercadoria que domina a vida?*

É hora de jogar, despertar e sonhar com os olhos abertos.

EUGENIO CASTRO E O MATERIALISMO POÉTICO

LAURENS VANCREVEL

Eugenio Castro, fundador do grupo surrealista de Madrid em 1979 e animador desde então da revista do grupo *Salamandra* com a sua bela legenda “intervenção surrealista – imaginação revoltosa crítica da vida quotidiana”, é antes de mais um extraordinário poeta e um ensaísta perspicaz, como o provam os seus livros ainda muito mal conhecidos e as suas originais reflexões sobre as alienadas paisagens urbanas e pós-industriais e sobre aquilo que ele chama o “materialismo poético como contraponto à existência virtual”. A recente recolha do conjunto dos seus poemas de 1980 a 2015, *El gran boscoso... es eso* [A selva sem fronteiras... é isso] mostra a profundidade e a extensão da sua língua poética. Uma importante fonte da sua imaginação é o erotismo e uma outra é a visão mágica da realidade. No centro da sua obra está o poema “El gran boscoso”, escrito por volta de 1990, e que Miguel Pérez Corrales chamou muito apropriadamente “uma criação mítica”. De feito, todos os poemas de Castro possuem pela língua evocativa e também pela visão apaixonante do mundo esta fibra mítica e mágica.

O primeiro poema do conjunto, escrito por volta de 1970, tem um título assaz provocador: “La Maga de la masturbación” [A feiticeira da masturbação]. De forma inevitável, este título faz pensar no poema de Salvador Dalí, “Le grand masturbateur” (1930). Como quer que seja, tudo bem ponderado, estes dois textos são dois mundos à parte. O poema de Dalí procura chocar e surpreender agressivamente o leitor burguês, enquanto o de Castro cria, até nos passos sadicamente alucinados, uma visão mágica e maravilhosa. Esta juvenília de Castro escreveu o poema antes dos 20 anos é ao mesmo tempo, não se duvide, sublime e assustadora. É um poema magnificamente maldito! O último grande poema da recolha, “Desprendimiento de H” [Afastamento de H], escrito já em 2015, é o seu texto mais enigmático. A maiúscula H tem uma significação especial na obra de Castro. O seu belíssimo livro *H* (2006) descreve uma demanda poética na companhia dos seus amigos através da Península Ibérica, onde ele repetidas vezes descobre esta maiúscula isolada em muros escalavrados e nos penhascos da costa. Lembra-se então dum texto sobre os Tarahumaras do México de Antonin Artaud, em que também ele encontra esta mesma maiúscula gravada na casca das árvores. Artaud afirma que o H isolado simboliza de modo esquemático para os Tarahumaras o casal unido no acto sexual, logo o mistério da geração. Castro porém define-o como o som do “espasmo primitivo antes de se tornar linguagem humana”. Entretanto, há ainda o poema de Arthur Rimbaud chamado “H”, do qual a rimbaldisiana Suzanne Bernard afirmou: *Este poema apresenta-se como uma verdadeira adivinha*. Ela confirma todavia a conhecida interpretação de que o poema contém alusões à masturbação e mesmo à pederastia, embora nenhuma delas possa explicar a significação da maiúscula H no título. De igual modo, também Castro nada desvela para o seu último poema dado a lume, se bem que seja provável que exista um elo subtil com o erotismo. O afastamento de H poderá querer dizer a perda do amor, o fim do instinto de gerar – isto explicaria a dimensão trágica deste poema sobre a transformação e a metamorfose da consciência à procura dum novo estado de liberdade vital. É um poema magnético e inesquecível!

O “materialismo poético” é um dos temas basilares da investigação do grupo surrealista de Madrid, lado a lado com tópicos como “a cidade onírica” e a “experiência da exterioridade”, que têm dado sob o impulso de Castro pastas cativantes na revista *Salamandra*. O conceito de materialismo poético foi definido por Emilio Santiago como “a negação absoluta de toda a ideia de transcendência espiritual”, já que, diz ele, a transcendência “não exalta a natureza e a vida mas degrada-as, tornando impossível a experiência do maravilhoso, que se corrompe na categoria muito mais insonsa da mera maravilha”. Diz ainda o mesmo Emilio [v. “Colapso capitalista y reencantamiento civilizacional”, in *Salamandra*, n.º 21/22, 2015]: *O materialismo poético não será uma doutrina fechada, mas um processo de navegação teórica (com base em práticas concretas) como reflexão sobre as condições da sua contaminação*.

E é óbvio que o seu destino não é outro senão engrossar como afluente a torrente majestosa e feraç (Lautréamont) da revolução. (...) Materialismo poético também, já que ele aspira a dialogar com outras correntes do pensamento materialista, como o materialismo histórico, ajudando-as a superar alguns dos seus tiques. (...) É uma das armas miraculosas do surrealismo que poderá ajudar a mobilizar a transição para novas práticas colectivas afim de reencantar o mundo.

O materialismo poético é ainda o motivo condutor da introdução contextualizada da grande antologia do grupo surrealista de Madrid intitulada *Clavar limas en la tierra* [Cravar limas na terra] (2017). Esta eminente introdução, subscrita colectivamente pelo grupo, pode ser vista como o manifesto poético do surrealismo do século XXI, em que se reconhecem ideias sobre a poesia que Eugenio Castro vem desenvolvendo desde há vinte anos. Esta visão de conjunto sobre a poesia foi resumida pela primeira vez em duas interessantes publicações do grupo de Madrid: *Todavía no han ardido todas: la experiencia poética de la realidad como crítica del miserabilismo* (Grupo Surrealista de Madrid, 1996) e *Situación de la poesía (por otros medios) a la luz del surrealismo* (Grupo Surrealista de Madrid / Federación de Estudios Libertários e Anarquistas, 2006). Eis uma citação da introdução de 2017: *Este livro destina-se, ou a isso ambiciona, a reinventar a linguagem segundo a mesma lógica transformadora e o mesmo dinamismo revolucionário que animaram desde sempre o surrealismo, aspirando ainda de igual modo a reinventar o amor, nossa razão de ser, e a vida. (...) Desejamos ainda que estes poemas sejam uma barreira contra a doença espiritual duma época que, como a nossa, na sua agonia contamina a metástase do seu discurso totalitário e parasitário, cuja única finalidade é saturar e embalsamar quer o mundo exterior quer o interior. Na medida em que somos capazes de nos situar ao seu nível e de criar com elas uma cumplicidade vital incondicional, desejamos que as nossas palavras possam ajudar com a graça irresponsável, a estranha elegância, o humor certeiro, o furor insaciável, o transe onírico, a melancolia amorosa, o prazer gratuito e a persistência soberana, a enterrar limas na terra, arriscando tudo.*

Eugenio Castro formulou porventura da forma mais clara as suas convicções mais profundas sobre a arte mágica da poesia no seu ensaio “Eso”, primeiro capítulo do seu livro *La flor más azul del mundo* (2011). Algures ele diz aí que o poema contém uma promessa de abertura até se tornar ele mesmo abertura. A palavra poética exterioriza-se e faz-se acontecimento: “um acontecimento indescritível que liberta o poema da servidão da narração, da descrição, da representação, ao mesmo tempo que ele se ergue paradoxalmente como fecho, no qual conquista a sua liberdade.” Esta procura contínua de liberdade superior é a finalidade última do materialismo poético e da poesia de Eugenio Castro.

Bibliografia: Castro, Eugenio, *El gran bososo... es eso*, La Torre Magnética, Madrid, 2017; H, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2006; *La flor más azul del mundo*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011; A.V. [Grupo Surrealista de Madrid]. *Clavar limas en la Tierra. Poemas del grupo surrealista de Madrid y alrededores*, La Torre Magnética, Madrid, 2017.

Março de 2018
[trad. A.C.F.]



Eugenio Castro, collage, 1993

**O JOGO
OU A COBRA QUE MORDE
A CAUDA**

MARIA PAIVA



Na necessidade primeira de juntar
o que separado foi, no inconsciente
primeiro se medem. Como dois bichos.

Depois, no segredo dos deuses,
cautelosamente agem na conquista.
Começa o jogo. Um passo à frente,

dois atrás. Alheados e ausentes se fingem
para atear o lume e fugir depois,
como velhos incendiários manhosos.

Sade e Masoch heróis se tornam.
(Fomos todos mal-amados. Fomos
todos mal-amados !?). Eriçamos o pêlo

e temos medo. Temos medo...

Trocamos de papel até ao asco;
sacrificamos o anho propiciatório:
mas ora somos a vítima, ora o carrasco.

E Ele, o Outro, o Si Mesmo...
é crucificado de novo, *ad nauseam*,
percorrendo de joelhos o adro!

Carrasco de si mesmo,
de si mesmo vítima!

MÁRIO BOTAS: UM INÉDITO

POEMA

Os pés da Virgem da Redenção
 simetricamente decalcados de uma hélice
 apresentam-se velhos e dourados
 como se fossem de cabelos antigos
 e soltos na atmosfera
 vão pelo caminho mental dos espectros
 onde por vezes o horror da morte se observa

 as inúmeras práticas obscenas
 apelam para a presença da morte
 como as potencialidades da Loucura
 os beijos ternos
 e a presença física do eu

 se apenas existem bancos, almofadas
 para quê procurar aves de fina plumagem?

24-3-74

[No espólio de Cruzeiro Seixas na BNP (Esp. N38, ex. 23) existem de Mário Botas (1952-83) seis cartas, dois desenhos, um postal ilustrado (com collage), uma collage e um poema – oferecido este a Cruzeiro Seixas e por vontade deste aqui publicado. Não integra a recolha escrita de Mário Botas, *Aventuras de um Crâneo e outros textos* (Averno, 2012).]

ABUSO DE LIBERDADE DE IMPRENSA

A revista *A Ideia* tem dedicado nos seus últimos números de 2016 e 2017 alguma atenção ao processo que recaiu em 1965 sobre a publicação da *Antologia de poesia portuguesa erótica e satírica* e o longo martírio judicial que se lhe seguiu e que só teve o seu desenlace em Março de 1970, com a condenação no tribunal plenário da Boa Hora do editor, Fernando Ribeiro de Mello, da organizadora, Natália Correia, e de quatro colaboradores, Mário Cesariny, Luiz Pacheco, E.M. de Melo e Castro e José Carlos Ary dos Santos. O único sobrevivente de todo este vergonhoso processo judicial é Melo e Castro, hoje com 86 anos, a viver em S. Paulo, no Brasil. Pedimos-lhe um testemunho que nos permita não esquecer o que foi a ignomínia da censura em Portugal durante os anos da ditadura. Quando no-lo enviou fez questão em sublinhar que se trata dum fragmento inédito da auto-biografia em preparação com o título *NUVEM*. Acrescentou que continua aos 86 anos “escrivendo poesia... certamente erótica!” Este texto é também para nós uma forma de homenagear o seu autor, um dos decanos da acção poética em Portugal!

Quando da falsamente chamada “primavera marcelista” ou seja logo que o Doutor Marcelo Caetano substituiu sem eleição, o Doutor Oliveira Salazar, no cargo de primeiro-ministro ou, como eles gostavam, presidente do Conselho de Ministros, o processo da *Antologia da Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, organizada por Natália Correia e publicada pela *Afrodite*, foi repescado e marcada uma data para o Julgamento. A acusação era “abuso de liberdade de imprensa”... o que logo à partida era um absurdo!

Se há liberdade não pode existir o seu abuso porque a liberdade é absoluta... Se não há liberdade como pode haver o abuso de uma coisa que não há?

Mas para a ditadura e para a sua moral pública, fazia todo o sentido, porque se tratava pura e simplesmente de uma forma de repressão exercida contra os poetas e de um modo geral contra todos os artistas, principalmente os escritores que eram 99,9% da oposição, embora com diversos matizes!

A questão da moral pública era também importante porque os tempos eram de mudança de costumes e Marcelo Caetano era um católico fervoroso... O julgamento iria ser uma lição exemplar para todos os atrevidos e imorais... Tanto mais que o Tribunal seria o temível Tribunal Plenário de Lisboa, composto por três Juízes dos quais um era o Presidente, à porta fechada, com polícia armada dentro da sala, sem atas escritas pois não havia escrivanão, com um acusador público, os advogados dos réus e as testemunhas de acusação e de defesa com tempo limitado de intervenção. E havia necessariamente os réus que eram eufemisticamente chamados de arguidos. A sentença não tinha direito a recurso! Este tribunal era usado para casos políticos graves, principalmente se implicavam a segurança do Estado.

Tudo decorria no velho e decrépito edifício da “Boa Hora”, ali na Baixa de Lisboa, o que só podia ser uma piada de mau gosto pois nunca ninguém foi absolvido! Dizia-se que as sentenças vinham já feitas pelo Sr. Presidente do Conselho! Tudo era uma farsa ostentatória da força do regime! Muitos dos arguidos ali condenados nunca mais eram vistos, principalmente se acusados de “atividades comunistas”. Iam diretamente para o campo do Tarrafal, na Ilha do Sal no arquipélago de Cabo Verde, onde poucos resistiam ao clima, à falta de água potável e às temporadas ao sol escaldante! A questão era de facto séria e desproporcionalada.

Marcado o julgamento, no dia indicado, à porta do tribunal juntou-se uma pequena multidão para ver entrar os poetas devassos! Mas na porta, mesmo na porta da sala, por onde entrariam, um adolescente insultava o tribunal e encorajava os arguidos que éramos nós, dizendo em alto e bom som, coisas como estas: *Não se intimidem! Eles são uns cobardes! Respondam-lhes sempre que puderem! Vejam bem a cara dele, cheia de cicatrizes! É uma facada que um condenado lhe deu! Ele é um malvado!* E outros insultos e palavrões.

O rapaz era filho do Juiz Presidente que fora agredido na cara, dentro do tribunal por um condenado e por isso era conhecido como o “Bernardino da Facada”! O filho simplesmente odiava o pai! Mas antes da abertura da porta, dois polícias levaram o rapaz menor e já conhecido, porque fazia esta cena sempre que havia julgamento! Ficamos todos consternados, mas não havia nada a fazer.

À hora exata a porta abriu-se e nós entramos! Mas quem éramos nós, os sete arguidos? Fernando Ribeiro de Mello, editor da antologia; Natália Correia, organizadora e colaboradora da antologia; Mário

Cesariny de Vasconcelos, poeta que não compareceu (por estar em Londres?); Luiz Pacheco, contista, crítico, colaborador da Antologia que não compareceu por estar hospitalizado em Santa Marta; José Carlos Ary dos Santos, poeta colaborador da antologia; E.M. de Melo e Castro, poeta colaborador da antologia; Sr. Mendes, colecionador de documentos literários antigos, fornecedor de materiais para a antologia.

Antes do começo do julgamento o presidente mandou sentar os arguidos e disse: se alguém tem alguma a dizer coisa prévia a dizer, é agora a ocasião. Hesitei mas como ninguém se manifestou, levantei-me e disse : *Senhor Meretíssimo Juiz está um vidro partido na janela que está mesmo por trás de mim, agradeço que seja concertada a janela ou que seja providenciado um aquecedor porque tenho uma sinusite e sou alérgico ao frio !*

Todos os presentes ficaram estarrecidos e olhavam-se entre si talvez temendo o que iria acontecer. Um polícia avançou para mim de arma em punho! Mas o Bernardino da Facada, olhou para a janela e disse calmamente: *o vidro está efetivamente partido ... tragam um aquecedor... eu também tenho sinusite! Este inverno está muito rigoroso!* e acrescentou a meia voz: *Este tribunal está a cair de podre...*

Mas não havia aquecedor no velho tribunal, foi preciso mandar comprar um, bem pequeno, que chegou uma hora depois. Entretanto os procedimentos começaram com a leitura da acusação: *abuso de liberdade de imprensa e intenções malévolas para com a sociedade portuguesa, etc..etc..* com igualdade para todos os arguidos ... Depois de ouvido o acusador público justificar a acusação, em termos mais morais que jurídicos, foi a vez dos dois advogados de defesa. As suas argumentações foram na generalidade fracas e desajustadas pois os advogados perderam-se em considerações jurídicas sem tomarem em conta que se estava a julgar poemas e não pessoas, objectos de cultura e arte e não intenções. Mas os arguidos nada mais podiam fazer que ouvir e calar! No entanto houve um momento da acusação que ficou antológico... O acusador referia-se repetidamente ao “marquês do Sado”, e de cada vez um dos advogados de defesa corrigia : *Devo recordar ao excelentíssimo colega que não é marquês do Sado, mas sim Marquês de Sade!* O outro abanava a cabeça e continuava repetindo “Marquês do Sado”! Até que à sétima correção berrou zangado: *Do Sado ou de Sade para mim é a mesma coisa !!! O que são é todos uns grandes-síssimos desavergonhados!!!*

Nós os arguidos olhamos uns para os outros mas conseguimos sustar o riso! Passado o Julgamento a frase ficou célebre!

O advogado de defesa do Sr. Mendes pediu que o arguido fosse absolvido porque ele era apenas um colecionador de documentos que eram livremente vendidos nos alfarrabistas ou leiloados em público. A escolha dos textos publicados na antologia é que era da responsabilidade de Natália Correia ! A Natália concordou, dizendo que sim com a cabeça...

Seguidamente mas sem interrupção, começaram a ser ouvidas uma de cada vez, as testemunhas de acusação: três indivíduos que um a um, se identificaram como escritores mas que nenhum de nós conhecia. Repetiram sem convicção tudo o que já tinha sido dito pela acusação, apenas enfatizando mais os aspectos morais e da responsabilidade do escritor perante a sociedade... tudo banalidades apenas repetidas. A sessão terminou.

No dia seguinte começariam a ser ouvidas as 39 testemunhas de defesa o que iria demorar mais três dias. Fui para casa tomar um demorado banho porque me sentia sujo!

No dia seguinte à mesma hora, ou seja 14 horas, a sala de espera das testemunhas já estava cheia de escritores, atores, pintores, padres progressistas, professores universitários, cantores populares, críticos e até duas senhoras. Todos se tinham inscrito como testemunhas de defesa, por espontânea e livre vontade!

Nós os arguidos só os vimos de longe, através de uma porta entreaberta ... Fomos escoltados por polícias até à entrada da sala de audiências.

Começou então a chamada das testemunhas, que nós não ouvimos. Cada testemunha depois de se identificar perante o Tribunal tinha uns dez minutos para falar e depois seria interrogada pelo advogado da acusação, não pela defesa.

Não irei descrever todas as declarações dessas testemunhas, mas algumas foram impressionantes pela qualidade da argumentação, ou pela erudição, ou pela sinceridade e veracidade humana. Nós os arguidos

estávamos a ser presenteados com autênticas e convincentes argumentações em apoio das nossas obras. As questões postas pela acusação eram repetitivas e cada vez mais fracas...

Mas não posso deixar de recordar um fiasco inesperado da exposição de um conhecido poeta e professor universitário que depois de uma brilhante aula sobre a importância da poesia erótica nas literaturas de Portugal e de Espanha foi surpreendido por esta pergunta da acusação: *O Senhor professor, na Faculdade de Letras tem muitas alunas, não é verdade? O senhor daria às suas alunas para leitura e estudo os poemas que estão contidos nesta Antologia?*

Surpreso o professor ficou calado uns instantes e depois hesitantemente, disse em voz mais baixa: *Não!*

Para nós os arguidos foi um verdadeiro banho de água fria... A acusação sorriu de satisfação!

Mas depois de alguns outros testemunhos, já no terceiro e último dia do julgamento, ocorreu o mais inesperado e definitivo testemunho. O do professor e filósofo José Marinho, muito conhecido como uma autoridade da chamada Filosofia Portuguesa, já aposentado [foi demitido da função pública em 1937 por se ter recusado a prestar solidariedade a Salazar após o atentado de Emídio Santana] e com perto de setenta anos, que começou por fazer uma exposição sobre as características de uma educação tradicional e conservadora... Nós estávamos ficando decepcionados, quando ele concluiu assim: *Meretíssimos Juízes, quando olho para a educação que eu defendi e na qual vivi toda a minha vida e a cotejo com a poesia que está na Antologia aqui em julgamento, só posso dizer: Ai o tempo que eu perdi!... Ai o tempo que eu perdi!!!*

Foi difícil contermos os aplausos, mas os arguidos não tinham direito a qualquer manifestação. A acusação entreolhou-se perplexa e a defesa sorriu abertamente! Foi um momento quase sublime!

As 39 testemunhas de defesa foram todas ouvidas. Seguir-se-ia a leitura da sentença que estava já preparada, por isso o intervalo foi só de alguns minutos. Reaberto o julgamento ouvimos as nossas condenações um a um, em pé, lidas por um dos juízes. Nessa altura a Natália Correia teve uma crise de choro, mas rapidamente a dominou. Eu ouvi a minha sentença que foi de três meses de prisão remíveis a dinheiro por ser uma primeira ofensa. As dos outros arguidos foi praticamente igual com maior número de meses para o editor. Mas o senhor Mendes foi previamente desligado do processo e não teve sentença porque o pedido do seu advogado foi atendido: ele nada tinha a ver com a matéria do julgamento. Saiu do tribunal antes de todos e nunca mais ninguém o viu ...

Mas logo após a leitura das sentenças o Presidente (da facada) dirigiu-se aos réus com algumas palavras moralistas, terminando perguntando se alguém tinha alguma coisa a acrescentar. Então como se movido por uma mola, levantei-me e perguntei *se os meretíssimos Juízes estavam convencidos de que poderiam cortar o sexo à humanidade com a tesoura da censura?*

O Presidente descompôs-se e berrou: Sente-se!!! Tem a sentença agravada em 2 anos de residência fixa e obrigação de se apresentar todos os meses numa esquadra de polícia!!! Está encerrado o Julgamento!!! Saiam todos!!! Eu fui para casa tomar um banho bem demorado.

Nos dias seguintes não saí de casa, mas tinha que resolver como pagaria a remissão da pena de três meses de cadeia. A taxa era cerca de 1.000 escudos por dia o que dava mais de 90.000 escudos mais taxas e emolumentos. Tudo ficava em 120.000 escudos o que era muito dinheiro ... e eu não o tinha. Para avaliar comparativamente eu nessa altura ganhava, como engenheiro do SIL 20.000 escudos por mês o que era considerado um salário princípescos... porque um professor universitário ganhava cerca de 10.000 escudos e um professor de liceu cerca de 4.000 !

Eu nada tinha dito aos meus pais sobre o julgamento. Mas a minha Mãe que estava em Lisboa, mandou-me chamar e fui a casa dela. Perguntou-me quase envergonhada, quanto era a multa e eu disse-lhe que era muito dinheiro e já estava tudo combinado com um empréstimo bancário, (o que era mentira...).

Então ela retorquiu austera que não queria tal coisa e que ela já sabia a verba total. Saiu da sala e depois de alguns minutos voltou com um cheque da quantia exata. Era um cheque da sua conta pessoal que eu nem sabia que ela tinha! Deu-me o cheque dizendo para ir pagar tudo o mais depressa possível! Quando eu timidamente lhe agradeci comovido, ela disse que não valia a pena sentimentalismos !

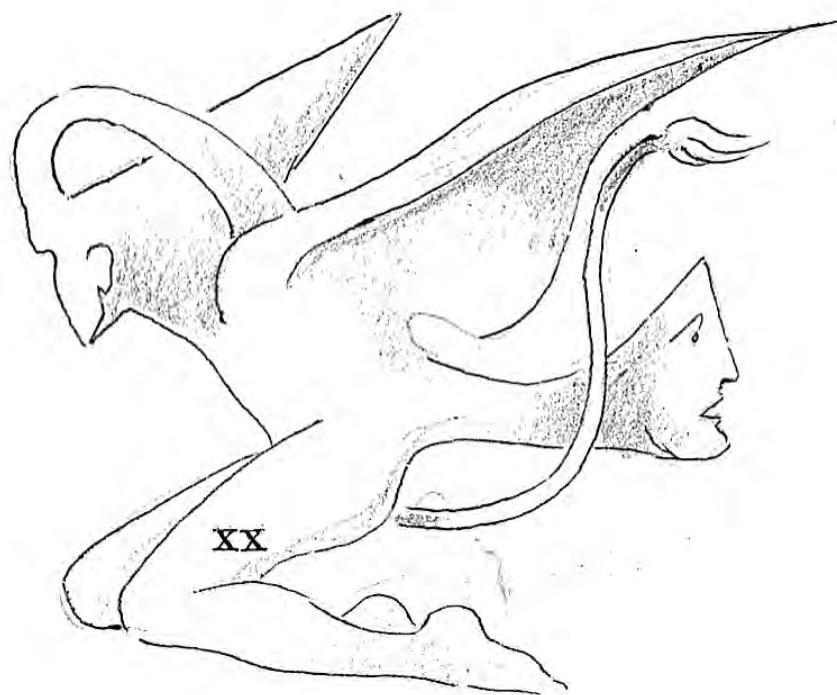
Mas restava o agravamento da “residência fixa” que poderia prejudicar as minhas deslocações ao estrangeiro em serviço profissional. Informei o Diretor Geral do SIL mas ele disse-me sorrindo : *Quando tiver que ir V. vai! Logo veremos o que acontece !...* E assim foi ! Nunca ninguém na polícia do aeroporto me impediu a saída ! E o mesmo aconteceu com a residência fixa: quando me apresentei pela primeira vez na polícia, ninguém sabia de nada e perguntaram-me o que eu estava ali a fazer. Nunca mais lá fui. Mas a PIDE aumentou por uns tempos os telefonemas anónimos nocturnos ameaçadores... que também já não me impressionavam... Eu sabia que não iam durar muito.

Resta acrescentar que os jornais quase nada disseram sobre este miserável julgamento, além do seu início. Quando as coisas começaram a correr mal, principalmente nos depoimentos das 39 testemunhas de defesa, foram instruídos pela censura de que estava proibida qualquer referência ao assunto... o mesmo acontecendo com a rádio e a televisão.

Penso que este julgamento foi o último que o outrora poderoso e miserável Tribunal Plenário de Lisboa realizou.

A “Primavera Marcelista” transformava-se rapidamente num decadente e podre inverno... Poucos meses depois dava-se o 25 de Abril de 1974.

E.M. DE MELO E CASTRO
São Paulo, 14/03/2018



desenho de Cruzeiro Seixas
no livro *São Jerónimo e a Trovoada* (1936)
de Teixeira de Pascoaes

O MENINO SURREALISTA

Para quê olhar o cavalo lírico
que toda a gente vê
quando ele é um de nós
em cada dia que passa
entre o passo e o galope?
Para quê chamar o cavalo lírico
que acaba de chegar
à porta da “Brasileira”
cheio de potes de barro
com cal diluída em água?
Tanto melhor para as casas
que se conhecem caiadas
estas da Rua Garrett não são
mas caiar o mundo
haveremos um dia de ver.
Deixa o cavalo lírico
e descarrega lá, rapaz!
Estão sentadas na esplanada
as noivas de Duchamp?
Pois veremos se ajudam.
O amor serve para transgredir
para ir além dos telhados
paralisantes de Lisboa
mas para onde nos leva
agora o cavalo lírico
só o menino surrealista sabe.
Desce dele neste momento.
E por mais sorte

que a sorte tenha
não quer da sua sorte
outra sorte
que não a de Rimbaud.
Artur, assim se chama
o menino surrealista,
pega nos potes cheios de cal
e deixa-os no passeio
aliviando o peso
ao seu cavalo lírico.
Para quê olhar o cavalo lírico
que toda a gente vê
quando ele é um de nós
em cada dia que passa
entre o passo e o galope?
E as noivas de Duchamp
nem se mexem.
E Breton esconde-se
atrás da estátua de Pessoa
enquanto Cesariny
lhe leva voluptuoso
outra chávena de café.
É um andar solitário
o do menino surrealista.
E para quê olhar o cavalo lírico
a beber água sozinho
ali em frente à “Brasileira”

CARLOS MOTA DE OLIVEIRA
[do livro inédito, *Cinco meninos*]

OPPRESSÃO E RESISTÊNCIA COMO REPRESENTAÇÕES DO CENTRO E DA PERIFERIA EM *O GRANDE CIDADÃO* DE VIRGÍLIO MARTINHO

RUI SOUSA



Virgílio Martinho (1961), por João Rodrigues

Em 1963, o escritor e dramaturgo Virgílio Martinho publicava uma das suas obras mais relevantes, *O Grande Cidadão*, que conheceria, já depois do fim da ditadura em Portugal, em 1975, uma versão teatral. O texto, ainda hoje muito pouco conhecido e estudado, assumia-se como mais um dos exemplos do tipo de manifestação da segunda geração surrealista em Portugal, que, reunindo-se em tertúlias de café – em particular no icónico Café Gelo –, procurava por via de uma postura absolutamente marginal reagir a um ambiente saturado de impossibilidades, característico do Portugal salazarista. Pelas suas características, *O Grande Cidadão* pertence ao ideário desse grupo, reunido em torno do abjeccionismo – uma espécie de conceito emergente do Surrealismo e que com ele partilhava concepções, referentes e alguns objectivos mas que lhe dava uma especificidade tipicamente portuguesa, um posicionamento notavelmente marginal e dissidente. Procuraremos neste texto abordar algumas das conexões entre o romance de Virgílio Martinho e uma reflexão acerca da dialéctica entre centro e margem/periferia, tendo em conta três distintas facetas dessa relação: a identificação entre as perspectivas críticas veiculadas no romance e as que orientavam os abjeccionistas, autores marginais também face ao cânone literário instituído; o choque entre os ideais de um estado totalitário e dos que procuram resistir à perseguição, ecoando a situação vivida em Portugal; e o enquadramento geral dos conceitos de centro e de margem no âmbito de algumas perspectivas acerca da Modernidade, enquanto dinâmica de oposições.

Numa entrevista também de 1963, ao *Jornal de Letras e Artes*, o autor afirma (Cesariny, 1997: 278-79): *Em 1930 como em 1963, o mundo, ou grande parte dele, vive sob um sistema em que os valores vigentes têm como principal tarefa reduzir o pensamento livre, os actos livres. Procura-se, com tal redução, manter privilégios dados como tradicionais, justificar terríveis contradições, homologar sofismas. Contra este estado de coisas, o surrealismo apresenta a sua incondicional adesão ao culto do conhecimento e à prática de uma crítica intransigente, preferindo agir a resignar-se, embora conheça os riscos que a sociedade lhe pode impor, tanto pela força como através de preconceitos.*

É esta noção, que cinge o mundo entre os que geraram ou pelo menos se adequam a um determinado modelo social vigente considerado desumano e redutor e um núcleo marginal que a ele se opõe sofrendo os efeitos dessa atitude, que nos importa reter. Sobretudo tendo em conta que Martinho insere o surrealismo, de que se considera também herdeiro, nessa esfera de ação, pertencente ao espírito geral em que se manifestaram as Vanguardas históricas de que este movimento será o derradeiro representante. Fernando Guimarães identifica

as vanguardas com “uma cortante atitude de repúdio relativamente a qualquer norma, embora acrescente-se isto não queira dizer que esteja isenta de possíveis referências a movimentos culturais do passado” (Guimarães, 1994: 14).



Os dois paradigmas a que Virgílio Martinho se refere, que, como veremos, enformam toda a estrutura de *O Grande Cidadão*, coincidem com os dois sentidos de Modernidade teorizados por Matei Calinescu: “a ideia burguesa de Modernidade”, associada a aspectos como o tradicionalismo religioso, um ideal de racionalidade que passa pelas conquistas da ciência e da tecnologia, a adopção de uma estrutura social organizada em torno do ideal de família e os valores do capitalismo; e a “outra Modernidade, aquela que deveria dar existência às vanguardas, (que) estava desde os seus inícios românticos inclinada na direcção de atitudes radicais anti-burguesas” e que passava por manifestações “abarcando a rebelião, anarquia, apocaliptismo até ao aristocrático auto-exílio” (Calinescu, 2000: 49).

Este sistema de oposições, de acordo por exemplo com Eisenstadt, Boaventura de Sousa Santos e Zygmunt Bauman, estaria implicado nas próprias premissas com que a Modernidade se definiu. Eisenstadt lembra que nunca foi consensual o optimismo relativamente às suas contradições, coexistindo sempre o choque entre quem via a Modernidade “como uma força positiva, libertadora e progressiva, enquanto encarnação da promessa de um mundo melhor e até emancipador” e quem adoptava um olhar negativamente crítico e preocupado (Eisenstadt, 2007: 17). Para este clima de discordância contribuiu sobremeneira um aspecto que Sousa Santos considera nuclear para o fracasso do projecto moderno, a emergência de dois pilares, “o da regulação e o da emancipação”, que deveriam evoluir equilibradamente apesar de terem sentidos diferentes. O sociólogo resume-o exemplarmente (Santos, 2000: 47): *O paradigma da modernidade pretende um desenvolvimento harmonioso e recíproco do pilar da regulação e do pilar da emancipação, e pretende também que esse desenvolvimento se traduza indefectivelmente pela completa racionalização da vida colectiva e individual. Esta dupla vinculação – entre os dois pilares, e entre eles e a praxis social – vai garantir a harmonização de valores sociais potencialmente incompatíveis, tais como justiça e autonomia, solidariedade e identidade, igualdade e liberdade.*

Eisenstadt encara essas tensões emergentes da multiplicidade permitida pelo programa intelectual da Modernidade como geradoras de uma arena política permanente, no seio da qual germinaram várias antinomias, nomeadamente entre a primazia da razão e o espaço reservado “à dimensão estética e emocional da experiência humana”; entre diferentes concepções da moralidade humana, tendo em conta que se procurava impor um ideal universal para diferentes tradições de valores e diferentes necessidades; entre os diferentes entendimentos dos limites da autoridade e, por conseguinte, dos diferentes alcances da restrição dos comportamentos (Eisenstadt, 2007: 28-29). Zygmunt Bauman, por seu lado, definirá esta dinâmica típica da Modernidade de acordo com o conflito permanente entre um ideal de ordem e uma visão catastrófica de tudo aquilo que se entende por caos, nomeadamente o que representa uma existência contingente, imprevisível e, portanto, ameaçadora. É em função disto que se orientam os conceitos de centro (o espaço reservado ao modelo tido por

ordenado no qual se deverá espelhar toda a vida comunitária) e de margem, tudo o que necessita ser neutralizado (Bauman, 2007: 19): *A prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo o que não pudesse ser ou não fosse precisamente definido (...). A intolerância é, portanto, a inclinação natural da prática moderna. A construção da ordem coloca os limites à incorporação e à admissão. Ela exige a negação dos direitos e das razões de tudo o que não pode ser assimilado – a deslegitimação do outro.*

O Grande Cidadão segue este debate, dando-lhe os contornos específicos de uma sociedade hiperbolicamente totalitária e disfórica. O título da obra aponta para esse poder radicalmente opressor, em nome do qual se organiza um sistema militarizado de contenção, controlo e perseguição de todos aqueles que, intencionalmente ou não, divergem do paradigma comportamental instituído e procuram sobreviver à sua sede neutralizadora. O romance designa exemplarmente o conjunto de princípios que o Grande Cidadão considera deverem ser respeitados e, por contraste, na caracterização dos indivíduos que vivem numa espécie de clandestinidade política e que correspondem em grande parte aos mesmos estereótipos marginalizados um pouco em todas as sociedades mas de forma perigosamente extremada e desequilibrada. E, lembra o Padre Manuel Antunes, qualquer situação em que um dos dois lados prevaleça demasiado é ameaçador (Antunes, 2008: 58-59): *Sociedades em que radicais e/ou convencionais se encontrem ou demasiado numerosos ou demasiado extremados são sociedades pouco sãs. Os convencionais privam-nos da vida; os radicais privam-nos da estrutura, ao menos durante certo tempo. Ora, a verdadeira existência histórica não é nem convenção nem anarquia. É um misto de movimento e de organização, de estabilidade e de instabilidade, de segurança e de risco, de «massa» e de «energia», a um dado nível, análogo.*

É num cenário destes, de descompensação agressiva do equilíbrio, perfeitamente definido como contrastante face a um tempo anterior em que existiam também sistemas de controlo social mas muito menos abusivos e castradores, que se dá o reencontro entre o protagonista, Alquimista, que é libertado da prisão, e Benvinda, sua antiga paixão, que procurara manter-se viva no cenário político vigente. Ganham forma os dois terrenos em oposição, o dos milicianos do Grande Cidadão uma vez que o líder nunca tem uma aparição concreta, funcionando mais como inquietante conceito abstracto que dita as directrizes pelas quais todos os outros se deverão reger – e o dos que lhe resistem numa recusa conformada. A descrição inicial dos milicianos, seguindo o olhar surpreso do Alquimista ao ver uma cena de execução pública na Praça Quadrangular, não deixa qualquer tipo de dúvidas a seu respeito, identificando-os inclusive com um modelo de totalitarismo afim daquele que, por virtude da II Guerra Mundial ainda bem fresca na memória, era considerado o mais expressivo (Martinho, 1963: 19-20): *Dos automóveis saíram homens fortes, na sua maioria loiros, que se dispuseram muito perto dos*



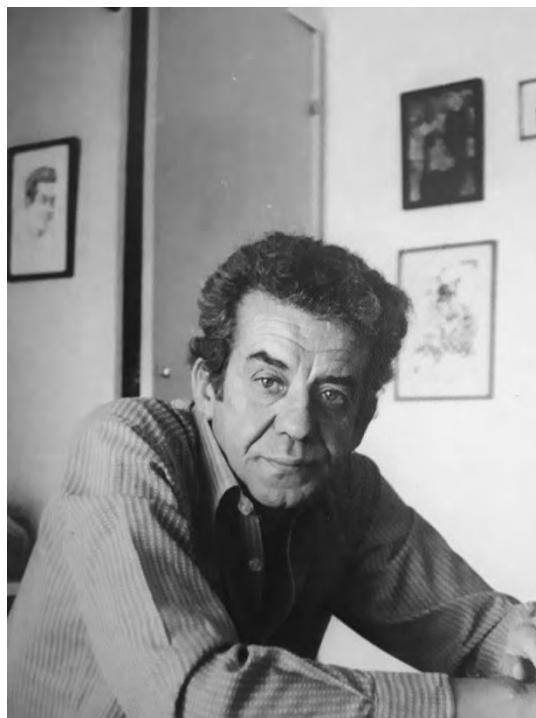
camiões brancos, ocupando assim os pontos estratégicos, donde podiam ver e comandar tudo. De todos os automóveis, ligeiramente destacados de todos os outros veículos, saíram homens mais loiros e ainda mais fortes, que com vozes fortes e gestos autoritários accionaram os outros homens menos loiros.

Este primeiro confronto entre o peculiar protagonista e o mundo envolvente é, de facto, bastante significativo, por concentrar as principais questões que depois serão exploradas em diferentes camadas de pormenor. Prossegue o olhar orientador de Alquimista (pp. 20-21): (...) os prisioneiros, formados em três filas, esperavam que o Grande Cidadão se dignasse a ler-lhes a sentença e indicar-lhes o destino. Os altifalantes começaram a ouvir-se e todas as palavras que dali vinham eram odiosas e incríveis para os ouvidos do Alquimista. Em nome do exemplo, da saúde pública e da legalidade. Mas qual era o crime daquela gente, eles exaustos, elas exaustas? Qual era a função dos espectadores, sempre a andarem à volta da praça? Com que fim os guardas eram loiros e as viaturas brancas? Interrogações e mais interrogações. Fenómenos correntes nos tempos do Grande Cidadão.

Já em casa de Mamã, personagem de particular dignidade que nunca se renderá ao inimigo mesmo nos instantes que antecedem a sua execução, Alquimista é introduzido a esse estranho sistema que “é como um novelo” (p. 28) destinado a punir a experiência de pessoas como Mamã e por via do qual “querem agora meter-se dentro de nós para comandarem tudo” (p. 31). E que, conforme Alquimista se apercebe, parece ser considerado inatacável, pois a mãe apenas o aconselha a fugir: “Tenho pena de todos, tenho pena de mim. Nunca mais, filho, nunca mais, acabou-se tudo, como se estivéssemos todos mortos. Tu foge, és meu filho, e eles já o sabem, criminosos de raiz criminosa” (p. 30).

Por toda a cidade se encontram espalhadas as directrizes do regime opressor, indicando às pessoas como proceder para se assemelharem ao Grande Cidadão. Um desses cartazes concentra-se numa das mais recorrentes questões, a da higiene pessoal: “FAÇA A BARBA DIARIAMENTE; SEJA LIMPO; TRATE DAS UNHAS E DA SUA HIGIENE ÍNTIMA; IMITE O GRANDE CIDADÃO” (p. 34). Outros tomam como alvo principal o vício, considerado uma “guerra santa” permanente que exigia a protecção dos filhos, e sugerem a denúncia colaborante com as milícias encarregues da “regeneração dos costumes morais e físicos”, pois “indicai-lhes os perversos e a vossa ficha de boa cidadania encher-se-á de louvores” (p. 36).

O que torna mais exuberante a doutrina do Grande Cidadão é a extensão dos supostos crimes de que as pessoas vão sendo acusadas, por vezes roçando o absurdo e coincidindo com um certo tom de paródia. O ex-taberneiro João Vaz, por exemplo, está consciente de que “Chegará a vez de todos. Esse Grande Pulha quer a pele de toda a gente que é velha, ou de toda a gente que é nova, ou a de todos os que são novos ou velhos, doentes ou sãos” (pp. 48-49). Desumano por natureza, este tirano sem rosto é o típico espelho de um poder arbitrário, sem limites, para o qual a diferença entre os que estão a favor e contra a sua doutrina



Virgílio Martinho
década de 80 (?)

é flutuante. Um poder que, mais do que induzir medo, produz nos seus opositores “confusão e espanto perante a máquina do Grande Cidadão” e a sensação de “humana insignificância dentro duma engrenagem inimiga e sem piedade” (p. 53). É uma máquina que se alimenta de um jogo de permanente desconfiança mesmo entre os milicianos e que se expande por neles veicular “ódio contra aqueles que iam prender mesmo sem saberem exactamente a razão ou as razões”, esse “ódio sempre em acréscimo, porque obedeciam não só a obediência mas ao próprio dever dessa obediência”, como “os mil tentáculos, os mil tímpanos do Grande Cidadão” (p. 69).

A pirâmide social instituída pelo poder do Grande Cidadão funciona também ao nível de uma ordenação geográfica muito bem definida. Por um lado, o sistema repressivo concentra-se num “palácio, de fachada caprichosa (...), a sede da Milícia Popular de Regeneração dos Costumes Morais e Físicos” (p. 54) que conhece depois a sua expansão visível na Praça Quadrangular em que são exibidos publicamente, perante os cidadãos que se adequam ao regime, os que se vão capturando e lançando nas Câmaras de Gás, método por excelência do extermínio em massa. No interior deste espaço urbano, existe uma zona intermédia, o Bairro Murado, pelo qual os milicianos nutrem um visível desprezo, considerando-o lar dos anti-cidadãos (p. 39), além de se sugerir também o espaço de “solidão da periferia da cidade” em que Alquimista a certa altura se refugia (p. 249). À margem da cidade, ergue-se um outro espaço, no qual Alquimista e o seu amigo Heliodoro optam por se refugiar, o Albergue Noturno, antigo convento situado nos campos envolventes. Da cidade silenciosa e ameaçadora, contudo, nunca se escapa totalmente: “Não obstante, a cidade ainda ali reinava com toda a sua força, pois bastava um pequeno movimento de olhos, uma leve torção no pescoço, para que ela surgisse ao longe, invocando os seus perigos e a sua grandeza” (p. 74). Lembra Edwar d Shils que “Existe uma zona central na estrutura da sociedade. Esta zona central invade de várias formas a existência das pessoas que vivem no interior do domínio ecológico em que a sociedade existe”. E acrescenta (Shils, 1992: 53): *O centro, ou zona central, é um fenômeno que pertence à esfera dos valores e das crenças. É o centro da ordem dos símbolos, de valores e crenças que governam a sociedade. É o centro por ser fundamental e irredutível; e é essa a impressão que ele causa a muitas pessoas que não são capazes de dar uma articulação explícita a essa irredutibilidade. A zona central participa da natureza do sagrado.*

Essa sacralização também está muito presente no romance, pois é sugerido que o palácio, centro desta sociedade bizarra, se destina a “sanear os corpos e enobrecer os espíritos, libertando as duas metades de falsos deuses e de corruptas doutrinas, sob a égide ditirâmbica da Nova Ordem e da Nova Moral” (pp. 54-55). A visão que George Balandier dá da organização espacial simbólica dos espaços de ordem e de caos é bastante interessante à luz do esquema aqui descrito, ao descrever a construção imaginária de dois espaços articulados e que não conseguem imunizar-se de fissuras (Balandier, 1988: 98): *L'espace policé, ordonné, correspond au village, à la ville et à leurs environs immédiats: c'est celui qui se situe «sous l'égide de la loi et du pouvoir», mais que n'épargnent cependant pas les maux, les injustices et les ratages sociaux, les calamités. L'espace chaotique est «désigné par l'étendue forestière et l'étendue aquatique ou proche de l'eau» (...) Cette topologie imaginaire ne se réduit cependant pas à une représentation dualiste de la spatialité. Les deux univers ont des limites incertaines; des franges mal définies les séparent, des passages sont ouverts de l'un vers l'autre – seuils à franchir en faisant alors ses preuves.*

No Albergue Noturno, Alquimista e Heliodoro encontram escondidos, vivendo em condições miseráveis, aqueles que o Grande Cidadão considera inimigos: “judeus, intelectuais, mendigos e prostitutas” (p. 59). Uma sucinta mas emblemática listagem, pois além dos judeus (eternos perseguidos e, provavelmente, mais uma das formas de expressar a proximidade entre o regime totalitário aqui representado e o nazismo) encontram-se aqueles que potencialmente representam ameaças ao regime, quer enquanto opositores políticos, quer enquanto artistas (com os quais certamente o autor e os seus companheiros do Café Gelo se identificavam, dada a insistência na atitude resistente de não seguirem a doutrina de higiene

e de manutenção de um aspecto cuidado) e minorias normalmente marginais em todas as sociedades, mendigos e prostitutas. São estes indivíduos que serão punidos “Por não se pentarem. Por quererem gozar o ar nocturno da madrugada. Por quererem ser livres. Por quererem ser homens ou ainda por outros motivos tão ridículos e grandiosos” (pp. 63-64).

A sequência em que os sobreviventes ao massacre no Albergue Nocturno são conduzidos à Praça Quadrangular para a execução é um dos mais interessantes, por colocar em jogo três diferentes grupos, os prisioneiros, os milicianos que se preparam para os executar (guiados por essa réplica ampliada de todos eles que é o Homem do Futuro, braço direito do Grande Cidadão e, por via do nome, expressão directa desse ideal burguês de sociedade voltada para o progresso e a ordem) e os cidadãos que assistem, numa indiferença cautelosa. Movimentando-se entre estes grupos, destaca-se a figura de Salomão, que Alquimista conhecia como

líder do Albergue Nocturno e no qual insuflara o desejo de responder agressivamente ao inimigo. A presença de Salomão, como a de um profeta da desordem, rapidamente provoca agitação e desconforto na cíclica organização ritual (pp. 160-61): *Mas entre eles está Salomão, um homem que parece judeu entre os que são e não parecem, andando como todos, magro e de sotaina, de barba audaciosamente comprida, dantes preta, agora semi-branca, como se fosse uma espécie de louco. Na verdade, este homem ultrapassara um limite. / Entre ele e a multidão que se comprimia à sua volta deixara de haver correspondência, como se o homem barbudo, agora ilegal em todo o lado, estivesse podre e pudesse apodrecer, só com a sua presença, todos os outros (...). Talvez por esta razão, os passeantes que seguiam perto dele começaram lentamente a afastar-se, receosos do olhar inquiridor do Homem do Futuro. Provavam com o afastamento que nada tinham a ver com aquele espectador.*

No entanto, este Salomão que finalmente resolve agir, tal como João Vaz, Heliodoro, os outros refugiados do Albergue Nocturno e todas as personagens que de algum modo coincidem com as vítimas do Grande Cidadão só ganham alguma espessura revolucionária a partir do momento em que Alquimista entra em cena. Até ali, o jogo de forças, desequilibrado como temos vindo a referir, permanecia incólume e aceite com conformismo triste. Exigia-se um elemento exterior que viesse quebrar esta relação bem definida entre quem pertencia à ordem do Grande Cidadão e quem lhe desobedecia ou desagravava. Parece-nos que Alquimista poderá coincidir, em alguns aspectos, com a categoria do “estranho” na tríade que Zygmunt Bauman define (Bauman, 2007: 66): *Contra esse confortável antagonismo, contra essa colisão conflituosa de amigos e inimigos, rebela-se o estranho. A ameaça que ele carrega é mais terrível do que ameaça que se pode temer do inimigo. O estranho ameaça a própria socialização, a própria possibilidade de socialização. Ele desmascara a oposição entre amigos e inimigos como o mappa mundi completo, como diferença que consome todas as diferenças e, portanto, não deixa nada fora dela. Como essa oposição é o fundamento no qual assenta toda a vida social e*



nária a partir do momento em que Alquimista entra em cena. Até ali, o jogo de forças, desequilibrado como temos vindo a referir, permanecia incólume e aceite com conformismo triste. Exigia-se um elemento exterior que viesse quebrar esta relação bem definida entre quem pertencia à ordem do Grande Cidadão e quem lhe desobedecia ou desagravava. Parece-nos que Alquimista poderá coincidir, em alguns aspectos, com a categoria do “estranho” na tríade que Zygmunt Bauman define (Bauman, 2007: 66): *Contra esse confortável antagonismo, contra essa colisão conflituosa de amigos e inimigos, rebela-se o estranho. A ameaça que ele carrega é mais terrível do que ameaça que se pode temer do inimigo. O estranho ameaça a própria socialização, a própria possibilidade de socialização. Ele desmascara a oposição entre amigos e inimigos como o mappa mundi completo, como diferença que consome todas as diferenças e, portanto, não deixa nada fora dela. Como essa oposição é o fundamento no qual assenta toda a vida social e*

todas as diferenças que a constroem e sustentam, o estranho debilita a própria vida social. E tudo isto porque o estranho não é nem amigo nem inimigo – e porque pode ser ambos.

Porque, se desde o começo fica bem claro que Alquimista é um opositor do regime instituído, a verdade é que ao longo da narrativa ele ocupará um espaço inquietante, constituindo uma ameaça para ambos os lados em conflito, obrigando todo o esquema em que funcionava a relação entre os dois posicionamentos – um inquestionavelmente dominador e outro constituído por indivíduos revoltados mas submissos, procurando apenas sobreviver, refugiar-se ou passar despercebidos – a ceder e no processo vitimando milicianos mas também todos aqueles que aderem à sua desmedida e desordenada cruzada por vingança, da qual sairá sempre vivo, um pouco misteriosamente, “sempre dentro daquele sistema de querer morrer e viver” (p. 287) de quem assume: “Estive sempre de fora” (p. 289). Benvinda salienta no encontro inicial essa identidade problemática, de alguém que não está ao corrente das regras do jogo, que é justamente um “estranho”, alguém a quem ainda é preciso recomendar “não os desafies, faz como toda a gente” e que, como indica o narrador, desejava apenas “compreender totalmente” mesmo que nessa condição de “novo habitante” de uma cidade que já não comprehende (p. 18). Parece ser, também, de alguma forma, o único perfeitamente consciente de um sentido universal naquela trama particular (49-50): *pensava que há anos se prendiam homens por defenderem um sistema de vida, há trezentos anos prendiam-se também e assim sempre para que as prisões e os homens existissem. Agora, as coisas haviam-se modificado, ou ridicularizado, esses mesmos homens prendiam-se porque eram impuros, porque eram viciosos, ou porque tinham sido impuros, ou porque tinham sido viciosos. Por coisas próprias destes homens, porque o Grande Cidadão queria combater o instinto deles, as suas veias, as suas vísceras, os seus órgãos.*

A certa altura sugere-se que Alquimista transporta consigo uma espécie de maldição que traz a morte a todos aqueles com quem se relaciona. A cartomante Agripina define-o justamente como “um que nasceu para dar cabo de si mesmo” (p. 113) e, alargando essa sombra negra à sua relação com Benvinda, acrescenta que ele “aparece para influenciar a tua vida para o insucesso” (p. 116). E, de certa forma, Benvinda parece considerá-lo um ser sobre-humano, uma espécie de princípio imutável, pois considera que “Ele não morre!” e que “Ninguém o pode prender” (p. 135). Talvez porque também não desaparece o fundo de conflito social que lhe está subjacente (pp. 254-255): *Quantos Grandes Cidadãos por esse mundo fora, por esses séculos fora? Quantos membros dele, quantas criaturas dele? Todos sem perdão para nenhum, para se ser perfeito na vingança. / Vejamos o Sábio, esse cientista (...), fabricante de almas, dizemos nós, estropiado para as estropiar. Diabo encartado de Deus filosofando em trezentas páginas, cuspindo o seu ódio sobre os milhões incautos, construindo na sua mansarda a Nova Ordem Moral, o Governo Forte, a Técnica do Assassínio, para ser ele mesmo o Gás e a Regeneração, vinte anos depois ou vinte séculos antes e depois. Para ser a Guerra Santa, o Ideal Rácico, o Império da Máquina de Guerra, desde a catapulta à bomba atómica. Coisinhas, os escravos, coisinhas aqueles que não querem, coisinhas os que amam, coisinhas os que criam. Talvez sim, coisinhas. E o magistrado, o Sacerdote, o General, o Político, que são estes homens? Para o Alquimista, contra todos eles, a sua faca afiada e o desespero que ele tem no momento do golpe.*

Antes de concluirmos, conscientes de que muitos outros aspectos significativos poderiam ser tidos em conta nesta reflexão, parece-nos merecer atenção evolução ambígua da personagem de Benvinda, transitando entre o centro e a margem. Sugerida como um exemplo perfeito desse “fogo íntimo, o fogo de pessoas que gostam de viver” (p. 15), descrita várias vezes como a mais devassa de todas as mulheres, sobrevivendo antes do regresso de Alquimista graças a um miliciano ao qual se entrega sexualmente em troca do visto de segurança que lhe permite deslocar-se na rua sem a presença de um homem, ela é simultaneamente aquela que parece amar Alquimista e portanto temer pelo que lhe poderá suceder e a mais consciente do perigo que lhe é inherente, identificando-o com as crianças caprichosas e cruéis “que só querem espalifar... espalifar... espalifar...” (p. 264) e com um eterno foragido que traz consigo a morte (p. 290; 293). Não deixa de ser irónico que seja ela, no momento em que

Alquimista procurava refugiar-se em mais um espaço de periferia fora da cidade – a cabana do eremita José – a entregá-lo aos homens do Grande Cidadão, não sem antes deixar no ar a ideia de que poderá continuar a resistir-lhes (pp. 294-95).

Referências Bibliográficas: ANTUNES, Manuel. “Radicais e Convencionais”. In ANTUNES, Manuel. *Obra Completa, tomo II. Paideia: Educação e Sociedade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, pp. 50-60. BALANDIER, Georges. *Le désordre : éloge du mouvement*. Paris: Fayard, 1988. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Lisboa: Relógio d’Água, 2007. CALINESCU, Matei. *As Cinco Faces da Modernidade*. Trad. Jorges Teles de Menezes. Lisboa: Vega, 2000. CESARINY, Mário. *A Intervenção Surrealista*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997. EISENSTADT, S. N. *Múltiplas Modernidades: ensaios*. Trad. Susana Serras Pereira. Lisboa: Livros Horizonte, 2007. GUIMARÃES, Fernando. *Os Problemas da Modernidade*. Lisboa: Presença, 1994. MARTINHO, Virgílio. *O Grande Cidadão*. Lisboa: Arcádia, 1963. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2000. SHILS, Edward. *Centro e Periferia*. Trad. José Hartwig de Freitas. Lisboa: Difel, 1992.

VIRGÍLIO MARTINHO

VINTE & UM
POEMAS

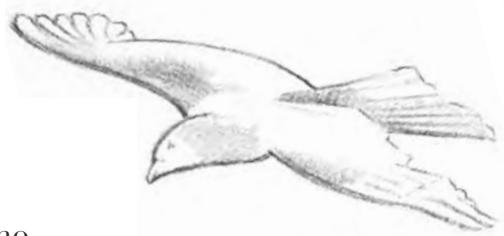
suplemento
A Ideia, n.º 77/80
2016

TRIPLA ELEGIA PARA AMANHÃ



[cadáver esquisito de:]
 FERNANDO GRADE
 MANUEL DE SEABRA
 VIMALA DEVI

Os sons que arredondam a boca são
 de larva. Como se não houvesse mais nada
 a fazer. Mas ainda bem: os sonhos
 continuam. Veio a água em som,
 e fez-se líquida a noite que
 rasgou a cerveja preta.
 Para o beijo final do amanhã feito de
 música e mogarins.
 Porque o amor nunca é bicho estranho,
 e conseguia nu viver
 quem sabe como.



Quebro os pulsos de rastos e
 vou a muitos lados:
 Os meus poemas são falados
 nos becos da Lua?

Paredes
 22/6/1990

CAMPA RASA OU A MORTE DISCRETA DE AFONSO CAUTELA

JOSEÉ CARLOS COSTA MARQUES

Afonso Cautela faleceu em Lisboa, a 29 de Junho. Foi pioneiro do ecologismo em Portugal no início da década de 70 e ao longo de duas décadas foi o jornalista profissional mais atento e intervencivo na área dos atentados ambientais em Portugal. Estreou-se muito cedo na imprensa regional, tornou-se na década de 50 crítico literário e publicou no início da década seguinte dois livros de poesia, acabando por se ligar ao movimento surrealista e colaborar com Mário Cesariny na antologia que este organizou *Surreal/Abjección-ismo* (1963). A melhor entrevista a Cesariny pertence-lhe porventura (“A Aventura dum poeta”, *A Capital*, 19-8-1989). O grupo editor da revista *A Ideia* logo nos anos que seguiram à revolução manteve com ele relações regulares em especial no quadro da oposição ao “nuclear” civil e militar. Depois de 2013 tornou-se um dos nossos colaboradores regulares. José Carlos Costa Marques – também ele, um dos pioneiros da ecologia em Portugal – foi já no século XXI editor da sua poesia inédita em duas chancelas, *Sempre-em-Pé* e *Afrontamento*, de que se destacam os dois volumes de *Lama e Alvorada – Poesia Reunida*, em curso de publicação. Pedimos-lhe a evocação pessoal no momento do adeus final.

Morreu discretamente, como sempre vivera, Afonso Cautela (1933-2018): longe das luzes da ribalta...

Começava assim uma nota que, sobre o Afonso, tentava escrever para *A Ideia*. Tinham passado por mim alguns poucos ecos na imprensa, algumas evocações de antigos companheiros de lutas ecológicas ou de profissão no jornalismo, eu próprio tinha divulgado por email, junto de algumas dezenas de amigos comuns, a notícia da sua morte recente, na sexta-feira 29 de junho de 2018, de madrugada.

Querendo ter uma ideia mais precisa do eco do seu falecimento nos meios de informação, interrompi para fazer uma rápida pesquisa na internet. À primeira, encontrei 13 páginas compactas de referências, algumas repetidas é certo, outras muito resumidas. Uma segunda pesquisa mais alargada trouxe numerosos outros documentos, alguns bastante circunstanciados e extensos. Abandonei desde logo a ideia de, nesta nota, incluir dados biográficos ou pormenores sobre a sua múltipla atividade como professor, escritor, educador, jornalista, ativista e pioneiro do movimento ecológico em Portugal. Tudo isso pode ser encontrado facilmente da mesma forma que o encontrei, que acrescentou muita coisa ao pouco que eu conhecia.

Passarei por isso a algo de mais pessoal, decorrente do contacto direto que com ele tive, sobretudo quanto à edição da sua poesia.

Não sem antes me interrogar sobre o real significado da relativa abundância de referências encontradas. Ter-me-ia eu enganado sobre a distância a que o Afonso Cautela sempre se situou ou foi situado em relação a qualquer mundanidade, mesmo “literária”? Seria Afonso Cautela alguém cujo valor real, ação e obra eram afinal amplamente reconhecidas? Pouco provável. A referência à homenagem prestada pelo PAN – Pessoas Animais Natureza na Assembleia da República no dia 6 de julho de 2018 não me surpreendeu, pois tinha tido dela conhecimento antecipado. Mais surpreendente foi para mim o voto público de pesar do Ministro da Cultura, de que não me apercebera. De aplaudir, certamente.

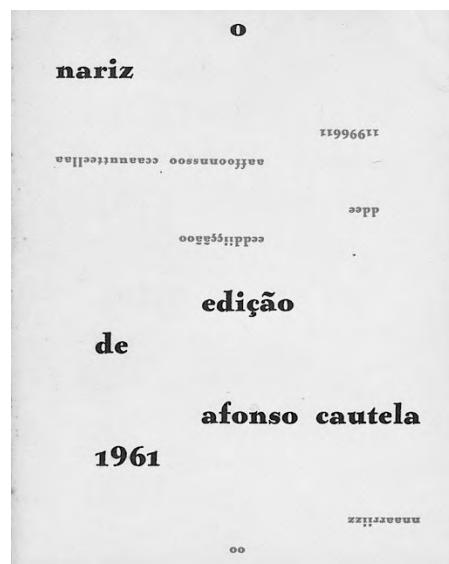
De alguns jornais ditos de referência, nas edições em papel pouco tinha encontrado, e num deles apenas numa carta ao diretor assinada por um companheiro comum, que o refere também noutra edição do mesmo jornal em dedicatória num artigo sobre outro assunto (embora em área em que todos tínhamos em algum momento comungado). Nas edições em linha, no jornal *Público* há um extenso e digno artigo de Luís Miguel Queirós, mas creio que nada semelhante foi incluído nas edições em papel do mesmo jornal. Nos vários artigos e informações encontradas na internet, destacam-se como as mais completas e sentidas as de alguns companheiros de profissão e de cidadania, e essas são afinal as bastantes e as de imediato mais adequadas à forma discreta como Afonso Cautela viveu e morreu. No entanto, sinto que o mundo da cultura fica ainda a dever-lhe algo de mais fôlego. Para além de artigos ou estudos na nossa imprensa cultural (se ainda existe), sugiro que alguém queira e possa fazer algo como uma biografia (sendo que, como ele próprio dizia, a sua poesia era já por si uma autobiografia em verso), acompanhada a par e passo de um guia cronológico e crítico dos seus escritos nos vários domínios em que exerceu a sua intervenção, sobretudo a poesia, o jornalismo e a ação cívica ecológica. Em relação à poesia que escreveu, e para além dos episódios editoriais a que vou aludir a seguir, não é proibido sonhar que um dia, talvez no âmbito de alguma tese de doutoramento ou nalgum centro de investigação das nossas letras, surja uma edição crítica que, embora com base nas edições anteriores (e do próximo futuro vol. II de *Lama e Alvorada – Poesia Reunida*, que tenho entre mãos), tenha em conta o seu acervo digital presente na internet e sobretudo os manuscritos e datiloescritos que o Autor destinou à Torre do Tombo).

E falo então de alguns aspectos do que, do meu contacto com ele, pude compreender da personalidade e da obra de Afonso Cautela.

Não pretendo repisar o que escrevi na introdução ao vol. I do já mencionado *Lama e Alvorada*, um tomo com cerca de 550 páginas que recolhe inéditos e dispersos. Poderei resigar daí somente uma ou outra ideia que julgo de sublinhar.

Na sequência da edição, que organizei, de *Campa Rasa e Outros Poemas*, de janeiro de 2011, propus a Afonso Cautela a publicação em dois volumes de toda a sua poesia. Um vol. II dessa poesia reunida, que estou agora preparando, esteve previsto desde o início. Prevejo que esse volume possa entrar em circulação no último trimestre de 2018 ou no primeiro de 2019. Reunindo embora os seus três livros publicados anteriormente a *Lama e Alvorada*, será bem menos volumoso que o vol. I, calculando que possa vir a ter cerca de 200 páginas. Incluirá *Espaço Mortal* (publicado em 1960), *O Nariz* (de 1961), e *Campa Rasa* que, editado em 2011, é basicamente constituído por um conjunto de 15 poemas datados de julho a setembro de 2006.

Alguns, que o conheciam sobretudo dos jornais, tinham apenas uma vaga ideia, ou por vezes nenhuma ideia, da sua escrita como poeta. Como jornalista, embora tivesse passado por todas as tarimas, todos sabiam que foi um dos primeiros, senão o primeiro, a lançar em Portugal o jornalismo da ecologia e do ambiente. Nesse domínio, realizou reportagens e entrevistas, divulgou ideias através de sucintos e extensos ensaios, redigiu e comentou notícias e destacou-se sobretudo como cronista. Realce-se sobretudo a sua Crónica do Planeta Terra, que ao longo de muitos anos publicou no jornal *A Capital*, onde também



manteve durante algum tempo uma coluna sobre questões relacionadas com a defesa do consumidor e a crítica do consumo.

Também muitos dos que o conheciam como um dos primeiros, senão o primeiro, cidadão militante dos movimentos ecológicos em Portugal, ignoravam ou tinham uma ideia muito vaga da existência e da qualidade da sua obra poética.

Para mim (como escrevi na introdução de *Campa Rasa* e do vol. I de *Lama e Alvorada*), foi como poeta que pela primeira vez conheci o seu nome, ao adquirir, em 1 de abril de 1960 (cinco semanas antes de perfazer 15 anos), o seu primeiro livro publicado, *Espaço Mortal*. Viria dez anos

mais tarde, algures entre 1969 e 1971, a encontrar esse mesmo nome como autor ou organizador de uns livros em português sobre ecologia que um amigo me oferecera, estava eu então em exílio voluntário em França, onde pela primeira vez tomara conhecimento da existência de um problema ecológico universal e do correspondente movimento com que numerosos cidadãos e organizações nesse país procuravam já dar-lhe resposta. Aparentemente, o seu percurso de poeta e a evolução do seu pensamento tinham-no conduzido a um ponto de que o meu interesse pela poesia e a minha evolução pessoal me tinham igualmente aproximado.

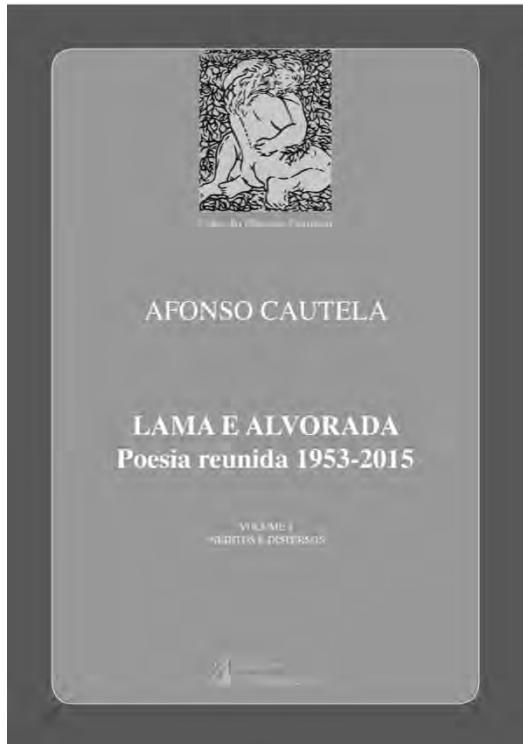
Iniciou-se a partir daí uma relação epistolar que prosseguiria ao longo da minha passagem pelo Brasil (agosto de 1971-junho de 1974). Ao regressar a Portugal em junho de 1974 trazia a intenção de uma colaboração com o Afonso, que entretanto, com algumas outras pessoas, entre as quais jornalistas e poetas, esboçara já em Lisboa a criação do Movimento Ecológico Português.

Com a publicação de *Campa Rasa*, alguns amigos comuns que o conheciam apenas das campanhas ecológicas descobriram com alguma

surpresa essa outra faceta. Surpresa que viria a repetir-se em 2017, com o lançamento, entre março e maio de 2017, do vol. I de *Lama e Alvorada*. Com esse novo livro de inéditos e dispersos, a poesia de *Campa Rasa*, que apenas ocupava umas quantas páginas, revelava-se agora como algo de muito mais vasto, nas suas não longe de 600 páginas compactas.

Para o próprio Autor, que lugar tinha a poesia no conjunto da sua intervenção? A aparência, a partir de 1971, é de que ocuparia um lugar diminuto. De facto, no vol. I de *Lama e Alvorada*, embora o número de poemas vá decrescendo desde a segunda metade da década de 1960 para atingir em 1971 apenas dois poemas, há depois um enorme salto de 17 anos até 1988, 1990, 1991, todos com um único poema cada.

Poderá perguntar-se porque subintitulei o vol. I de *Lama e Alvorada* com a legenda “Poesia reunida 1953-2015”. Entretanto, em 2011, tinha saído o livro *Campa Rasa*, com os 15 poemas datados de 2006. Se não existiram outros poemas escritos nesse lapso de tempo (e a não ser que os tivesse destruído, o que, ao longo do processo de organização da poesia inédita e dispersa, fiquei convicto, não era procedimento a que o Autor recorresse), verifica-se novo salto, de 1991 a 2006, de 15 anos, sem qualquer poema escrito, ou pelo menos guardado. Um terceiro salto vai



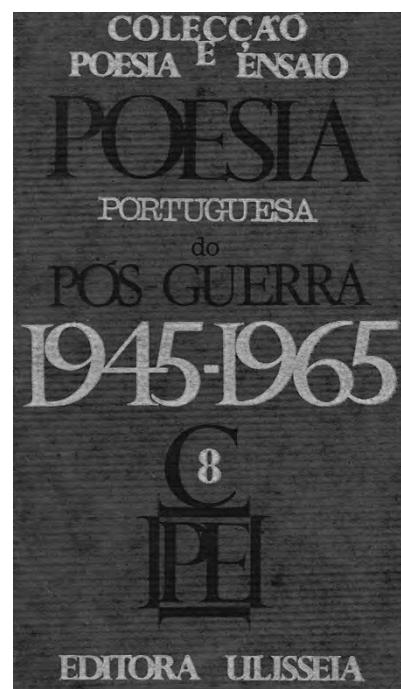
de 2006 a 2015, nenhum poema parece ter sido escrito ou pelo menos guardado nesse período, desta vez um salto de 9 anos (e, podemos agora dizê-lo, talvez de 12 anos, de 2006 a 2018).

Como organizador de *Lama e Alvorada*, não quis optar pela legenda “Poesia reunida 1953-1991” por não me atrever a fixar um termo à poesia inédita e esparsa do Autor. O termo 2015 justificava-se por ser o ano em que ficou quase completo o principal trabalho de organização. Mas havia ainda em mim a secreta esperança de que, ao longo dos vários anos que durou esse trabalho, Afonso Cautela viesse a escrever de novo poesia. Porque tinha entretanto formado para mim a convicção, com base apenas numa breve e alusiva confidência que um dia me fez, de que a poesia que escrevera a considerava ele agora como a sua melhor realização. E cheguei a senti-lo realmente interessado na publicação desse livro, e um pouco receoso de que as delongas a que assistia de minha parte não permitissem que chegasse a vê-lo em vida.

Nem por isso deixou algumas vezes de manifestar-se severamente crítico do muito que escrevera, insistindo conigo que deveria encurtar o livro – do que, disse-lho, eu me sentia não só incapaz como intimamente não autorizado. Em compensação, uma ou outra vez, verbalmente ou por alguma anotação escrita junto de um ou outro poema, manifestou autoapreço, sem por um momento se afastar de uma atitude geral de modéstia e desprendimento. Nesse contexto, interpreto também o que algumas vezes me disse, que o livro era mais meu do que dele. Queria-o mais curto, bastante mais curto, mas não se sentia capaz de ser ele a optar e a decidir, acabando por conformar-se a que também eu o não pudesse fazer.

Quanto ao salto de 1971 a 1988, formei a ideia de que se poderá ter devido a dois ou três motivos entrelaçados. Um deles, seria o seu envolvimento progressivamente maior com o plano cívico, que culminou com a intervenção na questão ecológica. Outro, o de que a extrema tensão que percorre quase toda a sua poesia de 1953 a 1971, num drama humano e existencial nela sempre presente, apesar de não poucos momentos de acalmia, contemplação e distensão, teria tido a partir de 1970 uma certa pacificação íntima. Finalmente, o refluxo da prioridade dada durante alguns anos ao ativismo ecológico, que julgo ter sido acompanhado de não pouco desencanto, teria levado alguns anos a assentar. Nos raros poemas escritos de 1988 a 1991 sinto que há já uma nova fase mais pacificada. Daí a 2006, parece-me um período que culmina o seu processo de passagem de uma busca de tipo horizontal a uma procura de saída na vertical. Uso aqui a expressão que lhe ouvi a determinada altura, algures na década de 2000, suponho. Creio que se referia ao abandono relativo da intervenção no plano meramente humano, social, histórico, e a procura de uma solução vertical entendida como situando-se no plano mais íntimo, espiritual. Essa passagem desemboca, ao que julgo, e resolve-se, de certo modo definitivamente, no conjunto dos 15 poemas de *Campa Rasa*, nos quais se pressente um patamar mais alto de conciliação. Poderá estranhar-se o que aqui digo, quando, ao ler esses poemas, se nos depara por vezes uma tristeza pungente, quase sufocante. Sobre isso, explico-me na introdução desse livro, cujo título, “Uma poesia alegre e triste... como a vida”, permite adivinhar o que quero dizer.

Tal pacificação ocorre em parte sob o signo de alguns poetas saudosistas ou próximos disso que Afonso Cautela evoca, cita ou glosa – Teixeira de Pascoaes, Frei Agostinho da Cruz, Bocage, António Correia de Oliveira.



Tudo isto, como é claro, não passa da minha interpretação pessoal, por via não só dos anos anteriores como dos anos em que me ocupei da edição da sua poesia, sempre com base num escasso e reduzido contacto direto que a distância geográfica sempre limitou severamente, com exceção de alguns meses do segundo semestre de 1974. Concluindo, arrisco a hipótese de que, nos seus últimos anos de vida, Afonso Cautela terá relativizado sem os renegar os seus empenhamentos sociais, cívicos, humanos, e até mesmo a busca espiritual nas suas diversas formas que procurou no que teria sido a “solução vertical”, para revalorizar, embora guardando sobre ela um olhar exigente e crítico, a obra poética que escrevera. E na qual se podem descortinar, subjacentes e por vezes transparentes, conciliadas, a dimensão horizontal e a dimensão vertical da sua peregrinação terrestre.

Para quem o conheceu, inclusive nas facetas mais polémicas do seu temperamento (há quem chegue a escrever que era irascível; por mim diria que era por vezes veemente, indignado, suscetível, mas irascível nunca; eu pelo menos nunca o conheci assim), o que sobressai é a gentileza e a bondade como os traços mais constantes da sua personalidade, a que não será alheia também a atração por certas correntes do budismo que em certas épocas sentiu com especial premência. A ternura fundamental do seu caráter revela-se bem nas dedicatórias dos seus livros de poesia, a seus Pais, a seus Irmãos, a sua Filha.

É patente que Afonso Cautela não parece ter dedicado especial esforço a procurar editar a sua poesia. É certo que foi ele próprio que editou, em edição de autor, os seus dois primeiros livros únicos até 2011 (se exceptuarmos em 2007 o pequeno volume coletivo, com Vítor Silva Tavares e Rui Caeiro, com o título *Poesia em Verso*).



No entanto, dos seus numerosos inéditos e dispersos por jornais, revistas e outras publicações, não era raro, por sua iniciativa ou talvez mais porque lho pedissem, que organizasse seleções ou conjuntos parciais de alguns deles para publicação algures, sendo que alguns chegariam a ser publicados, e figuram em *Lama e Alvorada* na qualidade de dispersos; outros viriam a permanecer inéditos, por vezes em versões e variantes parcialmente duplicadas ou até triplicadas, o que foi mesmo uma das principais dificuldades, senão a única, que encontrei na organização de *Lama e Alvorada*, de outra forma facilitada pelas versões digitalizadas e datadas que o Afonso me forneceu para o efeito. Aliás é esse o caso com a parte que tomou no referido livro coletivo a três, *Poesia em Verso*.

Nos anos 1990, residia eu então na Bélgica, encontrávamo-nos algumas vezes em raras passagens por Lisboa. Numa delas entregou-me um livro de poesia para o caso de o querer eu editar. Não me recordo dos pormenores que rodearam a entrega, se a iniciativa foi dele, se lho pedi eu. Era um pequeno livro de algumas dezenas de páginas datilografadas intitulado *Repórter de Rua*. Reencontrei esses poemas nos materiais com que comecei a trabalhar no primeiro volume de *Lama e Alvorada*. A ter sido publicado, esse livrinho representaria o mais explícito nexo entre a sua atividade profissional de jornalista e a sua escrita poética.

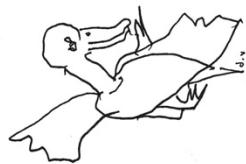
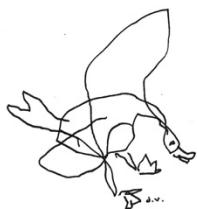
publicar um dos seus poemas. E assim surgiu, no n.º 4 da *DiVersos* (inverno-primavera de 2000), “O Regresso do Emigrante”. Mais tarde, em junho de 2008, no n.º 13 da mesma publicação, saem dois poemas seus que viriam a figurar em *Campa Rasa*. Aliás, no final desses poemas, em nota, indica-se que os poemas pertencem “a Campa Rasa, plaquete de próxima publicação na coleção Meteoritos/Poesia, Edições Sempre-em-Pé”. Creio que o Afonso me terá enviado por email (ou falado deles e lhe terei pedido então que mos enviasse), todo o conjunto dos 15 poemas. Ter-lhe-ia então proposto desde logo a publicação de dois dos poemas na *DiVersos* e a publicação como pequeno livro de todo o conjunto, o que só viria a acontecer em janeiro de 2011.

Ora, como *Campa Rasa* ocupava apenas 20 páginas e o método de edição que eu então usava exigia um mínimo de 68 páginas, pedi ao Afonso outros poemas inéditos para completar a edição com uma segunda parte (precisamente com o título “Outros Poemas”). Julgo que eu já sabia então que ele digitalizara a sua poesia inédita e dispersa. Mas foi ao selecionar eu próprio alguns poemas para esse livrinho que me dei conta da vastidão, amplitude e profundidade desse acervo. Concebi de seguida e propus ao Afonso a edição da sua poesia reunida, primeiro a dos inéditos e dispersos, e depois a dos livros publicados.

Não tinha porém fixado um calendário. Foi talvez em 2013 que ele me perguntou quandoencionava eu editá-lo. Julgo ter-lhe dito que pensava começar a trabalhar nele por 2015. Ele fez-me sentir que era um prazo longínquo, tendo eu decidido então antecipar para 2014 o início do trabalho. Nem assim, no entanto, consegui evitar a demora em concluir a preparação do vol. I (sem dúvida o mais importante para ele), e ainda mais demorou a edição propriamente dita.

Apesar dos contratemplos, no início de abril de 2017 foi finalmente possível fazer-lhe a entrega em mãos do volume já impresso. A apresentação pública só pôde ser marcada para 26 de maio. Apesar das suas muitas reticências, ainda chegou a estar prevista a sua presença. O seu estado de saúde acabou, quase à última hora, por impossibilitá-la.

Dito isto, parece-me claro que Afonso Cautela nunca teve sofreguidão em editar a sua poesia, nem qualquer pressa em fazê-lo. Não é no entanto verosímil que se tivesse desinteressado totalmente de a publicar e mostrou-se recetivo em várias ocasiões para o fazer pelo menos em partes ou fragmentos. Julgo também que esteve sempre grosso modo consciente do valor intrínseco dela. Talvez não pensasse no entanto que pudesse interessar muito a terceiros. Apercebi-me que alguma apreciação que fiz acerca dela em dado momento, ao longo do processo de preparação de *Lama e Alvorada*, terá pesado numa revisão do seu próprio conceito, criando-lhe a convicção também do seu valor extrínseco para outros. É certo que, no pouco contacto que com ele tive após a publicação do vol. I (em cuja dedicatória escreveu no meu exemplar “com a amizade e gratidão de sempre”), senti já nele um desprendimento mesmo em relação ao interesse que tinha a alturas tantas acabado por depositar na edição. E como não o compreender...



desenhos de Délio Vargas (da mão esquerda, 2017)

Aguas Santas, 15 a 19-julho-2018



CARTA DE VITOR SILVA TAVARES A LUIZ PACHECO

Carta de Vitor Silva Tavares a Luiz Pacheco em resposta a postal deste, falando das reacções de Vergílio Ferreira ao seu folheto paródico, de “crítica textual”, *O caso do sonâmbulo chupista* (1980), em que pretendeu denunciar um plágio suposto de Fernando Namora em *Domingo à Tarde* sobre o romance *Aparição* de Vergílio Ferreira. Essas reacções vieram a lume em *Contacorrente 3* (1983) e a elas havia de regressar Luiz Pacheco em artigos do *Diário económico* de 1996, mais tarde recolhidos no livro *Figuras, figurantes e figurões* (2004). Esta carta de Vitor Silva Tavares, que Pacheco inseriu no “Diário Selvagem” que então escrevia (Janeiro-Julho, 1993), que ficou até hoje inédito (acedemos a exemplar de Deodato Santos, a quem agradecemos), tem o mérito de nos mostrar toda a desenvoltura da escrita do fundador da chancela & etc, a sua independência de espírito e a sua desvinculação do sistema literário dominante, a liberdade que advogava diante dos grandes mandarins das letras, neste caso Vergílio Ferreira, além de nos dar a ver, num momento privilegiado e íntimo, a natureza da relação que mantinha com Luiz Pacheco, feita de conivência e afinidade, mas também de crítica e de exigência. [A.C.F.]

Lx. 9-7-[19]93

Pachequíssimo!

Então tu lamentas que o Vergílio F. não “agradeça” a tua denúncia pública do plagiato? Gostarias, do homem, a homenagem? Por mim lhe agradeço eu que nem te cite, ficas de fora daquele monte de merda literária. Por outro lado, vê lá tu, sabes (mas não disseste!) que foi o próprio Vergílio a catar, no segredo, as passagens surripiadas, que foi ele a sopeá-las ao Serafim Ferreira, cabendo a este transmitir-las para que fosses tu, então sim!, e dares a cara. Achas que o excelso escriptor iria escarrapachar tudo isto no vomitório dele? Deixa-me rir, ou melhor, cuspir. Por isso nem levo à letra esse do teu acto “de apreço” e “desafronta” para com o homem. Se me não trai a memória (e não esqueças tu que a & etc também se envolveu, gostosamente, na iniciativa do folheto), o sentido de intervenção foi muito mais o de entalar o Namora, ranhoso e cúpido, que o de exaltar o proto-padreca, este sem dúvida com mais jeitinho para as belas-letras, no demais ambos merda e cagalhão sobre os quais, princípio meu, nunca faço opção. Vamos, Pacheco, faz-me o favor de não lacrimejar! Recaga-te para o medallhado! Deixa-te de línguas-na-boca, todos tão bons rapazes uns para os outros! Fala-me de Setúbal, das sardinhas, dos teus achaques, das tuas bilioses! Ao ataque, podes não meter golo (já não é mau saberes quais as balizas certas). Assim, encolhido nas linhas recuadas e à espera da homenagem de bandeja, até pareces um utente da Mitra com as botas arrumadas. Há sinceridade nisso? Não há, não há (bis). Ou, a haver, não é por aí que mereces o retrato o Pacheco a reter é o escritor de corpo inteiro na sua incomodidade, na sua rebeldia, na sua independência corporativa, também no fulgor com que se despe e mostra. Ou querias, alfim, o redil, o pacho quente, a pantufa, a medalha, o memorial? Olha que não fizeste por isso eis o teu melhor contributo. Não é pois uma condenação o silêncio dos Vergílios. Põe lá esse silêncio na lapela e ri-te. Acredita que há e haverá quem ria contigo no mesmo lado da barricada. Não viste a homenagem do Paulo (Costa Domingos) à tua “Crítica de Circunstância”? Não gostaste? Não é por aí? Raios e coriscos? Não me sodas!

Mudando de assunto: pode ser que, coriáceo, me atreva um dia destes, mais mês menos mês, a dar um salto a essas paragens pachecais. Nunca fiando. Estando aí a sardinha, acontece que também está o gato.

Olha, toma lá uma saudade!
Vitor

CURDISTÃO EM PERSPECTIVA LIBERTÁRIA

Não é fácil compreender os desenvolvimentos recentes da situação no Rojava – região do Curdistão, ao norte da Síria, dividida entre as imposições da guerra e a tentativa de auto-organização segundo os princípios do confederalismo democrático, dividida ainda entre a mitificação de Öcalan e a luta contra o islamismo jihadista e a opressão turca. Isto se percebe na conversa que de seguida se apresenta com Pinar Selek, socióloga turca, militante feminista, pacifista e ecologista, há anos exilada em França, e o activista franco-italiano Mimmo Pucciarelli. Nela se procura manter uma perspectiva lúcida e crítica que deixe de lado as mistificações fáceis. Esta entrevista nasceu depois da leitura duma reportagem de Isabelle Hachey, “La presse en Syrie. La révolution du Rojava” (in *La Presse in Canada*, Montreal) e por mediação de Dimitri Roussopoulos (Black Rose Books, Canada). Foi inicialmente publicada na *Rivista Anarchica* (n.º 421, Dezembro 2107/Janeiro 2018).

Fala-me por favor do Rojava, Pinar.

Sei que nos meios libertários o Rojava se tornou hoje um lugar mítico. Na verdade é preciso reconhecer que no Rojava acontecem coisas interessantes, em especial um movimento progressivo que tenta dar voz às populações e concretizar sistemas de organização social mais horizontais. É também verdade que Abdulah Öcalan mostrou interesse pelos livros do anarquista e ecologista Murray Bookchin. Não obstante, o partido de que é presidente, o PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão), organiza-se segundo uma muito rígida hierarquia e no que diz respeito às mulheres não é nem libertário nem feminista. No Rojava as mulheres obtiveram uma igualdade nominal aos homens e ganharam de facto alguma visibilidade, mas tudo isso dentro de organismos patriarciais, assentes no culto do chefe, cujas regras devem aceitar se quiserem ser aceites. O que se passa no Rojava é distinto dos hábitos da esquerda clássica. Por exemplo, exige-se que as mulheres vivam separadas dos homens, em espaços próprios, para evitar qualquer promiscuidade. É verdade que se trata dum contexto bélico. Como quer que seja, estão proibidas as relações sexuais entre os guerrilheiros e as transgressões são severamente punidas. As penas podem ir desde a exclusão até à pena de morte. Em suma, os civis podem casar-se mas os acti-

vistas não. Também eu sou contrária ao casamento. Mas neste caso é proibido fazer amor.

Dizes que não podem fazer amor. Que queres dizer?

Quero dizer que na guerra não é permitido. Öcalan defende que o amor diz respeito à liberdade da nação e que é nosso dever lutar pela sua obtenção. Até ganharmos a guerra, o amor será visto como algo de porco, um comportamento animal. Esta concepção recorda a relação que o catolicismo tem com o corpo, considerado coisa sacralizada. Hoje no Rojava imbracam-se muitos elementos progressivos, uma verdadeira resistência e grandes interrogações sobre a liberdade. Também Estalinegrado deu lugar a uma forte resistência. Até mesmo durante a revolução russa se criaram sovietes e espaços de participação que tiveram lugar há cem anos. O actual movimento curdo foi muito influenciado pelo movimento feminista libertário. Contudo, em clima de guerra, confrontados no dia-a-dia com a morte, com o isolamento e as dificuldades de relacionamento internacional – as armas dos Estados Unidos e da Rússia e as trocas com a Síria e o Irão –, torna-se muito difícil concretizar um projecto anarquista ou feminista, mesmo existindo um forte potencial. Não esqueçamos ainda que as ideias de Bookchin, que influenciam o movimento

curdo, estavam já traduzidas em turco desde há algum tempo e tiveram algum eco. Existem na Turquia pelo menos há vinte e cinco anos pequenos grupos muito activos, embora sem fundos nem recursos, como os das feministas, cuja referência é a ecologia social. Foram esses grupos a inspirarem o PKK e não o contrário. Öcalan iniciou a leitura dos livros de Bookchin na prisão. Pareceram-lhe ricos e propôs ao partido retomar uma parte destas teorias e o mesmo aconteceu com o feminismo, ao qual de início era contrário. Eis aqui um dos potenciais dinâmicos do Rojava. Desde há vinte anos preso numa pequena ilha, Öcalan é uma pessoa inteligente e partilha alguns dos princípios herdados da ecologia social. Desafortunadamente o seu “novo projecto” constrói-se num clima bélico e a vida que daí resulta não pode ser tomada como libertária.

Estás em contacto com pessoas activas no Rojava e no Curdistão?

Sim, mas do lado turco do Curdistão. O Rojava fica no lado Sírio. Não estou em permanente contacto directo com o Rojava mas conheço pessoas que lá estiveram e que me relataram o que viram e viveram. Demais leio tudo o que se publica sobre o assunto na Turquia. Em resumo, não estou em contacto directo permanente mas sigo de perto tudo o que acontece no Rojava e no Curdistão.

Diz-me mais sobre o PKK.

É um movimento construído no clima revolucionário dos anos 70, numa época em que muitas organizações eram influenciadas por personalidades como Che Guevara. De seguida os militantes do PKK separaram-se dos outros grupos, afirmando que no Curdistão era necessário outro tipo de luta. Para eles era o elo mais frágil de toda aquela zona e por isso era ali que devia começar a revolução. Conseguiram continuar a combater, ao invés de outros movimentos. Nos anos 80, a esquerda turca viu-se varrida por uma vaga repressiva, enquanto o PKK continuou a empenhar-se na luta armada, graças às suas relações além fronteiras. À época os Curdos viviam numa zona montanhosa que estava já dividida em quatro regiões. O envolvimento em várias lutas, antes de mais a dos Palestinianos no Líbano, permitiu-lhes receber

uma ajuda económica considerável para prosseguir a luta armada. Em suma, depois do golpe de Estado de 1980, que deu lugar a uma repressão horrível contra a população, o PKK tornou-se num movimento de resistência de grande importância para os Curdos. Assim como assim, foi isso mesmo que legitimou e institucionalizou a repressão do Estado turco. Desde esse momento até hoje vivemos sempre em guerra; a guerra, por sua vez, provoca a resistência da população e a resistência alimenta a militarização do Estado turco. O PKK não está apenas activo na Turquia mas noutros territórios em que vivem Curdos e é criticado por outras organizações da esquerda turca. É verdade que se trata dum partido que enfrenta um estado de guerra mas trata-se duma organização muito hierarquizada, baseada no culto dum chefe que tudo decide. No seu funcionamento interno encontram-se aspectos típicos do totalitarismo: uma única ideologia e uma única chefia. Algumas vezes os dirigentes da organização queixam-se de não compreender bem as ideias e as propostas de Öcalan, porque ele está “muito acima” deles. Trata-se dum movimento que usa vários registos, entre eles a religião, o feminismo se não libertário, ao menos de esquerda , o pensamento tradicional curdo e desde há uma década até um pequeno reportório anarquista.

Öcalan inspira-se também no confederalismo democrático.

Exacto. No passado, Öcalan falava de um Estado no Curdistão independente. Mais tarde, na prisão, fez uma espécie de auto-crítica, dizendo que o desejável para a região era o confederalismo democrático. Desde então, os militantes do PKK empenharam-se em colocá-lo em prática. Espero que tenham sucesso, sobretudo depois da guerra, tanto mais que hoje muitos leram já os livros de Bookchin.

Hoje o que existe é a guerra. Quando esta acabar, esperando que acabe, que poderá suceder?

Penso que os Curdos, e o mesmo posso dizer para os anarquistas europeus, têm um forte potencial graças a todas as experiências, leituras e debates sem fim até hoje realizados. É verdade que os Curdos se poderão simplesmente apoderar do poder, até porque estão armados, mas

não devemos esquecer que existem também pequenos grupos não hierárquicos muito activos.

Os anarquistas comparam a guerra civil espanhola como aquela que tem lugar no Rojava. Parece-te a comparação oportuna?

Durante a guerra civil espanhola a organização dos anarquistas não era como a do PKK. Durruti não era Öcalan. No Rojava, e em especial no interior do PKK, a hierarquia é muito mais forte. Pessoalmente prefiro Durruti a Öcalan! Ainda que Durruti se tenha tornado o símbolo dum movimento, não o idealizo, antes de mais porque da época gloriosa dos anarquistas espanhóis até hoje vão oitenta anos e muita coisa entretanto mudou. Orientamo-nos hoje para a interculturalidade e o feminismo. Existem porém semelhanças entre a guerra civil espanhola e o Rojava, porque, num quadro de guerra, conquanto distinto, se tentou animar em ambos os casos um novo tipo de governo. Ainda assim, repito, a organização dos dois movimentos é diferente.

Achas possível em situações de guerra, como a do Rojava e a do Curdistão, outros meios de existência e até de resistência. Penso sobretudo nas práticas não-violentas.

Sim, parece-me possível. Infelizmente quando a guerra se instala no quotidiano e a população se organiza em exército é quase impossível. Em geral nunca uso a palavra impossível mas neste caso parece-me inevitável. O certo é que até em circunstâncias de guerra, em especial no Rojava, e apesar dos obstáculos, podem realizar-se experiências positivas e de quando em quando até acontecem milagres.

Podes dar-me exemplos destes milagres?

Um exemplo é o de Omar Aziz, o sírio que conheceu Bookchin na América. Quando regressou à Síria, foi preso devido ao seu activismo e por fim morreu na prisão em 2013. Estava próximo dos comités locais que continuaram activos e a organizar-se de forma não-violenta e construindo a sua rede própria de contactos internacionais em torno de ideias e projectos locais. Não têm armas e para se proteger evitam estar no centro da atenção mediática. Também



Desenho de André Montanha

na Turquia, onde a repressão não faz senão crescer, existem muitos grupos autónomos, dos quais faço parte, que se organizam em rede, criando espaços de acção. Isto prova que até num meio autoritário se pode criar e ser activo. Claro que uma guerra é diferente. Quando se pegam em armas, há que ter um comportamento de exército, senão de nada serve. Se se está obrigado a fazer uma guerra, é necessário nunca esquecer que a situação pode facilmente degenerar e tornar impossível qualquer vestígio de vida livre.

No caso de tu própria te veres envolvida numa situação de guerra, estarias em caso de necessidade na disposição de pegar em armas?

É difícil condenar quem recorre às armas para resistir e não se submeter. Opor-se à barbárie e à dominação é importante. Penso porém que é necessário antes de usar qualquer violência esgotar todas as outras vias e até criar sistemas alternativos de resistência. No Médio Oriente existe o hábito de pegar em armas, é uma espécie de tradição. Há gente disposta a morrer. Com isto quero dizer que é mais fácil aceitar,

não que seja fácil pôr em causa a sua vida. Assim, neste momento uma outra forma de resistência é difícil mas não é impossível. É necessário insistir neste ponto, já que as armas e os exércitos nos destroem. Não conheço nenhuma transformação libertária fundada sobre um exército.

Movimentas-te entre a ecologia social, o municipalismo libertário, o feminismo e a não-violência (ou se preferires, a recusa da violência). Qual é para ti prioritário?

Não penso nenhum deles sem os outros.

Qual a tua percepção do movimento anarquista em geral e do europeu e do francês em particular?

Estou longe de conhecer tudo. Estou em França desde 2012 e estou em ligação com o movimento desde há três anos. Vejo que exis-

tem muitos grupos e são feitas muitas investigações. Do meu recanto tento criar o meu espaço. De momento sinto-me sobretudo próxima do movimento libertário e das ideias de ecologia social que se encontram na revista *Silence*, que é também feminista. Como quer que seja, a descoberta deste meio ainda não acabou. Desde há vinte anos que parece multiplicar caminhos e grupos locais, ou ainda desenvolver os que estão ligados à educação de base, como por exemplo a cooperativa *L'Orage* de Grenoble. Dei conta de iniciativas assim nas várias cidades em que estive e onde encontrei pessoas não ligadas a organizações mas empenhadas em várias lutas libertárias. Tenho a impressão que há na verdade uma renovação e um reforço deste movimento. Parece-me que os movimentos alternativos estão criando um novo Maio de 68 mais local, menos centrado e controlável.



desenho de Cruzeiro Seixas
no livro *São Paulo* (1934) de Teixeira de Pascoaes.

NÃO-VIOLÊNCIA ACTIVA

O ponto de partida essencial da estratégia não-violência é o princípio da não-cooperação ou da não-collaboração. Assenta sobre a seguinte análise: se as injustiças estão profundamente enraizadas nas sociedades é porque beneficiam da cumplicidade, quer dizer, da cooperação da maioria dos seus membros. Assim Gandhi, analisando as causas das injustiças de que a Índia era vítima por parte da autoridade inglesa, dizia (*A Jovem Índia*, 1914): “A responsabilidade da nossa miséria não é tanto o exército inglês mas a nossa cooperação voluntária.” E precisa assim o seu pensamento: “O governo não tem qualquer poder fora da cooperação forçada ou voluntária do povo. A força que ele exerce sobre nós, somos nós que lha damos. Sem o nosso apoio, cem mil europeus não podiam sequer ocupar a sétima parte das nossas aldeias. [...] A questão que está diante de nós é por conseguinte opor a nossa vontade à do governo ou, dito doutro modo, retirar-lhe a nossa cooperação. Se nos mostrarmos firmes e unidos na nossa intenção, o governo será obrigado a submeter-se à nossa vontade ou a desaparecer.” E Gandhi enunciou ainda o alicerce da estratégia da acção não-violenta: “Quando um governo comete uma injustiça, o povo que a sofre deve retirar-lhe o seu apoio completo ou parcial até que aquele se sinta obrigado a renunciar à injustiça.”

As discussões sobre a violência e a não-violência são a maioria das vezes falseadas na medida em que se dá a entender que diante da injustiça todos nós estamos prontos a recorrer à violência para repor a justiça, “espantar os soberbos, derrubar os poderosos do seu trono, levantar os humildes, saciar os esfomeados e deixar os ricos de mãos vazias”. Infelizmente diante da injustiça a nossa tentação mais imediata não é a violência, de que não estamos em geral dispostos a assumir os riscos nem certos da sua eficácia. A nossa tentação irresistível é a passividade e a cumplicidade que possam salvaguardar o melhor possível a nossa tranquilidade, o nosso conforto e os nossos interesses: estamos muito mais dispostos a resignar-nos à colaboração do que à violência. A palavra “colaboração” evoca geralmente a atitude daqueles que pactuam com o inimigo quando este invade um território nacional; convém porém dar-lhe uma acepção muito mais larga. Nós somos colaboradores cada vez que pactuamos com qualquer injustiça social.

Deste modo não convém tanto opor, como em geral se faz com alguma inconsciência, a não-violência à violência dumha minoria mas em seu lugar opô-la à colaboração da maioria. É necessário repetir aqui que se não houvesse outra escolha a não ser entre resistência violenta e colaboração seria sempre preferível escolher a resistência violenta.

A partir destas observações, a estratégia não-violenta consiste em quebrar a cooperação com a injustiça, exercendo deste modo uma pressão social que os leve a ceder. [...] Trata-se de organizar a não-cooperação a um tal ponto que o maior número recuse a colaboração com as instituições, as estruturas, as leis e os regimes que promovem e mantém a injustiça.

Recorrendo à violência, um movimento de resistência coloca o debate num ponto onde o adversário tem sempre vantagem. Ele fica então com a possibilidade de tomar a ofensiva e estigmatizar a “acção criminal daqueles cujo único fim é de atentar contra a ordem pública.” O essencial fica por fazer, tanto mais que os ricos e os poderosos têm não só à disposição os meios violentos mais aperfeiçoados como também os meios de informação e de comunicação mais largos. Essa vantagem permitir-lhes-á dar toda a publicidade às violências cometidas pelo outro lado, desacreditando-os em definitivo junto da opinião pública.

Os métodos não-violentos tiram ao adversário esta vantagem e criam à partida na opinião pública uma receptividade maior. A sua capacidade pedagógica junto do público que não participa de forma directa na acção é assim muito superior ao que os meios violentos conseguem obter. Enquanto uma acção violenta tende a cair no isolamento e arrisca-se a ser apenas um monólogo confuso e ruidoso diante dum público que prefere ficar à margem do que se passa, a acção não-violenta pode tornar-se um convincente diálogo com o público exterior. Outro argumento favorável aos meios não-violentos é o da duração. Uma acção não-violenta pode manter-se mais tempo que uma acção violenta e por isso o seu impacto é superior. Um boicote organizado contra um armazém pode assim manter-se muito mais tempo que uma pilhagem do mesmo armazém. Também uma campanha de desobediência civil pode desafiar os poderes instituídos durante muito mais tempo que um simples motim.

❧
JEAN-MARIE MULLER
Estratégias da acção não-violenta, 1972.

O INFINITO NUM PORMENOR. LER E RELER URSULA KROEBER LE GUIN

ANA DA PALMA

Muito tarde, na noite seguinte da nave, Shevek estava no jardim da *Davenant*. As luzes estavam apagadas, e o jardim estava iluminado apenas pelas estrelas. O ar estava bastante frio. Uma planta de florescimento noturno, proveniente de um qualquer mundo inimaginável, tinha aberto entre as folhas negras e exalava o seu perfume como uma doçura paciente e sutil, para atrair uma qualquer borboleta a trilhões de quilómetros de distância, no jardim de um mundo que orbitava outra estrela. As luzes do sol variam, mas há só uma escuridão. *Os despojados* [1974] (2017: 320) (1)

Ursula Kroeber Le Guin deixou-nos universos atravessados pelo perfume de uma flor nocturna cujo aroma percorre *triliões de quilómetros*. Universos conectados por borboletas viajantes espalhando pólen e palavras. Por um lado, trata-se do universo onde vivemos. Aquele que a viu nascer em Berkeley em 1929 e o de Portland em 2018, onde, se Shevek [personagem do livro *Os despojados*] aqui estivesse, diria que Ursula *perdeu o eu e voltou a juntar-se ao resto* (*Os despojados*, 2017: 21). Uma vida cheia que nasceu na grande depressão; viu a Segunda Guerra Mundial, as bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki, as guerras frias, e a repetição colonial no Médio Oriente devorar corpos; sentiu as guerras colonialistas ao ponto de escrever *Floresta é o nome do mundo* [1972]; viu o fim da URSS, as ingerências humanitárias, o neo-colonialismo e a globalização com as suas ramificações digitais. Um universo que Ursula identificava e de que percebia que os remendos lucrativos das soluções a curto prazo têm um efeito pernicioso sobre as nossas vidas e consequências devastadoras nos nossos espaços de vida. Neste sentido podemos dizer que *Do outro lado do Sonho* [1971] foi uma ficção visionária. Mas a lucidez das palavras da autora, num discurso de 2014, também nos ensinam que pode haver outra forma de viver “*Nós vivemos no capitalismo. Seu poder parece inevitável. O mesmo fez o direito divino dos reis. Qualquer poder humano pode ser enfrentado e mudado por seres humanos. Resistência e mudança geralmente começam na arte, e muitas vezes na nossa arte – a arte das palavras.*” (2) Por outro lado, temos todos os outros universos inseridos na arte das palavras, que a autora nos deixou. Espaços de fantasia, onde a imaginação criativa transporta questionamentos. Espaços de ficção, onde se perfilam mundos possíveis, mais de 80 planetas ainda por explorar, entre narrativas longas e curtas. Também podemos estancar a sede de leitura nos universos de um caminho poético e de um pensamento ensaístico e até de tradução. São estes universos, que vivem e respiram um no outro, que possibilitam a existência de um *jardim num mundo orbitando outra estrela*.

Uma arte da palavra que procura encontrar-se naquilo que é, sem o peso dos códigos estabelecidos, tateando o seu lugar com as suas palavras, sintaxe, forma e ritmo, rompendo com as circunstâncias históricas impostas por uma sociedade ocidental predominantemente masculina e quebrando as categorias teóricas que enquadram e hierarquizam os géneros literários (3). Ursula Kroeber Le Guin não escrevia apenas ficção científica, nem apenas fantasia, nem apenas poesia, nem apenas ensaios. Mas no mundo das editoras, da Google e da Amazon, o livro é objecto de lucro e a classificação em categorias serve o universo do marketing, no rol de vendas. Ursula é aquela voz fazendo eco à voz de Virginia Woolf nas palestras que deu nos Colégios de Newnham e Girton em 1928 e que constituíram *Um quarto que seja seu* [1928]. Uma arte da palavra feminina consciente do lugar que lhe é reservado, porque no mundo literário ainda prevalece a voz masculina, mas pronta para furar muros. Assim, em 1986, a



Ursula Le Guin (desenho de Noah Van Sciver)

autora anuncia de forma irónica num discurso em Portland (4): *Se quer que sua escrita seja levada a sério, não se case e tenha filhos, e acima de tudo, não morra. Mas se tiver que morrer, cometa suicídio. Isso, eles aprovam.* Entre uma escrita feminina, progressivamente assumida como o carácter andrógino de Estraven em *A mão esquerda das trevas* [1969], ou que surge como uma incógnita, quando a meio da narrativa de *Expulsos da terra* [1978] o herói morre e é Luz, uma mulher, que se torna o centro da narrativa, há todo o trabalho de pesquisa, leituras e traduções. O processo criativo da escrita de Ursula K. Le Guin passa também pelo ouvir as vozes das personagens que falam com ela. Personagens cheias ou redondas, como se diz, que não definem a acção, mas que se constroem com a acção à medida que as coisas acontecem, dando-nos uma sensação de liberdade, e acreditamos nas palavras de Shevek quando nos diz que em Anarres: *Não temos nada, a não ser a nossa liberdade. Não temos nada para vos dar a não ser a vossa própria liberdade. Não temos lei além do princípio único de ajuda mútua entre os indivíduos. Não temos governo, além do princípio único da livre associação. Não temos Estados, nações, presidentes, primeiros-ministros, chefes, generais, patrões, banqueiros, senhorios, salários, caridade, polícia, soldados, guerras. E também não temos muito mais. Somos partilhadores, não proprietários. Não somos prósperos. Nenhum de nós é rico. Nenhum de nós é poderoso.* (...) (Os despojados, 2017: 253-254)

Do pormenor ao gigantesco, são universos de leitura ainda por descobrir. A leitura é isso, alargar as experiências, representar-se mundos e pessoas diferentes de nós e vir a conhecê-las, assim como ficar a conhecer-se. A leitura permite-nos viver “numa grande casa, com muitos quartos e janelas e portas e nenhuma delas fechadas” (5). Então, sim, ler e reler Ursula Kroeber Le Guin, não só porque perdi a página onde Shevek nos diz que uma mulher não precisa de aprender a ser anarquista, mas também porque há muito mais portas e janelas abertas para explorar.

Notas:

- 1) Todas as datas indicadas entre parêntesis rectas correspondem às datas das primeiras publicações na língua original. 2) Vídeo do discurso de aceitação do prémio da “National Book Foundation” a 19-11-2014. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=EtgNf-rsALk> 3) Uma noção que herdámos de Platão e Aristóteles na teoria da literatura. 4) Calla Wahlquist, “Life in quotes: UrsulaLeGuin”, *The Guardian* 24-01-2018: <https://www.theguardian.com/books/2018/jan/24/a-life-in-quotes-ursula-k-le-guin> 5) Entrevista com Bryan Hood, *The Guardian* 18-10-2016: <https://www.theguardian.com/books/2016/oct/18/ursula-k-le-guin-interview-complete-orsinia>



A Imaginação Ética de Ursula le Guin

MARIA ANTÓNIA LIMA

*Great novels offer us not only a series of events,
but a place, a landscape of the imagination which we can inhabit and return to*
Ursula Le Guin

Por coincidência ou magia, a escritora norte-americana, Ursula Le Guin, veio a falecer no mesmo ano em que se celebra o bicentenário da 1.^a edição de *Frankenstein* de Mary Shelley, obra de uma ética com forte impacto no nosso tempo, como também acontece com o universo mágico criado por Le Guin. A unir estas autoras está a audácia que ambas tiveram de penetrar no meio patriarcal da ficção científica onde existiam barreiras intransponíveis à escrita feminina, o que as levou a confrontar veementemente esses direitos masculinos instituídos, denunciando os efeitos negativos dessa desigualdade. Segundo Le Guin, esses representantes masculinos construíram muros “to keep the women out, or to keep them in their place, and what they may have lost by doing so”. Lembrando a defesa do feminismo tão advogada por Mary Wollstonecraft em *Uma Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792), Le Guin bem poderia ter dito, como a esclarecida mãe de Mary Shelley: “não desejo que as mulheres tenham poder sobre os homens, mas sim sobre si mesmas.” Para si sempre foi importante realçar que as mulheres possuem vozes que não têm sido ouvidas, o que Le Guin denominou “the unheard voices”, onde se incluem outras minorias que, no seu entender, deveriam começar a ser ouvidas para que a nossa sociedade actual tivesse algum propósito.

Autora dividida entre os géneros de ficção científica, fantasia e ficção especulativa, Le Guin sempre prestou, com a sua obra, justa homenagem àqueles que intitulava “escritores da imaginação”, e que considerava terem sido excluídos da Literatura durante muito tempo, pela criação de obras de Fantasia e de Ficção Científica que inevitavelmente os tinha afastado das tendências dominantes do público e da crítica, que preferiam escritores mais realistas. Tendo desde pequena sido educada num ambiente que promovia o interesse por mitos e lendas, ela antecipou, nos fins dos anos 60, o fascínio actual dos jovens pelo universo mágico criado por J. K. Rowling. Talvez Harry Potter não tivesse surgido, se *A Wizard of Earthsea* (1968) do ciclo *Earthsea* (Terramar) não tivesse já anteriormente sido publicado, seguindo-se o ciclo de *Hainish*, onde se encontra *The Left Hand of Darkness* (*A Mão Esquerda da Escuridão*) de 1969, obra vencedora dos prémios Hugo e Nebula.

Sempre preocupada com sistemas de exclusão, Le Guin escreveu *The Dispossessed (Os Despossuídos)* (1974) que, sem ser uma obra panfletária, defende um sistema utópico anárquico onde, numa superfície lunar árida e desértica, se tenta construir um sistema radical comunitário em que o egoísmo é impensável por se promover a solidariedade entre todos. A autora colocou aqui em prática as teorias de Piotr Kropotkin e Murray Bookchin, criando uma narrativa que examina sistemas de poder responsáveis pelo enorme contraste entre a grande pobreza e a imensa riqueza, defendendo-se a possibilidade de existência de um mundo sem lei, propriedades e hierarquias, onde seja possível a igualdade de direitos entre todas as classes, sexos e etnias. É, assim, natural que uma das personagens desta obra se deslumbe com a seguinte ideia: “To know that it exists, to know that there is a society without government, without police, without economic exploitation, that they can never say again that it's just a mirage, an idealist's dream!” Neste sentido poderemos também compreender o desejo utópico de Le Guin, quando confessou: “I wish we could all live in a big house with unlocked doors”.

Sabendo-se que as suas obras exploraram vários aspectos do taoísmo, anarquismo, etnografia, feminismo, psicologia e até da sociologia, convém referir que através delas os leitores sempre foram convidados para uma viagem de autodescoberta aberta à possibilidade da existência da magia. Os próprios actos de escrita e leitura parecem ter poderes especiais ou mágicos de dar vida a uma realidade alternativa: “The unread story is not a story; it is little black marks on wood pulp. The reader, reading it, makes it live: a live thing, a story.” (*Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*)

Daí que Le Guin tenha sempre defendido a existência de vozes de escritores que pudessem ver dimensões alternativas da realidade presente, para que se imaginasse algo além de uma sociedade mergulhada nas obsessões das tecnologias. Só assim seria possível atingir outras formas de ser e de encontrar fundamentos para a esperança. No discurso de aceitação do prémio atribuído pelo *National Book Awards* de 2014, Le Guin salientou que seriam necessários escritores e poetas que pudessem lembrar-se da liberdade, por serem visionários realistas de uma realidade mais abrangente. Segundo a autora, precisamos de artistas que saibam a diferença entre a produção de um bem comercial prático e a prática de uma arte. O conceito de liberdade seria o oposto do lucro e, por consequência, maximizar o lucro não seria nunca a mesma coisa que produzir uma publicação autoral responsável.

Relativamente à tão actual crítica do uso da tecnologia, Le Guin não deixou também de lembrar que tudo o que o homem fez e continua a fazer no mundo, desde acender uma fogueira, pode ser considerado tecnologia, mas esta deveria ser distinguida da tecnologia *high-tech* em que muitos se viciam vivendo em sua função. Segundo Le Guin, temos eliminado alternativas simples em favor das mais complexas, o que poderá estar na base das actuais crises ecológicas, cujos efeitos negativos não devemos disfarçar ou mascarar. Considerando que o futuro é apenas uma metáfora para o agora, Le Guin sempre contestou a noção de progresso, sendo para si importante questionarmo-nos acerca deste termo e do que este representa, pois poderá representar também uma intenção de nos conduzir em direcção ao mal, sendo por isso muito questionável a utilização de um conceito cuja aplicação indevida tem colocado em risco o nosso planeta. Descobrindo este alerta na intenção metafórica das obras de Le Guin, Margaret Atwood chegou a observar, em *The New York Review of Books* de 2002: “All her stories are, as she has said, metaphors for the one human story; all her fantastic planets are this one, however disguised”.

Será também de realçar que Le Guin sempre registou, nas suas obras, uma visão etnográfica, especialmente visível nas variações dos costumes e protocolos nas regiões de Earthsea. Tal especificidade é persuasiva, porque se apresenta de forma muito detalhada para ser inventada. Daí que normalmente existam conexões frequentemente feitas entre a exactidão antropológica de Le Guin, seu relativismo cultural e o trabalho de seu pai, Alfred L Kroeber, o primeiro professor nomeado para o Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, sabendo-se que a própria Le Guin cresceu num ambiente formativo, iluminado pelos colegas de seu pai, amigos e outros conhcedores de aspectos culturais ligados aos *Native Americans*. O seu testemunho é bem elucidativo acerca desta herança familiar e cultural: *I grew up in this weird household where we were completely middle-class Americans, but the doors and windows were always open to other ways of living. And that was, I think, the most unusual thing in my upbringing ... A consciousness that “We live this way, but it's not the only way to live.” And that opened my doors and windows to imagining other societies, other planets ... different futures, and so on.* (1)

Essa noção de que “outras formas de vida” são tão válidas quanto as nossas, e devem ser aprendidas ao invés de conquistadas ou exploradas, é a chave para a consciência colectiva presente em muitas obras de Le Guin, levando os leitores a desejar revisitá-las os espaços alternativos por si criados, como processo de autoconhecimento, já que segundo a autora “we read books to find out who we are” (*The Language of the Night*, 1979).

Relativamente à importância da imaginação mágica no universo ficcional da autora, pode-se dizer que, tal como é praticada em *The Left Hand of Darkness* por Ged e na Escola de Magia de Roke, esta apresenta-se como um ramo da ética. A Natureza, os elementos e o homem estão num equilíbrio que, à semelhança da teoria de Gaia, é um organismo holístico, e uma parte dele não pode ser alterada sem influenciar a outra parte. Quanto melhor o mago, mais lento é o seu uso de magia, porque ele sabe que o incauto disparo de magias terá impacto no equilíbrio do qual os magos são guardiões. “A chuva no Roke pode ser difícil em Osskil”, ensina o Mestre Invocador, “e uma calma no East Reach pode ser tempestade e ruína no Ocidente, a menos que se saiba do que se trata”. A magia torna-se, então, em poder e numa metáfora do poder. No entanto, se o poder de um praticante ultrapassa a sua sabedoria e contenção, o inevitável desastre poderá acontecer.

A presença do mal não estará, assim, ausente dos universos fantásticos de Le Guin. Se *Earthsea* é um dos mundos de fantasia mais bem conseguidos da Literatura, ele é também um dos mais cerebrais. As principais preocupações são a moralidade, a identidade e o poder. Em *The Farthest Shore* (1972), o Mestre Patterner em Roke perguntará a Ged: “O que é o mal?”, obtendo por resposta: “Uma teia que nós, homens, tecemos”. Mas a semente deste tema estaria já germinando em *A Wizard of Earthsea*. De Beowulf a Tolkien, a incontáveis filmes de fantasia estereotipada, o género tem muitas vezes apenas gerado lutas maniqueístas bidimensionais entre o Bem e o Mal, nas quais os tons cinzentos da moralidade são reduzidos a um simplismo de preto e branco. Contudo, o mundo real, como a maioria de nós conhece, raramente é tão monocromático, e por isso o de *Earthsea* também não o poderá ser. A missão de Ged não é derrubar um Lorde das Trevas, mas aprender a natureza da sombra que a sua vaidade, raiva e ódio soltam, além de tentar dominá-la aprendendo sua natureza e seu nome. “Todos os meus atos têm seu eco”, diz Ged de sua sombra; “É a minha criatura.” O clímax de *A Wizard of the Earthsea* não é o tiroteio mágico com que os romances menores teriam terminado, mas a encenação de alto risco de um processo que Jung chamou de “individuação”, em que as partes da psique em conflito se integram num todo mais sábio e mais forte. Para citar de novo Le Guin: *In serious fantasy, the real battle is moral or internal . . . To do good, heroes must know or learn that the ‘axis of evil’ is within them.* (2)

Por último, será bom destacar a influência de Ursula Le Guin em escritores mais novos como Alan More ou Neil Gaiman, o que bem demonstra a actualidade da sua obra numa época em que as séries de TV se dedicam a adaptar ficções especulativas como *The Handmaid's Tale* (1985) de Margaret Atwood, provando bem como os sonhos distópicos da ficção científica feminista sempre conseguiram, de forma surpreendente, antecipar o futuro através de uma imaginação profundamente ética.



Notas: 1) “Eu cresci nesta estranha casa onde éramos completamente americanos de classe média, mas as portas e janelas estavam sempre abertas a outras formas de vida. E essa foi, eu acho, a coisa mais incomum na minha criação... Uma consciência de que “Nós vivemos assim, mas não é a única maneira de viver.” E isso abriu as minhas portas e janelas para imaginar outras sociedades, outros planetas... diferentes futuros, e assim por diante. 2) “Na fantasia séria, a verdadeira batalha é moral ou interna... Para fazer o bem, os heróis devem saber ou aprender que o ‘eixo do mal’ está dentro deles”.

O PÓS-ANARQUISTA: CONSTRUINDO UM TIPO-IDEAL

TERESA XAVIER FERNANDES

Neste artigo (i) desenha-se o tipo ideal pós-anarquista, tendo por base o trabalho de Saul Newman. O objetivo é apresentar e discutir as principais características do pós-anarquista estudado por Newman. O artigo é um contributo original, porque nenhum dos principais autores pós-anarquistas, por exemplo, Saul Newman, Todd May, Lewis Call e Richard Day, criou um tipo ideal pós-anarquista.

O que é um tipo ideal e por que razão construí-lo para estudar o pós-anarquismo? Como Weber (2012:24) explica, um tipo ideal é um conceito teórico e abstrato e também um “recurso metodológico”. Como conceito abstrato, o objetivo é construir uma figura “racional e teleológica”: reunir um conjunto de ações que constituam e deem a conhecer uma determinada figura (Weber, 2012:24). Segundo Weber (2012:24; Aron, 1963), como “recurso metodológico”, o tipo ideal permite (i) caracterizar padrões particulares e individuais e (ii) verificar até que ponto as “ações concretas” de um tipo (ideal) particular são influenciadas por “irrationalidades”. Por outras palavras, o tipo ideal, sendo uma construção racional, contrasta com as irrationalidades ou espontaneidades de uma situação concreta ou de um determinado indivíduo (Aron, 1963). As irrationalidades ultrapassam ou ‘transgridem’ sempre o tipo ideal. E esse contraste ou ‘transgressão’ entre a construção teórica e as espontaneidades é o objetivo do tipo ideal weberiano. Essa transgressão é necessária e fundamental porque nos ajuda a conhecer e a sentir melhor o mundo à nossa volta. Por essa razão, para Weber, o tipo ideal é uma ferramenta ou um instrumento e não um modelo de realidade.

Tendo em conta o que ficou dito, neste artigo, o tipo ideal pós-anarquista é também visto como um instrumento ou uma ferramenta, uma medida ou um termo de comparação teórico e racional. O propósito deste tipo ideal é fazer com que a sua “univocidade” racional facilite o conhecimento das lutas reais dos movimentos sociais. E isso acontecerá quando essa “univocidade racional for ultrapassada pelos desejos, vontades, emoções, irregularidades e irrationalidades dos ativistas desses movimentos e grupos (Aron, 1963:28; Weber, 2012:24).

Por outro lado, este tipo ideal não é uma generalização ou um conceito geral. É antes o resultado de uma análise indutiva – uma síntese –, e é também, à la Foucault, uma proposta estética. A ideia é esculpir a figura do pós-anarquista e, ao mesmo tempo, estudá-la discutindo as suas principais características.

O que é o pós-anarquismo? Começando por estudar a palavra, pós-anarquismo deriva de anarquia que, por seu turno, vem do grego *anarkhos* que significa “sem governantes”. Para uma melhor compreensão, hifeniza-se a palavra ‘an-arquia’: ‘an’ quer dizer ‘não’ ou ‘sem’ e ‘arquia’, que deriva de *arkê*, significa “governantes” ou “governo”. *Arkê* significa também o ‘primeiro princípio’, a ‘primeira verdade’. O pós-anarquismo é sinônimo de anarquia ou desconstrução anárquica (Newman, 2011: 53). O pós-anarquismo visa interrogar a *arkê*, os princípios, a autoridade dos conceitos e as essências (Newman, 2011: 53).

O prefixo “pós” de pós-anarquismo faz alusão às suas raízes pós-estruturalistas e também pós-modernistas. Segundo Newman, o pós-anarquismo é muito influenciado pelos autores franceses da teoria crítica do século XX, por exemplo, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre outros, que também foram inspirados por Friedrich Nietzsche. (Frank, 1989:20, Call, 2002:23). Saul Newman (2011: 63) explica ainda que o prefixo ‘pós’ “não significa depois ou para além”. De acordo com Newman (2011: 63), “o pós-anarquismo mantém-se fiel ao projeto igualitário e libertário do anarquismo clássico”.

Evren (2011: 5) adianta que o ‘pós-anarquismo’ é “uma tentativa de criar o equivalente teórico do movimento antiglobalização”. Segundo Newman, os movimentos antiglobalização são propostas anar-

quistas reais, que surgem no âmbito da política radical. Para Evren, esses movimentos são o anarquismo dos dias de hoje. Segundo Evren (2011: 3; Graeber, sd; 2002), “a alma deles é anarquista; as suas características não-autoritárias, a rejeição dos partidos tradicionais de esquerda e a opção pela ação direta constituem o espírito do socialismo libertário”.

O artigo está estruturado em torno de três hipóteses: (i) *o pós-anarquismo é constituição de espaço*; (ii) *a constituição de espaço é uma luta*; (iii) *constituir espaço é sobreviver*. O estudo gira à volta do conceito de espaço. Os conceitos de necessidade, movimento e luta são também fundamentais.

O pós-anarquista Saul Newman é o principal autor deste artigo; Michel Foucault e Pierre-Joseph Proudhon são autores secundários. Importantes são também os contributos de Todd May, Lewis Call, Richard Day, David Graeber e John Holloway.

Como ficou dito, o objetivo do artigo é desenhar o tipo ideal pós-anarquista, discuti-lo, caracterizá-lo, e também apresentar a minha própria interpretação sobre o pós-anarquismo, analisando de forma crítica a perspetiva de Saul Newman. O propósito é ainda compreender o que são o anarquismo, o ativismo e o horizontalismo no início do século XXI. A construção do tipo ideal vai permitir identificar as principais características do anarquista atual, inclusive do ativista dos movimentos antiglobalização, tal como Saul Newman as apresenta (Evren, 2011: 5).

A construção da figura do pós-anarquista será dividida em três partes. Primeiro serão desenhadas as pernas, depois o tronco e, em seguida, a cabeça (ver imagem 1).



Imagen 1

Ao desenhar as pernas, será discutido o conceito pós-anarquista de movimento – as lutas; ao esculpir o tronco, será estudado o conceito de trabalho ou o espaço de trabalho pós-anarquista – a sobrevivência – e, finalmente, ao desenhar a cabeça, será analisada a caminhada ético-espiritual do pós-anarquista – o espaço.

Na secção seguinte, começaremos, então, por desenhar as pernas da figura em estudo.

AS PERNAS | *O movimento ou as lutas*



Imagen 2

O ANARQUISTA AQUI E AGORA

O pós-anarquista vive aqui e agora; interessa-se e deixa-se envolver pelas questões do seu tempo. Newman (2011: 106) pergunta: “não é evidente que há um enorme distanciamento por parte das pessoas comuns face aos processos políticos formais, um ceticismo esmagador... em relação às elites políticas, que supostamente deveriam governar segundo os interesses das pessoas?” Newman (2011: 106) acrescenta: “Não há, ao mesmo tempo, uma óbvia preocupação das elites por esse distanciamento crescente, que deixa transparecer uma crise de legitimidade?” A resposta é desde já: sim, há. No entanto, para responder de forma mais aprofundada a estas questões, dá-se início aqui a um conjunto de breves secções. O objetivo é chamar a atenção para os principais conceitos e ideias que caracterizam o pós-anarquista, mostrando como ele tenta superar a distância entre governantes e governados.

Não à biopolítica: Uma das consequências dessa “distância” entre as elites políticas e as pessoas é o surgimento da biopolítica. Newman (2011:106) salienta: “como medida defensiva ou preventiva”, as elites políticas tornam o Estado “mais draconiano”; vivem “obcecadas com a vigilância e com o controlo”; tentam exercer a autoridade do Estado “através da guerra e da segurança” e “através de uma política de medo e de medidas de exceção”. Newman (2011: 155) pergunta: “não somos todos assaltados pelo desejo de quebrar essas correntes que nos prendem, de escapar desses confins, de vaguear de forma livre e selvagem em pleno estado de natureza? O desejo de escapar à domesticação não surge como uma poderosa fantasia social?” O pós-anarquismo consiste nesse desejo ou sonho poderoso.



Imagen 3

Desejo e sonhos: O pós-anarquista deseja escapar dessas “gigantescas prisões de alta tecnologia”, da denominada biopolítica e realizar a “fantasia social”. E a fantasia ou solução pós-anarquista é a identificação aqui e agora da política radical com o anarquismo, tal como ocorre, por exemplo, nos movimentos antiglobalização. O pós-anarquista de Newman segue o exemplo desses movimentos. O seu sonho é a construção de espaços autónomos aqui e agora.

Espaços além do Estado – movimentos: Tal como a minha primeira hipótese refere: *o pós-anarquismo é constituição de espaço*. Esse é o propósito do pós-anarquista: construir-se a si mesmo ou construir o seu espaço coletivamente. O espaço (2) pós-anarquista significa pessoas que se relacionam entre si, livres de hierarquia, verticalidade e opressão (Newman, 2011: 9 e 36). A receita pós-anarquista é articular as construções anarquistas utópicas com as nossas democracias ou trabalhar para além das nossas democracias e radicalizar ou democratizar a democracia (Newman, 2011: 96). O pós-anarquista pretende tornar a democracia mais anárquica, construindo espaços autónomos para além do Estado.

Para os pós-anarquistas, “autónomo” significa para além do Estado ou algo que se constrói sem a ajuda da sua soberania. Newman (2011: 35 e 107) define o Estado como “uma instituição violenta e dominadora”; é “uma estrutura que sustenta e intensifica outras hierarquias e relações de poder e de exploração, incluindo as relações económicas”. O Estado pressupõe violência, repressão, domínio, hierarquias e exploração. Inversamente os espaços autónomos são relações horizontais entre pessoas livres e iguais, que existem para além da esfera do Estado.

O pós-anarquista constrói esses espaços e supera o Estado (i) criticando os limites do Estado (ii) em articulação com os outros à sua volta. Essas são também as tarefas dos “novos movimentos e lutas radicais emergentes”. O objetivo de Newman (2011: 168) é mostrar que as lutas radicais são espaços autónomos. Para Newman, o pós-anarquismo situa-se ao nível dos movimentos sociais (3). E esses movimentos ou espaços permitem-nos refletir sobre o Estado, sobre a política atual e realizar a “fantasia social” ou os nossos sonhos coletivamente aqui e agora (Newman, 2011: 168).

A utopia aqui e agora – vozes outras: Através dos “espaços autónomos” Newman (2011: 96 e 161-163) desenvolve também o conceito de utopia: sonhos ou fantasias ou a utopia aqui e agora. Embora utopia signifique um ‘não lugar’, os espaços autónomos são a realização concreta dos nossos sonhos ou imaginários. Tal como o desejo foucaultiano, o desejo ou sonho pós-anarquista não é algo negativo: uma falta ou uma carência. É sobretudo um movimento construtivo e afirmativo – uma luta, um combate (Newman, 2011: 177). De acordo com Newman (2011: 1 e 2), o pós-anarquismo é uma “fantasia social”, que já existe, por exemplo, através dos movimentos antiglobalização.

Por sua vez, como Newman (2011: 155) explica, esse “desejo” é também um “tipo de utopia” (4). O desejo é um “imaginário antipolítico, que significa liberdade e autonomia”. E esse “imaginário” é um dispositivo “poderoso”, que possibilita criticar a situação política contemporânea (Newman, 2011: 155). Para o pós-anarquista, a utopia é “um ponto de fuga”, que nos permite escapar às condições de vida e às imposições da atualidade (Newman, 2011: 162).

A utopia é a ferramenta que permite “perfurar” ontologicamente o nosso quotidiano; interrompê-lo, introduzindo “um momento de heterogeneidade e de singularidade”: a nossa criatividade ou as nossas criações (Newman, 2011: 162). A utopia é o poder “disruptivo”, que o pós-anarquista possui para transgredir o “status quo ontológico” e criar o seu próprio mundo aqui e agora em articulação com os outros (Newman, 2011: 162). A utopia é o dispositivo pós-anarquista contra a repressão e a opressão; é o caminho da liberdade.

Por essa razão, o utopismo pós-anarquista vai além de “visões” sem ligação à realidade. Como alguns anarquistas e também Proudhon advertiram, uma sociedade não autoritária não é uma inevitabilidade (Newman, 2011: 40). O objetivo do pós-anarquista não é instituir “uma sociedade anarquista” ou provocar uma mudança de regime (Newman, 2011: 162). O utopismo pós-anarquista tenta trazer à luz do dia “o submundo” que existe aqui e agora ou as “vozes outras” ou os “espaços outros” de Foucault,

que são manifestações do desejo (Newman, 2011: 39 e 156). O pós-anarquismo é uma política real e alternativa, que se opõe ao Estado, vivendo “fora” dele: a utopia aqui e agora (Newman, 2011: 4).

O TRONCO | o poder para criar espaço



Imagen 4

O TRABALHO PÓS-ANARQUISTA

O crítico, o resistente, o ativista: A crítica ou a insurreição é a principal atividade do pós-anarquista ou o seu principal instrumento de trabalho (Newman, 2011: 49). A crítica perturba a ordem estabelecida ou o conhecimento vigente, por exemplo, a “verdade universal ditada pelo discurso científico” e pelo socialismo científico. Para os pós-anarquistas, “o conhecimento não pode ser dissociado do poder” e da ordem vigente: o aqui e agora (Newman, 2011: 49). A crítica mostra as relações pontuais entre poder e conhecimento (Newman, 2011: 49); o pós-anarquista combate-as e desvela-as. Essas relações poder-conhecimento são sempre subjetivas e são entendidas como “choques de interpretações” e como “lutas em torno de significados e conhecimento”. (Newman, 2011: 49). O pós-anarquista é um crítico, um resistente ou um ativista; para ele, trabalhar é criticar, resistir ou agir.

O local de trabalho pós-anarquista: Para Newman (2011: 169), a ação (política) (5) pós-anarquista cria espaço “entre a sociedade e o Estado”. Por outras palavras, esse espaço “entre” a sociedade e o Estado é o espaço pós-anarquista (Newman, 2011: 169). Criar espaço é o trabalho do pós-anarquista. Esse espaço “entre” a sociedade e o Estado é o seu local de trabalho. E é também “o local apropriado para a política”, onde o pós-anarquista constrói “espaços autónomos”. (Newman, 2011: 9). Assim, os espaços de trabalho pós-anarquistas, fora do Estado, são “comunidades” “descentralizadas” e “livres” (Newman, 2011: 9 e 36).

Uma atividade ética e poderosa: Para Newman (2011: 169), a existência ou a proliferação de tais comunidades autónomas, para além do Estado, dissolve ou, pelo menos, enfraquece a soberania do Estado. No entanto, o objetivo do pós-anarquista não é combater o Estado diretamente. A intenção do pós-anarquista é principalmente percorrer um caminho ético (6), que indiretamente enfraquece o Estado ao construir ‘espaços outros’ (Evren, 2011: 5). Para os pós-anarquistas, trabalhar é ter uma atividade ética em vez de uma atividade política. Como Newman (2011: 176) exemplifica, essa é também a tarefa dos movimentos anticapitalistas: construir formas éticas de política para além do Estado a partir “de múltiplos pontos” e de diferentes maneiras.

Segundo Newman (2011: 169), a construção desses espaços alternativos entre a sociedade e o Estado cria um tipo de trabalho alternativo, e trabalhadores que têm “duas funções”: (i) romper “as relações sociais, identidades e funções existentes” ou criar um “momento de ‘des-identificação’”. Para os pós-anarquistas, “des-identificação” significa outro tipo de sujeito, de relacionamentos ou de espaços; (ii) notar que “as tarefas da política radical não são redutíveis à política formal, por exemplo, ao derrubar do Estado” (Newman, 2011: 169).

Para os pós-anarquistas, trabalhar de forma alternativa é construir espaços que são formas “desterritorializadas” de poder (Newman, 2011: 169). Esses espaços “desterritorializados” pressupõem o conceito de poder pós-anarquista, que é semelhante ao de Foucault (1976: 122). De acordo com Newman (2011: 6), o poder pós-anarquista são relações entre pessoas – o outro lado do espaço ou do movimento. O poder pós-anarquista está em todo o lado e atravessa o corpo humano; é ubíquo (Newman, 2011: 174). Por essa razão, para os pós-anarquistas, há sempre relações de poder na sociedade e nunca se transcende o poder por completo (Newman, 2011: 6). Os desejos ou críticas pós-anarquistas são manifestações desse poder. O poder pós-anarquista é uma energia ou necessidade *a priori*, que faz com que nos relacionemos com os outros. Mesmo os espaços autónomos são manifestações de poder porque são relações (de poder) entre pessoas.

Por outras palavras, apenas um “envolvimento ativo no poder” permite “transcender” ou modificar esse campo de relações de poder. (Newman, 2011: 8). O pós-anarquista é um trabalhador poderoso; envolve-seativamente no poder, assumindo em permanência “práticas de liberdade” (práticas éticas).

O pós-anarquista trabalha ou atua num contexto constituído por práticas de liberdade múltiplas. Para Newman, o pós-anarquista é um trabalhador livre e o poder é a sua matéria-prima. E como trabalha o pós-anarquista?

Trabalho circular: O pós-anarquista foge circularmente de ‘poder para poder’ (7) para não se deixar oprimir. E, de imediato, cria novas relações de poder ou espaços à sua medida – espaços de pessoas livres e iguais. E, se esses espaços se tornarem de novo opressivos, o pós-anarquista foge outra vez, e assim sucessivamente.



Imagen 5 [Esta é a mundivisão circular do pós-anarquista. Os seus espaços funcionam circularmente: nascem, desenvolvem-se, morrem, nascem e assim sucessivamente]

Esta é a atividade ou o trabalho pós-anarquista. Como Newman (2011: 169) lembra, a política radical é permanentemente “confrontada com a tarefa de analisar, mapear e contestar” formas de poder desterritorializadas.

De acordo com Newman (2011: 8 e 169), as lutas atuais – ou o trabalho radical – contra o capitalismo são constituídas por outro tipo de relações de trabalho. Essas relações baseiam-se, como demonstro em cima, noutra concepção de poder, noutra maneira de agir e em “formas de dominação diferentes”: vitórias, derrotas e estratégias, ganhos e inversões de poder. (Newman, 2011: 8 e 169). Essas relações de trabalho alternativas são precárias e sempre renováveis – não são relações de exploração, mas relações entre pessoas livres e iguais. A anti-política possui sobretudo uma visão circular do trabalho (ou do poder). As lutas pós-anarquistas não pretendem alcançar um objetivo. Como Nietzsche ensina, o trabalho pós-anarquista é um divertimento permanente (um prazer), porque a sua vida é uma luta constante e circular pela sobrevivência. O pós-anarquista inventa-se todos os dias de acordo com as necessidades do momento – “des-identificação”.

As suas caminhadas são trabalhos em mutação constante ou formas nómadas de liberdade. Newman (2011: 174) reconhece “a reversibilidade das relações de poder”, mesmo daquelas que são esmagadoras. O pós-anarquista concorda com Foucault: o poder é repressivo, mas também constitutivo (Foucault, 1976: 122; Newman, 2011: 141); o poder pós-anarquista é sobretudo criativo.

Trabalho coletivo: Os trabalhos pós-anarquistas são uma resistência e criação contínuas que implicam o outro. O objetivo é sobreviver de forma harmoniosa com o outro. O trabalhador pós-anarquista é “um sujeito igualitário e coletivo” (Newman, 2011: 105). Para os pós-anarquistas, somos todos sujeitos iguais porque somos todos pessoas com poder; o meu poder é o mesmo poder do outro; somos seres coletivos porque o nosso poder é relacional (May, 2008: 124).

O pós-anarquista reivindica a “igualdade-liberdade” que “implica a inextricabilidade da liberdade e da igualdade” (Newman, 2011: 144). O pós-anarquista recusa “a oposição entre liberdade individual e liberdade coletiva e igualitária” (Newman, 2011: 144). Para os pós-anarquistas, “o constrangimento de uns implica o constrangimento de outros” (Newman, 2011: 144). Igualdade e liberdade são defendidas na “mesma medida” (Newman, 2011: 20 e 179). Segundo os pós-anarquistas, “eu sou livre... apenas na condição de os outros também serem livres, sendo que quanto maior for o número de pessoas livres à minha volta, e quanto mais profunda, maior e mais ampla for a sua liberdade, mais profunda e maior será a minha liberdade” (Newman, 2011: 20, 21). Para o pós-anarquista, igualdade e liberdade pressupõem o “mutualismo”, como Proudhon defende (Newman, 2011: 21).

Trabalhador não-liberal e não-marxista: O pós-anarquismo pressupõe novos tipos de trabalhadores, que diferem dos tipos liberal e marxista (Newman, 2011: 21 e 116-7). De acordo com os pós-anarquistas, há uma diferença entre “a leitura radical da igualdade-liberdade” e “a leitura liberal”, que diz: “todo o homem tem a liberdade de fazer tudo o que queira, desde que não viole a liberdade dos outros” (Newman, 2011: 21). Para o pós-anarquista, essa é a doutrina do “laissez-faire” (Newman, 2011: 21). E

embora o pós-anarquismo “partilhe com o liberalismo a suspeita em relação ao Estado e a insistência na liberdade individual”, existem algumas diferenças significativas entre as duas posições, sobretudo porque “o liberalismo subordina o político à economia (ao mercado), à moralidade e à lei” (Newman, 2011: 10 e 17). O liberal não é um insurreto nem um trabalhador coletivo porque o “mercado” e os “interesses privados” têm a última palavra. No liberalismo, existem ainda os “direitos humanos universais” e o “humanitarismo” que o pós-anarquista critica como sendo uma “nova forma de imperialismo” (Newman, 2011: 11 e 17; Franks, 2008: 141). Para o pós-anarquista, a luta liberal contra o Estado não é suficiente, porque o liberalismo aceita “o Estado como guardião” da liberdade. (Newman, 2011: 11).

Em termos de marxismo, o pós-anarquista critica, por exemplo, a noção de proletariado porque é “uma categoria socioeconómica” no âmbito do sistema industrial. (Newman, 2011: 116-7). O pós-anarquista é mais do que uma “categoria socioeconómica”. Ele é principalmente um ser ético e espiritual, como desenvolve mais à frente. Em segundo lugar, o trabalhador marxista é “uma subjetividade revolucionária politicamente constituída por uma vanguarda revolucionária cujo objetivo (é) a ditadura do proletariado”. (Newman, 2011: 116-7). Segundo a teoria marxista, o proletariado é uma “classe trabalhadora disciplinada e unida” ou uma “identidade coerente e uniforme”. (Newman, 2011: 120). Em contrapartida, o pós-anarquista é um sujeito autónomo, crítico e transgressor, que rejeita a “ditadura”; não necessita de mestres vanguardas e partidos nem de uma subjetividade uniforme (Franks, 2008: 143).

Segundo os pós-anarquistas, o proletariado é composto por “lutas e identidades múltiplas, heterogéneas e muitas vezes conflituantes artesãos que defendem os modos tradicionais de vida e de trabalho, trabalhadores que se revoltam contra a opressão e a disciplina do sistema fabril”. Para os pós-anarquistas, outros grupos, como “os camponeses e o lumpenproletariado também deveriam ser considerados revolucionários” (Newman, 2011: 117). O “lumpenproletariado (ou subproletariado)” são “os pobres globais”, os precários ou “aqueles completamente excluídos do emprego e do mercado” (Newman, 2011: 117).

Para os pós-anarquistas, o sujeito revolucionário não tem forma (Newman, 2011: 117). Por isso, criticam o conceito de classe. No entanto, consideram que as classes ainda existem porque as “desigualdades económicas, as privações, as exclusões e os antagonismos” são assuntos muito importantes para a política radical (Newman, 2011: 117).

Não aos rótulos e não ao feminismo: Newman discute também as categorias em termos de género e feminismo. Os pós-anarquistas criticam a rotulagem de género, que consideram um controlo estatal e capitalista sobre as pessoas e os trabalhadores. Newman lembra que “os pedidos de reconhecimento por parte de grupos minoritários” tornam-nos com frequência mais dependentes do Estado, “permittindo ao Estado estender o seu poder sobre as (suas) vidas”.

O mesmo acontece com o feminismo. De acordo com Newman (2011: 117), “a reivindicação de direitos por parte de certos grupos feministas tem sido apenas um reafirmar do seu estatuto de vítimas que exigem a proteção do Estado”. Para os pós-anarquistas, as lutas das trabalhadoras feministas são sobretudo o assumir da mulher como empregada do capitalismo, como objeto ou como assalariada (Newman, 2011: 118).

Não ao capitalismo: Segundo Newman (2011: 118), o pós-anarquista propõe “novos modos de subjetivação política”, que desafiam a subordinação das pessoas ao capital. Esses novos modos de subjetivação política questionam as “relações, as práticas e as instituições autoritárias” capitalistas, e incluem as lutas do ‘eu’ contra “as identidades e os papéis que nos são impostos pelo Estado” (Newman, 2011: 118-9). A subjetivação radical é “o processo” que leva o sujeito a ‘criar-se a si mesmo’ ou a criar o seu espaço (Newman, 2011: 118-9).

Trabalhador criativo: Os pós-anarquistas propõem “uma experimentação ativa, ou mesmo utópica” do ‘eu’, ao nível da “expressão artística” por exemplo, através da cultura e da poesia. (Newman, 2011: 120-1). O ‘eu’ do pós-anarquista é em si mesmo um ‘trabalhador’ ou um criador. Apesar de os marxistas considerarem que as tomadas de posição pós-anarquistas são “burguesas”, eles argumentam

que o seu processo de subjetivação não é nem uma mercadoria nem uma cristalização, mas antes uma criatividade ou uma insurreição (Newman, 2011:120-1).

Trabalhar a verdade: Segundo os pós-anarquistas, essa “des-identificação”, ou a crítica dos papéis impostos, é “discursiva” (estética) ou faz-se através da linguagem ou de linguagens, sejam elas quais forem: linguagem discursiva, linguagem pictórica, linguagem escultural, linguagem performativa, linguagem gestual, etc. Foucault diria que o trabalho pós-anarquista é uma ação parresiástica; consiste em dizer a verdade. Trabalhar é produzir de forma verdadeira; é um ato plástico que traduz os nossos desejos e sonhos.

A CABEÇA | *a caminhada ética anarquista*



Imagen 6

O CUIDADOR

O cuidador anti-opressão e anti-hierarquia: Até aqui ficou dito que o pós-anarquista é uma personalidade estética e também ética. Como expliquei, o pós-anarquista é aquele que resiste à hierarquia e à opressão. E essa resistência é, acima de tudo, um caminho espiritual e ético, porque implica “um certo cuidar daquilo que existe”, “sem coação do sujeito” sobre si mesmo e sobre os outros (Newman, 2011: 179).

Um ser espiritual e ético: Em primeiro lugar, o pós-anarquista é “an-árquico” espiritualmente, no sentido em que mina a soberania do seu ego (Newman, 2011: 54). Ser espiritual significa ser reflexivo. O pós-anarquismo leva a um “questionar radical” ou a um “interrogar a soberania autossuficiente do ego” (Newman, 2011: 54). Esses momentos críticos implicam uma ruptura dos limites da própria identidade, o que significa “des-identificação”, como já estudámos (Newman, 2011:55). Newman (2011:161) adota as “estratégias éticas e ascéticas” de Foucault. Essas estratégias são reflexões sobre si mesmo, que têm a necessidade como referencial; são caminhos que o sujeito “constrói, em vez de descobrir” (Newman, 2011: 161). Newman (2011: 161; May, 2008: 130) designa essas estratégias “processos de autocriação”.

O pós-anarquista é livre quando se liberta do ‘eu’ ou da “essência”. Essências e princípios são predefinições ou opressões (Newman, 2011: 55; Franks, 2008: 140). Para o pós-anarquista, as essências subjugam o poder de nos criarmos a nós mesmos (Franks, 2008: 140). Ser pós-anarquista ou ser livre implica uma luta contínua contra o ego, um movimento ou um combate permanente. A liberdade é an-árquica plástica para permitir a sobrevivência. O pós-anarquista esculpe-se ou cuida de si permanentemente para se adaptar às circunstâncias da vida.

Um ser transgressor e generoso: O pós-anarquista precisa de conviver com o outro de forma harmoniosa. E esta é a perspectiva ética. O pós-anarquismo é an-árquico porque perturba a ordem política. O pós-anarquista abre o seu ‘eu’ e a sua ‘ordem’ ao “Outro” que excede essa ordem (Newman, 2011: 57). Por essa razão, o pós-anarquista é transgressor; transgride e desafia a ordem estabelecida. Isso significa que, para o pós-anarquista, “a liberdade é relacional e comunitária”. A liberdade é um “excesso generoso” que extravasa o próprio interesse (Newman, 2011: 55). No entanto, essa abertura ao outro ética e pós-anarquista acarreta uma grande responsabilidade porque o outro não pode ser subjugado pela minha necessidade ou pela minha *arche* (Newman, 2011: 54). O outro não vai permitir que a minha lei o oprija. O outro não pode aceitar as minhas regras (*arche*) se essas regras não se ajustarem à sua necessidade de sobrevivência. Se assim não for, o outro causar-me-á “desequilíbrio” ou perturbará o equilíbrio do meu ego, recusando e transgredindo a minha lei. (Newman, 2011: 54). No entanto, o pós-anarquista precisa de sobreviver respeitando as suas necessidades e as do outro. Para que isso aconteça e para encontrar o equilíbrio de que necessita, adota o “ethos libertário e igualitário do anarquismo”, que lhe proporciona uma vida comunitária e solidária (Newman, 2011: 55-6; May, 2008: 131).

O anarquista – a necessidade: Como saliente mais acima, o pós-anarquista cuida de si mesmo, respeitando a sua necessidade ou a sua lei; tenta satisfazer as suas necessidades para sobreviver. E isso configura uma postura anarquista. A necessidade do pós-anarquista é a sua lei – aqui confirma-se a

hipótese: *construir espaço é sobreviver*. A lei do “outro” oprime o pós-anarquista se essa lei não for ao encontro da sua necessidade. Portanto, para o pós-anarquista, não há outra *arche* – não ao governo, não ao Estado – que não seja a sua *arche*, ou há apenas anarquia. No entanto, numa perspetiva anarquista, ele deve harmonizar a sua lei com o “outro” para sobreviver, como ficou dito. Por essa razão, as leis partilhadas com o “outro” podem ser “alteradas com o passar do tempo e estar abertas ao diálogo e à negociação crítica” (Newman, 2011: 160). O pós-anarquista apoia uma “ética-em-situação” (Newman, 2011: 160). Para o pós-anarquista, “situações diferentes exigem relações e regras éticas diferentes” (Newman, 2011: 160).

Uma “política espiritual” – a obra de arte: Apesar de existir uma ausência de leis universais, a anarquia pós-anarquista não é hostil à ideia de “organização política”, que é a sua “condição de realização”. (Newman, 2011: 178). Como noto mais acima, o pós-anarquismo pressupõe a “auto-organização” – o cuidado de si – sempre numa dimensão coletiva (Newman, 2011: 178). Então, essa abertura pós-anarquista ao outro é um caminho ético e também “político” - embora não possa ser reduzido à política formal (Newman, 2011: 56). O pós-anarquista reivindica uma “política espiritual”. Para Chevallier (2004), “a espiritualidade política deve ser pensada como uma irrupção”; trata-se duma insurreição do ‘eu’, que leva o sujeito a trabalhar sobre si mesmo de uma forma equilibrada, sempre em harmonia com o “outro” espiritual, ética e politicamente.

Criticando a política formal, o pós-anarquismo não propõe uma “forma particular de organização social, nem mesmo qualquer estratégia política específica” (Newman, 2011: 56). Para o pós-anarquista, a anarquia é apenas um caminho espiritual e ético, com consequências espaciais ou estéticas, que perturba qualquer ordem política. Essas ações espirituais e éticas (insurreições) são espaços ou obras de arte ou “expressões artísticas” (criações). O pós-anarquista esculpe a sua vida interior e exterior com cuidado e harmonia, de acordo com as suas necessidades e com as necessidades do “outro”, como já ficou dito. Por essa razão, as suas propostas éticas e estéticas constituem uma outra opção na *polis* e, nesse sentido, uma outra opção política.

Exemplos dessas propostas são as várias “formas descentralizadas e autónomas de democracia direta” dos anarquistas do século XIX, que inspiram o pós-anarquista: o mutualismo e o federalismo de Proudhon, a organização agrícola e industrial de Kropotkin, a “progressiva perfeição da sociedade humana através da educação e do aperfeiçoamento intelectual” de Godwin (Newman, 2011: 40 e 96).

Não ao partido, não ao parlamento, não às eleições: O pós-anarquista organiza-se para além de partidos, de eleições, do parlamento e, consequentemente, para além das políticas de esquerda e de direita (Noys, 2008: III).

Em termos de eleições, o pós-anarquista critica “a tirania da maioria”, “o autoritarismo da vontade geral” e “o sacrifício injusto dos direitos individuais e das vozes minoritárias dissidentes face à vontade da maioria” (Newman, 2011: 133). Para o pós-anarquista, “votar tornou-se um ato simbólico, que legitima o poder político”, ou o “jogo de cadeiras das oligarquias” (Newman, 2011: 32). De acordo com os pós-anarquistas, não há “diferença ideológica entre os principais partidos políticos” nas democracias ocidentais, que se tornaram “Estados de partido único” (Newman, 2011: 32).

Ativista moderno e democrático: Como diz John Holloway (2002), os pós-anarquistas querem mudar o mundo sem tomar o poder ou sem fazer uma revolução, e isso implica agir aqui e agora. Vivendo em permanência envolvido no poder, como já foi explicado, o pós-anarquista tenta democratizar o poder “sem o desejo de estar no poder” e sem querer derrubar o regime (Newman, 2011: 103).

Por essa razão, apesar da influência pós-modernista, o pós-anarquista trabalha sempre dentro do mesmo paradigma: a modernidade ou a democracia. (Newman, 2011: 48-9). A antropolítica “transcede” a ordem atual, a modernidade, dentro da modernidade. De facto, o pós-anarquista não se situa para além da modernidade, porque “fazer isso seria afirmar a própria lógica de desenvolvimento” da modernidade (Newman, 2011: 49). Para o pós-anarquista, ir além da modernidade seria “inventar um novo conjunto de fundamentos” e conformar-se com as “ideias de progresso, *telos* e origens” da modernidade (Newman, 2011: 49). O pós-anarquista aproxima-se aqui de Foucault (1969: 277) que não pretende encontrar o ‘começo’ ou o primeiro ‘princípio’ nem o ‘fim’; pretende, em vez disso, começar sempre de novo circularmente para capturar o “aqui e agora” ou para ir ao encontro da necessidade. Para

o pós-anarquista, a democracia não é apenas “um mecanismo” para “expressar a vontade popular” (Newman, 2011: 179). Democracia significa tornar plural a vontade popular, abrindo “espaços e perspectivas dissidentes” (Newman, 2011: 179).

O evento: Como o pós-anarquista não pretende fazer uma revolução, nem derrubar a democracia, ele vive ao nível das pequenas insurreições, como ficou dito. Vive numa batalha ética constante ou agoniismo. Como a minha hipótese afirma: *construir espaço é uma luta*. A “revolução” do pós-anarquista são as micro-batalhas ou as revoluções micropolíticas “ao nível do desejo do sujeito” (Newman, 2011: 6). Para o pós-anarquista, essas micro-batalhas chamam-se “eventos” (Newman, 2011b: 53). O evento é algo ontologicamente diverso, ou é “o surgimento de algo inteiramente novo”: um “eu outro” ou “criações outras” ou “espaços outros” (Newman, 2011: 128). Por exemplo, um grande evento foi a Revolução Francesa ou a Comuna de Paris e um micro evento é fazer jardinagem num jardim público porque se ama flores, ou escrever poesia porque se gosta muito de escrever (Newman, 2011: 128, Noys, 2008: 108 e III).

Não à representação – o signo: Os pós-anarquistas propõem um novo tipo de representação. Falam por ele mesmos, “em vez de se fazerem representar através dos canais formais do poder” (Newman, 2011: 175). Inventam “novas formas de política democrática direta ou não representativa” (Newman, 2011: 175). Essas “novas formas” são formas anarquistas. O pós-anarquista critica o conceito de representação e a verticalidade da política formal; considera que as suas criações ou os seus espaços são ‘signos’ ou representações das suas ideias (desejos) sempre num contexto coletivo. No entanto, as criações pós-anarquistas são distorções dos seus planos originais (Koch, 2011: 31). Em termos de representação, pode dizer-se que o pós-anarquista sofre a influência de Deleuze (2012: 74 e 119) e da sua batalha audiovisual. Para o pós-anarquista, há sempre uma batalha entre o que dizemos (o nosso discurso, seja qual for a linguagem que é usada) e o que vemos (as nossas criações). O pós-anarquista vive numa batalha permanente contra as representações.

E essa batalha em torno das representações inclui as suas próprias criações (ou representações). O pós-anarquista deve lutar contra o seu próprio autoritarismo ou opressão, porque em cada estrutura que criamos há sempre um “potencial autoritário”. Por essa razão, o poder e as insurreições são circulares. O pós-anarquismo é “o desejo constante duma vida” sem hierarquia, sem autoridade e sem governo: uma luta contínua.

O ativista comprometido – a animalidade: Os espaços autónomos pós-anarquistas obrigam a uma “organização paciente” e a um envolvimento necessário e ético com o poder (Newman, 2011: 112-3). Esse envolvimento necessário com o poder imanente/transcendente e difuso “começa” a nível do corpo do pós-anarquista, que é também o seu ‘eu’ (ou a sua alma): a animalidade (Newman, 2011: 54). Segundo Newman, o desejo pós-anarquista é corporal e necessário. É algo *a priori* que está relacionado com a vontade, com o poder e com os sonhos. No entanto, é também algo *a posteriori*. Sendo algo físico, material e corporal, o desejo ocupa (ou constrói) espaço (relações entre pessoas). Esse envolvimento corporal com o poder é algo coletivo que acontece na companhia dos outros (Newman, 2011: 54).

Resumindo, o pós-anarquismo é “uma espécie de distância ética em relação à política” (Newman, 2011: 57). Essa opção ética é um caminho alternativo ou “suplementar”, que faz face aos “altos níveis de desinteresse dos eleitores”, e à “alienação perante a política formal” (Newman, 2011: 31; Rancière, 2008: 174). O pós-anarquismo – uma caminhada espiritual e ética – é a forma de contornar o “estado de exceção” das nossas democracias, “construir novas relações políticas e novos entendimentos sobre a comunidade”. (Newman, 2011b: 47 e 62). Para o pós-anarquista, a ética “atua como um Katechon em relação à política” (Newman, 2011: 10). O pós-anarquista é sobretudo um combatente espiritual e ético e esse é o seu “gesto político por excelência” (Newman, 2011: 57).

Notas: 1) Este artigo foi redigido com base na minha tese de doutoramento (*O pós-anarquista, um ativista numa heterotopia: construindo um tipo ideal*), especialmente no último capítulo da dissertação (*O tipo ideal pós-anarquista*). Por essa razão, os textos do artigo e da tese são, por vezes, idênticos. Neste estudo mais breve, a intenção é centrar a discussão na construção do tipo ideal pós-anarquista e nas suas principais características, com o objetivo de facilitar a investigação em torno do pós-anarquismo. 2) O conceito de espaço significa relações entre pessoas. 3) Para os pós-anarquistas,

movimento significa relações entre pessoas, tal como significa o conceito de espaço. 4) Etimologicamente utopia significa ‘não lugar’. 5) Discuto a perspetiva política mais à frente. 6) Desenvolverei a caminhada ética mais à frente. 7) A expressão fugir de ‘poder para poder’ é uma metáfora, porque o poder pós-anarquista não é algo divisível. É indivisível, ubíquo e omnipresente, como expliquei mais acima.

Bibliografia: Aron, Raymond. 1963. Preface, in: Weber, Max. 1963. *Le savant et le politique*, Paris, Librairie Plon ; Call, Lewis. 2002. *Postmodern Anarchism*, Oxford, Lexington Books; Call, Lewis. 2008. ‘A is for Anarchy, V is for Vendetta: Images of Guy Fawkes and the Creation of Postmodern Anarchism’; in: Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, Vol. 16. Number 2; Chevallier, Philippe. 2004. ‘La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran’ URL: [http://www.revue-projet.com/articles/2004-4-la-spiritualite-politique-michel-foucault-et-l-iran/#retournotenoi \(4/4/17\)](http://www.revue-projet.com/articles/2004-4-la-spiritualite-politique-michel-foucault-et-l-iran/#retournotenoi (4/4/17)); Day, Richard. 2005. *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London, Pluto Press; Day, Richard. 2011. ‘Hegemony, Affinity and the Newest Social Movements: At the End of the oos’. In: Rousselle, Duane; Evren, Sureyya, (eds). 2011. *Postanarchim, a reader*, London, Pluto Press; Deleuze, Gilles. 2012. *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit ; Evren, Sureyya, 2011. ‘Introduction, How New Anarchism Changed The World (of Opposition) after Seattle and Gave Birth to Post-Anarchism’, in: Rousselle, Duane ; Evren, Sureyya, (eds). 2011. *Postanarchim, a reader*, London, Pluto Press ; Frank, Manfred. 1989. *Qu'est-ce que le néo-struturalisme?*, Paris, Cerf ; Franks, Benjamin. 2008. ‘Postanarchism and Meta-Ethics’; in: Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, Vol. 16. Number 2; Foucault, Michel. 1969. *L'Archeologie du Savoir* Paris, Gallimard ; Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la Sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Galimard ; Foucault, Michel. 1985. *The Use of Pleasures*, volume 2 of History of sexuality, New York, Viking; Foucault, Michel. 2012. *Michel Foucault à l'Université Catholique de Louvain en 1981*, published 1/5/2012; URL: https://www.youtube.com/watch?v=132QZ_C30vs 16/6/2015 ; Foucault, Michel. 2013. ‘Preface’, in: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 2013, *Anti-Edipus*, London, Bloomsbury Academic ; Graeber, David; Grubacic, Andrej (nd). ‘El anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI’, URL: <http://soymadrid.cnt.es/textos/El%20anarquismo,%20o%20el%20movimiento%20revolucionario%20del%20siglo%20XXI.pdf> (5/6/2017); Graeber, David 2002. ‘The New Anarchists’, in: *New Left Review* 13, January-February; Holloway, John. 2002. *Change The World Without Taking Power*, London, Pluto Press; Kock, Andrew M. 2011. ‘Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism’, in: Rousselle, Duane ; Evren, Sureyya, (eds). 2011. *Postanarchim, a reader*, London, Pluto Press ; May, Todd. 1994. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: Pennsylvania State University Press; May, Todd. 2008. ‘Equality Among the Refugees: A Rancierean view of Montreal's Sans-Status Algerians’; in: Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, Vol. 16. Number 2; May, Todd. 2011. ‘Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist ?’ in: Duane ; Evren, Sureyya, (eds). 2011. *Postanarchim, a reader*, London, Pluto Press ; Newman, Saul. 2001. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Plymouth, Lexington Books; Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, Vol. 16. Number 2; Newman, Saul, 2008. ‘Editorial: Postanarchism’, in: Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, Vol. 16. Number 2; Newman, Saul. 2011. *The Politics of Postanarchism*, Edinburg: Edinburg University Press; Newman, Saul. 2011b. ‘Post-Anarchism and Radical Politics Today’; in: Rousselle, Duane ; Evren, Sureyya, (eds). 2011. *Postanarchim, a reader*, London, Pluto Press ; Noys, Benjamin. 2008. ‘Through a Glass Darkly: Alain Badiou's critique of anarchism’; in: Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, Vol. 16. Number 2; Rancière, Jacques, 2008, ‘Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, in: Newman, Saul (ed). 2008. *Anarchist Studies*, vol. 16. Number 2; Weber, Max. 1963. *Le savant et le politique*, Paris, Librairie Plon ; Weber, Max. 2012. *Conceitos Sociológicos fundamentais*, Lisboa, Edições 70.



Fotografia de Dominique Labaume
(Toulouse, 1.º de Maio, 1972)

ANTÓNIO GONÇALVES CORREIA

UM CRENTE NA ANARQUIA

¤¤

FRANCISCA BICHO

António Gonçalves Correia (G.C.) considerou-se a si próprio um crente, e nessa condição editou o Livro *Estreia d'Um Crente* em 1917, um conjunto de sete cartas supostamente dirigidas a outros tantos destinatários, nelas deixando bem expressa a sua convicção de que a revolução social levaria ao fim da sociedade burguesa, e que sobre esta nasceria a sociedade da Anarquia.

O que nos propomos é uma breve apresentação do anarquista e dos seus sonhos, contidos na dimensão deste artigo, e vamos fazê-lo com base na continuada reflexão sobre as fontes consultadas, publicações do autor em imprensa diversa e os seus dois livros conhecidos.

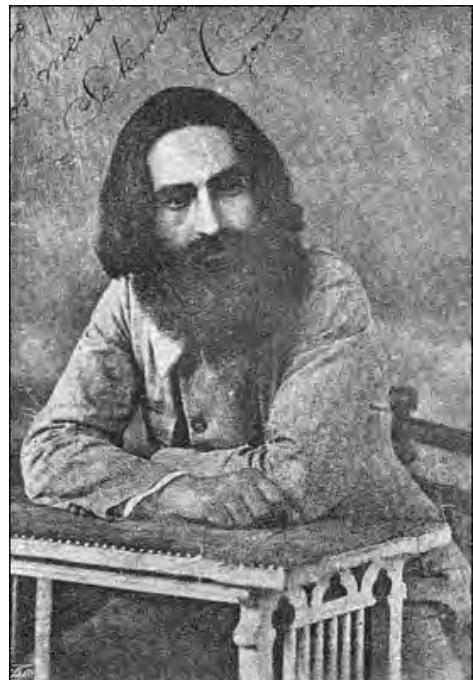
Naquele seu livro, como em todos os textos que escreveu, e que conhecemos, não poupou esforços para exercer o seu papel de verdadeiro pedagogo, fazendo propaganda das ideias e dos valores como um verdadeiro professor, não deixando de analisar a realidade existente e de lhe contrapor, convicta e fundamentadamente, o modelo de sociedade que defendia. Podemos dizer que nos encanta pelo que escreve, na beleza das palavras, na profundidade dos conteúdos, na forma como o estudioso, o leitor compulsivo, assim pensamos que fosse, supera a regular actividade de comerciante.

Gonçalves Correia nasceu em São Marcos da Ataboeira, concelho de Castro Verde, em 1886, portanto, pertence ao meio rural, distante de um grande centro urbano, e apesar de percorrer caminhos diversos como caixeiro-viajante, podemos perguntar-nos como conseguiu ter acesso a livros e autores que revela conhecer e recomenda a outros, como se foi destacando, qual figura anunciando a revolução quando atravessa as terras onde chega, empenhando-se na luta permanente pela palavra, quer através da oralidade quer dos jornais em que escrevia, das conferências que proferia, como terá sido o percurso deste homem que se elevou ao patamar superior que nos surpreende?

Temos lacunas quanto a isso; dizem-nos alguns familiares que a sua escolaridade era mínima, admitimos que frequentaria alguma biblioteca na cidade de Beja ou outra, como podemos admitir que adquiria livros, temos deste homem a memória de um mito, de que todos falam, mais pela presença do revolucionário de barbas e cabelos compridos, do que pelo conhecimento que dele tinham os adultos e jovens que o avistavam ao longe nos anos distantes no tempo, pois morreu em 1967, exactamente há cinquenta anos.

Conhecemos Gonçalves Correia na juventude, nos anos sessenta do século passado, e foi bem mais tarde que os estudos nos conduziram à descoberta de pistas sobre esse homem e depois à curiosidade em aprofundar, ao juntar de “pontas” tentando conhecer o mais possível o seu perfil, ideias, percurso.

Tendo nascido em 1886, G.C. é ainda muito jovem à data da implantação da República, com os seus 24 anos em 1910. Ora, somos tentados a interpretar que entre a Monarquia e a República, talvez a opção óbvia o conduzisse a esta última, mas, é o próprio que nos virá a esclarecer, quando em *Carta a um Republicano* clarifica que, embora se emocionasse com o 5 de Outubro de 1910, já antes procurava outros caminhos com o grupo dos “idealistas”, em que se incluía, pelo que não teve ilusões sobre o



António Gonçalves Correia (1918)

novo regime, que em nada os favoreceria, e que antevia como um campo de interesses pessoais e particulares.

De forma ainda mais clara, quando em 1920 escreve uma *Carta Aberta ao Sr. Presidente da República*, publicada em 21 de Maio pelo jornal *A Batalha*, Gonçalves Correia traça o seu percurso, definindo-se como republicano dos 18 aos 25 anos, e depois disso sempre um libertário, fiel ao Ideal de Amor que o seu raciocínio fundamentava. Será como libertário, um crente na Revolução Social e na Anarquia que irá prosseguir ao longo da vida, que o encontramos a escrever e a intervir, e que nessa linha permanecerá sem desvios, não acompanhando os que vieram a criar o PCP, mas assumindo sempre uma atitude unitária nos momentos em que a luta o exigiu, de acordo com um grande resistente da clandestinidade, e assim se mantendo a aguardar a Liberdade que o Estado Novo lhe não trouxe.

As cartas que terá escrito e publicado em jornais, bem como no livro já referido, constituem a via que privilegiou para transmitir o seu pensamento, adequando as palavras ao destinatário que elegia para cada caso, em todos eles usando a arma da propaganda das ideias que defendia. A sua vida pessoal e de negócios não impediu a acção permanente do *crente*, o Homem soube conciliar e terá conseguido reunir meios para uma vida confortável em família, para a construção do seu especial projecto comunitário e para o apoio de causas.

Gonçalves Correia casou em 1905 e constituiu uma família de 10 filhos, com nomes de forte significado e simbolismo, seja Liberdade, Luz, Vítor Hugo, e de uma relação paralela nasceram 2 filhos, um dos quais Ferrer. Sabemos que aproximadamente entre 1914 e 1917 a família viveu em Cuba, onde G.C. disponibilizava diversos produtos para venda e representava várias casas comerciais, e quanto a uma morada em Beja, na Rua Tenente Valadim, temos conhecimento de que obteve em 1919 o aforamento de terreno para construção de habitação, apontando as informações orais para certo desafogo e bem-estar.

Desenho de André Montanha 2018



que se impressionou com os problemas do jornal *A Batalha*, cuja publicação estaria em perigo, pelo que envia um vale de 50\$00 para que o jornal não morresse, pois “isso nunca!”, como se lê no número de 23-6-1920. Outro exemplo refere-se ao seu donativo de 10\$00, mencionado pelo jornal *O Trabalhador Rural* em 19-12-1925, visando apoiar um membro de uma célula comunista no distrito de Beja.

Se nos interessamos pelas particularidades da vida deste homem, mais nos interessa o revolucionário, o crente na Anarquia, o incansável propagandista a que se cola a afirmação *a Revolução é a minha namorada*. Em Gonçalves Correia e no seu jornal *A Questão Social*, Cuba, 1916, localizamos nomes dos verdadeiros “pais”, assim Kropotkin, Faure, Gráve, Malatesta, nos quais residia a fonte e inspiração dos valores que importava semear, os do amor, justiça, bondade, mas também da revolta. Se os primeiros, e também Réclus, foram os mais conhecidos em Portugal, até que Neno Vasco valorizou a importância de Malatesta, concluirímos que Gonçalves Correia tinha formação teórica, conhecia autores e princípios fundamentais do anarquismo e da sociedade da anarquia, a que deu corpo em textos e comunicações, mas também na forma como ousou concretizá-los na Comuna da Luz, que arquitetou e empreendeu em Vale de Santiago.

O jornal criado era instrumento do “combate” a travar e da propaganda para atrair às grandes causas, em síntese a Liberdade, Igualdade Económica, Fraternidade, Tolerância, Naturismo, e em última instância a meta da Revolução Social.

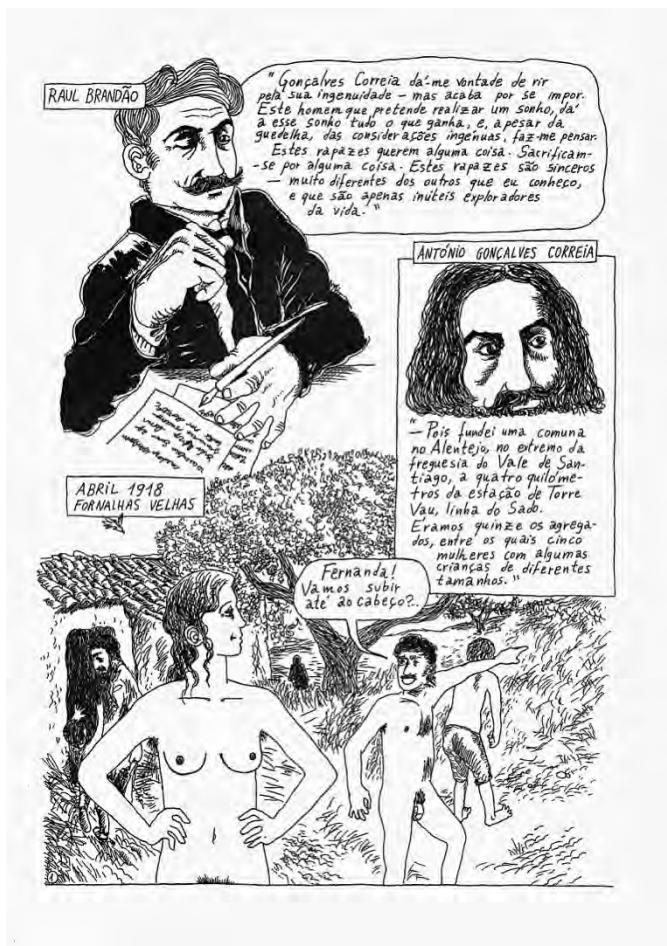
Em G.C. se repetem as palavras-chave do seu pensamento, tolerância, harmonia, amor, justiça, se reforça o combate contra a violência e males da sociedade burguesa, a propriedade privada e o *salariato*, fontes da exploração a eliminar na *Comuna*, organização sem individualismo e leis impostas, onde a educação integral produziria o homem novo. Em Gonçalves Correia se manifesta a convicção de que as transformações sociais não seriam obra do voto, do parlamento, de reformas, da intervenção do Estado, mas que à associação (as associações de classe) cabia atrair e formar os sócios e à revolução social abrir caminho para a implementação da sociedade da anarquia.

Gonçalves Correia foi obviamente um alvo do poder instituído, que não deixou de o incomodar, quer através da censura a *Estreia d'Um Crente*, atrasando a publicação e “martelando” páginas, quer através das prisões que sofreu, em 1918, na sequência das lutas rurais que a Comuna da Luz foi acusada de liderar, em 1920, no contexto de acontecimentos em Beja provocados pela reacção operária a tabelas de preços, que *A Batalha* noticiou, e ainda após a edição [em livro], em 1931, de uma conferência que havia proferido há anos.

Na verdade, Gonçalves Correia participou no V Congresso dos Trabalhadores Rurais, Évora, 16 de Fevereiro de 1922, com a conferência “A Felicidade de todos os seres na sociedade futura”, título que traduz bem o seu pensamento sobre essa organização ideal em que todos os seres seriam felizes, sob o reinado pleno da anarquia.

Na referida Conferência, G.C analisa a sociedade burguesa, que tem na propriedade privada o principal dos males, assenta em interesses antagónicos, produz o sofrimento da humanidade e torna o homem escravo pela “tirania do salariato”, razões bastantes para proclamar a sua extinção, e enaltece o papel do trabalho e da máquina ao serviço de todos os seres (não apenas dos humanos), na “sociedade dos produtores livres na terra livre”, a sociedade igualitária e do amor, organizada para a felicidade de todos em anarquia, *a luz que deslumbra, o pão que consola, a água cristalina que refrigera, o beijo santificado que eleva!*

A nossa nota final vai para a amplitude, profundidade e actualidade do pensamento de Gonçalves Correia, que o podem tornar inspirador de abordagens a causas pertinentes dos nossos dias e a movimentos em sua defesa, no domínio dos direitos e liberdades, no âmbito do amor à Natureza, e sempre por uma sociedade mais justa.



Gonçalves Correia e a Comuna da Luz,
desenhos de José Smith Vargas.



A vida é o mal. A expressão última da vida terrestre é a vida humana, e a vida dos homens cifra-se numa batalha inexorável de apetites, num tumulto desordenado de egoísmos (...). O Progresso marca-o a distância que vai do salto do tigre, que é de dez metros, ao curso da bala, que é de vinte quilómetros. A fera, a dez passos, perturba-nos. O homem, a quatro léguas, enche-nos de terror. O homem é a fera dilatada.

Nunca os abismos das ondas pariram monstro equivalente ao navio de guerra, com as escamas de aço, os intestinos de bronze, o olhar de relâmpagos, e as bocas hian tes, pavorosas, rugindo metralha, mastigando lavaredas, vomitando morte.

A pata pré-histórica do atlantossauro esmagava o rochedo. As dinamites do químico estoiram montanhas, como nozes. (...) Uma víbora envenena um homem, mas um homem, sozinho, arrasa uma capital.

Os grandes monstros não chegam verdadeiramente na época secundária; aparecem na última, com o homem. Ao pé de um Napoleão um megalossauro é uma formiga. Os lobos da velha Europa trucidavam algumas dúzias de viandantes, enquanto milhões e milhões de miseráveis caem de fome e de abandono, sacrificados à soberba dos príncipes, à mentira dos padres e à gula devoradora da burguesia cristã e democrática.

*
GUERRA JUNQUEIRO
in *Pobres*, Raul Brandão

1906

*

ANARQUISMO E TAOÍSMO

Taoísmo e anarquia são duas visões do mundo que só à superfície podem ser consideradas como distintas e distintas. Partindo da alteridade cultural e não da identidade rígida e monolítica, essas duas visões encontram-se em pleno. O libertário Giuseppe Aiello conseguiu com sucesso e seriedade, mas sem perder a simpatia e a capacidade de falar com clareza de questões profundas, aproximar-se do tema e estabelecer as possíveis conexões entre Tao e anarquia no livro *Taoísmo e anarchia. Le radici di un futuro senza Stato* (2017) [Taoísmo e anarquia. As raízes dum futuro sem Estado]. A conversa que de seguida se apresenta foi conduzida pelo antropólogo Andrea Staid e publicada na *Rivista Anarchica* (n.º 421, Dezembro 2107/Janeiro).

– Quando me chegou o teu correio anunciando-me a saída do teu livro, senti-me feliz, antes de mais pela estima que tenho por ti e pelos teus trabalhos e depois porque este teu livro se centrava num tema que me interessa muito, anarquia e taoísmo. Trata-se dum tema que dificilmente pode ser aprofundado por falta de bibliografia e o teu livro vem preencher este vazio editorial. Este vazio sempre me pareceu falso pois fora do nosso país muitos escreveram já sobre este tema. Basta só pensar nos nomes dos capítulos de um dos principais textos taoístas, Chuang Tse, títulos como “sobre a igualdade de todas as coisas”, “vagabundagem livre e sem objectivo”, para se perceber os inumeráveis pontos de encontro. Partamos porém do início. Como te nasceu a vontade de escrever este texto e porque razão escolhestes considerar o taoísmo não como uma religião mas como uma visão do mundo libertária?

– Permite que me declare não culpado de haver distinguido entre taoísmo religioso e taoísmo filosófico. Antes de mais porque a distinção não me pertence e foi feita antes de mim por numerosos estudiosos do pensamento chinês. Em segundo lugar, porque não sei na verdade se é possível distinguir entre Daojia e Daojiao. Como quer que seja, se tomarmos como aceitável a ideia de que o taoísmo filosófico precedeu em cerca de meio milénio o religioso é evidente que estamos a falar duma cultura muito antiga e com óbvias conexões libertárias. Nota bem por favor que não estou a dizer que todo o taoísmo é libertário, mas que existem nele aspectos que, opondo-se a uma concepção rigidamente estatista e hierárquica, interpretam o mundo segundo outros princípios, que visando o encontro da harmonia universal tomam por necessária uma via metodológica (o Tao) que se afasta da ética humana – uma das pedras basilares do edifício ideológico confuciano – e em seu lugar encontra, interpreta e secunda o movimento perpétuo da natureza.



– *Informa de forma breve quem era Lao Tse, o homem de tantas voltas e nomes...*

– Nem eu sei muito bem. Não sei se se trata duma figura histórica ou se dum modo de personificar uma tradição antiquíssima. Se quisermos uma comparação, temos o caso de Homero. Só que não me parece que Homero tenha sido alguma vez santificado, enquanto Lao Tse tornou-se uma das figuras divinizadas da religião Taoísta, facto que pode não agradar aos racionalistas mas que teve o mérito em meu entender de proteger o *Tao Te King* [Daodejung] da censura e da proibição nos milénios sucessivos. Se alguém quer saber algo de Lao Tse só lhe resta a possibilidade de ler e interpretar o seu escrito, que como se sabe consta apenas de poucos milhares de caracteres, deixando-se surpreender pelas suas ideias, às vezes claras e outras obscuras. As interpretações são tão contraditórias e não acredito que ninguém possa dizer uma palavra definitiva sobre o pensamento de Lao Tse, a menos que recorra a uma via espírita para esclarecimentos.

– *Podes falar-nos dos conceitos chaves do taoísmo – wu wei e ziramn? Que têm eles a ver com anarquismo?*

– Também aqui, os melhores espíritos, sábios e académicos, escreveram ensaios de mérito que não quero banalizar. As traduções correntes das duas noções são “não agir” e “espontaneidade/ naturalidade”. São os dois conceitos cardeais da conduta taoísta e dão ainda assim, com todas as dificuldades de tradução, uma clara indicação sobre a justa relação entre o indivíduo e o mundo, em cada um dos seus aspectos, inclusive sociedade e natureza. Não sei se seja correcto afirmar que o wu wei tenha por si só nexos libertários. Se ligado, porém, com ziramn, que é uma declinação da liberdade tal como a entendemos hoje, ele, o wu wei, pode dar lugar a uma prática, a de não entrar em conflito com o universo, a de não submeter a natureza às exigências humanas, mas entrar em sintonia, e harmonia, com o mínimo de esforço possível. Governar é querer constranger humanos e natureza a uma ordem que lhes é estranha. Nesse sentido, os taoístas são tendencialmente contra a noção de governo. Isto não é só anarquismo mas muitos anarquistas poderão reconhecer-se numa parte destas ideias. Outros não.

– *Muitos leitores poderão pensar que o “não agir” é uma forma de deserção. Contudo, Lao Tse disse: “Nada no mundo é tão frágil e fraco como a água e no entanto ela corrói tudo o que é duro e forte e nada a supera”. Podes interpretar este aforismo?*

– É difícil em poucas linhas, já que sobre isto podíamos falar uma hora, até na minha qualidade de paleontólogo. Não te esqueças que eu não sou um anarquista militante. Sou antes um evolucionista militante. A questão das micro-variações que se perpetuam no tempo e acabam por provocar alterações gigantescas ou então a leitura das transformações como fruto de choques profundos lembra-me mais os debates entre os adeptos de Cuvier e os de Hutton-Lyell e menos as disputas entre anarquistas gradualistas e anarquistas insurreccionalistas. Eis que aqui neste ponto posso entrar por um prolixo processo de distinção entre o clássico darwinismo de ontem e o evolucionismo moderno de hoje, tipo “teoria dos equilíbrios pontuados”, mas vou-te poupar. Uma interpretação possível do passo que citaste é que ainda no momento em que tudo parece inútil, em que qualquer gesto nosso é irrelevante, ainda assim não nos devemos render e resignarmo-nos, já que os nossos contributos mínimos, se bem orientados, podem dar frutos extraordinários. Digamos que é uma interpretação optimista que me agrada mas que não é a única.

– *No livro avanças com paralelos fortes entre os dois tipos de pensamento, o anarquista e taoísta, pondo muitas vezes em paralelo pensadores taoístas e nomes do anarquismo. Por exemplo, a propósito de violência encontras um paralelo entre Errico Malatesta e Lao Tse. Embriagaste-te como tantas vezes sucedeu a Tao Yuanming ou existem mesmo conexões entre as duas visões?*

– Sabes, a idade já não me deixa beber como quando era jovem e por isso sou obrigado a assumir a responsabilidade plena da aproximação entre Lao Tse e Malatesta. Tanto um como outro sustentam que é muito melhor não cometer actos violentos, evitar o uso de armas, mas ambos sabem muito bem que há momentos em que temos de reagir para não sucumbir. Confesso-te que quando tinha vinte anos, por causa do fascínio que sobre mim exerciam grupos como os Crass, estive tentado a ser de

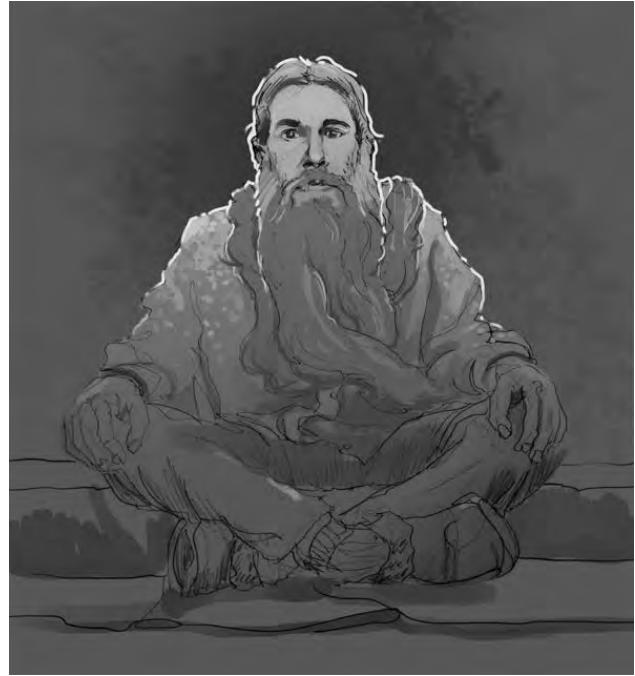
forma rígida não-violento mas depressa me dei conta que se trata duma posição que só é aceitável se houver condições para isso. De outro modo é martírio.

– *Não posso deixar de te falar em Chuang Chou que tu rebaptizas de “anarquista” e que do meu ponto de vista de antropólogo é um antropólogo antes de haver antropologia. Achei espantosa a sua teoria da impossibilidade duma visão única e objectiva dum universo que está em mudança permanente. Trata-se na verdade dum precursor da teoria das mutações culturais perenes. E é curioso que o primeiro a dar-se conta da força subversiva destas ideias não foste tu mas Oscar Wilde. No teu texto mete-lo em conexão com Proudhon...*

– Falar de Chuang Chou como anarquista foi uma pequena provocação que me permiti, até para afrontar as histórias ortodoxas do anarquismo, que traçam uma linhagem de Goodwin a Berneri como se o anarquismo fosse uma espécie de região demarcada. Oscar Wilde, que foi um dos primeiros anotadores da tradução inglesa do *Chuang Tse*, percebeu muito bem as implicações políticas do texto. Inquieta-me que tenha chegado antes de mim mas eu tenho a vantagem de estar ainda vivo, enquanto ele já morreu e não pode escrever outros livros. A ideia da não definição, da impossibilidade de conhecer a realidade última das coisas, é uma das componentes estruturantes do taoísmo original. Tu vê-la como abordagem antropológica e eu talvez como valéncia epistemológica – mas isto apenas se deve ao facto de eu em casa cultuar um Feyerabend e tu acenderes as tuas velinhas a um Malinowski. Do mesmo modo a nítida hostilidade ao governo do texto levou-me a falar de Proudhon e duma posição a que chamei anarco-taoísmo e que não pode ser generalizada a todo o taoísmo. Se na realidade Chuang escreveu apenas sete capítulos do livro, e mesmo isto é discutível, então é verosímil que as posições mais radicais sejam devidas a uma ou mais pessoas que tiveram a possibilidade de fazer acrescentos, que se integraram no conjunto como partes definitivas do texto. O mesmo parece ter acontecido por outro lado com capítulos bem diferentes, quase confucianos, o que faz do *Chuang Tse* a uma primeira e apressada leitura uma manta de retalhos. O curioso é que releituras sucessivas confirmam esta primeira impressão de confusão. É, porém, belíssimo.

– *Apenas por motivos de espaço não te peço para aprofundares uma outra temática marcante do livro, a atenção crítica ao primitivismo zerzaniano [John Zerzan], a abordagem da antropologia cultural de Harris ou a do ornitólogo Diamond e do matemático anti-civilizacional Kaczynski. Mas em ligação com ela gostaria que me falasses das conexões entre “anarquismo verde” e pensamento taoísta, isto é, da crítica necessária ao progresso sem fim e à tecnologia, para a limitar e reorientar com o pensamento libertário num sentido libertador. Como nos podem ajudar os pensadores taoístas?*

– Do contraste entre textos taoístas e anarquismo este é o aspecto mais impressionante, já que se percebe que os taoístas pensavam a mesma coisa que os anarquistas ecologistas de hoje. Só que o faziam numa época em que não existia a mais pequena industrialização e é impressionante como foram capazes de individuar o mecanismo da formação da autoridade. Deram-se conta que a tecnologia não

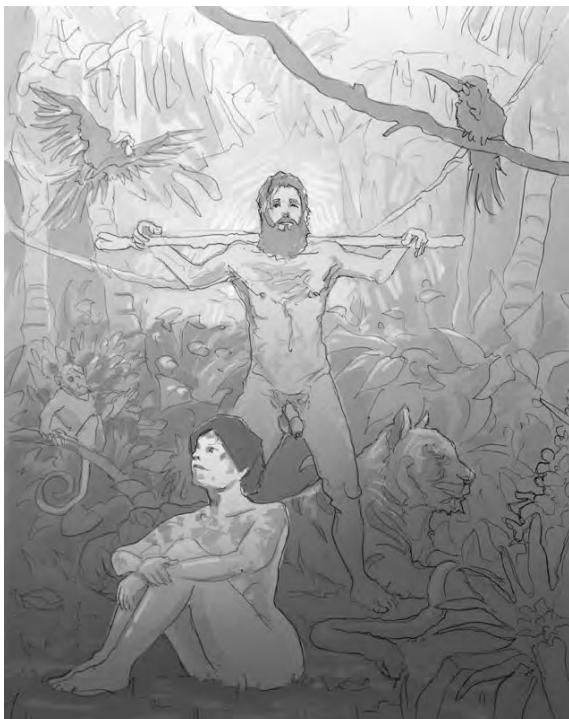


Desenho de André Montanha, 2018

era controlável e estava direcionada de forma perigosa para agredir a natureza e não para obter um equilíbrio natural. Olhando para a desertificação tecnológicaposta hoje em prática a um ritmo insustentável, parece quase possível ver Lao Tse e Chuang Chou em cima dum airoso a gritarem: *Imbecis! Há mais de dois mil anos que vos alertámos para o assunto! O taoísmo pode então ajudar-nos a afrontar um contexto onde dum lado se encontra a estupidez feroz do Estado Islâmico e do outro a credulidade daqueles para quem “se a ciência o diz, é porque é verdade”, uma obtusidade ainda mais grave. A um mundo que nos quer impor escolhas entre visões aparentemente contraditórias mas no fundo autoritárias ambas, o taoísmo original responde há milhares de anos com uma gargalhada sonora tesouro inestimável.*

– O que é que acontece quando o taoísmo encontra o xamanismo asiático?

– Não estudei com suficiente profundidade a questão, pois sei que as fontes são hoje escassas e a história da China é longa e complexa. Adiantando, podemos dizer que a chegada do budismo ao Oeste obriga as religiões locais a definirem-se como nunca até tinham feito. Ninguém põe hoje em causa o facto da religião que hoje chamamos taoísmo ter tomado forma como contraponto ao budismo mas também imitando-o. Como quer que seja, os cultos tradicionais, com forte componente xamanística, adoptam a filosofia budista para se demarcarem da colonização budista que tinha já textos canónicos



Desenhos de André Montanha, 2018



e um clero estratificado. O livro de Lao Tse torna-se um texto sagrado e Lao um deus, ou ao menos um santo. É de assinalar que muitos dos movimentos insurrecionais taoístas da Idade Média tinham à cabeça potentes e carismáticos bruxos, o que indica como era popular esta forma de cultura popular.

– Porque falas de uma espécie de uma coluna Durruti pré-medieval?

– Para faltar ao respeito aos meus queridos amigos que estudam com rigor e método a revolução espanhola de 1936. Dado que o pirata Chang Bolu parece que não fez outra coisa senão assaltar dependências do governo, abater funcionários do Império e esvaziar os cárceres, estou seguro que Ascaso e Makno teriam aderido ao seu projecto. Alguém pode demonstrar que não é assim?

– Que dizes sobre a insurreição do Movimento das Cinco Palhas de Arroz?

– Foi a segunda das revoltas taoístas de 184. A das Turbantes Amarelos foi derrotada e mesmo assim levou à queda a dinastia Han; a das Cinco Palhas de Arroz conseguiu conquistar um território montanhoso na província Sichuan, administrando-se durante três décadas. Para alguns historiadores tratou-se de uma sedição de um chefe político-militar numa situação de extrema fragilidade do poder central. Esta leitura parece-me porém redutora. Foram movimentos orientados, atrevo-me a dizer, por bruxos, transversais a toda a sociedade mas com uma forte componente rural. Eram movimentos religiosos mas tendencialmente igualitaristas. Defendiam os interesses e a condição dos trabalhadores semi-escravizados pelo poder central e pelos senhores locais. É talvez aborrecido especificar mas é forçoso dizer que os revoltosos conjugavam elementos diversos e eram influenciados por um pensamento definido como o de Huang Lao, onde estava presente inclusive uma componente ética que podemos encarar como confuciana. Está hoje traduzido em inglês o *Livro da Grande Paz*, que foi o ponto de referência teórica da revolta dos Turbantes Amarelos. Trata-se porém dum texto frágil que li com esforço, apenas por dever, e que me ensinou que eu nunca poderei ser um historiador das antigas religiões chinesas. Prefiro o estudo dos fósseis.

– Como resolveram a questão do crime os revoltos dos Turbantes Amarelos?

– A experiência dos Turbantes Amarelos durou pouco tempo, enquanto a das Cinco Palhas foi mais longa, mas ainda assim as fontes são poucas. Daquela que está disponível em inglês, fica a ideia de que as enfermidades e as tendências anti-sociais fossem encaradas como desequilíbrios do indivíduo e do cosmos. Disfundiu-se deste modo a prática da oração, cura, meditação e rito. O reconhecimento por estas curas era ajustado muitas vezes em trabalhos de construção e manutenção de caminhos. Em geral eram adversos às punições e prisões mas se alguém cometia actos graves ou era reincidente usavam então o código Han, que não era simpático nas sanções.

– Quem era Ruan Ji?

– Um dos principais poetas da China da primeira Idade Média. Fazia parte dos sete sábios do Bosque de Bambu, individualistas que se haviam retirado da vida pública, que atravessava uma época de corrupção e de sufocante conformismo. Anti-conformistas radicais, dedicavam-se à música, à poesia, ao álcool, ao sexo variado, acabando por se tornar ícones da rebeldia contra o poder. Quem se sentiria bem na companhia deles não seria tanto Makno e Durruti mas Bukowski e Belushi. Ruan deixou a *Biografia do Mestre Excelso*, o primeiro dos três livros anarco-taoístas que apontei no meu livro, com passagens corrosivas para o poder. Que tenha conseguido chegar até nós, parece-me milagre.

– Yang Chu é o taoísta que nos fala em seguir a alegria dos sentidos, captando o melhor da vida sem reprimir os desejos. Trata-se dum elogio da preguiça e um incentivo ao não trabalho?

– Não é fácil saber o que disse Yang Chu. Tudo o que sabemos dele, e não é muito, foi escrito por outros. Com certeza que aquilo que até nós chegou encarna na perfeição aquela parcela individualista da alma chinesa que era um pesadelo para os pensadores confucionistas como Mêncio. A par de Stirner, de quem é o trisavô espiritual, tem em consideração os outros, ao mesmo tempo que sabe que renunciar a si mesmo, sacrificar-se a causas exteriores, mesmo as mais elevadas, é um caminho que não leva nem à paz, nem à harmonia, nem tão pouco à liberdade. A liberdade do singular não pode ser sacrificada no altar da sociedade. Isto recorda-te com certeza alguma coisa.

– Para concluirmos esta conversa seria bom que pudesses dizer-nos alguma coisa sobre a diferença entre disciplina e auto-disciplina e o porquê deste teu pequeno livro – bem entendido, pequeno pelo número de páginas – ser uma leitura fundamental para todos os libertários.

– Como escrevi nas últimas páginas do livro, cheguei ao taoísmo através do Tai Chi Kuan, uma prática interior de Kung Fu, baseada em princípios que vêm do taoísmo. Não sabia sequer o que era o taoísmo mas vi no concreto a aplicação dumha ideia que do meu ponto vista sempre distinguira uma milícia

anarquista dum exército. Operas com empenho, por vezes até com abnegação absoluta (eu sei que há aqui uma contradição com o *wu wei*), em função da tarefa que escolhestes. Há alguns exercícios de Qui Gong que são importantes e difíceis, mas nunca tu os farás porque alguém te diz para os fazeres mas porque estás consciente que o teu percurso merece passar por aquele incômodo, mesmo grande. Aquele caminho faz parte de ti; é a tua singularidade, a tua individualidade em conexão com cada um e com cada coisa. Para mim praticar e ensinar Tai Chi Kuan significa sobretudo isto – além de me ajudar a endireitar o dorso que o tempo passado ao microscópio e ao computador me vai entortando. No que diz respeito ao livro não sei se é fundamental para todos os libertários. Certamente é informativo sobre alguns aspectos que muito poucos conhecem da história das ideias sobre a liberdade. Depois existe no livro, uma pequena porção minha, onde exponho algumas convicções sobre a actual estruturação do Domínio-Proteu (amiba hierárquica-fractal, chamei-lhe eu num delírio infinitesimal que tanto hoje me cativa) e da necessidade de nos libertarmos duma série de mitos falsos e superáveis, que nos empurram para contraposições estéreis ou, o que é pior, para uma desolada resignação. Chuang e Lao são neste sentido um ensinamento valioso. Só posso esperar que o que escrevi constitua uma boa introdução à parcela mais libertária das ideias dos dois e que seja capaz no mesmo passo de ir dando resposta a qualquer dúvida.



Desenho de André Montanha.

O TAOÍSMO

JOSEÉ PAIS DE CARVALHO

Uma imagem vale mais do que mil palavras. Este provérbio parece ser o mais adequado ao preparar o leitor para o primeiro contacto com o pensamento taoísta, predispondo-o a uma certa *rotura psicológica*.

Partindo da forte convicção de que o intelecto não pode compreender o que é inominável, a desconfiança no conhecimento analítico e no raciocínio são preponderantes no pensamento taoísta. Essa desconfiança pode ser encontrada em diferentes passagens dos textos de Chuang Chou que, numa perspectiva história, terá sido ele que desenvolveu o pensamento taoísta: *O conhecimento mais profundo não se pode compreender, necessariamente, a si próprio; o raciocínio não torna os homens mais sábios. Os sábios são contra ambos estes métodos.*

Para o homem comum, a realização pessoal vem através da consciência animal, adquirida pela experiência. É o que somos na vida quotidiana, envolvendo tudo o que podemos pensar e sentir a partir dos órgãos dos sentidos. Aqui urge dizer que o tipo de experiência advindo da actividade intelectual está também circunscrito a essa consciência comum; diferente do que para o taoísmo é a experiência directa, exercida, esta, a partir das possibilidades do que se pode atingir quando se rompem as barreiras do pensamento racional.

Ora, culturas diferentes têm pontos de vista diferentes, não apenas na sua visão particular, mas também nas suas linguagens e língua. No caso presente, a concepção de natureza para a língua chinesa é díspar da ocidental; o significado mais preciso do ideograma chinês para se aceder ao taoísmo, será traduzido por espontaneidade. Interessa-lhes o observar profundo dos movimentos da natureza, a contemplação da mesma, e não o mundo tal como o concebemos. E é a partir desta compreensão que estamos em condições de perceber porque o raciocínio lógico e os princípios da moral são vistos como artificiais. Neste contexto poder-se-á dizer que o pensamento taoísta têm uma abordagem fenoménica. Sendo assim, é crível compreender o taoísmo como um modo de estar, uma prática de vida, e não tanto como uma filosofia.

Esta abordagem, estranha para o cidadão ocidental, pode ser interpretada como atitude científica no sentido exacto do termo, se bem que o taoísmo se tenha abstido do método analítico, e consequentemente da construção de teorias científicas concretas, antes privilegiando métodos intuitivos. Aceitemos, portanto, que usando recursos e capacidades humanas diferentes das ocidentais, o seu conhecimento conflui com os modernos modelos e teorias científicas.

Nas raízes do pensamento chinês e posteriormente do taoísmo (acredita-se ter surgido este em torno do séc. II), o princípio da polaridade está subjacente, o que não se deve confundir com conceitos tais como oposição e contrários. Um dos princípios fundamentais da sua percepção é o de observarem que a transformação e a mudança são características da natureza. E como acontecem? Através dos princípios da polaridade. O yin e o yang devem então ser compreendidos como princípios, como as duas referências dessa polaridade; porém é imperativo olhar para eles a partir da sua função e nunca da coisa em si, assegurando uma reciprocidade dinâmica entre os opostos. Para melhor se entender, usemos a electricidade como exemplo: o pólo positivo e o negativo, por si, só são úteis quando nos apercebemos que uma lâmpada se ilumina através da função recíproca. Para um chinês, olhar um pólo isoladamente é impensável, pois a electricidade só faz sentido através dessa polaridade. A polaridade



Desenho de Alice Montanha, 2018

corresponde aos diferentes aspectos da unidade e do mesmo sistema em que estão inseridos, em que o desaparecimento dum dos elementos significa o desaparecimento do sistema.

Por conseguinte, para o taoísmo, o movimento da natureza é a acção ininterrupta da relação entre os princípios yin e o yang, não preferindo um e ignorando o outro, antes coexistindo em reciprocidade. A chave desses dois princípios é a inseparabilidade. O capítulo II do livro fundamental do taoísmo, *Tao Te King*, elucida-nos: *Todos consideram o belo como belo/ é nisso que reside a sua fealdade./ Todos consideram o bem como bem,/ é nisso que reside o seu mal./ Porque o ser e o nada engendram-se/ o fácil e o difícil completam-se/ o longo e o curto formam-se um pelo outro/ o alto e o baixo tocam-se./ a voz e o som harmonizam-se/ o antes e o depois sucedem-se.*

Depreendemos pelo texto conceitos básicos, tais como bem e mal, inter-relacionando-se, como os princípios yin e yang descritos acima. Não há, portanto, uma recusa ou omissão da moral, antes procura manter-se um equilíbrio dinâmico entre os dois conceitos, atribuindo-lhes um carácter relativo e não absoluto.

É na apreensão do que é relativo no âmago, do que é polar, que podemos apreender como estão unidos, numa permanente mudança e transformação.

A mudança não obedece às consequências de alguma força, mas à tendência própria das coisas perante circunstâncias e situações. Na concepção taoísta do mundo, cada coisa ou acontecimento só existe em relação a outra coisa ou acontecimento. Então, se deixamos que as coisas e os acontecimentos sigam o seu próprio percurso, a harmonia do universo estabelecer-se-á espontaneamente, uma vez que cada processo só se pode realizar em função de outro.

Se não cingirmos o que foi anteriormente dito tão-somente a algo exterior tais como sejam fenóme-

Fotografia de Dominique Labaume

nos físicos ou experiências laboratoriais e, ao invés, pensarmos nos seres humanos, encontraremos na ideia amarquista de Kropotkine esses princípios. O seu pensamento postula que se deixarmos as pessoas seguirem a sua natureza sem forçar as situações, descobrindo o que realmente lhes dá satisfação interior, despontará a ordem social. No capítulo LII do *Tao Te King* ("Livro da via e da virtude"), pode-se ler: *Quanto mais interdições e proibições existem/ Mais o povo empobrece;/ Quanto mais armas afiadas se possuem/ Mais a desordem grassa;/ Quanto mais se desenvolve a inteligência produtiva/ Mais dela resultam estranhos produtos;/ Quanto mais se multiplicam as leis e as ordenações/ Maior o número de ladrões e de bandidos./ É por isso que o sábio diz:/ Se eu pratico o não agir/ O povo transforma-se por si próprio./ Se amo a quietude/ O povo emenda-se por si próprio./ Se não nutro nenhum desejo/ O povo regressa por si próprio à simplicidade.*

Na concepção taoísta, não existe um mundo exclusivamente exterior ou um mundo unicamente interior, não existe o indivíduo em si ou a comunidade isolada, mas o constante fluir, numa relação permanente e inseparável entre a individualidade e o comunitário, numa interdependência mútua, num movimento dinâmico.

A espontaneidade é o princípio da acção no taoísmo. Agir em harmonia com a natureza é agir espontaneamente, conforme a natureza de cada um no seu meio ambiente. Seguir o curso do Tao" é conhecer os princípios, estruturas e tendências das questões humanas, de tal modo que se dispenda a menor



quantidade de energia para delas cuidar. Não falamos do discernimento intelectual, mas de algo “inconsciente” em qualquer organismo. O homem, para tal, usará a consciência intuitiva do mesmo modo como os processos de mudança e transformação estão para a natureza. Não precisando de se forçar ou forçar as coisas em redor.

Lao Tse (acredita-se que poderá ter vivido por volta do séc. VI a. C.) e Chuang Chou quantas vezes recorreram a imagens tais como o vento e a água para transmitirem de um modo pedagógico essa sabedoria; à água como principal metáfora. O capítulo LXXVIII, dá-nos um exemplo de uma dessas imagens, baseando-se nas qualidades desse elemento:

*Nada é mais flexível e fraco do que a água,
Mas para vencer o que é duro e forte, nada a ultrapassa
E nada poderia substituí-la.*

*A fraqueza vence a força;
A flexibilidade vence a dureza.
Todos o sabem
Mas ninguém o consegue pôr em prática.*

Retomando a ideia central de que o Tao não pode ser conhecido pelo pensamento lógico e analítico, também não pode ser explicado através das palavras, pois não é uma ideia nem um conceito. “Pode ser alcançado, mas não visto”, diz-nos Chuang Chou, e recorrendo a imagens como as da água, esta não pode ser cortada, nem agarrada e o seu fluir cessa quando a tentamos conter. E elucida-nos no capítulo XXXII: *O Tao é para o universo/ O que os regatos e os vales são para o rio/ E para o mar.*

Quando Lao Tse nos diz: “conhece o masculino e adere ao feminino”, quer dizer que o taoísmo enfatiza o princípio feminino, as qualidades femininas da natureza humana, a receptividade, na medida em que facilita estar e ser em harmonia e equilíbrio com a via do Tao. Que gesto de amor maior podemos encontrar quando no capítulo VIII se lê: *A bondade suprema é como a água/ Que tudo favorece e com nada rivaliza/ Ocupando a posição desdenhada por todos os humanos?*

Porém, há uma via para atingir essa virtuosidade, e Chuang Chou transmite-a: *O que entende o caminho (o Tao) tem a certeza de dominar os princípios básicos. O que domina os princípios básicos tem a certeza de saber como se relacionar com as circunstâncias. E o que sabe como lidar com as circunstâncias, não permite ser lesado pelas coisas. Quando o homem possuiu a virtude suprema, o fogo não pode queimá-lo, a água não pode afogá-lo, o frio e o calor não podem aflixi-lo, os pássaros e as bestas não podem magoá-lo.* E continua: *Não que dizer que finja as coisas. Quero dizer que distingue entre a segurança e o perigo, se contenta com a sorte e com a desgraça, e se acautela na sua azáfama. Portanto, não se pode ferir*".



Ideograma chinês da palavra Tao

Tao significa originariamente a vereda. É o caminho ou o processo do universo, a ordem espontânea da natureza. As características do Tao são a sua dimensão cíclica e a sua constante mudança. “O retorno é o movimento do Tao”, diz Lao Tse, “e progredir significa retroceder”. A ideia presente é a de que todos os movimentos da natureza, tanto os do mundo físico como os do humano, mostram características cílicas pendulares, de expansão e contracção. O taoísmo acredita que sempre que uma situação se desenvolve até ao seu extremo se transforma no seu oposto. Na perspectiva taoísta, é preferível possuir pouco ou mesmo nada a possuir muito. Tal como o homem que quer ir sem parar em direcção do Oriente acaba por chegar ao Ocidente, também aqueles que acumulam sem freio mais dinheiro acabarão pobres. A moderna sociedade industrial, cujo único objectivo é aumentar indefinidamente a quantidade de bens disponíveis, tem o efeito contrário ao diminuir a qualidade de vida dos seus membros e mostra-se assim um exemplo eloquente da sabedoria taoísta.

FRITJOF CAPRA
O Tao da Física, cap. VII, 1975

Um Estado rege-se por leis. Uma guerra faz-se com ataques de surpresa. Mas é pelo não fazer que se conquista o universo. Como o sei? Pelo seguinte: quanto mais interdições e proibições existem, mais o povo empobrece; quanto mais armas afiadas se possuem, mais a desordem grassa; quanto mais se desenvolve a perícia técnica e produtiva, mais dela resultam produtos inúteis e estéreis; quanto mais se multiplicam as leis e as ordenações, maior número há de bandidos e de ladrões. É por isto que o sábio diz: se eu pratico o não agir, o povo transforma-se por si próprio; se amo a quietude, o povo emenda-se por si próprio; se não nutro nenhum desejo, o povo regressa por si próprio à simplicidade.

O que se dedica ao estudo cresce de dia para dia. O que se consagra ao Tao diminui de dia para dia. Vai diminuindo sempre para chegar ao não agir. Pelo não agir nada há que não se faça. É pelo não fazer que se ganha o universo. O que quer fazer não pode ganhar o universo.

LAO TSE
Tao Te King [O Livro do Tao], caps. LVII e XLVIII

Fazei cair por terra a santidade e rejeitai a prudência e deixarão de existir pequenos ladrões. Deitai fora as pedras preciosas e destruí as pérolas e deixarão de existir os grandes ladrões. Queimai os contratos e parti os carimbos e o povo voltará a ser simples e frugal. Baralhai as medidas e quebrai as balanças e as gentes não mais se disputarão. Aboli as instituições dos santos e dos reis e o povo tornar-se-á sensato.

CHUANG CHOU
Chuang Tse [séc. IV a. C.]

André Breton

NA CHINA

GUY GIRARD

Uma roda a rir/ roda sem meditar/
recebe a sentinela/ das fontes incendiárias
RAYMOND TCHANG

Parece que devo ir à China em 1931 e correr aí grandes perigos durante vinte anos escrevia André Breton em 1925 na *Carta às videntes*. Na verdade, foi em 1932 que Breton fez esta viagem, que não demorou senão alguns meses. Esse ano começou mal para ele. Em Março a ruptura com Aragon, embora previsível, afectou-o duramente. As relações com o Partido Comunista complicaram-se ainda mais. No plano amoroso, a relação com Valentina Hugo não o satisfazia visivelmente. A actividade do grupo era muitas vezes uma decepção – os amigos ausentes e o jogo dos papelinhos, o cadáver esquisito, já não entusiasmava ninguém. Assim, deixar tudo e meter-se à estrada. Em Agosto, numa estadia em Cadaquès, em casa de Dalí, Breton estava exausto. O relojoeiro dos relógios moles estava ainda num estado pior: a sua pintura não se vendia e Gala, farta da miséria em que tinha de viver, acabava de o deixar, trocando-o ao que parece por Paul Léautaud.

Foi então que Breton se lembrou da insistente proposta duma viagem à China que um jovem chinês recentemente chegado ao grupo, Raymond Tchang, lhe fizera. Por que não?! Iria então ao encontro desse Oriente que continuava a fascinar os surrealistas. E no seu íntimo alegrou-se ao pensar que nesse Verão não seria obrigado a ir a Lorient, esse sinistro porto do Atlântico para onde se haviam retirado os seus pais! Não acabava ele de descobrir, e era um sinal, que Hervey de Saint-Denys de que ele admirava o livro *Os sonhos e os meios de os dirigir* era também o tradutor de poesias chinesas da época Tang⁹. Breton teve alguma dificuldade em encontrar esta antologia mas foi uma verdadeira revelação descobrir Li Po, Wang Wei e outros longínquos poetas, nos quais pressentia estranhas correspondências com o surrealismo e que lhe pareciam ainda mais enigmáticos que o olhar das conchas das suas queridas máscaras papuas.

Um telegrama foi então enviado a Raymond Tchang que poucos dias depois em Marselha reencontrou Breton, que estava acompanhado, ó surpresa, por Salvador Dalí. Embarcaram os três a bordo dum paquete dos Transportes Marítimos, *A Aurélia*, e após três semanas de mar desembarcaram em Xangai.

Podemos percorrer os melhores livros dedicados à aventura surrealista que não encontraremos uma linha sobre Raymond Tchang, a não ser que ele publicou dois poemas em 1934 no número especial consagrado ao surrealismo da revista belga *Documents*. O seu verdadeiro nome era Tchang Jin-Fu; escolheu como nome próprio Raymond pela admiração que votava a Raymond Roussel, do qual planeava fazer representar no seu país a peça *Poeiras de Sol*. É aceitável pensar que foi ele que em 1931 incitou os surrealistas e alguns outros intelectuais a assinarem uma carta aberta ao embaixador da China denunciando a repressão anti-comunista do Kuomitang. A lembrança desse texto publicado pelo jornal *L'Humanité* não deixava de inquietar Breton no momento em que estendia o seu passaporte à polícia chinesa na fronteira. Vá preocupação! Já nesse momento alguns amigos de Tchang iam ao



André Breton na fronteira Sino-Tibetana,
fotografia de Raymond Tchang

seu encontro. Apresentações feitas, Breton tinha diante de si Lu Xun, Ba Jin e Lao She. Estavam acompanhados por uma rapariga, que fazia de intérprete. Chamava-se Li Xiao-Tu e não tardaria a ser a nova amante de Dalí.

Ficaram alguns dias em Xangai, preferindo a velha cidade chinesa ao bastião europeu. Os viajantes puderam então explicar com demora o surrealismo aos seus anfitriões. Palestras e debates animados tiveram lugar e atraíram jovens intelectuais da cidade, que chegaram mesmo a encarar a criação dum grupo local consagrado ao surrealismo. Encontros muito mais discretos tiveram também lugar com militantes comunistas, então na clandestinidade. Mais tarde, no momento em que visitavam a cidade de Guang Zhou, falharam mesmo por pouco um encontro com Mao Tse Tung; o encontro, que devia ter lugar nas traseiras dum salão de fumadores de ópio, *O Lótus Azul*, foi à última hora anulado por razões de segurança. Mais ainda que em Paris, os surrealistas não deixavam porém de se inquietar ao constatar como as relações entre estes militantes comunistas, quanto à sua forma de pensar e de sentir, estava sujeita a um princípio de autoridade, que cada vez mais lhes parecia injustificável. Breton chegou nesse momento a comprometer-se consigo mesmo a tirar todas as consequências teóricas e práticas desta constatação. Por agora, no plano mais próximo da efusão poética, o que lhe importou foi descobrir na mesma cidade uma coleção de “pedras de sonho”. Julgou-se transportado para dentro duma pintura de Tanguy, enquanto Dalí se cria de regresso ao delírio geológico diante das rochas do Cabo Creus.

De seguida, tomaram a estrada de Sichuan, região natal de Tchang. Tinham diante de si todo o tempo do mundo para subirem a Pequim, já que Dalí queria em absoluto ver a Montanha de Carvão na Cidade Interdita. Todavia, este, ao chegar a Xeng Du, descobriu que na região vizinha de Yunan existia uma cidade com o mesmo nome que o seu. Não obstante o cansaço previsível duma nova viagem, Dalí quis imperativamente ir conhecer esta cidade, na qual esperava ver rinocerontes em fogo, mulheres-girafas e muito mais – o bastante para alimentar a sua paranóia-crítica enquanto degustaria os melhores pimentos vermelhos do mundo. Como quer que seja, apenas Xiao-Tu o acompanhou; os outros dois não foram capazes de seguir este fervor nominalista. Breton chegou mesmo a assinalar ao pintor catalão que pelo seu lado nunca sentira o mínimo desejo de peregrinar ao Cabo Breton. Uma vez chegados à cidade de Dalí, o jovem casal não encontrou senão a felicidade de se encontrar a sós. Nada perturbou o seu idílio, a não ser o encontro diante dum armazém de máquinas de costura dum velho homem com bigodes monumentais, com as pontas curiosamente levantadas, e que se abrigava debaixo dum guarda-chuva de criança. O seu trabalho consistia em orientar dois outros homens a dispor da melhor maneira uma mesa de pingue-pongue numa rua por onde quase ninguém passava. Emocionado com tal cena de irracionalidade concreta, Dalí decidiu naquele momento deixar crescer os bigodes e tornar-se campeão de pingue-pongue. Entretanto, em Xeng Du o acaso fez com que Breton e Raymond Tchang encontrassem Alexandra David-Neel. Os surrealistas conheciam a sua intrigante obra e uma franca simpatia se estabeleceu entre eles. Sem demora, ela começou a ensiná-lhes o que sabia do budismo e do taoísmo e debates apaixonados tiveram lugar logo entre eles sobre as afinidades entre estas filosofias orientais e o surrealismo. No centro de que vazio podia irromper o ponto sublime? Como o lótus, a flor azul do amor electivo não se alimentava da lama? Seguramente que sim – acrescentava maliciosamente Dalí por entre as risadas de Xiao-Tu – mas esta lama por sua vez não era já a anamorfose mole e deliciosamente comedível do nirvana? O casal regressara alguns dias mais cedo do que o previsto e Breton não podia deixar de se surpreender com a nova excentricidade do seu amigo, treinando todas as manhãs o ténis de mesa com os Zés Quitolas locais. Em conjunto foram aprofundar algumas destas questões nos ermitérios do Monte Emei. De repente, lá em cima, Alexandra David-Neel convidou-os a acompanhá-la na sua próxima expedição ao Tibete.

A caminho do País das Eternas Neves! Não obstante as dúvidas da intérprete, Dalí imaginava poder recolher preciosas instruções no lugar sobre certas práticas tântricas e assim remeteu para uma próxima viagem o seu desejo de conhecer os mistérios de Pequim. Depois de várias semanas dum rude itinerário feito em dorso de mula – era Inverno já – chegaram por fim a Lassa. Alexandra David-Neel conseguiu sem dificuldades que os seus novos amigos se avistassesem com o Dalai-lama. Audiência a

bem dizer inenarrável: enquanto Dalí esboçava o retrato do Monge-Rei, este muito civicamente agradecia a Breton a “Carta” que o grupo surrealista de Paris lhe enviara na Primavera de 1925 e desculpava-se de ainda não ter respondido. Acrescentou que sabia muito bem que eles o iam visitar e que estava à espera que viesse a Potala em 1939 um certo Antonin Artaud...



Dalí, Alexandra David-Neel e Breton no Tibete,
fotografia de Raymond Tchang.

Os dias seguintes foram férteis em descobertas mas também em algumas decepções. Breton insistiu em saber a localização da lendária Agartha mas não obteve qualquer resposta. Porém a aquisição de magníficos mandalas reconfortou-o. Dalí tentou iniciar-se no tantrismo mas parece que não avançou muito nesta via embora isso pouco beliscasse Xiao-Tu, contente em brincar com o seu amante ao domínio dos sopros vitais. Entretanto Breton começou a sofrer com a altitude, Dalí com o frio, a sua amiga com a gastronomia local e Raymond Tchang tinha uma saudade louca de tomar um banho de mar. Deste modo, arrumaram a bagagem e nos primeiros dias da Primavera de 1933 já estavam de novo nos Cafés da Praça Blanche.

[17-12-2012]

Nota do tradutor: Este texto, impossível de classificar num género reconhecível, da autoria do poeta e pintor Guy Girard (nascido em 1959), jovem amigo de Mário Cesariny e um dos mais activos membros do actual grupo surrealista de Paris, responsável pela recolha das declarações, das tomadas de posição e dos panfletos do grupo entre 1970 e 2010, *Insoumission poétique*, este texto, dizíamos, foi publicado com “documentos fotográficos reunidos por Pierre-André Sauvageot” retrato de Li Xiao-Tu por Dalí, fotografias de Breton e Dalí na China, desde Xangai até Lassa em edição do autor numa plaquete artesanal (20 pp.), que teve apenas divulgação limitada. O autor fez preceder o relato da seguinte nota (“poderia ter havido outrora”): “Vivi, em Paris, durante muito tempo,

perto dum ponto debaixo da qual não corre o rio Sena mas a Rua dos Pirenéus. É a ponte Charles Renouvier, baptizada assim para homenagear a memória dum filósofo francês do século XIX que depois de ter sido um amigo de Jules Lequier, fundou o neo-ceticismo, cujas teorias, com grande pena por certo das autoridades municipais, deixaram de ser objecto de debate entre as populações civis./ Pouco tempo depois da minha chegada à vizinhança desta edificação de arco único, foi-me dado ler uma obra deste autor para mim de todo desconhecido. Título enigmático: *A Ucrónia* e conteúdo apaixonante. Trata-se, num dado momento histórico, de aceitar que os eventos que se sucederam foram apenas uma possibilidade entre muitas outras. Tudo poderia ter sido diferente, com relações de causa e efeito distintas, que, por várias razões, cuja soma não chega porém para afirmar uma Razão histórica, não se chegaram a realizar, a não ser para alguns sonhadores, antes de mais no domínio subjectivo das especulações e do imaginário. É preciso tentar compreender melhor a História separando no tecido da sua duração a trama das virtualidades que procedem tanto das aventuras do desejo como da permanência deste ou daquele mito. O domínio da ucrónia é propíquo do da utopia. Aí nos aventurearmos nada tem de inútil; é ao invés de grande utilidade para melhor compreendermos toda a inactualidade do presente e o que este contém dessa dimensão que prepara o fluxo do devir e que Ernesto Bloch chamava o pré-acontecimento. Desse modo, no seu livro, Renouvier imaginava que um imperador romano tinha por hábeis decisões e criteriosas reformas bloqueado o cristianismo e o seu desenvolvimento, salvaguardando assim durante muitos séculos a civilização latina. Philip K. Dick, no seu livro *O mestre do Castelo Alto*, pinta os Estados Unidos ocupados pelos nazis e pelos japoneses, depois da segunda guerra mundial e a vitória nesta do nazi-fascismo. Diante dum quadro de tal modo sombrio, podemos preferir imaginar com Émile Pouget a vitória, na França dos anos de 1910, dos sindicalistas revolucionários estabelecendo o comunismo libertário... Atendendo não apenas às actividades de hoje em numerosos países de grupos organizados e de indivíduos reclamando-se do surrealismo, mas ainda ao poder mítico deste movimento emancipador, movimento inacabado e inacabável, imaginei começar eu outrossim a sobrepor ao que conhecemos da história deste movimento, bifurcações e errâncias possíveis em direcção a campos também eles magnéticos do irrealizado. Jogos com a memória, filha adoptiva da imaginação. Há datas de funcionamento simbólico. Alguém se recorda daquela em que André Breton regressou da China?" [A. Cândido Franco]

O pensamento poético de António Maria Lisboa aprisionou a ave hierática com que, até hoje, só os asiáticos e certos asiáticos têm modulado a chamada vida prática. Mas não foram os poetas chineses os criadores, há 2062 anos, do jogo poético colectivo “inventado” pelos surrealistas, há dois dias?

MÁRIO CESARINY
1958

CARTA AO DALAI-LAMA



Somos os teus fiéis servidores, Ó Grande Lama; dá-nos e endereça-nos as tuas luzes, numa linguagem que os nossos espíritos contaminados de Europeus possam compreender, e se necessário muda o nosso Espírito, modela-nos um espírito todo voltado para os altos cumes perfeitos onde o Espírito do Humano não sofra mais.

Modela-nos um Espírito sem hábitos, um espírito que gele de verdade no Espírito – ou um Espírito com hábitos mais puros, os teus, se bons são para a liberdade.

Nós estamos rodeados de papéis rugosos, de literatos, de críticos, de cães; o nosso espírito está entre os cães, que pensam só com a terra, que pensam intragavelmente no presente.

Ó Lama, ensina-nos a levitação material dos corpos e o como poderemos não mais ser dependentes da terra.

Pois tu, ó Papa aceitável, ó Papa no Espírito verdadeiro, sabes bem a que libertação translúcida das almas, a que liberdade do Espírito no Espírito nós aludimos.

É com o meu olho de dentro que eu te vejo, ó Papa, no cume do interior. É por dentro que eu me pareço contigo, eu, giro, ideia, lábio, levitação, sonho, grito, renúncia à ideia, suspenso entre todas as formas, e nada esperando mais do que o vento.



ANTONIN ARTAUD

La Révolution Surréaliste, nº 3

Abril, 1925

O MENINO DE PEQUIM

CARLOS MOTA DE OLIVEIRA

[do livro inédito *Cinco meninos*]

Para sul os gansos descem
e os anos da juventude
são poucos e a velhice
que vem é a vontade
do Céu.

E entre porcelanas
selos da época Chin
esposas meninas
servos ajoelhados
ladrilhos de argila
colares de jade
ou retratos de imperadores
o menino de Pequim
está agora sozinho
frente ao Pavilhão
da Suprema Harmonia
e sonha que sem armas
vai fazer parar
a coluna de tanques
que acaba de entrar
em Tiananmen.

E a verdade não é fácil
de contar na China
mas naquela noite
de três para quatro
de Junho
quando se apagaram
as luzes na praça
e aos olhos do mundo
os tanques entraram
desditosos e vis
imperfeitos e servis

o menino de Pequim
recordou tudo
num segundo:
montanhas e cascatas
leques e pagodes
aves e folhas de chá
esposas concubinas
jarrões da dinastia Han
e as casas antigas
cobertas de telhas
em ouro velho.

E o menino de Pequim
sem música caligrafia
sedas ou poesia
aprendeu que jamais
será feliz
se continuar a aceitar
a vontade do Céu.

E num instante
surgiu uma liteira
mágica ou feiticeira
sonhadora ou não
e levou-o dali.

E a verdade não é fácil
de contar na China.

Para sul os gansos
continuam a voar
e os anos da juventude
do menino de Pequim
já são poucos
e a velhice que vem aí
tem razões amorosas.

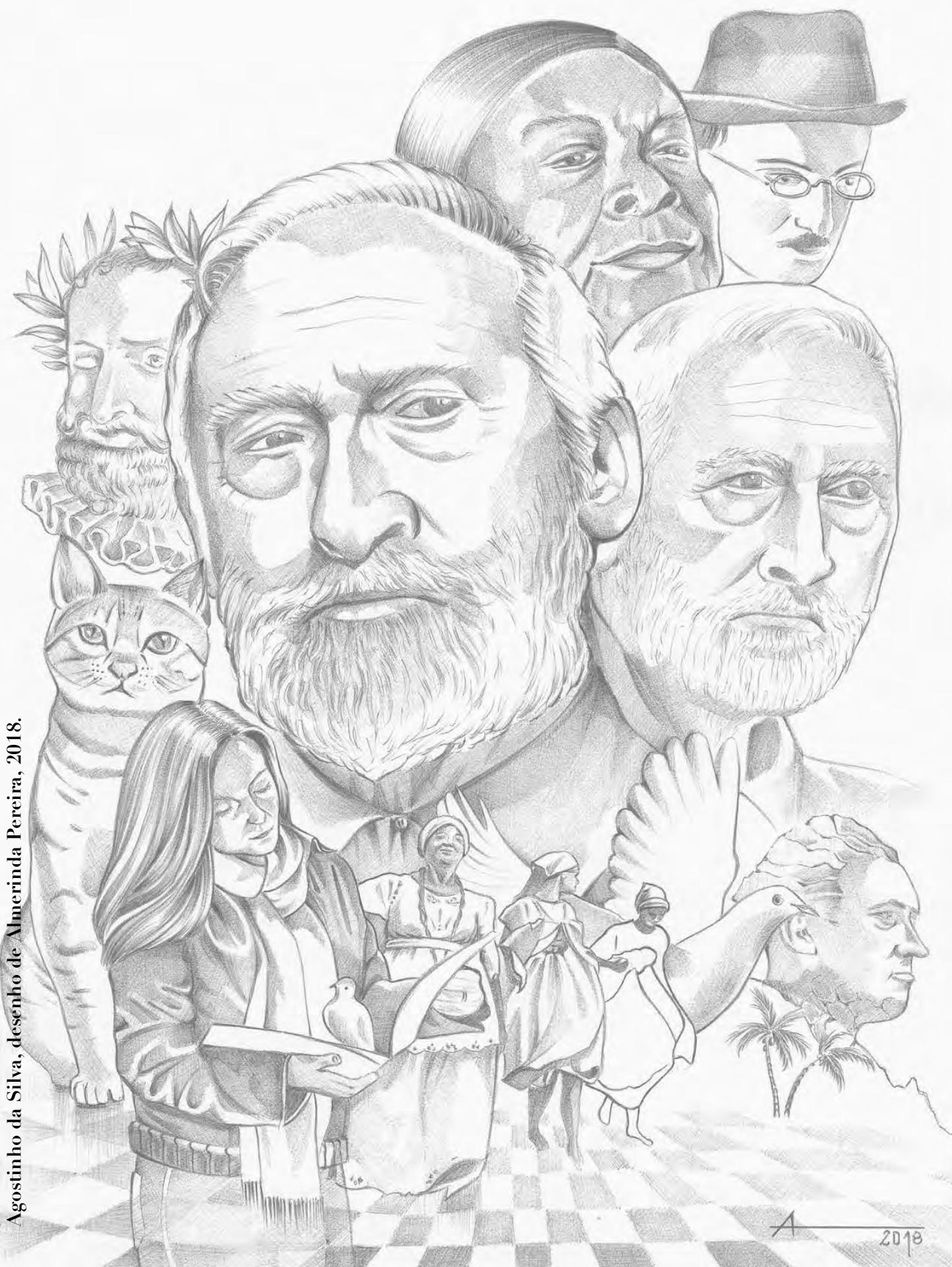
GEORGE AGOSTINHO

Maria Estela Guedes



Podia ter sido frade
 Pai dos índios guarani
 Podia ter ido ao garimpo
 Libertar cativos
 Podia, como Jesus, sorrir
 E parábolas contar
 E milagres produzir
 Além de andar sobre as águas
 Do Japão para o Brasil
 A falar com os golfinhos
 Podia ter sido, é e será
 Um desses mártires sob censura
 A clamar liberdade contra a ditadura
 Um que a cabeça usou sobre os ombros
 E nela um pensar sonhador
 Para revelar o que cegos não viam.
Cognominado Agostinho, O Colosso
 Um pé assenta na América
 Outro na sétima colina,
 A Lisboa de insigne vagamundo
 Estremece-lhe a Europa
 Dos Urais ao Atlântico
 Nas rotundas do devaneio.
 Ele descobriu o seu caminho entre pântanos
 Espessos, atravessou desertos
 Como do Amor Paladino
 O cérebro alça de gigante
 Mas gosta é de brincar como as crianças.

Agostinho da Silva, desenho de Almerinda Pereira, 2018.



A

2018

A MARAVILHOSA UTOPIA

JOSÉ FLÓRIDO

No final de uma entrevista sobre Agostinho da Silva, pediram-me para expressar numa frase sintética a ideia fundamental do seu pensamento e da sua visão da realidade. Hesitei. O pedido não era de fácil nem de imediata resposta. Mas acabei por ser razoavelmente espontâneo e disse: “Talvez, um máximo de individualidade num máximo de universalidade...” E se bem que não tivesse sido, provavelmente, a melhor resposta, não me arrependi. Creio que foi de facto com fundamento neste princípio que Agostinho construiu a sua maravilhosa Utopia.

Mas, a palavra utopia pode ser perigosa. Se não estivermos atentos, poderá conduzir-nos por um caminho errado. No dicionário, encontramos, por exemplo, “fantasia”, “ilusão” e “quimera”, como sinônimos de utopia. O que não me parece suficiente. Melhor, por isso, será guardar fidelidade à etimologia da palavra, derivada do termo grego “*útopos*”, que contém na sua formação os elementos: “u” (não) e “topos” (lugar). Daí que “Utopia” signifique propriamente “aquilo que não tem lugar” ou, se quisermos ser mais precisos, “aquilo que *ainda* não tem lugar”. Porque, de facto, tanto as grandes ideias, como as mais ousadas criações da ficção científica, começam sempre por ser “utópicas”. Mas, se não têm *ainda* lugar no seu tempo, poderão tê-lo num futuro mais ou menos distante. Diz-se, por exemplo, que Júlio Verne estava inteiramente convicto de que tudo que havia escrito se concretizaria no futuro. Receando, porém, ser considerado louco, e portanto vítima da troça dos seus contemporâneos, deu sempre a entender que os seus livros se destinavam sobretudo ao entretenimento da juventude.

Porém, a Utopia agostiniana não está apenas projetada no futuro. Está também – e é muito importante acentuar – centrada no presente, em que a “Ilha dos Amores”, (a que Agostinho também chamava Quinto Império ou Era do Espírito Santo) representada na epopeia camoniana, constituiu uma das suas alegorias preferidas. Frequentemente se refere a ela como um objetivo que, para ser atingido, necessitava, diariamente, de um incessante cuidado: Porque “existe um ponto importante, que é o seguinte: Nenhum navio teria chegado ali se os marinheiros não tivessem cuidado dele todos os dias, baldeando o convés, remendando as velas, tratado do cavername. Não devemos fazer planos para aquilo que queremos alcançar, atrapalhando com eles a vida, mas devemos manter os navios inteiramente em ordem, para que eles cheguem lá” (1). E assim, ao falar dos navios, dos cuidados com a sua preservação e dos perigos que os nautas tinham de enfrentar, era sempre a nós que Agostinho se estava a dirigir, usando frequentemente esta terminologia marítima, num sentido quase sempre metafórico, para se referir à viagem da vida que cada um tem de realizar e da ordem que deve estabelecer consigo próprio e com os outros para que essa Ilha paradisíaca possa um dia deixar de ser Utopia. Pois, conforme me costumava dizer, “se a viagem que vale é a da Ilha dos Amores, só se lá chega, no entanto, depois de se cumprir a da Índia”. O que, por outras palavras, significava que é preciso primeiro cumprir o Real, a nossa viagem terrena, para, depois, se cumprir o Ideal, a viagem do Espírito. E dizia também que Camões, em *Os Lusíadas*, considerava “não ser possível atingir o objetivo desse empreendimento marítimo sem o culto da virtude (à maneira de Confúcio) que consiste, entre outras coisas, na lealdade e na obediência a quem manda. Mas, logo que esse objetivo foi alcançado, e se chegou portanto à Índia, Camões acha agora que os portugueses não têm outra coisa a fazer senão serem o que são (à maneira de Lao Tse). É aqui que surge a Ilha dos Amores: Os marinheiros deixam então de ser marinheiros e revelam toda a sua plenitude humana” (2). E para que se possa cumprir, “Portugal precisa agora de passar a outro Descobrimento mais importante que é o descobrimento da natureza humana e da sua realização plena. Que Portugal apenas descobriu os outros continentes, mas precisa agora que as pessoas descubram, não apenas o mundo que têm fora de si, mas o mundo que têm dentro de si” (3).

Mas, se a utopia é aquilo que *ainda* não tem lugar, não deve estar somente projetada no futuro. É preciso unificar o tempo, tornando presente o próprio futuro. E assim, ainda que projetada num tempo longínquo, a Ilha dos Amores deve também, paradoxalmente, ser o *aqui e agora*, porque, como nos adverte a sabedoria do Evangelho, “não nos devemos preocupar com o amanhã, devendo cada dia ter o seu cuidado” o que, de outro modo, significa que o futuro é um embuste quando não sabemos viver o presente. E sem que cada um de nós, neste mesmo instante, se reconcilie e se ponha em ordem consigo próprio, nenhuma utopia poderá ter lugar em tempo algum, por mais distante de nós que se pretenda situar. A “Ilha dos Amores tem, por isso, de emergir deste *aqui e agora*, como nos revela Agostinho nesta sua quadra: *Naquela Ilha dos Amores/ Que viveu Camões outrora/ Só entra e fica liberto/ Quem lá viva desde agora.*

“Ser” em vez de “ter” é, simultaneamente, o meio e o fim. É simultaneamente o presente e o futuro. Pois que “a única revolução definitiva é a de despojar-se cada um das propriedades que o limitam e acabarão por o destruir: propriedade de coisas, propriedade de gente, propriedade de si próprio” (4). Mas, tudo isso implica, necessariamente, não deixar morrer, ou ser capaz de ressuscitar, a Criança que fomos. Daí que o culto popular do Espírito Santo ocupasse um lugar primordial na sua vida e na construção da sua Utopia. Mas, como tantas vezes nos dizia, “o ponto principal do culto popular do Espírito Santo não é, porém, nem o banquete comum e livre, nem o soltar dos presos, nem a procissão que segue a Pomba, nem o estandarte ou coroa; é a instalação de uma criança como Imperador do mundo” (5).

Não há solução para o mundo enquanto persistirmos numa atitude de adultos: São as qualidades infantis, como “a imaginação, em vez do saber; do jogo em vez do trabalho; da totalidade em vez da separação; são essas qualidades, e não outras, as que têm demonstrado os grandes criadores da ciência, os grandes artistas, ou os grandes políticos”. Importa reconhecer como essas qualidades constituem os verdadeiros motores do progresso social: “A imaginação criadora em vez do saber” porque, como tantas vezes dizia, sendo “o homem feito à “imagem e semelhança de Deus”, deveria ser também “criador”. Pelo que renunciar a ser criador consistia, em seu entender, o verdadeiro “pecado contra o Espírito Santo”, o único que é imperdoável. Infelizmente lamentava-se o nosso sistema de ensino tem somente contribuído para isso, “deixando morrer a criança que fomos”. E infelizmente também a maior parte de nós não dispõe de tempo livre suficiente para poder exercitar e usar a sua imaginação criadora. E quando dispomos desse tempo livre, nem sempre somos capazes de o usar nesse sentido. Agostinho propunha, então, que se seguisse o exemplo da criança que é o de preferir o “jogo ao trabalho”, dizendo, inúmeras vezes, que “o homem não fora feito para trabalhar, mas para criar”, e esclarecendo que a palavra “trabalho” deriva do termo latino “tripalium”, que era um instrumento de tortura. Afirmação que, tendo confundido e continuando a confundir muitas pessoas, merece uma reflexão profunda: o que ele sempre pretendeu dizer é que se cada homem, individualmente, se tem de cumprir e “ser aquilo que realmente é”, deve, para isso, exercer uma atividade conforme à sua natureza essencial. Ora isso não é possível através daquilo que habitualmente designamos por “trabalho”, por se tratar de uma atividade alienadora e, não raramente, escravizante. E quando lhe fazíamos referência ao seu invejável currículo e ao “trabalho” imenso por ele desenvolvido na realização de tão grande diversidade de iniciativas, limitava-se a dizer que se considerara um privilegiado por nunca ter considerado “trabalho” aquilo que fizera e a vida lhe ter sempre proporcionado as oportunidades de ser ele próprio e de realizar aquilo de que mais gostava.

Numa tentativa de encontrar solução para esse “trabalho” compulsivo, a que, lamentavelmente, grande parte das pessoas está sujeita para poder sobreviver, Agostinho sugeria, na medida do possível, a prática do voluntariado, por ser uma forma de defender a liberdade a que todos os homens têm direito. Pois, sempre que não é possível o voluntariado em certas atividades, tem de haver inevitavelmente coação: “Se insisto tanto na ideia de voluntário, e me parece essencial que a boa vontade dos homens, antecipando-se à necessidade dos Estados, os impeça de empregarem na tarefa a sua habitual e indispensável aparelhagem de coação, é porquanto me parece esta a única maneira de juntar dois elementos que habitualmente andam separados: o da disciplina e o do amor.” (6)

Uma outra qualidade infantil que não devemos deixar morrer é a da “totalidade em vez da separação”. Por isso, advertia frequentemente para a necessidade de, em tudo, se “pôr e em lugar de *ou*”. Mas, porque considerava que o grupo, muitas vezes, em lugar de unir, “uniformiza” e, ao mesmo tempo, fragmenta, procurou sempre a “unidade” na harmonia resultante da interacção entre o individual e o coletivo em lugar da “uniformidade”, em que o individual submerge no coletivo, perdendo a sua identidade própria. Por isso mesmo, nunca aceitou qualquer forma de fragmentação como aquela que encontramos nas seitas religiosas ou nos partidos políticos: “No partido, a intensa opinião se fragmenta e apuramos aquilo em que diferimos dos outros homens, não aquilo em que lhe somos irmãos (...). Vive em nós a tribo, muito mais do que a humanidade” (7). Então, tudo deve ser feito no sentido de unir os indivíduos e os povos, procurando entre eles o que possa haver de comum: “Reservemos para nós a tarefa de compreender e de unir; busquemos em cada homem e em cada povo e em cada crença, não o que nela existe de adverso, para que se levantem as barreiras, mas o que existe de comum e de abordável, para que se lancem as estradas de paz” (8). Mas, “é ilusória toda a reforma do coletivo que se não apoie numa reforma do individual: ameaça a ruína a todo o movimento que tornarem possível a ignorância e a ilusão” (9). Neste aspeto, Agostinho, apesar do seu universalismo, revela-se maximamente individualista. Sempre considerou que tudo tinha de começar por nós próprios e que o mais importante, aconselhava, era “aquilo que fazíamos só”. O que para quem o conhecesse superficialmente poderia parecer um individualismo desintegrado de qualquer projeto coletivo. Mas, nada mais errado. Segundo pensava, só se poderá ser superiormente coletivo quando se for superiormente individual. Usarmos todos o mesmo “uniforme” não permitirá que cada um de nós se cumpra e, consequentemente, que a sociedade e os povos também se possam cumprir.

“O mais importante é aquilo que fazemos sós”, porque “a nossa aproximação da liberdade passa pela nossa solidão”. Mas, de um modo geral, a solidão assusta-nos. Assusta-nos, porque temos de nos confrontar com nós próprios, com os nossos fantasmas, medos e tentações. Assusta-nos, porque nos mostra o lado sombrio da nossa natureza. E por isso, queremos ter gente à nossa volta, procurando até, no trabalho, uma forma de evasão ou de escapismo. Mas, só a solidão nos pode libertar. A solidão que, em caso algum, se deve confundir com isolamento: No isolamento, estão fechadas as fronteiras do nosso ser; na solidão, pelo contrário, se revela o “mestre” que em nós habita, abrindo-se, para outros horizontes, as diversas janelas da vida. E talvez por esse motivo se deva dizer que aquele que não se sente bem “só” não possa ser boa companhia para os outros. Ou, se quisermos brincar com as palavras, diremos que o homem só consegue ser realmente “solidário” quando aprendeu primeiro a ser “solitário”.

Mas, esse “máximo de individualidade” refere-se, não só à idiossincrasia de cada homem, mas também à singularidade de cada povo. Daí o seu interesse pelo estudo da História, mas reconhecendo sempre que “homem não é o fautor da História”. Esta o transcende, porque há um segredo oculto nos seus arcanos. O que não deixa até certo ponto de surpreender, porque Agostinho parece, às vezes, ter acesso a esse segredo, se bem que sentindo-se completamente integrado no devir da história: “Não sou por Carlyle e o papel dos heróis na história, nem pela idolatria das massas; para mim, os acontecimentos históricos fazem parte das ciências naturais, crendo, por outro lado, que as ciências naturais têm sua raiz no que não é natural, e que a estrutura do homem é elemento fundamental nesse processo. Por conseguinte, realizei tanto o que me atribuem, como realizei o rodar da Terra ou os vulcões contemporâneos” (10).

Vê por isso a necessidade do estudo e da interação conversável entre as diferentes culturas. Mas, não se deixando influenciar pela generalização, dizia-me muitas vezes, citando Lao Tse, que “é preciso, primeiro, varrer o lixo que temos ao pé da porta”, sendo por isso necessário dar uma resposta satisfatória a esta pergunta: “Que coisa é Portugal?” Mas, depois de esclarecido o nosso lugar no mundo, não se trata agora como lucidamente afirmou de se saber se somos ou não o povo eleito e se a nossa missão consiste ou não em fundar o Quinto Império. Interessa é “saber se somos capazes disso”. Portanto, o que é realmente importante não é proclamarmos orgulhosamente que temos uma missão especial a cumprir, porque todos a têm, mas sermos capazes de centrar toda a nossa atenção, todo o nosso esforço, toda a nossa consciência num projeto que, tendo de se realizar no “aqui e agora”, possa,

simultaneamente, construir o futuro. Um projeto que, não sendo ao mesmo tempo projeto algum, exige, não só esse “máximo de individualidade” necessário à realização dos indivíduos e dos povos, mas também esse “máximo de universalidade”, que é, como já disse Fernando Pessoa, “sermos tudo de todas as maneiras”.

Notas: 1) Entrevista a Victor Mendanha. 2) Agostinho da Silva, “Ele próprio”, p. 39. 3) in *Diário de Notícias*, Lx, 1964. 4) A. da Silva, “Pensamento à Solta”, in *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 148. 5) A. da Silva, *Educação de Portugal*. 6) A. da Silva, “Só Ajustamentos”, p. 26 7) “Ecúmena” (1964), in *Textos e Ensaios Filosóficos II*, pp. 199-200. 8) “Considerações” (1944), in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, p. 117. 9) “Considerações”, idem, p.114. 10) Entrevista a Tereza Sá Nogueira.



Agostinho da Silva, desenho de Délio Vargas, 2018.

ESPÍRITO SANTO, ZEN, TAO E O NOVO PARADIGMA DA CONSCIÊNCIA EM AGOSTINHO DA SILVA

PAULO BORGES



Agostinho da Silva,
desenho de António Cabral Castilho, 2018

No seguimento do estudo sobre “Espírito Santo e ecumenismo em Agostinho da Silva”, que publicámos no livro *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva* (Borges, 2006: 107-203), pretendemos continuar a contribuir o que o Professor considerava central: compreender e realizar o pleno sentido do culto popular do Espírito Santo. Focamos desta vez uma questão mais específica, que se afigura central para o encontro e diálogo inter-religiosos e trans-religiosos e as confluências inter-espirituais (Borges in Borges/Braga, 2007: 375-384; Borges, 2018: 11-21). Trata-se da questão que Agostinho formulou ao escrever, decorria ainda o Concílio Vaticano II, que “pouco se fez quanto à teologia do Espírito Santo, em si própria, e nas ligações que parecem existir com atitudes como as do Tao ou as do Zen”. A isto acrescentou que “talvez, neste ponto, o puro estudo teológico levasse a entender melhor a facilidade e a secundideade das ligações dos portugueses dos Descobrimentos com as civilizações do Oriente e dessa base de partida para que realmente se unissem as duas formas do comportamento no mundo”. Viu nisto a possibilidade de um ecumenismo alargado para além das “incompreensões de Trento” e de uma “catequese hostil”, destacando o facto de o “povo brasileiro” haver preservado o culto popular do Espírito Santo

em “sincretismos reveladores, e lógicos”, que seriam como uma “profecia de sua acção no mundo” (Agostinho vê o Brasil como a nação que continuaria a vocação ecuménica e paraclética de Portugal para mediar no mundo a nova era da consciência designada como Quinto Império) (Silva, 1964-1965, in Silva, 1988: 245). Uns anos mais tarde vai mais longe e assume que importa reconhecer a “unidade essencial entre a teologia do Espírito Santo, que era a do povo português, tão abstracta que se não submette a discurso, e o budismo japonês da linha zen, plenamente instalado para além do lógico e ainda irmão do que pensavam ou sentiam portugueses na desconfiança com que olhavam religiões instituídas, burocráticas, de pé-de-meia e de seguro de vida” (Silva, 1971, in Silva, 2001: 78).

Agostinho refere-se à tradição segundo a qual o culto do Espírito Santo foi criado pela rainha Santa Isabel, que acolheu por via do seu sogro Jaime Cortesão (Cortesão, 1980: 262), o que não se confirma, pois está documentada a existência anterior do culto, promovido pela Confraria do Espírito Santo de Benavente (Azevedo, 1926: 79, in Lopes, 2004: 75). Seja como for, Agostinho, na sequência de Jaime Cortesão, considera a Rainha Santa influenciada pelas ideias do seu mentor Arnaldo de Vilanova, da “ala mais radical dos franciscanos”, que teria acolhido a teologia da história de Joaquim de Flora, na

qual à vida intemporal das três Pessoas da Trindade cristã corresponderiam temporalmente três idades que manifestariam os atributos do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Na leitura agostiniana, a primeira seria a da “criação e organização do mundo”, com ênfase na “ordem” e na “disciplina”, a segunda a da “caridade” e do “sacrifício” no serviço do “próximo” e a terceira e última, anunciada por Cristo no *Evangelho segundo São João*, a da vinda do Paracletos, o “Consolador”, o próprio Espírito Santo, e com ele o reino do Amor fraternal, livre e criador (Silva, 1967, in Silva, 2000: 321-323). Segundo Agostinho, o rápido e entusiástico acolhimento do culto paracletico pelo povo português insere-se numa “disposição interna” que, além do particular amor à liberdade neste extremo peninsular, remontaria a um ainda mal conhecido “substrato de inquietação religiosa” enraizado no priscilianismo, na *Demanda do Graal e nos Cancioneiros*, onde “um anseio de fusão com a natureza, de reconciliação com a planta e o animal, se sobrepõe a critérios religiosos que sancionam afinal um estado de ex-comunhão” (Silva, 1967, in Silva, 2000: 325). No fundo, as características singulares dos portugueses que acolheram o culto do Espírito Santo seriam “sintoma de uma mais profunda vivência” que teria a ver com a pré-reflexiva “adesão íntima” a “uma visão de Deus” alheia às discriminações conceptuais entre os seres, como fundo de uma vida que aspira a ser plena. Formulando o que seria a teologia implícita no comportamento dos portugueses, o “fundamento de tudo” seria “uma divindade não definida pela organização do mundo, ou pela justiça, ou pela omnipotência, ou pelo amor, ou pela caridade, mas um Deus (...) indefinido pela sua absoluta liberdade e por uma capacidade de vir a ser” que excederia sempre qualquer “manifestação” ou “acto” particular, só se patenteando plenamente na totalidade do “universo”. O “Deus dos Portugueses” não seria aprisionável em “sistema” ou “código algum”, manifestando-se de infinitos e imprevisíveis modos, transcendendo as categorias da existência e da não existência e com elas toda a “linguagem humana”. Deste modo, é só transgredindo esse “absoluto silêncio”, que considera a “única expressão condigna da nossa compreensão de Deus”, que Agostinho afirma que Deus só tem uma “lei”, a “infinita liberdade de ser e, pela consciência do que é, a sua igualmente infinita capacidade de criar” (Silva, 1967, in Silva, 2000: 326-327).

Devemos dizer que não acompanhamos completamente Agostinho da Silva nesta tendencial nacionalização da experiência e visão de Deus como liberdade e indeterminação absoluta, pois nem todos os portugueses a subscrevem e em muitos outros povos e culturas se manifesta, como mostra aliás a tese da sua afinidade com a espiritualidade zen e taoísta.

Seja como for, na visão agostiniana há no ser humano uma “centelha” da divindade, que faz com que seja seu dever supremo o de consciencializar e realizar no mundo essa liberdade criadora, recusando-se a “sistemas”, a “instituições” e a toda a forma de “opressão” e limitação. Isso deve passar da esfera individual para a de toda a humanidade e desta para a de toda a “criação”, “refazendo a unidade primitiva”, o que significa resgatar para a fusão na imensidão divina o “mundo escravizado à História” (Silva, 1967, in Silva, 2000: 327-328). Ou seja, Agostinho retoma, no contexto da teologia do Espírito Santo, e quinze anos mais tarde, a sua teoria da história e da civilização dominante expressa em “A Comédia Latina” (1952) e influenciada por Teixeira Rego (1) – como resultantes da “revolução radical” ou “queda” que consistiu na perda da “completa comunhão” entre humanidade e natureza, que vê mesmo como uma indistinção original (Silva, 1952, in Silva, 2002: 301). Desse estado essencialmente frugívoro, porventura por escassez dos alimentos, passou-se para a caça, a pesca, a agricultura, a pecuária, com a escravização da terra, dos animais e das mulheres e o aparecimento de sociedades organizadas numa “guerra à Natureza”, com religiões instituídas, propriedade e uma educação das crianças que sacrifica a espontaneidade criadora à “vida social”. Surge assim o que se considera “natureza humana”, mas que não é senão a deformação do estado original (Silva, 1952, in Silva, 2002: 302-303). Perde-se a experiência do sagrado ou divino cósmicos e surge o humano que já não adora “o que vê”, mas que apenas procura “dominar” e “se aproveitar do que existe”, considerando-se “como o dono do mundo, com o direito de destruir os animais e as plantas, de escravizar os irmãos homens, de transformar a vida inteira nalguma coisa que não tem outro fim senão o de sustentar a sua vida material”, num círculo vicioso de produção e consumo (Silva, 1952, in Silva, 2002: 306-307). Agostinho acredita contudo na possibilidade de colocar os recursos tecnocientíficos ao serviço da emancipação do trabalho e do regresso a uma nova Idade do Ouro (Silva, 1952, in Silva, 2002: 307, 317), desde que haja uma

mutação espiritual que devolva a humanidade à não-dualidade primordial, pois “só haverá paz para a consciência humana quando não houver distinção alguma entre o ‘eu’ e o ‘outro’” (Silva, 1952, in Silva, 2002: 304).

A razão mais funda do interesse de Agostinho da Silva pelo culto popular do Espírito Santo e pela cultura lusófona que o acolheu e desenvolveu não é assim qualquer nacionalismo ou patriotismo culturais, mas sim a universalidade do ecumenismo nele fundado, que pode conglobar “todos os homens, (...) todas as raças e (...) todos os credos” na experiência de identificação do espírito humano com um espírito divino “que escapa ao definir-se” (e que vê na concepção do “insubstancial substante” de José Marinho). Um ecumenismo do espírito seria uma “linguagem universal sob as linguagens particulares” e transcenderia o “cristianizar” para afirmar “que a variedade é o sinal de Deus”. Isto, a par da “propriedade comunitária” e da democracia municipalista do Portugal medieval, seria uma via de superação dos dilemas e crises do mundo contemporâneo (Silva, 1967, in Silva, 2000: 328). Este “verdadeiro ecumenismo” seria ainda o da “imprevisibilidade da criação”, pela qual a “fusão do mais íntimo do nosso ser com o mais íntimo do ser” ou “sendo universal”, em vez de manipular os fenómenos para os classificar ou utilizar, como na abordagem filosófica e científica, se relacionaria com eles pela “elaboração criadora” (Silva, 1967, in Silva, 2000: 334-335). Agostinho não explicita o sentido desta criação, mas acredita ser objectivo dos povos lusófonos não o de, como outros, “conquistar parcelas do real”, mas antes o de “nos fundirmos com a essência do ser e com a universalidade do fenómeno”, arriscando-nos, como escreveu Fernando Pessoa, “à apostila do todo ou do seu nada”. Isso poderia levá-nos a “uma realidade mais alta”, a do verdadeiro “mar sem fim” “que se comporia do que de melhor tiveram Ocidente e Oriente, uniria Cristo e Lao Tse e nos daria, num eterno sendo e vir a ser, aquele Espírito Santo que é a fusão perfeita do Todo e do seu Nada” (Silva, 1967, in Silva, 2000: 335) (2).

Fica claro que Agostinho vê a experiência do Espírito Santo como uma reintegração não-dual da consciência na infinitude do que é, na sua inseparável dimensão imanifestada e manifestada, o que consiste numa superação de todos os limites (a referência ao “mar sem fim” de Pessoa recorda o “sentimento oceânico” do debate entre Freud e Romain Rolland acerca da origem da religião (Hulin, 1993: 24-31)) abrindo para um ecumenismo do que alguns designam como experiência mística e que fundaria uma sabedoria perene que transcenderia e integraria o melhor da espiritualidade ocidental e oriental. Considera ainda que esta seria a verdadeira vocação lusófona e dos Descobrimentos portugueses, a de universalizar a sua própria tendência para esta experiência. Vocação que teria sido traída ou interrompida pelo predomínio do espírito inquisitorial, capitalista e centralista no Portugal quinhentista.

Cremos que haverá aqui algum exagero, pois a vocação “mística” parece ser a mais universal e trans-cultural das vocações humanas. É aliás neste lusocentrismo, comum ao Padre António Vieira e a Fernando Pessoa, o de se considerar Portugal e a Lusofonia como mediações privilegiadas para a universalidade, que radicam as interpretações a nosso ver mais problemáticas do pensamento agostiniano, que nele tendem a privilegiar a mediação e a esquecer o fim último.

Seja como for, nas três tradições evocadas por Agostinho, cristã paraclética, budista zen e taoísta, há com efeito a possibilidade de uma abertura imediata, trans-intelectual e trans-verbal, de cada consciência individual ao fundo primordial e cósmico de si, do ser e da vida, que é simultaneamente a mais plena e libertadora das experiências e a fonte de todo o bem no mundo (3). Em relação, no contexto bíblico e segundo a visão de Joaquim de Flora, às revelações do Pai e do Filho, esta seria segundo Agostinho a “terceira revelação”, a do Espírito Santo. Ao contrário das duas anteriores, não se daria sob forma dialogal, não se podendo nela distinguir uma “personagem fora de nós” que se nos “dirigisse” e nos “instruisse”, “um sujeito e um objecto”, “um pregador, um anunciador, um evangelista” (Silva, 1962, in Silva, 1999: 136). A revelação última “é a da íntima e profunda e secreta relação de cada um consigo próprio”, “virá de nós para nós mesmos, e ninguém dará por ela a não sermos nós”, transcendendo todas as falsas antinomias que condicionam a consciência: transcendência e imanência, tempo e eternidade, individual e colectivo. Visionada como íntima e universal, pois nela se transcenderá a dualidade entre si e o mundo, a sua natureza e características são todavia incertas, tal como o “tempo” e o “lugar”. Para que aconteça, Agostinho crê que ninguém terá de abandonar o que segue em termos de “religião”, “filosofia” ou “talvez mesmo (...) partido” , exigindo-se antes que seja “tudo

o que é hoje, mas não a meias” e antes integralmente. Se é absurdo pretender que esta revelação última venha de “movimentos de massas”, “associações organizadas”, “conferências internacionais” e “discussões teológicas ou filosóficas”, já faz todo o sentido abrir-se a ela mediante uma “ascese”, enquanto exercício de “abstracção do que no mundo distrai” e de “atenção contínua e profunda ao que mais vale em si”, que disponha para “escutar e (...) seguir” uma “débil voz que parecerá de nada, mas que, sobrepondo-se a todos os” vãos “ruídos do mundo”, seja afinal acolhida como “o canto de final unidade do que sou eu, do que é outro” (Silva, 1962, in Silva, 1999: 137). Ou seja, a “terceira revelação” não terá qualquer forma doutrinal, pois transcenderá a esfera da consciência dual onde todas as doutrinas se constituem, correspondendo ao que desde 1952 vimos Agostinho anunciar como a pacificação final da “consciência” na cessação da distinção “eu” – “outro”. Neste sentido, já não será tanto uma *re-velação* [que indica o reocultar do que se desvela na sempre limitada forma do seu desvelar, relativa às condições de compreensão do destinatário e intérprete (4)], mas antes um *des-velamento*, a experiência radical do que os gregos chamaram *a-létheia* (Heidegger, 1987: 188) e se traduziu como *veritas, verdade*. A experiência paraclética é assim um foco de convergência da *metanóia* cristã, da iluminação ou *satori zen* e do regresso à raiz taoista (Tseu, 2005: 119).

Neste sentido, comprehende-se que Agostinho da Silva considere ser impossível haver uma religião do Espírito Santo, pois este é antes “o centro abstracto (...) em que se encontram todas as religiões”. Tal o centro imóvel da roda, que é o mais “importante e indispensável” dela, é o “Espírito” que funda, do qual vêm e ao qual se dirigem todas as religiões. Por isso não pode ser objectivado e particularizado como o “centro” de uma, com exclusão das outras. Por isso jamais pode ser um objecto, o que supõe uma definição que o distinga de outros objectos, o que implica que toda a experiência do “Espírito”, toda a mais funda experiência espiritual, passe pela conversão da busca em não-busca e pelo deixar cair a intencionalidade objectivante da consciência (Silva, 2003: 189). O “Espírito”, que entendemos como a natureza original da vida e da consciência, como o Sopro-consciência que a tudo anima, é como a “voz” desse “alguém que nos fala” nas “Ilhas Afortunadas”, poema da *Mensagem* pessoana, mas que “se escutamos, cala, / Por ter havido escutar”, e só se comunica se não a escutarmos de um modo objectivante (5), como o sujeito psicobiológico que, herdeiro da experiência milenar do predador, se orienta no mundo para caçar os objectos atraentes e evitar os repulsivos (Corbí, 2007: 295-298). A mais funda experiência espiritual é a de uma atenção ou consciência aberta sem objecto, sem apropriação e sem tensão. Sem representações nem figurações. Um “conhecimento silencioso” (Corbí, 2007: 299-304; Corbí, 2016).

A mais funda experiência espiritual é a imersão silenciosa no fundo sem fundo de si e do mundo, a comunhão silenciosa do que há em tudo o que é, o despertar para o que nunca dorme e é fonte imprevisível de tudo. Por isso Agostinho entende a irremissibilidade do pecado contra o Espírito Santo, em *Mateus* (12, 31-32), como o pecado contra o divino interior e imprevisível, pelo qual se tenta matar “a fonte da verdadeira vida”, o “essencial suicídio de, em nós e por nós, destruirmos a Vida”. É que *pecado* procede da tradução latina do grego *hamartia*, que significa “falhar o alvo” (Leloup, 1990: 31). O maior pecado não pode deixar de ser falhar o alvo ou passar ao lado da Vida plena, passar ao lado de Si. Mas, porque este Si é simultaneamente individual e cósmico, e a Vida plena é a liberdade que há em tudo o que é, não passar ao lado dela é assumir como tarefa a libertação universal (Silva, 1999: 262-263): [...] uma boa definição de homem, para além de suas limitações físicas, seria a de que é um ser de embrionária liberdade, cujo dever, cujo destino e cuja justificação é o da liberdade plena; plena para ele, plena para os outros, plena para os animais, plena para ervas, plena talvez até para seixo e montanha.

Bibliografia: Azevedo, Álvaro Rodrigues D’. 1926. *Benavente: Estudo Histórico-Descriptivo*, Lisboa; Borges, Paulo. 2006. *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora; Borges, Paulo. 2007. “Para um diálogo e uma espiritualidade inter e trans-religiosos: uma reflexão a partir de Agostinho da Silva e de Sua Santidão o XIV Dalai Lama”, in: Borges, Paulo e Braga, Duarte (organizadores). 2007. *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, Lisboa, Ésquilo; Borges, Paulo. 2013. *É a Hora! A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*, Lisboa, Temas e Debates / Círculo de Leitores; Borges, Paulo. 2018. *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*, Lisboa, Âncora Editora; Corbí, Marià. 2007. *Hacia*

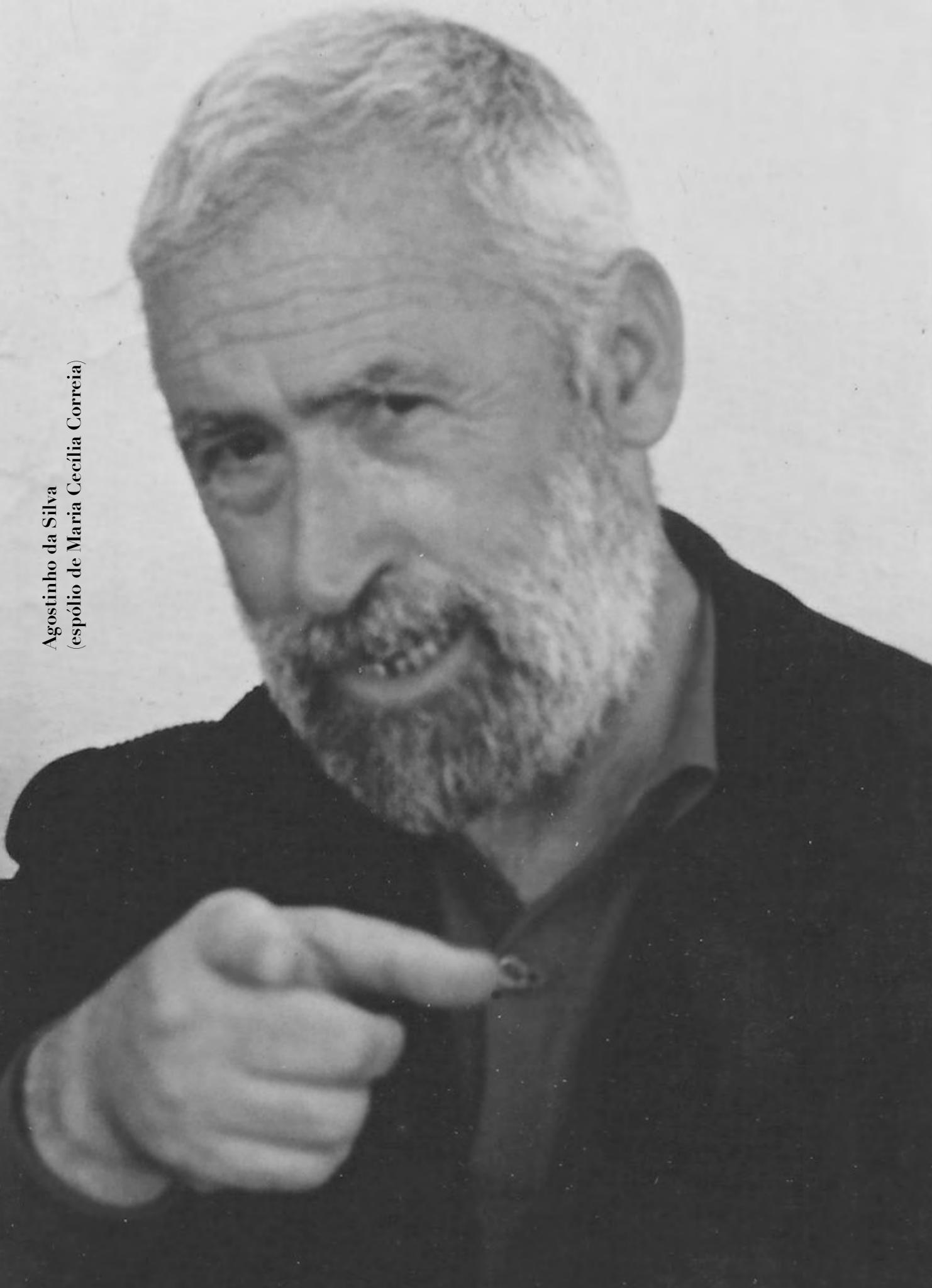
una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses, Barcelona, Herder; Corbí, Marià. 2016. *El Conocimiento Silencioso. Las raíces de la culidad humana*, Barcelona, Fragmenta Editorial; Cortesão, Jaime. 1980. *Os Descobrimentos Portugueses – I*, Lisboa, Livros Horizonte; Heidegger, Martin. 1987. “De l’essence de la vérité”, in : *Questions I*, Paris, Gallimard ; Hulin, Michel. 1993. *La Mystique Sauvage*, Paris, PUF; Lopes, Aurélio. 2004. *Devoção e Poder nas Festas do Espírito Santo*, Lisboa, Edições Cosmos; Leloup, Jean-Yves. 1990. *Écrits sur l’Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel ; Melloni, Javier. 2007. *Vislumbres de lo Real. Religiones y revelación*, Barcelona, Herder; Panikkar, Raimon. 2015. *Obras Completas. I. Mística y Espiritualidad. 1. Mística, Plenitud de Vida*, Barcelona, Herder; Rego, Teixeira. 1989. *Nova Teoria do Sacrifício*, Lisboa, Assírio & Alvim; Silva, Agostinho da. 1964-1965. “Notas para uma posição ideológica e pragmática da Universidade de Brasília”, in: Silva, Agostinho da. 1988. *Dispersos*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Silva, Agostinho da. 1967. Silva, Agostinho da. 1962. “Terceira Revelação”, *Só Ajustamentos*, in: Silva, Agostinho da. 1999. *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho da. 1970. “Nota a Cinco Fascículos”, in: Silva, Agostinho da. 1999. *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho da. 1985. “Do previsível e do imprevisível”, in: Silva, Agostinho da. 1999. *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho da. 1967. “Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo”, in: Silva, Agostinho da. 2000. *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho da. 1971. “Da Fé e do Império”, in: Silva, Agostinho da. 2001. *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho da. 1952. “A Comédia Latina”, in: Silva, Agostinho da. 2002. *Estudos Sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho. 2003. *Textos Vários. Dispersos*, Lisboa, Âncora Editora; Silva, Agostinho da. 2006. *Caderno de Lembranças*, Lisboa, Zéfiro; Tse, Lao. 2005. *Tao Te King*, Paris, PUF.

Notas: 1) Teixeira Rego foi o professor da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto que mais marcou Agostinho da Silva (Silva, 2006: 73-74). A sua tese da passagem do hominídeo a ser humano por mutação do regime alimentar, de frugívoro para carnívoro, sendo isso que se comemoraria nas tradições do pecado original, transparece em “A Comédia Latina”, embora Agostinho cometa a nosso ver a injustiça de não lhe fazer referência (Rego, 1989). 2) Agostinho refere-se a dois poemas da *Mensagem* de Fernando Pessoa, a última estância de “D. João” e as últimas duas quadras de “Padrão”: “Porque é do português, pai de amplos mares, / Querer, poder, só isto: / O inteiro mar, ou a orla vã desfeita - / O todo, ou o seu nada”; “Que o mar com fim será grego ou romano: / O mar sem fim é português”. Vejam-se os poemas e o nosso comentário (Borges, 2013: 94-96, 157-163). 3) É isso que procuramos mostrar na versão integral deste estudo, aqui não publicada por limites de espaço. 4) Cf. o que Raimon Panikkar enuncia como “e.l.m.i.r.a.”, a experiência imediata mediada pela linguagem, memória, interpretação, recepção e actualização (Panikkar, 2015: 293-321; Melloni, 2007: II; Borges, 2018: 273-275). 5) Cf. o poema e o nosso comentário (Borges, 2013: 250-255).



Agostinho da Silva,
Barro de Maria Antónia Viana.

Agostinho da Silva
(espólio de Maria Cecília Correia)



O MITO DE PIGMALIÃO

OU A BIOGRAFIA DE AGOSTINHO DA SILVA

ANTÓNIO CÂNDIDO FRANCO

A escrita duma vida é um género complexo – uma arte maior de que hoje se parecem ter perdido algumas voltas capitais. O seu saber foi sendo desrido dum conjunto de elementos, de início secundarizados, mais tarde caídos no esquecimento, que alteraram o semblante do género, soterrando para sempre numa zona de sombra o que nele fora essencial. O que hoje tantas vezes chamamos biografia não passa duma contrafacção, que perdeu o que outrora lhe deu a sua força vital e constituiu a sua alma.

Na base de qualquer biografia está o que podemos baptizar “inquérito biográfico”. Trata-se de recolher um conjunto de documentos fiáveis sobre a vida do biografado. Esse inquérito incide sobre os antecedentes familiares, a infância, a primeira formação, o despertar da sexualidade, os estudos, os amores, os interesses, as obras, as realizações, as viagens, as ramificações da sua vida noutras vidas, os lugares, e por fim o final e a morte. É preciso seguir um rastro que nos leve à herança, ao lugar e tempo, sem deixar outra pista capaz de atender ao que de mais íntimo e irredutível possa existir no íntimo do biografado – as suas pulsões ingénitas e instintivas.

Em certos casos o inquérito biográfico pode ser muito demorado e trabalhoso. Está nessa situação Agostinho da Silva, que viveu uma vida de 88 anos, dispersa por vários espaços geográficos e com uma acção decisiva distribuída por dois países tão distintos e distantes como Portugal e Brasil, este com dimensão continental. Para se perceber a complexidade do que está em jogo na sua vida basta dizer que Agostinho viveu três vidas numa só – a primeira até à sua ida para o Brasil em 1944, com 38 anos e deixando atrás uma obra escrita monumental e talvez não mais superada; a segunda, os 25 anos que passou no Brasil, tocando espaços tão diversos como São Paulo, Itatiaia, Rio de Janeiro, João Pessoa, Recife, Santa Catarina, Belo Horizonte, Bahia, Brasília e Goiás; a terceira, os 25 anos finais, passados de novo em Portugal. Se entrarmos em linha com as muitas viagens que fez, algumas intercontinentais, percebe-se que num caso como o dele o inquérito biográfico é demorado, complexo e dificilmente pode ser dado por fechado.

A questão agrava-se ainda por se tratar dum homem com uma vida cheia de matéria biográfável mas cujos trabalhos biográficos sobre ele eram até 2015 muito raros e apenas introdutórios. O mais completo, o de Artur Manso, *Agostinho da Silva – aspectos da sua vida, obra e pensamento* (2000), não creio que possa ser tomado como uma biografia. Trata-se antes dum estudo académico louvável – foi na origem uma dissertação de mestrado – onde entram alguns elementos biográficos. De resto havia algumas sínteses breves, como as de Romana Pinho e de Helena Briosa, ambas de poucas páginas e por isso muito gerais e parcelares. Isto quer dizer que o inquérito biográfico sobre Agostinho estava em 2015 no momento em que dei a lume *O estranhíssimo colosso – uma biografia de Agostinho da Silva* largamente por fazer e pormenorizar.

Mesmo numa vida mais linear e desprovida de factos marcantes para o seu tempo, uma vida muito menos rica e aventurosa do que a de Agostinho da Silva, o inquérito biográfico é sempre longo. Pode até dizer-se que está perto do interminável. Salvante casos excepcionais, a reconstrução documental duma vida só de modo provisório se pode dar por concluída. Há sempre novos elementos que podem ser acrescentados. Só ao fim de muitas gerações se dará por terminado, e mesmo assim sem fechar a porta a novos dados, o conhecimento do acervo documental em torno duma vida. Isto quer dizer que muitas biografias foram necessariamente

escritas antes do inquérito biográfico estar concluído. Desde já se diga não é o facto do inquérito biográfico estar fechado ou não que determina a qualidade do trabalho biográfico.

A escrita duma vida, se tem os alicerces no inquérito biográfico, não depende dele. Nenhuma biografia se pode escrever como uma simples acumulação de documentos. Só numa tal concepção de biografia, a escrita duma vida dependeria do inquérito. Este não é o elemento determinante do género. Há outro dado em jogo que relativiza a sua importância. Esse dado é o “retrato” e depende do biógrafo, do seu talento, do seu traço, do seu poder de construção e de evocação, do seu vigor narrativo, em suma da sua arte, e não da objectividade do documento.

Toda a biografia é bifronte. Tem uma parcela de rigorosa objectividade, arrancada aos arquivos, toda ela exterior, e tem um segundo rosto, muito mais flutuante, muito menos objectivo, que apenas depende do biógrafo. Se este segundo rosto não fosse o determinante, então qualquer probo e dedicado investigador de arquivo seria, caso o desejasse, um bom biógrafo. Sabemos que não é assim. A biografia requer um dom próprio de edificação, uma virtuosidade de narração, que só o segundo elemento, o do sujeito, está em condições de fornecer. A biografia não depende tanto do documento que está nos arquivos mas muito mais da interpretação e do tratamento que o biógrafo está em condições de lhe dar. Na biografia a voluta subtil da arte sobrepõe-se sempre à linha seca do rigor. Isto não significa que na biografia como género a arte se baste a si própria, como sucede na ficção; quer apenas dizer que nunca um documento poderá por si só chegar para a escrita duma vida.

Daí que se possam escrever magníficas biografias com um inquérito biográfico limitado e se possam fazer péssimas com base numa extensa e invulgar investigação. É em geral este último equívoco confundir biografia com inquérito biográfico que está na base da desfiguração actual do género. A maior parte daquilo que hoje se chama biografia não passa da restituição dos materiais do inquérito biográfico mera acumulação de dados factuais a que falta o elemento determinante. Não surpreende pois que a biografia possa degenerar tão facilmente no presente em subgéneros que perderam as noções essenciais do género.

Centremo-nos no primeiro caso as boas biografias escritas com acervos de investigação limitados, que é aquele que nos pode ajudar a compreender o núcleo essencial duma biografia e a sua grandeza original. Este volume da revista *A Ideia* abre com um exemplo desse primeiro tipo. Se há um núcleo biográfico, um perfil, que se possa considerar exemplar é este que Stefan Zweig nos deu sobre o poeta Arthur Rimbaud no princípio do século XX. É um pequeno diamante dum dos reconhecidos mestres mundiais da biografia. Todavia o acervo documental que está na sua base é pobre e até por vezes erróneo. Sabemos hoje coisas da vida de Rimbaud, sobretudo a partir da correspondência que entretanto foi sendo conhecida, que acrescentam muito ao que Zweig sabia na época e até desfazem alguns dos itinerários e dos factos que são apresentados pelo grande mestre austríaco. Nada disso põe porém em causa a força deste pequeno e modelar trabalho biográfico, que continua a ser editado sob a primitiva forma, sem necessidade de acrescentos e de correcções.

Isto é assim porque o essencial está noutro lado. A força e a verdade deste perfil não residem na investigação, na extensão e na objectividade do inquérito documental. A sua chave não está no rigor ou na riqueza dos novos elementos de arquivo mas na arte com que soube trabalhar os poucos dados objectivos que tinha ao seu dispor a obra escrita de Rimbaud e os testemunhos que ainda pôde ouvir, nos primeiros anos do século XX, de gente que conhecia e privava com o poeta, falecido dez anos antes, em 1891, com apenas 37 anos.

Com poucos dados exteriores, mas alguns de grande segurança, como a obra escrita do poeta e o testemunho pessoal de Georges Izambard, seu professor de Retórica no Colégio de Charleville e destinatário da carta do “vidente” (13-5-1871), Zweig soube construir um perfil biográfico indelével, que ainda hoje, depois de terem surgido dados novos sobre os itinerários e as relações comerciais de Rimbaud em África e sobre as peripécias relativas à edição da sua primeira obra, mantém toda a frescura do seu primitivo vigor. É provável que nenhum biógrafo

ulterior, mesmo dotado, tenha sabido superar a força evocativa do retrato do vienense. E nenhum biógrafo ulterior ancorado apenas nos novos elementos que entretanto surgiram conseguiu sequer alcançar de longe o interesse biográfico do retrato traçado pelo grande mestre.

A relação do biógrafo com os seus materiais pode fazer lembrar a situação do realizador de cinema. O inquérito a que o biógrafo está obrigado, arquivando um conjunto de elementos exteriores (livros, fotografias, certidões, processos escolares e judiciais, testemunhos de amigos, inimigos, familiares e simples conhecidos), faz lembrar a panóplia (muitas horas de película) que o cineasta tem em dado momento no seu estúdio.

Mas tal como a qualidade duma biografia não depende da soma e da descrição de documentos, nem o seu interesse se mede pelo número dos elementos exteriores novos que dá conhecer, também a mestria dum filme não depende em última visão desses materiais prévios. É possível ter muitas dezenas de horas de película, com acessórios de qualidade (fotografia, cenários, interpretações), e não ter um bom filme. O segredo deste não está nos materiais parcelares que estão na sua base mas no momento da intervenção directa do realizador. É no elemento subjectivo que tudo se decide. É ele que reordena dados técnicos em si insuficientes segundo uma lógica criativa.

A palavra *montagem*, dando expressão no cinema à forma como a arte se adianta à técnica, pode servir para classificar o momento em que o elemento interior do biógrafo se intromete e toma a dianteira ao aspecto objectivo da sua indispensável investigação. Já sabe o leitor que a força e o interesse duma biografia não estão na natureza e na qualidade dos documentos que apresenta mas no tratamento que o biógrafo deles faz. É pela montagem, pela intervenção directa do biógrafo junto dos seus materiais, que um acervo inerte de documentação se pode tornar num perfil vivo e imortal.

Qual o segredo da “montagem” duma biografia? A resposta é o retrato. É o retrato que torna o estudo de Zweig sobre o poeta criança uma obra magistral e infrangível, que sucessivas gerações dificilmente superarão. O biógrafo tem de ser capaz de delinejar o retrato do seu biografado, tem de arriscar algo de seu, que resulta já duma leitura e duma interpretação e não duma transcrição. Os elementos do inquérito biográfico só têm sentido se derem um contributo decisivo para fazer nascer dentro do biógrafo uma imagem do seu biografado – imagem viva e nítida, que se impõe e vai ganhando sangue e voz na escrita. Uma grande biografia faz reviver o mito de Pigmalião. Em última visão, o retrato, a estátua que o biógrafo modelou ficou mais viva, ganhou mais consciência de si do que o modelo original.

O biógrafo depois de estudado o seu acervo documental tem de tomar opções e arriscar escolhas ante a vida que vai escrever. Há palavras fortes que deitam raízes no trabalho feito durante a investigação prévia e em torno das quais se organizam a suas opções. Recorra-se ao exemplo com que temos vindo a ilustrar as nossas hipóteses sobre a biografia. O mestre de Viena, depois da esforçada leitura que um tradutor faz sempre do seu autor, captou em meia dúzia de poemas de Rimbaud – os da abertura de *Une saison en enfer* (1873) e o *Bateau ivre* palavras electrizantes, carregadas de sentido biográfico, como “sangue pagão”, “embriaguez”, “luta”, “bárbaro”, “cor”, “violência”, “cólera”, “torrente”, “força”, que lhe permitiram através de círculos concéntricos cada vez mais generosos erguer o seu poderoso retrato.

É por isso que, sendo o seu inquérito restrito, o seu resultado consegue ser tão bom. Ele soube seleccionar um núcleo essencial que lhe permitiu depois montar um retrato que tem valor universal, independentemente das limitações e até dos erros da sua documentação de base, como essa nota sobre a edição tipográfica de *Une saison* que ao invés da informação do biógrafo sobreviveu afinal quase toda – cinco centenas de exemplares – nas prateleiras da tipografia de Bruxelas em que foi impressa entre o final do Verão e o início do Outono de 1873. A descoberta dos exemplares só teve lugar em 1901 e só foi revelada publicamente em 1914, oito anos depois de Zweig fixar o seu perfil.

O meu ponto de partida com Agostinho foi o mesmo mas com uma diferença. O inquérito biográfico prévio era muito mais exigente, muito mais extenso do que o de Rimbaud. Este não

chegou a estar na Terra quatro décadas e deixou apenas dois livros de poemas (1873; 1886), a que se juntam uns tantos outros nunca recolhidos em livro, umas poucas cartas familiares e profissionais, um ou outro relatório enviado da Abissínia e pouco mais.

O caso de Agostinho é distinto. Viveu uma longa vida de quase nove décadas e só entre 1938 e 1944 os seis anos em que publicou à sua conta o grosso das três colecções dos cadernos culturais e das biografias deixou um acervo de milhares de páginas impressas. Só uma das colecções, a “Iniciação”, tirou cerca de 63 títulos. Não era possível escrever a sua vida sem uma exaustiva leitura e releitura de todo este conjunto.

Salvo este pormenor, um inquérito biográfico muito mais longo e labiríntico no caso de Agostinho, o meu ponto de partida foi o mesmo. Ao acumular os materiais, ao separar os dados que iam saindo da pesquisa, tive sempre em conta a necessidade de montar um retrato, encontrando um núcleo forte que me permitisse dar sangue a uma imagem. Não queria dados em si, não queria esgotar a escrita desta vida numa acumulação frenética de documentos, queria elementos que me dessem informações sobre uma personalidade e uma acção.

A chave para a construção do meu retrato situa-se entre 1928 e 1945, quer dizer, o período compreendido entre o ano em que começou a colaborar na revista *Seara Nova* e em que fez a sua primeira experiência pedagógica num liceu público, o Alexandre Herculano, no Porto, e o ano em que conheceu Judith Cortesão, a filha de Jaime Cortesão, em São Paulo e publicou as *Sete cartas a um jovem filósofo*, talvez o apogeu da sua obra escrita. São esses os anos em que teve um papel decisivo na revista republicana de Lisboa, em que conviveu em Paris, em Madrid e em Lisboa com António Sérgio, em que se demitiu do ensino público em 1935 para não ter de assinar a declaração em que os funcionários públicos se comprometiam a não entrar em organizações secretas e clandestinas, em que interiorizou uma noção de transformação social que menorizava estrutura política e intervenção partidária, em que se tornou um homem de acção através da escrita e empreendeu à sua conta uma campanha pedagógica e reformadora de dimensões colossais, base para ele de qualquer mudança social, com a publicação das colecções dos cadernos, as palestras que fez nas recreativas populares e nas associações operárias

por relatório da polícia política sabemos que esteve no sindicato dos mineiros Aljustrel em 1942 a fazer palestra sobre Pestalozzi, os programas infantis de rádio e muitas outras acções dispersas pelo país sobretudo junto dos jovens, entusiasmados então com a previsível derrota militar do nazismo e do fascismo.

Esses anos, os da juventude fez 22 anos em 1928, são ainda aqueles em que escreveu as suas grandes biografias, mostrando ter uma concepção do género em que a representação subjectiva, a construção da imagem e o seu impacto dramático eram o momento determinante. A sua escrita biográfica não tem construção académica e não se baseia em qualquer novidade dos materiais. O seu inquérito biográfico prévio era em geral muito rápido e de âmbito restrito, o que é compreensível para figuras universais já exaustivamente trabalhadas e cujos arquivos documentais estavam em países distantes e muitas vezes inacessíveis. Autênticas reconstituições narrativas, a força biográfica de Agostinho da Silva está na interpretação que é capaz de fazer de dois ou três traços de base, construindo com eles um retrato galvanizante e ilustrativo, na linha das biografias exemplares de Plutarco que de resto o biógrafo trabalhou no seu período de Paris (1931-33), como bolseiro da Junta de Educação Nacional, por certo através de traduções latinas ou da célebre tradução francesa de Jacques Amyot, *Vies des hommes illustres* (1559), já que o Agostinho desse tempo partiu para Paris aos 25 anos pouca segurança teria com a língua do original, o grego. Amyot foi um dos interlocutores decisivos de Montaigne, que por sua vez foi o primeiro biografado de Agostinho, com um trabalho escrito nesse mesmo período de Paris e publicado em 1933.

Esses anos são ainda os anos da violenta polémica religiosa com a Igreja católica portuguesa, com a publicação de dois folhetos capitais, *O cristianismo*, caderno de “Iniciação” publicado no final do Verão de 1942 e que deu de imediato origem a uma vasta e polémica recepção nos jornais católicos e de extrema-direita, e *A doutrina cristã*, folheto solto, saído no final de Maio

de 1943 e que o levou à prisão do Aljube a 24 de Junho, onde ficou para instauração de processo até 12 de Julho, dia em que foi restituído à liberdade com residência fixa e obrigação de se apresentar na polícia. Ficou ainda obrigado a enviar à censura prévia as publicações, o que nunca até aí fizera – nem seria depois disso capaz de fazer. Foi no rescaldo deste processo que ele decidiu sair numa semi-clandestinidade do país e fixar-se no Brasil, onde adquiriu a nacionalidade brasileira em 1959 e viveu 25 anos.

Esta escolha por um Agostinho da Silva reformador pedagógico e livre-pensador, discípulo do melhor António Sérgio e depois de Cortesão, um Agostinho combativo, seareiro e libertário, foi o meu traço de base e determinou toda a construção do retrato e da montagem biográfica. Condicionou-me até na escolha do instrumento linguístico usado, com abundante recurso a uma linguagem castigada, popular e oral, por vezes grosseira, de modo a dar o lado não institucional, não académico, não convencional da minha figura. O mesmo para a sua sexualidade, que decidi assumir logo nas primeiras manifestações da adolescência para mostrar que se tratava duma vida solta e livre, que não necessitava de ser tratada com as pinças dos severos condicionamentos morais da pequena burguesia em que ele nasceu e que ainda hoje dominam a coberto doutros nomes.

Acredito que este Agostinho possa ter chocado. Seres condicionados por pressões exteriores, seja de natureza política, religiosa, social ou pessoal, têm dificuldade em conviver com a liberdade dalgum que fez da sua vida uma afirmação soberana. Mais grave do que esse mal-estar circunstancial é o facto de se tratar duma figura pública muito conhecida no seu tempo e que por meio das minhas escolhas parece escapar a qualquer possibilidade de instrumentalização institucional.

Três vectores são possíveis em Agostinho: o destemido que fez a obra pedagógica dos cadernos, escreveu as biografias, polemizou com a Igreja e foi preso; o estratega que no Brasil pretendeu continuar a obra do padre António Vieira e interpretou em chave laica mas não profana o quinto império e a ideia de espírito santo que vinha de Joaquim de Fiora; por fim, o homem institucional, que se licenciou e doutorou na Faculdade de Letras do Porto, foi professor de liceu do ensino público e privado em Portugal, docente titular em cinco universidades brasileiras, fundador da universidade de Brasília, assessor da presidência de Jânio Quadros (1960-61) e director do Departamento de Cultura do governo estadual de Santa Catarina entre 1956 e 1959.

Do meu ponto de vista é o primeiro que é determinante e aquele que justifica que a sua vida seja biografável. Basta dizer que é nesse primeiro período que a sua obra de escritor atinge o pico com as biografias e a ficção das *Sete cartas a um jovem filósofo* ou o drama *Conversação com Diotima* (1944). E é ainda nele que a sua intervenção cívica se desenha com nitidez, para depois se desenvolver e aprofundar no Brasil, com a (re) leitura de Fernando Pessoa, autor que até à ida para o Brasil ele conhecia mal. Além dalgum desinteresse por parte de António Sérgio, cujo poeta era Antero de Quental, de resto uma das referências do jovem Agostinho, que em 1939 chegou a fundar o Núcleo Pedagógico Antero de Quental, a obra de Pessoa só a partir de 1942, ano em que Agostinho celebrou o centenário de Antero, começou a ser conhecida e editada em volumes pela editora de Luís Montalvor.

O Agostinho brasileiro – o autor de “A comédia latina” (1952), *Reflexão* (1957) e *Um Fernando Pessoa* (1959) – não se contrapõe ao português. Dá-lhe continuidade num quadro distinto, mais aberto e universal, em que os problemas se mundializam e perdem o seu âmbito local e a sua dimensão fechada. O Agostinho brasileiro nunca se desfaz da dimensão pedagógica, social e libertária que ganhou no período seareiro e no contubérnio com Sérgio. A ideia de quinto império que ele desenvolve no Brasil é uma ideia laica e social que continua o esforço de democratização feito no período anterior. O mesmo se poderá dizer da sua releitura da cultura portuguesa a partir da ideia de espírito santo, que de resto vem na linha dos trabalhos anteriores do grande Jaime Cortesão sobre o papel desse culto (laico) na Idade Média portuguesa. Por isso num texto já tardio, posterior ao regresso a Portugal, ele pôde dizer (“Pensamento em

farmácia de província”, Abril de 1977, in *Dispersos*, ed. Paulo Borges, 1988: 665): “Haja o que houver, seja qual for o regime, por maiores que sejam a cordialidade e a liberdade, está o povo sempre do lado que apanha, do lado de cá das mesas de exame e do lado de fora dos postigos burocráticos; do lado do cérebro desempregado, do coração prisioneiro, do estômago insatisfeito. O objectivo final, portanto, é o de que não haja povo, de que não haja diferenças económicas, nem culturais, nem sociais: do que são sinónimos, nos vários dialectos, sociedade sem classes, reino de Deus, acracia e anarquia, e até o Quinto Império, do Vieira a Pessoa.” Ideia que reforçou três anos mais tarde no prefácio que escreveu a livro de Vasco da Gama Rodrigues (idem, 1988: 678): “(...) gente de fé portuguesa, de fé na humanidade dos homens, de fé na igualdade de meios, de fé na fraternidade, de fé na liberdade, de fé na unidade do mundo, de fé afinal naquilo que Vieira chamou o Quinto Império, Cristo o Reino de Deus, Kropotkin a Anarquia, S. Francisco a Paz.”

Se há três vectores possíveis em Agostinho, só os dois primeiros são fortes. Ligam-se entre si e não podem ser vistos em separado, a não ser com o risco ou de se perder a dimensão libertária e reformadora adquirida no período inicial, dimensão essencial à sua individualidade, ou de se deixar escapar, se esquecermos o Brasil, a releitura de Vieira e de Pessoa e a adesão às teses franciscanas de Jaime Cortesão, o alcance geoestratégico da sua visão mundial, que só no contexto americano ganhou altura e que constitui um elemento que alarga e aprofunda o seu primeiro magistério.

O terceiro vector é débil e não chega para dar retrato – ao menos retrato em corpo inteiro. É uma máscara pobre, postiça, incapaz de transmitir um ponto que seja da riqueza da sua vida e da força da sua personalidade. São os seus passos profissionais, as suas habilitações, os louvores que teve como estudante, professor e homem, como essa Grã-Cruz da Ordem de Santiago da Espada que quase a contragosto recebeu em 1987 das mãos do seu antigo explicando Mário Soares, e que valem o que pode valer um casaco sem corpo dentro. Uma biografia de Agostinho que tenha como fio condutor este percurso institucional terá com certeza muito trabalho de arquivo por detrás, muitos documentos probatórios na mão, mas será incapaz de nos restituir por pouco que seja a grandeza desta vida. Foi assim o aspecto que mais castiguei e secundarizei no meu retrato – as estratégias usadas mereciam uma atenção que não lhes posso nesta breve nota dispensar –, por ser ele aquele que mais pode enganar na percepção do que nesta vida é crucial.

Estive sempre ciente que esta opção podia gerar mal-estar em sectores próximos do poder institucional. Alguns deles haviam mesmo privado com o meu biografado e, agora que ele já perdera a voz, muito gostariam de deixar em herança ao futuro um Agostinho muito mais domesticado e manso do que na realidade ele fora. Essa gente queria um busto empalhado e inofensivo para colocar na parede dum gabinete ou uma estátua de bronze, em pose oficial, de cruz ao peito, pronta a ser esquecida num recanto de jardim. Não era esse o meu Agostinho nem tão pouco era esse o meu entendimento do que a história devia dele conservar. O melhor desta vida era para mim a constância da sua feroz independência em relação a todas as formas de poder social hierárquico, a permanente desobediência em que quis viver, a frugalidade que sempre afirmou e a magnânima generosidade que manifestou. Com o risco de ferir interesses e magoar susceptibilidades, construí assim um retrato rebelde, insubmisso, selvagem. Só este me pareceu ser fiel às íntimas orientações do meu biografado e só ele se me asfigurou estar em condições de lhe garantir junto das gerações vindouras o papel de fermento revolucionário que fora no seu tempo o seu, dando-lhe por isso um interesse duradouro que nenhum busto de bronze sujeito ao verdete do ridículo lhe podia dar. É como precursor do decrescimento económico, crítico extremo do nosso modo de vida, que gosto hoje de o ver, ao lado dum Tolstoi, dum Gandhi, dum Lanza del Vasto e dum Ivan Illich. Só em tal companhia a sua estrela brilha em toda a sua ímpar grandeza, encontrando nela o seu lugar natural para formar uma das mais belas e urgentes constelações humanas.

Não me surpreendi só tive razões para me congratular que as reacções negativas e furiosas (e nunca a crítica literária poderá ser confundida ao mero policiar desfeitos) chegassem dum assessor do tribunal constitucional, também consultor político da presidência da república, e dum deputado à Assembleia da república gente que não pôde deixar de lamentar em irada voz que se perdesse, ou mais uma vez se adiasse, a ocasião de lhe fazer em bronze o domésticado busto e antes se acentuasse o que neste homem houve de marginal, de selvático, de indomado e de altamente incómodos às instituições, aos mandarins, à academia, aos partidos que monopolizam a política, às Igrejas e à moral deformadora, à coacção do ensino escolar, ao desenvolvimentismo económico, aos exércitos e às prisões, aos consensos civilizacionais, um ser nas margens, solitário, provocador, inconformista, que defendeu e praticou até onde pôde e o deixaram o fim da propriedade, dos exércitos, das escolas, dos diplomas, das fronteiras, das prisões e do trabalho e a partilha de tudo por todos numa frugalidade franciscana. Foi esta vida a dum revolucionário tão mais genuíno quanto amador e solitário, desenquadrado de qualquer disciplina de partido e de igreja que me senti na obrigação de transmitir e legar ao futuro. Só nessa moldura o meu trabalho com as suas opções de montagem pode ser avaliado como conseguido ou não! Antes mesmo de julgar, acção aliás secundaríssima numa actividade crítica esclarecida, toda a crítica elucidativa se ocupa em compreender e conhecer o quadro de intenções em que uma obra é escrita e só nele exerce lealmente os seus juízos de valor!

Regressemos ao problema do inquérito biográfico. Já se conhece o seu papel em qualquer biografia. Não é um papel determinante mas tão-só um ponto de partida indispensável. Fulcral é o retrato que os materiais da investigação facultam. O meu inquérito em torno de Agostinho, embora demorado e trabalhoso, sobretudo por causa da vastíssima obra escrita (muita inédita ou dispersa por jornais quase desconhecidos) e dos copiosos comentários que sobre ela existiam, foi forçosamente incompleto. Trata-se duma vida demasiado longa e distribuída no espaço, demasiado ramificada e operosa para numa primeira biografia se poder dar por encerrada a pesquisa. Há com certeza muitos materiais ainda por surgir e que poderão acrescentar e até rectificar aspectos parcelares deste primeiro trabalho.

Eu mesmo continuei a pesquisa depois da edição da biografia e juntei entretanto novos elementos, que permitem a reconstrução de partes do trabalho no campo dos factos. Entre esses materiais estão novos dados sobre a primeira juventude do meu biografado e os seus pais que merecem ser conhecidos pela extensão que contém. Anexo por isso a este texto parte duma carta que recebi de sua filha Maria Gabriela (nascida em 1940) e que doravante passa a ser fonte para aspectos relativos à ascendência de Agostinho, à irmã Georgina, ao casamento com a prima Bertha, à viagem desta com os filhos para a América do Sul no início de 1946, à separação do casal em Montevideu e ao regresso de Bertha e Maria Gabriela a Portugal no meado de 1948. Como quer que seja, nenhum destes factos, que devem ser confrontados com outras fontes, é fatal para a construção do retrato. Do mesmo modo que a revelação em 1914 da descoberta dos quinhentos exemplares da edição quase intacta de *Une saison* por Léon Losseau numa prateleira duma tipografia de Bruxelas em nada perturbou o retrato de Zweig, também aqui nenhum dos novos elementos põe em causa as escolhas feitas para restituir na escrita um Agostinho indelevelmente subversivo. São variantes que dão maior precisão e rigor ao retrato, traços sempre desejáveis, mas que não chegam para o alterar.



Agostinho da Silva,
desenho de Délia Vargas
(2018)

CARTA DE MARIA GABRIELA AGOSTINHO DA SILVA RODRIGUES

27 de Maio de 2015

Caro Dr. António Cândido Franco

Lamento não ter tido oportunidade de lhe prestar alguns esclarecimentos durante a organização da referida obra (biografia de Agostinho da Silva). Como deve saber, resido em Salvador, na Bahia, e por isso fico muito à parte do que sucede em Portugal. (...) meu pai sempre foi muito silencioso sobre sua vida pessoal, evitando esses tópicos até com os próprios filhos e íntimos. (...)

Além disso, embora esses pormenores sejam interessantes para compreender A.S. como pessoa, não me parecem importantes para a sua obra. De qualquer forma gostaria de esclarecer um ponto que lhe causou muitas interrogações: A.S. nunca referiu o seu relacionamento com Bertha durante a adolescência porque ele simplesmente não existiu! Eles só se conheceram pessoalmente quando meu pai foi para Lisboa fazer estágio no Liceu Pedro Nunes. Meu avô Joaquim José sempre morou em Lisboa onde casou com Laura da Purificação David (sobrinha dos donos da casa de modas Irmãos David, ao Chiado) e teve três filhas: Esther, em 1903, Bertha, em 19.02.1906, portanto 6 dias mais nova do que A.S.) e Aida, em 9.10.1910 (dizia-se na família que o bebé, ao saber da implantação da República tinha “vindo a nove”...)

Meu avô Francisco José licenciou-se em Ciências Económicas e Financeiras em Lisboa, e casou com Georgina do Carmo na Igreja do Santíssimo Sacramento. Foi depois admitido ao serviço público, e era director da Alfândega do Porto quando foi demitido. Passou, então, a trabalhar como contabilista de diversas firmas comerciais, no Porto, e, com isso conseguiu amealhar economias suficientes para se mudar para Lisboa depois do casamento da filha [Maria Cecília], em 1941, aí vivendo até falecer, em 1947. Foi então que minha avó foi morar com a filha e o genro, em Moçambique, onde o genro, Arnaldo de Almeida, era proprietário de uma firma comercial, a Costa e Almeida.

Tenho documento dando conta que Georgina [*mãe de A.S.*] fez exame de admissão ao Liceu Central de Lisboa, mas não sei até quando estudou. Outro documento diz que ela fez um curso para aplicação do método de leitura e escrita de João de Deus, em 1897, portanto com 17 anos. Deve ter sido depois desta data que ela e os pais estiveram em Vitória do Espírito Santo, porque existe na família um anel que o pai lhe deu no Brasil quando ela fez 18 anos. Pouco se demoraram em Vitória, porque tanto ela como a mãe, não suportaram o clima. Nas férias, a avó Georgina e os filhos costumavam ir para S. João da Madeira; nunca foram, apreciadores de praia.

Meus pais casaram em 01.10.1930, e tiveram um primeiro filho em setembro de 1931, que foi natimorto. Por isso optaram por ficar sem filhos até 1937, e investir apenas na carreira do meu pai. Todos os três filhos nasceram no apartamento onde moravam os pais de minha mãe, no 4.º andar do antigo Eduardo Martins, na esquina da Rua Nova do Almada com o Chiado (Eduardo Martins era proprietário do prédio, e primo de minha avó Laura). Quando Pedro nasceu, em 1937, meus pais moravam na Rua das Laranjeiras. Quando eu nasci, em 1940, mudaram-se para a Rua António Martins, onde também funcionava o escritório. Mais tarde (talvez em 1943, pois ainda me lembro de morar neste apartamento, e brincar, com meu irmão e a menina que tomava conta de nós, no terraço do prédio), mudamos para a Estrada de Benfica, para o 2.º andar, para o 2.º andar do prédio onde moravam os avós Francisco José e Georgina do Carmo, estes no 1.º andar. Ficámos aí até se começar a preparação de nossa viagem para o Brasil. Logo depois do fim da guerra, em 1945, mudámos para casa de meus avós Joaquim José e Laura, na Rua Alves Torgo, actual Rua Quirino da Fonseca (perto da Alameda Afonso Henriques, então em construção). Parte da mobília foi para essa casa, o resto decerto foi vendido ou dado à nossa empregada doméstica muito estimada, Felisbela, ou à de meus avós maternos, Lucinda.

Nossa viagem [*para o Brasil*] foi retardada porque tanto eu como Pedro tivemos uma bronquite violenta, que se complicou, no meu caso, com uma primo-infecção tuberculosa, que me deixou alguns meses em tratamento.

Finalmente viajámos no início de 1946 (com “carta de chamada” de meu pai, nesse tempo só se recebia autorização para sair do país com essa garantia!), no navio Serpa Pinto. A viagem foi paga com dinheiro que ainda existia de meu pai. Fernando Rau foi um grande amigo nosso a quem devo muita gratidão, mas nunca ouvi dizer que tivesse tido que dar dinheiro para a viagem!

No Rio de Janeiro fomos recebidos no porto por meu pai, e ficámos alojados numa pensão na Rua Senador Vergueiro, perto do Catete. Ficámos aí uma ou duas semanas, pois novamente adoeci, com varicela. Conhecemos Judith Cortesão nessa época, a qual nos acompanhou para Montevideu, novamente em viagem de navio.

Em Montevideu fomos morar numa casa que ficava dentro dumha quinta, em Punta Rieles. Pedro e eu fomos estudar na Escola Experimental de Malvín, do outro lado da cidade.

Poucos meses depois meus pais se separaram, Pedro preferiu ficar com o pai, eu escolhi ficar com a mãe. Fomos então morar as duas, na Rua Sarandí, num quarto mobilado, pago por meu pai. Depois mudámos para outro, mais perto da escola, em Malvín, esse já pago por minha mãe, que conseguiu trabalho no Hospital onde antes ajudara como voluntária. Nos fins-de-semana íamos para Punta Rieles, para casa dumas amigas de meus pais, para que eu pudesse estar com o pai e Pedro, e minha mãe pudesse ver o filho. No final do ano nasceu minha irmã Carlota [*filha de Judith Cortesão*].

Em 1947 meu pai resolveu regressar ao Brasil com Judith, Pedro e Carlota, sem avisar minha mãe. Ela ficou então sem saber o que fazer, pois o que ganhava só era suficiente para nos manter, e o pai dela só também tinha seu soldo para sustentar a família.

Foi então um amigo dele da Armada, o capitão Daniel Guimarães, que nos emprestou o dinheiro para a viagem de retorno, e que minha mãe foi pagando aos poucos, com o que ganhava como enfermeira, em Lisboa. Voltámos no meio de 1948, e iniciei o ano escolar no Colégio do Sagrado Coração de Maria, que ficava no mesmo quarteirão da casa de meus avós.

O percurso de meu pai no Brasil não sei detalhar; o Pedro é que o conhecia bem, e deixou vários testemunhos, que vejo terem sido aproveitados.

Em resumo, o que quero esclarecer é que a vida de meus avós e pais seguiu, em Portugal, o curso habitual da pequena burguesia da época, sem atropelos nem escapadelas dos “noivinhos”, nem necessidade de minha mãe ficar à mercê de panelas e panos do chão! Sua função principal era, certamente, dirigir a casa e cuidar dos filhos, mas participou também de algumas actividades de A.S., junto com a irmã Aida.

Apesar de todo drama que viveu no Uruguai, sempre se mostrou muito digna, sem mostrar a revolta que certamente sentia, e que desabafava em cartas para a irmã Aida e a prima e cunhada Maria Cecília. Vivíamos decerto com muita frugalidade, mas nunca me faltaram os livros de histórias que eu adorava, os patins e jogos “meccano” no Natal ou aniversário, as revistas infantis “billiken”, os chocolates e pães doces!

Após meu regresso do Brasil, meu Pai reatou seus laços de amizade com a família, e voltou a frequentar a casa da Rua Quirino da Fonseca com assiduidade. Acompanhou as três primas com seu afecto até que faleceram.

Existem, sim, registros de poemas feitos por A.S. na adolescência. Um pequeno caderno, manuscrito pelo próprio, datado de seus 16 anos, e usando pseudónimo, foi oferecido a sua mãe Georgina do Carmo e a sua irmã Maria Cecília, e repassado, posteriormente, para outra pessoa de família.

Espero que esta missiva lhe tenha sido de alguma ajuda para ver melhor o entorno familiar de meu Pai.

(...) Com os melhores cumprimentos

Maria Gabriela
Agostinho da Silva Rodrigues



AGOSTINHO DA SILVA A IGUALDADE ENTRE OS HOMENS

MIGUEL REAL

Em 2015 e 2016 foram publicados dois livros sobre Agostinho da Silva que revolucionaram o seu campo de estudos: em 2015, *O Estranhíssimo Colosso. Biografia de Agostinho da Silva* (1), de António Cândido Franco, e *A Liberdade Guiando o Povo. Uma Aproximação a Agostinho da Silva* (2), de Pedro Martins, publicado em 2016, que iluminaram de um outro modo a compreensão da filosofia de Agostinho da Silva. No caso deste último, Pedro Martins defende, em síntese, que a obra do filósofo, sendo una, norteada pelos três princípios emblemáticos da Revolução Francesa de 1789, Liberdade, Igualdade e Fraternidade, encontrando-se presente em todos os períodos da vida de Agostinho da Silva, desdobram-se, porém, em três momentos sucessivos temáticos e temporais: a fase “seareira”, dominada pela Igualdade, a fase brasileira dominada pela Fraternidade (1944-1969, regresso a Portugal) e, na fase final da vida, a partir de *Educação de Portugal* (1970), predomina o valor da Liberdade.

Este artigo, embora composto a partir de textos escritos antes de 2016, intenta de certo modo enfatizar a leitura de Pedro Martins, sobretudo a identificação feita entre a fase “seareira de Agostinho da Silva e o primado atribuído ao valor filosófico, político, social e religioso da “Igualdade”.

Desde *A Religião Grega*, de 1930, se não desde os seus artigos na *Ação Académica* enquanto jovem estudante, existe em Agostinho da Silva uma pulsão de repulsa e desconformidade com o estado geral da sociedade portuguesa que o força a nunca se encontrar do lado do Poder (da República, em primeiro lugar; depois, do Estado Novo). Em 1944, em *Conversação com Diotima*, Agostinho da Silva confessa que, mais do que os grandes problemas da filosofia, lhe interessa o problema social e gnoseológico da profunda desigualdade dos homens no acesso ao pensamento e à cultura: “... o que me preocupa investigar é a razão por que tantos homens surgem no mundo com o estreito espírito que os não deixa chegar às essências superiores” (3). A confissão do “Estrangeiro” espanta Diotima, que comenta: “Tu é o primeiro [homem] que me pergunta por que ordem do mundo se explicam os que não podem melhorar, porque a natureza os dotou mal” (4). Com efeito, esta confissão de Agostinho da Silva por via da personagem “Estrangeiro” evidencia a pulsão de desconformidade do autor com uma organização social que bloqueava o acesso da maioria dos cidadãos ao conhecimento (e, consequentemente, à liberdade de uma escolha lúcida), condenando-a à ignorância e, portanto, ao afastamento involuntário da comunhão com a divindade.

No acesso de todos a todos os bens, inclusive e sobretudo aos culturais, reside o permanente projecto social e filosófico de Agostinho da Silva, que preconiza a existência futura de uma sociedade igualitária, dotada de amplo conhecimento e abundância.

Agostinho da Silva defende o retorno a uma sociedade diferente da actual, uma sociedade igualitária regida pela Beleza e pelo Amor, harmonizando mística sagrada e razão matemática na unidade existencial da vida de cada homem. Numa palavra, Agostinho da Silva entende a Grécia segundo a perspectiva humanista clássica de uma sociedade mediada pelo Espírito e regida pela conformidade da razão com a natureza, permitindo o usufruto de uma “vida plena” empenhada e quotidiana. Uma espécie de Grécia mítica ao modo da poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen. Com efeito, na poesia de Sophia, iniciada com o livro *Poesia*, de 1944, não por acaso o mesmo ano de publicação *Conversação com Diotima*, a Grécia clássica figura-se como a guardiã do segredo e do tesouro do último momento histórico em que homem e natureza teriam vivido em fusão, experimentando aquele a inteireza exemplar da vida e a verticalidade solar de, transcendente e imanentemente, se sagrar

filho dos deuses. Neste sentido, a poesia de Sophia intenta resgatar esse momento auroral anterior à consciência da clivagem entre homem e natureza e entre homem e deuses, pecado mortal da civilização ocidental: “a civilização em que estamos é tão errada que / Nela o pensamento se desligou da mão” (“O Rei de Ítaca”, in *O Nome das Coisas*). Face à nossa civilização, esquecida do sentido do sagrado, resta à poesia, como consciência suprema do homem, invocar reminiscentemente os tempos aurorais, as coisas simples e principiais, anteriores à complexidade viciante da nossa civilização. Sophia e Agostinho – o mesmo projecto, mais do que social, civilizacional.

Como Romana Valente Pinho conclui admiravelmente, “a procura deste paradigma [civilizacional, cultural, social e político] vai acompanhar Agostinho da Silva durante sessenta anos” (5). “Vida plena” significa, em 1930, o que o autor designará, dez anos mais tarde, analogicamente, por “comunidade cristã”, e, já na década de 50, por Império do Espírito Santo: fusão homem-Deus, corpo-alma, sujeito-objecto, espírito-natureza, eu-outro, liberdade-destino por via da experiência vivencial e iluminante da igualdade entre todos os homens como Filhos de Deus, ou, o que é o mesmo, Irmãos em Cristo. Em 1930, esta fusão existencial no caminho da plenitude era então evidenciada pelos “mistérios” gregos. Com efeito, a expressão “vida plena”, ou, melhor, o seu símilde “plenitude de vida”, encontra-se igualmente no artigo [*caderno cultural de 1942*] *Cristianismo* (“Cristianismo”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, ed. cit., p. 77), ressaltando a genuinidade dos textos do *Novo Testamento* que apontariam, segundo o autor, para a realização do Reino de Deus na Terra (idem, *ibidem*, pp. 77-8): *os textos são bem explícitos: é a terra o que os bons possuirão, não o céu, é a nós que há-de vir o Reino e não os homens que terão de ir ao Reino; Reino dos Céus ou Reino de Deus quer dizer Reino divino, isto é, realização na terra do pensamento de Deus; parece que se interpretaria facilmente o que pensava Jesus substituindo-se Reino de Deus por plenitude de vida; o Reino é um momento do mundo, uma fase final de uma longa evolução em que os homens, sem necessidades materiais por satisfazer, se sentirão plenamente de acordo consigo e de acordo com o universo; estarão utilizadas todas as suas possibilidades numa actividade harmónica e bela; o problema de discutir se, realizado o progresso material, a Humanidade será feliz, se não haverá outras aspirações, já é outro problema e Jesus não o põe, o que acentua bem o carácter social da sua pregação; a questão urgente é a do material, como base indispensável para uma liberdade de espírito; Jesus entende que é absolutamente necessário que o homem não tenha de pensar, com uma preocupação angustiada e absorvente, nos cuidados do corpo....*

Neste texto, absolutamente revolucionário face à propaganda situacionista de uma Igreja Católica social e espiritualmente dominante (a “Concordata” com o Estado Novo acabara de ser assinada em 1940), uma Igreja totalmente dependente do Estado e que o justifica, Agostinho da Silva regista toda a sua doutrina social, aliás, concordante, não com a letra, mas com a sua interpretação do espírito grego. Escreve o autor, evidenciando o seu igualitarismo filosófico (idem, *ibidem*, p. 78): *...no Reino [de Deus na Terra] não haverá problemas económicos, todos hão-de ser como as flores que não fiam nem tecem e andam com os vestuários mais belos do que os de Salomão ou como as aves ligeiras que sempre encontram alimento e lugar para um ninho; no Reino, que se abrirá a todos, sem distinção de nações, de raças, de classes ou de castas, não haverá violências, mesmo as de defesa, nem juramentos, nem posse de bens materiais, nem o homem terá de ser previdente, no contínuo temor da velhice, da doença, da morte; no Reino ninguém terá que trabalhar, o que significa certamente que ninguém terá de se sujeitar a tarefas que vão contra as suas tendências íntimas, ou abatem a saúde ou são puras formas de escravatura; no Reino se poderá ter o desprezo pelo dinheiro, dado que existe; no reino não haverá a menor ideia de organização familiar, que Jesus liga, decididamente, a um certo estádio de evolução económica e moral; no Reino não haverá Estado, com princípios que oprimam os cidadãos; antes cada um será, voluntariamente, por amor e interesse do espírito, o servidor dos outros; no Reino não haverá processos, nem tribunais, nem juízes; no Reino não haverá senão bondade, amor, fervor espiritual, contemplação das ideias, profunda, segura, inabalável felicidade.*

Inexistência de trabalho, categorizado como expressão permanente do pecado original; inexistência de Estado; de dinheiro ou de economia mercantilista; de família institucionalizada; inexistência de justiça humana, sempre parcial, de crimes; de divisão entre nações, raças, classes ou castas, ou seja, retorno, no futuro, à “idade de ouro” ou ao paraíso primitivo (idem, *ibidem*, p. 79). “Reino de Deus” na Terra, “vida plena”, “idade de ouro”, expressões sinónimas de 1942 que, em 1946/47, Agostinho da

Silva sintetizará neste último termo, “idade de ouro”, no seu primeiro texto escrito no Brasil, *A Comédia Latina*, postulando a sua existência actual em comunidades primitivas do interior do Brasil e sugerindo que a totalidade das sociedades actuais teriam evoluído, degradativamente, decadentemente, a partir de semelhante estádio social primitivo. Porém, já em 1942, em *Cristianismo*, Agostinho da Silva defendera ser a evolução exponencial da ciéncia e da técnica a alavanca social que permitirá a transformação de uma sociedade classista numa sociedade comunitarista, postulando a possibilidade da existéncia futura de uma “abastança geral” (*idem, ibidem*) e equitativa. Porém, caso o “rico” e o “poderoso” não o consintam, Agostinho da Silva prevê a aplicação das palavras de Jesus segundo as quais viera trazer a guerra e não a paz – e o final do texto de Agostinho da Silva torna-se profundamente violento, ameaçando o Estado e a Igreja.

Verdadeiramente, se nos ativermos ao quadro configurador da cultura portuguesa na década de 1940, estabelecedor de uma sociedade passiva e acrítica, o opúsculo *Cristianismo* constitui-se como um autêntico soco na barriga do poder eclesiástico, universitário e político, relembrando a todos que Deus não pactua com a miséria e a ignorância e, sobretudo, que criara o homem, todos iguais, como um ser livre.

Em 1943, Agostinho da Silva insiste no seu apostolado cívico e edita *A Doutrina Cristã*. O primeiro parágrafo é avassalador – Deus é Tudo, Tudo é Deus, Deus é o Universo, o Espírito, a Matéria, todas as religiões são boas, todos os homens são religiosos, não é consentido que o homem persiga o homem em nome de Deus, o homem é um ser livre. O segundo parágrafo do texto postula que os únicos pecados contra Deus nascem das limitações da inteligéncia e do amor de cada homem. Novo soco na barriga do estado acrítico da cultura portuguesa, agora directamente apontado ao ventre pançudo da Igreja – “Deus não exige de nós nenhum culto” (¶3), “um laboratório, uma biblioteca são templos de Deus” (*ibidem*): “uma escola é um templo de Deus; uma oficina é um templo de Deus; um homem é um templo de Deus, e o mais belo de todos. Todos podemos ser sacerdotes, porque todos temos capacidade de Inteligéncia e de Amor; e praticamos o mais elevado dos cultos a Deus quando propagamos a cultura, o que significa o derrubamento de todas as barreiras que se opõem ao Espírito” (*A Doutrina Cristã*, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, org. Paulo Borges, ed. cit., p. 82). Três são as liberdades essenciais: a liberdade cultural, a liberdade de organização social e a liberdade económica (¶4): “No Reino Divino, na organização humana mais perfeita, não haverá nenhuma restrição de cultura, nenhuma coação de governo, nenhuma propriedade. A tudo isto se poderá chegar gradualmente e pelo esforço fraternal de todos” (*idem, ibidem*).

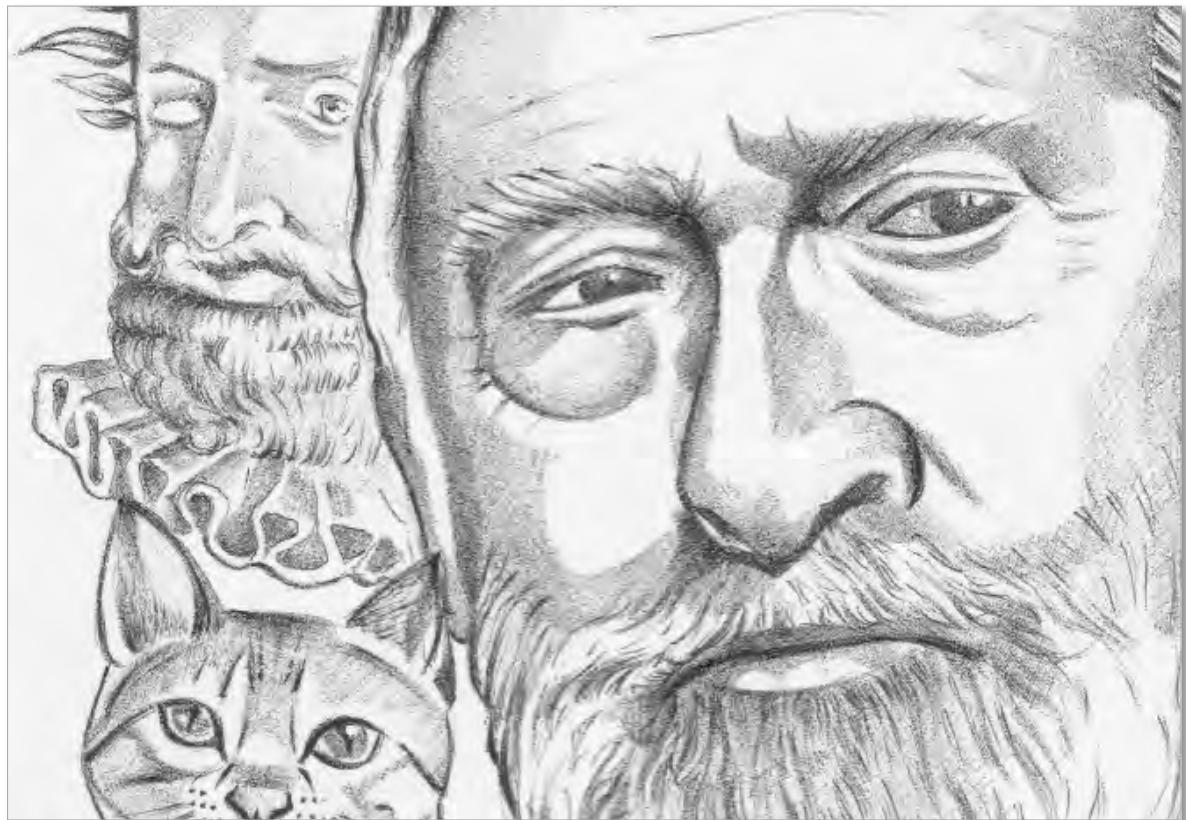
Meu Deus!, já não é um soco, é uma rajada de socos: a propriedade, a família e a moral, que não se discutiam, segundo o discurso de Oliveira Salazar em 1936, em Braga, são por Agostinho da Silva discutidos na via pública, concentrando a sua “doutrina cristã” na palavra mais temida pelo Estado Novo – liberdade –, que, na visão de Salazar, deveria ser substituída por outra, “hierarquia”. Não havia dúvidas: Agostinho da Silva merecia ser preso!

No seu primeiro texto escrito no Brasil, *A Comédia Latina*, Agostinho da Silva, perfazendo uma breve história do teatro, e porventura inspirado pelo testemunho da antropologia brasileira da existéncia de pequenas tribos vivendo pacificamente em comunidades primitivas, identifica o modo de vida destas com a “idade de ouro” da mitologia europeia clássica e o paraíso (6) adâmico da Bíblia judaico-cristã. Nas comunidades índias todos os homens seriam iguais, não existiria propriedade privada, bem como “nenhum vestígio de religião organizada” (7). Devido à rarefacção de alimentos naturais, o homem primitivo teria sido forçado, em todo o mundo, a caçar e a pescar, a praticar a agricultura e a pecuária. Quebrara-se, assim, a fusão natural e espontânea entre o homem e a natureza; esta, de sujeito de comunhão com o homem, tornava-se objecto de domínio, posse e conhecimento, a violéncia do sangue e da carne interrompera o ciclo da absoluta e perfeita união dos homens entre si, nascendo, assim, por via de um pecado contra a natureza, que é idêntico pecado contra Deus, a civilização. Com esta nascem, simultaneamente, a ideia da existéncia de um Deus transcendente, totalmente separado do homem, e as ideias de propriedade privada e de Estado. O teatro grego, nascido em honra de Dionísio, deus dissoluto da entificação ou individualização do eu, ressuscitaria a irrupção instintual e a alegria báquica da festa, momento principal de reintegração do

homem na natureza, que é o mesmo que dizer, em Deus, revivendo por instantes, na história, a eternidade da existência em “vida plena”.

Em *A Comédia Latina*, Agostinho da Silva opera a teoria de um retorno a este estádio primitivo da humanidade, que doravante designará, apontando para o futuro, como Idade do Espírito Santo, época de plena comunitarização dos bens e de absoluta igualitarização dos homens.

Notas: 1) Cf. António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa, Quetzal Editores, 2015. 2) Cf. Pedro Martins, *A Liberdade Guiando o Povo*, Sintra, Zéfiro, 2016. 3) Agostinho da Silva, “Conversação com Diotima”, in *Textos e Ensaios Filosóficos I*, (org. Paulo Borges), Lisboa, Âncora Editora, 1999, p. 128. 4) Idem, *ibidem*. 5) Romana Valente Pinho, *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*, Lisboa, Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2006, p. 53. 6) Agostinho da Silva, “A Comédia Latina”, in Agostinho da Silva, *Dispersos* (org. Paulo Borges), Lisboa, Icalp, 1988, p. 178. 7) Idem, *ibidem*.



Agostinho, o Gato (pormenor),
desenho de Almerinda Pereira, 2018

DOUTRINA CRISTÃ

- 1. Existe um Deus que é o conjunto de tudo quanto apercebemos no Universo. Tudo o que existe contém Deus, Deus contém tudo o que existe. Pode-se, sem blasfêmia, considerar o aspecto imanente ou o aspecto transcendente de Deus; pode-se, sem blasfêmia, falar não de Deus mas apenas do Universo, com Espírito e Matéria, formando um todo indissolúvel. A doutrina de Deus, tal como a pôs Cristo, permite considerar todas as religiões como boas embora em graus diferentes, todos os homens como religiosos. Não poderá, portanto, fazer-se em nome de Deus qualquer perseguição: todo o homem é livre para examinar e escolher; a maior ou menor capacidade de exame e o resultado da escolha serão, em qualquer caso, a expressão do que ele é e do máximo a que pode chegar segundo as suas capacidades.**
- 2. A visão mais alta que podemos ter de Deus, nós que somos apenas uma parte do Universo, é uma visão de Inteligência e de Amor; os pecados fundamentais que o homem poderá cometer são as limitações da Inteligência ou do Amor: toda a doutrina estreita, sem tolerância e sem compreensão da variedade do mundo, toda a ignorância voluntária, todo o impedimento posto ao progresso intelectual da humanidade, toda a violência, todo o ódio, limitam o nosso espírito e o dos outros, impedem que sintamos a grandeza, a universalidade de Deus.**
- 3. Deus não exige de nós nenhum culto; prestamos a nossa homenagem a Deus, entramos em contacto pleno com o Universo, quando desenvolvemos a nossa Inteligência e o nosso Amor: um laboratório, uma biblioteca são templos de Deus; uma escola é um templo de Deus; um homem é um templo de Deus, e o mais belo de todos. Todos podemos ser sacerdotes, porque todos temos capacidades de Inteligência e de Amor; e praticamos o mais elevado dos cultos a Deus quando propagamos a cultura, o que significa o derrubamento de todas as barreiras que se opõem ao Espírito. [...]**
- 4. Para que possa compreender Deus, para que possa, melhorando-se, melhorar também os outros, o homem precisa de ser livre; as liberdades essenciais são três: liberdade de cultura, liberdade de organização social, liberdade económica. Pela liberdade de cultura, o homem poderá desenvolver ao máximo o seu espírito crítico e criador; ninguém lhe fechará nenhum domínio, ninguém impedirá que transmita aos outros o que tiver aprendido ou pensado. Pela liberdade de organização social, o homem intervém no arranjo da sua vida em sociedade, administrando e guiando, em sistemas cada vez mais perfeitos à medida que a sua cultura se for alargando; para o bom governante, cada cidadão não é uma cabeça de rebanho; é como que o aluno de uma escola de humanidade: tem de se educar para o melhor dos regimes possíveis. Pela liberdade económica, o homem assegura o necessário para que o seu espírito se liberte de preocupações materiais e possa dedicar-se ao que existe de mais belo e de mais amplo: nenhum homem deve ser explorado por outro homem; ninguém deve, pela posse dos meios de produção e de transporte, que permitem explorar, pôr em perigo a sua liberdade de Espírito ou a liberdade de Espírito dos outros. No Reino Divino, na organização humana mais perfeita, não haverá nenhuma restrição de cultura, nenhuma coacção de governo, nenhuma propriedade. A tudo isto se poderá chegar gradualmente e pelo esforço fraternal de todos.**

AGOSTINHO DA SILVA, 1943

[trecho do folheto, ed. do autor, que esteve na origem da sua prisão; tem a seguinte declaração:
É livre a reprodução do presente folheto. Todo o exemplar deve conter esta declaração.]

NOVE CARTAS INÉDITAS

DE AGOSTINHO DA SILVA PARA JOEL SERRÃO

[transcrição, introdução e anotação de Pedro Martins]

Nas “Duas palavras preambulares” com que se inicia o seu livro *Fernando Pessoa – Cidadão do Imaginário* (Lisboa, Livros Horizonte, 1981), após assinalar a pertença a uma geração que, de algum modo, despertou com o conhecimento da poesia de Pessoa como factor de indução a algumas incursões pelo mundo fascinante daquele que foi, e é com António Sérgio, uma das personalidades-chave do tempo que em sorte lhe tinha cabido viver, Joel Serrão refere os nomes de Jacinto do Prado Coelho, Agostinho da Silva e Euénio de Andrade como *refrigério da sua solitária peregrinação*. Correspondendo a um repto do primeiro vulto do triunvirato, seu colega no corpo docente da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, o insigne madeirense vinha de publicar três volumes de textos inéditos de Fernando Pessoa recolhidos por Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão e por si organizados *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional* (1978), *Da República 1910-1935* (1979) e *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política* (1980) e reunia agora em livro as correspondentes introduções aos volumes de prosas pessoanas.

No escrito de abertura, e com respeito a Agostinho, Serrão pôde exclamar: *que belas e estimulantes cartas me escreveu sobre os textos dados a lume!* A confissão, se logo nos elucida sobre a provável influência que o autor de *O Cristianismo* pôde exercer sobre o director do *Dicionário de História de Portugal* ou não estivéssemos perante dois eminentes pessoanos cujas afinidades electivas, ainda assim, estarão bem longe de se quedar pelo apelo do universo labiríntico do poeta , mostra-nos também que as nove cartas inéditas agora dadas a lume, e que se guardam na Biblioteca Municipal do Funchal, não terão sido as únicas que Agostinho da Silva remeteu a Joel Serrão. Com efeito, nelas quase se não encontram referências ao vate, tirante a menção, já em 1989, a um livro de temática pessoana, seguramente da autoria do próprio Agostinho e que este informa ter enviado ao correspondente. Ao autor de *Mensagem* dedicou Agostinho a composição do seu célebre ensaio *Um Fernando Pessoa*, livrinho com antologia de releitura escrita e publicado no Brasil no final da década de 50, numa abordagem em que, três décadas depois, o filósofo reinvidiria, desta feita em verso, com a recolha de poesias intitulada *Do Agostinho em Torno do Pessoa* (Ulmeiro, Lisboa, 1990), há muito esgotada e por certo a reclamar, como, aliás, toda a obra poética do polígrafo portuense, o benefício urgente de uma reedição. Pelo meio, e para além de inúmeras referências significativas, pontualmente vertidas em textos muitos diversos, de que a *Educação de Portugal* (Ulmeiro, Lisboa, 1986) constitui, porventura, o exemplo maior, poderemos encontrar, nessa sublime pantomina que, como um vero teatro de máscaras, são *As Folhas Soltas de S. Bento e outras* (Rio de Janeiro, 1965), a paródica polémica com o já referido Prado Coelho, por mor da recensão de *Um Fernando Pessoa* que o professor de Lisboa, sob o título “O Nacionalismo Utópico de Fernando Pessoa”, havia publicado, no ano anterior, na revista *Colóquio*.

Mas o epistolário que se dá ao prelo revela-se, a vários títulos, da maior relevância. Antes de mais, por vir atestar o convívio sesimbrense dos correspondentes. Até agora, que Agostinho da Silva e Joel Serrão, ambos vinculados por algumas décadas a terras de Sesimbra, onde mantiveram segundas residências, se houvessem encontrado no rincão axial da Arrábida, era hipótese da mais elevada probabilidade, como em *Agostinho da Silva em Sesimbra* aventámos, mas que carecia, ainda assim, de documentos ou de depoimentos que a certificassem. O teor de duas das nove cartas, uma do final de 1975, a outro do começo do ano seguinte, dissipava quaisquer dúvidas: Agostinho foi visita de Serrão na Quintola de Santana, um lugar da freguesia rural do concelho distando meia léguas da vila piscatória.

Outro motivo do maior interesse são as referências feitas à Galiza, tão dilecta de Agostinho, e, em particular, ao filósofo Ramón Piñeiro. Numa das cartas, Agostinho chega ao ponto de reproduzir, para a dar a conhecer a Serrão, uma carta que aquele pensador galego, pouco antes, lhe escrevera, o que, por certo, encarece a importância do presente epistolário.

Saliente-se, por fim, a derradeira destas nove cartas, de Junho de 1989, expedida de São Salvador da Baía, que mostra ser desígnio de Agostinho, aos 83 anos, ali criar um Centro de Estudos Afro-Asiáticos!

Muito aquém do estudo aprofundado que o convívio entre os dois correspondentes, figuras maiores da cultura portuguesa no século XX, justamente reclama, e a que a publicação destas cartas vem agora oferecer um contributo, impõe-se assinalar que Joel Serrão se cruzou, em épocas diversas, com o trajecto espantoso de Agostinho da Silva. Disso daremos apenas dois exemplos.

Num escrito publicado em 30 de Novembro de 1946 em *Jornal*, em que, a propósito da publicação da *Vida de William Penn*, nos oferece um exaltante testemunho das qualidades intelectuais, morais, éticas e artísticas de Agostinho, Serrão não hesitará em escrever: *Pelo valor do homem, pelo seu talento literário (Agostinho da Silva é, quanto a mim, um dos maiores, senão o maior escritor da língua portuguesa contemporânea), pela indissolúvel unidade da sua humanidade e da sua expressão literária, o autor da Vida de William Penn é um dos casos mais relevantes da cultura portuguesa dos nossos dias.* In *Memoriam de Agostinho da Silva*, Sintra, Zéfiro, 2006, pp. 240. Quatro décadas mais tarde, em 1985, será Joel Serrão, a par de João Lopes Alves, Nuno Nabais, António Braz Teixeira e José Pedro Serra, um dos participantes na grande entrevista que Agostinho concedeu à revista *Filosofia* – publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia.

Necessariamente diferente resulta o diálogo entrevisto nas nove missivas que agora saem a lume. A inteligibilidade do seu teor ressente-se, porventura, da circunstância de o conjunto nem sequer se mostrar completo no tocante às remessas de Agostinho; e decerto pela impossibilidade de considerar os dois pólos desta *vida conversável*. Ainda assim, procurou-se, nos limites da razoabilidade, elucidar o leitor mediante uma série de notas que o visam esclarecer ou orientar, num convite ao aprofundamento da leitura. Sabidas as sérias dificuldades que a inóspita, irregular e imprevisível grafia agostiniana de ordinário coloca ao transcritor, deve adiantar-se que as mesmas, no caso presente, apenas se revelaram insuperáveis num ou outro ponto, e ainda assim, segundo será de crer, sem prejuízo de monta para a percepção essencial do sentido do texto, que se restitui na ortografia original.

Uma nota final de agradecimento é devida a Cecília Serrão, filha de Joel Serrão, que nos informou da existência e da localização destas cartas, e à Biblioteca Municipal do Funchal que nos cedeu delas cópias e bem assim a António Reis Marques e João Augusto Aldeia, pelas informações e pelos esclarecimentos que, com respeito a Sesimbra, nos prestaram. [P.M.]



Joel Serrão a falar
(entre José Augusto Seabra e António Telmo), 1985

CARTA I⁽¹⁾
Agostinho da Silva⁽²⁾

6.12.71

Caríssimo Dr. Joel Serrão

Creio que, mesmo sem o tema [?] explícito, o que ficou da reunião do outro dia foi a impressão de que alguma coisa de muito novo e de muito basilar se tinha passado naquela pequena sala para aquela reduzida gente: alguém do melhor que se poderia encontrar em Portugal levou ali seu plano generoso, professores primários, que estão habituados a que os coloquem no fundo da escala. Acho que nenhum outro projecto é preciso para o durante e o depois dos dias duros que virão. O que foi esplêndida lição de humildade e inteligência lhe agradece como tudo o

Agostinho da Silva



Joel Serrão, fotografia de Eduardo Gajeiro

do maior interesse: nosso comum Amigo, o Prof. Ário Lobo de Azevedo⁽⁴⁾, está com todo o empenho de pôr a funcionar um Centro de História do Sul, que trabalharia com ampla descentralização de sedes e de colaboradores. O primeiro núcleo, porque há casa para ele em Monsaraz⁽⁵⁾, a tradicionalmente conhecida por casa de Nun'Álvares, seria dedicado à revolução de sec. XIV; levar-se-ia para lá em microficha e semelhantes tôda a documentação colectável, havendo também alojamento para estudiosos. Uma ou duas ou três vezes por ano, em Monsaraz ou em Évora, se reuniriam os interessados para planeamento de acção e balanço de resultados. É evidente que nos lembramos logo do Amigo e de seus discípulos. Poderia assistir a uma primeira reunião? Poderia para ela ir pondo alvitres num papel? Poderia pensar em alunos seus? A esse primeiro núcleo se seguiriam nos locais mais apropriados o de Muçulmanos, Expansão Ultramarina de alentejanos e algarvios, lutas liberais, etc. Funcionaria em Évora uma espécie de Secretaria Geral e haveria Secretários de Grupo ou Núcleo (aí penso nos e nas jovens). Como o Amigo não vai ter muito tempo par[a] me escrever sobre isto e como estou sempre em contacto com José Branco (somos mais ou menos vizinhos), basta que combine com ele dia e hora de nos encontrarmos: só em absoluta impossibilidade minha pediria mudança. De acordo? Haverá alguma coisa de assente para Santiago?⁽⁶⁾ E para Hernâni Dias da Silva?⁽⁷⁾

Um grande abraço do Agostinho da Silva

CARTA II⁽³⁾

17.9.75

Querido Amigo

Um assunto mais, a juntar aos seus já tão poucos... Mas é o seguinte, que me parece

CARTA III⁽⁸⁾

Agostinho da Silva⁽⁹⁾

22.9.75

Caríssimo Amigo

Para adiantar, e como naturalmente já houve alguma palavrinha sua para a Cultura Popular⁽¹⁰⁾ da nossa Sesimbra⁽¹¹⁾ tento hoje entrar em contacto com eles⁽¹²⁾ e logo o informo do que haja.

Abraço amigo do

Agostinho da Silva

CARTA IV⁽¹³⁾

Agostinho da Silva⁽¹⁴⁾

8.12.75

Caríssimo Dr. Joel

Desta vez, com muita pena minha, não houve “Conversação da Quintola”⁽¹⁵⁾, porque me foi um fim-de-semana muito confuso, e estou a ver que o outro próximo vai na mesma. De algum modo me consolei escrevendo a nosso Ramón Piñeiro⁽¹⁶⁾ e assegurando-lhe que o Amigo não esquece a Galiza e seu grande futuro papel. Leu o artigo do Oliveira Marques⁽¹⁷⁾, no *Expresso* de sábado? Não fala nisso, mas claro que Santiago é a chave da questão: a maneira de “pôr o guizo ao gato”. Um grande abraço do Agostinho

CARTA V⁽¹⁸⁾

23.1.76

Querido Amigo D. Joel Serrão

Como agora, à espera do Pedro⁽¹⁹⁾, que prometeu largar um pouco os índios e vir até cá, ainda é menos possível a “Conversação da Quintola”, aqui me tem com nova carta, desta vez com o benefício da máquina.

Lembro-me de que, na primeira vez da dita Quintola, estava o meu Amigo lendo um trabalho, que me disse excelente, que um autodidacta interessado em história escrevera sobre os genoveses em Portugal. Pois acordei hoje pensando se não seria interessante um contacto com él em que se falasse do projectado Centro de História do Sul ou de Entre Tejo e Guadiana, idéia dilecta do Reitor de Évora⁽²⁰⁾. Se achar que sim, e para dar tempo a seu tempo, que deve estar cada vez mais reduzido por tanta tarefa, bastaria que o interessado, se o estiver, me dissesse como e onde o poderia encontrar para lhe dizer o que há e se imaginar e conjunto o que poderia haver; e Barradas de Carvalho?⁽²¹⁾ Como vê-lo em Lisboa?

Com o pedido de desculpa, às Meninas, por não ter provado mais bolos, veja que mistura, uma pregunta sobre Santiago,⁽²²⁾

Abraço muito afectuoso do

Agostinho da Silva

Benquerido amigo:⁽²³⁾

Nestes tempos pasados aconteceron tantas cousas nese e neste país que ben podemos confiar en que xa comenzamos a camiñar cara o futuro. Longos e tristes decenios de abulia e de cegueira historica que nos entangarañaban foron, ao cabo, sobrepasados. Naturalmente, o herdo que nos deixaron áinda atrancará o camiño por moito tempo, mas o importante é camiñar cara un horizonte de futuro. A forza da realidade irá abrindolles os ollos aos camiñantes.

Seguimos com grande atención todo o que ocurre nese país. Houbo semanas en que a imaxem que nos chegaba era inquietante. Afortunadamente, foron sorteando, sorteando perigos moi serios sin caeren na guerra civil. Nós que sabemos ben o que a guerra civil significa, sentimos moi sincera admiración pola serenidade política do povo português. Coido que non só os hespáñois senón o mundo enteiro tem que admirar ese modo tan civilizado de ir protagonizando e dixerindo unha revolución tan profunda.

Por aquí as cousas van indo por un camiño menos convulso. Polo menos ate o de agora. Penso que teñen posibilidades de levar adiante un programa de reformas democratizadoras que eviten un seísmo semellante ao portugués. A miña impresión é que son conscientes deso e que se dispoñen a realizalo. Como é natural, van tropezar con moitas dificultades.

Alegreime moito de que o amigo Joel Serrão pasase a ser unha autoridade decisiva na Gulbenkian. É home de grande intelixencia e de grande corazón. Pódese confiar nel.

Com mellores votos para o Natal e para o novo Ano envialle un forte e cordial abraço o seu devoto amigo

Ramón Piñeiro

Compostela, Natal 1975



Joel Serrão

Meu caro D. Joel Serrão

Acho que, por todos os motivos, terá gosto em ler a carta de Piñeiro. Mandou-lhe os *Portugueses*⁽²⁴⁾? (Gelmirez 15 4.º) Ele vai gostar imenso do seu volume (até na tipografia belo) e acho que mais estreita relação entre os dois na sua força essencial no futuro da Península. E, com todo o agradecimento pela sua oferta de Natal (e de todo o tempo), abraço do

Agostinho da Silva

CARTA VI⁽²⁵⁾

19.5.84

Meu querido Amigo

Talvez o mais cómodo para si seja dizer-me pelo telefone da minha vizinha, 324036, de preferência à noite, o onde e o quando da conversa com seus Amigos filósofos da parte deste não sei se Vice-, se contra-filósofo⁽²⁶⁾. Os melhores dias, para mim, seriam quarta, quinta ou sexta: Mas qualquer outro que mande é o dia.

Abraço afectuoso do Agostinho da Silva

CARTA VII⁽²⁷⁾

17.4.85

Caríssimo Amigo Dr. Joel Serrão

Parece que só [palavra ilegível] contra a filosofia (ou a favor dela, e, maldosamente...) O que veio agora é mais serio (embora me não impeça de andar bem disposto) Insuficiencia cardíaca com a consequente, incómoda e arriscada asma – e a imposición médica de quarentena. Não fale muito, não de escadas, não disto e não daquilo. Estou tratando-me (quero durar, ver pelo menos a entrada nessa famosa C. E. E. oxalá haja ímpeto ibérico para se acabar com aquilo como se

acabou [palavra ou palavras ilegíveis] com o Império Romano: mas agora sem deixar nem vestígios do direito imperial; e sem cristianismo aconstantinado). O novo exame é no dia 7. E claro que não poderá haver o 6. Peço-lhe que desculpe (aos tais deuses) o transtorno (ou favor). Por mim, só quereria servi-lo, mas impossível. O grande abraço do Agostinho da Silva

CARTA VIII ⁽²⁸⁾

1.5.85

Caro Dr. Joel Serrão

E que paciência (filosófica) a sua para aturar meus cardiacismos (ou sismos). Não se preocupe: Não estou bom, mas estou bem (e assim com uma vaga suspeita de que, se não estivesse tão limitado, não estaria tão bem: doutra maneira, seu cenobitismo de Sesimbra ou Santana. Como o entendo, e o aplaudo, e o felicito. Nem pense em vir por cá: Depois do próximo exame, se com alvará, dou um pulo à Gulbenkian ⁽²⁹⁾ e aí o espero ver e abraçar. E ver o que pensa dessa entrada na C. E. E. e da situação no Brasil. Novo abraço do Agostinho da Silva

CARTA IX ⁽³⁰⁾

Salvador/ Retiro de S. Francisco

24.6.89

Meu caro Joel Serrão

Quero preveni-lo de que, ainda de Santa Catarina, lhe enviei um *Pessoa* ⁽³¹⁾, mas, creio eu, ou para a Guimarães & Cia. ⁽³²⁾ ou para a Faculdade de Letras ⁽³³⁾. Só agora encontrei o seu endereço. Teria muito gôsto em receber notícias suas. Em Salvador, vamos tentar fundar um Centro de Estudos Afro-Asiáticos ⁽³⁴⁾, de modo a renovar a presença dessa gente em terras brasileiras e a levar até a do Brasil. Pode escrever-me para a Secretaria do Colégio de Estudos Luso-Brasileiros, Reitoria da Universidade.

Lembranças afectuosas do Agostinho da Silva

NOTAS

- 1) Um cartão manuscrito. 2) Nome impresso como timbre, mas cortado por um traço manuscrito oblíquo. 3) Nome impresso como timbre, mas cortado por um traço manuscrito oblíquo. 4) Uma folha dactilografada. 5) Agrónomo e professor universitário. Nasceu em 1921, na cidade de Lourenço Marques, em Moçambique, vindo a falecer em 2015. Foi professor catedrático do Instituto Superior de Agronomia (1955), e ainda investigador pedologista da Missão de Hidráulica Agrícola ao Sul de Angola, da Missão de Pedologia de Angola (de que foi também o responsável, entre 1960 e 1962) e da Missão de Pedologia de Angola e Moçambique. Entre 1965 e 1970, foi Director do Centro de Estudos de Pedologia Tropical da Junta de Investigações do Ultramar. Tendo prestado apoiado à organização do Instituto Universitário de Évora, viria a ser empossado reitor da Universidade de Évora pelo ministro Veiga Simão, em 4 de Janeiro de 1974, tendo permanecido neste cargo até 1987. 6) Presumível referência a Santiago de Compostela, na Galiza, território aonde Agostinho se deslocou com frequência nos anos 70, estadeando, mormente, naquela cidade e mantendo um contacto regular e estreita colaboração com o meio cultural da região, experiência de que, aliás, se poderão colher inúmeros testemunhos na sua obra. Cf., a este respeito, António Cândido Franco, *op. cit.*, pp. 606-608, e Pedro Martins e António Reis Marques, *Agostinho da Silva em Sesimbra*, Sintra, Zéfiro, 2017, pp. 135-138. 7) Final do texto dactilografado. 8) Um cartão manuscrito. 9) Nome impresso como timbre, mas cortado por um traço manuscrito oblíquo. 10) Título de um boletim de orientação maoísta que se publicou em Sesimbra, entre 1974 (o número 1 é de 24 de Agosto deste ano) e 1975, no âmbito da Associação Sesimbrense de Cultura Popular, fundada em Junho de 1974 pelos seus dirigentes, João Augusto Aldeia e Paulo Aldeia, e que funcionava numa dependência do edifício onde então se encontrava instalada a Biblioteca Municipal. Fora nessa mesma biblioteca que, pouco tempo antes, em pleno Verão Quente, Joel Serrão, por sua exclusiva iniciativa,

promovera uma sessão pública onde apresentou o projecto de um curso de alfabetização baseado num método de ensino rápido que se propunha aplicar. As palavras de Agostinho da Silva aludem, porventura, a estes acontecimentos, de que terá tido conhecimento, fosse pessoalmente, dada a sua presença regular em Sesimbra, de que se dará conta na próxima nota, fosse por conversas mantidas com Serrão, igualmente vinculado à pôvoa marítima. 11) Pouco tempo depois de regressar do Brasil, em 1969, e praticamente até ao final da vida, Agostinho terá em Sesimbra a sua segunda habitação, primeiro num apartamento no Bloco do Moiinho, propriedade da mãe de Maria Violante Vieira, e posteriormente, desde o início da década de 70, num outro apartamento, num enorme prédio construído na falésia de Argéis, sobranceiro à Praia da Califórnia, no lado nascente da vila. Quanto a Joel Serrão, começou por estadear em Sesimbra nos anos 50, em casa arrendada no bairro municipal para períodos de vilegiatura. Posteriormente, já nos anos 60, virá a construir uma moradia na Quintola de Santana, na freguesia rural, onde produziu uma parte significativa da sua obra e aliás viria a falecer em 2008, e por onde passaram, como visitas, entre outros, Vergílio Ferreira, de quem era compadre, o poeta Eugénio de Andrade e o romancista brasileiro Jorge Amado. O sublinhado da palavra *nossa* tem plena razão de ser: Agostinho, em mais de um lugar da sua obra, assume a sua vinculação a Sesimbra, chegando a definir-se, pela voz de uma das suas personalidades literárias, João Cascudo de Moraes, como o *sesimbrense Amigo*; e Joel Serrão, segundo o testemunho de sua filha Cecília, costumava dizer que tinha duas terras: a Madeira, onde nasceu em 1919, e Sesimbra. A este respeito, remetemos o leitor para Pedro Martins e António Reis Marques, *Agostinho da Silva em Sesimbra*.¹²⁾ Em mera conjectura, admitimos que Agostinho se refira ao seu círculo de amigos sesimbrenses, onde se destacavam Rafael Monteiro e António Reis Marques.¹³⁾ Um cartão manuscrito.¹⁴⁾ Nome impresso como timbre.¹⁵⁾ Agostinho refere-se à residência de Joel Serrão na Quintola de Santana, na freguesia rural do concelho de Sesimbra. Por esta menção enfim se comprova o que em *Agostinho da Silva em Sesimbra*, à falta de testemunhos ou documentos, somente se aventara, ainda que com um elevado grau de probabilidade: o convívio sesimbrense de Agostinho da Silva e Joel Serrão.¹⁶⁾ Filósofo, ensaísta e político galego, nascido em 1915 e que viria a falecer em 1990, em Santiago de Compostela. Acérrimo defensor da autonomia da Galiza e da afirmação dos valores linguísticos e culturais desta “nacionalidade histórica”, a sua amizade com Agostinho, que por certo assumiu feição convivial quando o português se deslocava à Galiza, evidencia-se também no plano da correspondência epistolar – cf. também, *infra*, Carta V – e deixa-se ainda documentar na biblioteca pessoal do filósofo português, onde, de Piñeiro, se encontra o livro *Filosofía da Saudade, galáxia ensaio e investigación*, Vigo, Editorial Galaxia, 1984, com a seguinte dedicatória manuscrita: *Para o Prof. Agostinho da Silva, en homenaxe de admiración sincera e de amistade certa de Ramón Piñeiro, Compostela, 4-X-84.* Na importante entrevista concedida à *Revista ICALP*, Agostinho, por seu turno, afirma: *O Ramón Piñeiro, que é evidentemente um dos maiores Galegos que há, me disse: Você tem razão. Não vamos rejeitar o meridiano de Madrid para ir adoptar o meridiano de Lisboa, ou do Rio de Janeiro. Essa coisa não pode ser assim. Mas, na autonomia das culturas perfeitamente respeitadas, se há duas culturas que se possam entender é evidente que é a Minhota – eu insisto na Minhota que é para marcar bem a diferença entre o Algarve, Beira ou Alentejo – e a Galega. Assim como, se formos para o lado de Espanha, pois naturalmente os Galegos se entendem melhor com Leão do que propriamente com os Castelhanos ou os Andaluzes.* Agostinho da Silva, *Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1988, pp. 101-102.¹⁷⁾ António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques. Nasceu no Estoril, em 1933, vindo a falecer em Lisboa, em 23 de Janeiro de 2007. Historiador, professor universitário e maçom, foi colega de Joel Serrão no corpo docente da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.¹⁸⁾ Duas folhas, uma dactilografada e outra manuscrita.¹⁹⁾ Pedro Agostinho da Silva (1937), filho primogénito de Agostinho, do seu casamento com Berta David. Antropólogo e docente universitário radicado no Brasil, país onde, ainda criança, passou a viver desde meados da década de 40, era, à data desta carta, professor na Universidade Federal da Bahia, onde leccionou entre 1971 e 2007.²⁰⁾ O já mencionado Ário Lobo de Azevedo.²¹⁾ Joaquim Barradas de Carvalho. Historiador e professor universitário, nasceu em 1920 em Lisboa, nesta mesma cidade vindo a falecer em 1980. Antagonista do Estado Novo, viveu muitos anos exilado. Licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (1946), fez doutoramento “de Estado” em Letras e Ciências Humanas, pela Universidade de Paris IV, em 1975, depois de, em 1961, ter obtido o grau de Doutor “do 3.º ciclo” em Estudos Ibéricos, pela Universidade de Paris Sorbonne. Foi professor titular contratado da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, entre 1964 e 1969, *attaché e chargé de recherche* no Centre National de la Recherche Scientifique, em Paris, entre 1970 e 1976, e professor catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a partir de 1977. Entre as suas principais obras, contam-se *As fontes de Duarte Pacheco Pereira no Esmeraldo de situ orbis* (1968), *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano* (1971), *A Europa ou o Atlântico?* (1974) e *À la recherche de la spécificité de la Renaissance portugaise – L’Esmeraldo de situ orbis de Duarte Pacheco Pereira et la littérature portugaise de voyages à l’époque des grandes découvertes – Contribution à l’étude des origines de la pensée moderne* (1975).²²⁾ Final do texto dactilografado.²³⁾ O texto que se segue em itálico é a reprodução,

supomos que através de fotocópia, de uma missiva, manuscrita, de Ramón Piñeiro para Agostinho, que este incorporou na carta. 24) *Portugueses Somos*, livro que Joel Serão publicara nesse ano de 1975, com a chancela de Livros Horizonte, Lisboa. 25) Uma folha manuscrita. 26) Sobre o modo como Agostinho da Silva encarava a filosofia, e em particular a filosofia portuguesa, remete-se o leitor para *António Quadros e António Telmo – Epistolário e Estudos Complementares*, coordenação de Mafalda Ferro, Pedro Martins e Rui Lopo, Labirinto de Letras, Lisboa, 2015, pp. 142-144 (nota III, à Carta XXI, de António Quadros para António Telmo, datada de “Cascais, 8.7.87”, pp. 135-140). 27) Uma folha manuscrita. 28) Uma folha manuscrita. 29) Joel Serão era, ao tempo, membro do Conselho de Administração da Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa, onde desenvolveu uma acção notabilíssima. 30) Uma folha manuscrita. 31) Agostinho refere-se, presumivelmente, ao seu livro *Um Fernando Pessoa*, originalmente publicado no Brasil (Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1959). 32) Guimarães Editores, chancela lisboeta que, de Agostinho, publicou as edições portuguesas de *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* (1957) e *Um Fernando Pessoa* (1959), bem como a primeira edição de *As Aproximações* (1960), sempre na coleção Filosofia & Ensaios. 33) Em bom rigor, e não obstante o facto de, entre 1975 e 1979, Joel Serrão haver lecionado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, será de crer que Agostinho da Silva se pretendesse referir à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, da qual o historiador era então, e desde o referido ano de 1979, professor. 34) Recorde-se que, em 1959, enquanto professor da Universidade Federal da Baía, na cidade de Salvador, já Agostinho fundara o Centro de Estudos Afro-Orientalis, que viria a ser uma das suas mais marcantes realizações – cf., a este respeito, A. Cândido Franco, *op. cit.*, pp. 494-504.



Joel Serrão

“ERGUE-SE O SONHO...”

ANTÓNIO SALVADO



Ergue-se o sonho até ao infinito.

As palavras são ternos destemores.

A eira encontra o mar, e o porto-abrigo
sinal no horizonte acolhedor.

Teceu com o pensamento as largas vias
de marcados e dúcteis desafogos
e gravou em padrão caligrafias
imorredoiras de fervor calor.

A grandeza da alma passa cabos
e singra para além de vãs tormentas
vencendo as crespas ondas da secura

O destino se cumpre: sem acasos
que limitem do sonho o movimento
em rota a desvendar almo futuro.

DOIS POEMAS

FRANCISCO CARDOSO

A única revolução definitiva é a de despojar-se cada um das propriedades que o limitam e acabarão por o destruir, propriedade de coisas, propriedade de gente, propriedade de si próprio.

Espólio AGOSTINHO DA SILVA

A LIÇÃO

Nos resíduos das notórias prepotências
desdobram-se as dobras da humilhação
o plano austero das próprias evidências
não interessa aos títeres de profissão

Preclaros ainda a corromper e a calcar
lampeiros se desforam nos caprichos
que a feia arte no chicote e no domar
é tábua e já lei na fera selva dos bichos.

ODE AO ZÉ POVINHO

Amigo zé de que adro sai esta procissão
de gentis senadores de ousadia tranquila
servos da finança e adesivos de ocasião
a cobiçarem todo o oiro que alheio cintila
amigo zé que romaria de pândegos amáveis
festejam no ofício da rapina os cabedais
com que se acham íntegros e respeitáveis
em sinistros negócios e lucros fenomenais

Em meros traços caro zé para sermos frances
todo este tempo é uma primavera de apetites
em que lá pelo osso os salteadores de bancos
esvoaçam alto e anilhados gozam de aceipes
num trágico esboço caro zé que épico desenho
o destes reles burlões que nos moem os dias
assim tão furibundos no seu funesto empenho
que nascem virtudes em suas rasas tropelias.

AGOSTINHO DA SILVA, FICCIONISTA

JÚLIO CONRADO

As críticas pouco lisonjeiras que sobraram para Agostinho da Silva (*Herta, Teresinha, Joan*) desmerecendo da sua literatura de "ficção" encontraram da parte do autor duas respostas, quanto ao efeito, uma de curto prazo e outra de médio e longo prazo. A primeira veio com o esclarecimento de jamais ter pretendido ser um literato, um escritor, diga-se. Pesa mesmo, nesta opinião, algum desdém pela condição literária enquanto *hobby* ou *carreira*, sendo certo, porém, haver no conjunto da sua obra de criação intervenção substancial na esfera rejeitada, que concilia habilmente com a escrita das suas memórias. Quer isto dizer que a segunda resposta foi dada no terreno e de forma esmagadora. AS revelou-se um portentoso escritor de viagens, um fino observador da natureza humana através das personagens por si criadas, não lhe saltando sequer essa arte de captar o interesse do leitor ao ponto de o transformar em fruidor feliz de tão surpreendente evolução no domínio da narrativa.

A impressão que me fica enquanto leitor recente da ficção de AS é a de que ele escreveu as suas próprias memórias seguindo um guião também ficcional que não visa hostilizar o cânone correspondente a cada género mas que se cumpre aproveitando muitos dos recursos da prosa como tal reconhecida. Diria que nos diálogos a mestria é total. No trato das personagens femininas existirá porventura algum défice de consumação traduzido num certo número de oportunidades perdidas de que o *ele* das histórias parece abdicar resignadamente, como uma "fatalidade" anunciada e útil aos seus propósitos.

De uma maneira geral as mulheres dão-lhe tempo para que exprima uma proposta mas a paciência delas não aguenta tanta hesitação.

Afigura-se-me ser nota dominante no posicionamento de AS no tocante às mulheres uma primeira avaliação das mesmas que vai no sentido de sempre as distinguir por méritos que configurariam hipóteses de entendimento íntimo, mas que esbarram irremediavelmente no retraimento masculino de última hora, depois de vencidas as etapas mais difíceis do desarmamento psicológico dos exemplares do "eterno feminino" em equação. Porque nele deixaram marca, o protagonista volve sempre à procura delas mas não as encontra: uma porque casou com o polaco, outra morta na sua terra, como sempre ambicionara, outra ainda em fuga e conhecida pelo pessoal aduaneiro da fronteira Brasil/Argentina como traficante de diamantes.

E assim cada uma das histórias se vê privada de verdadeiro romance envolvendo o português. Ele ou Mateus-Maria Guadalupe?

Um dos aspectos intrigantes é que Guadalupe, designado heterónimo, sendo um pseudónimo, raramente descola de Agostinho da Silva, o que o impede de ascender à categoria de heterónimo integral, posto não ter "vida" própria, isto é, tarefas distribuídas em função da figura padronizada de um outro-ele-mesmo afirmando-se mais consensualmente como alter-ego.

É Agostinho quem gera o discurso na maioria dos casos, pois bem faz ressaltar essa qualidade nas referências aos "rendimentos de Ervide" com os quais justifica poder mudar de paisagem sempre que lhe apeteça. Dir-se-ia ser inútil esta parceria onomástica visto não serem atribuídas ao suposto duplo tarefas de diferenciação em quantidade e qualidade susceptíveis de criarem no leitor a convicção de estar a lidar com enredos de distinto horizonte causal. Em todo o caso não é crime de lesa-literatura que Guadalupe dê uma mãozinha a Agostinho: um e outro não gostam de trabalho certo, pondo o direito à preguiça acima de tudo, conquanto no labor narrativo façam das tripas coração para se entreajudarem porque a tarefa é árdua e a realidade não cessa de lhes fornecer temas a explorar com o requinte e a ambição que têm por trás um lúcido plano de execução oficial.

No tríptico *Herta, Teresinha, Joan*, as minhas preferências vão para o conto *Joan*, porque aí são deixadas à vista as capacidades de AS para dosear a economia do texto até quando e onde e o levasse o desejo, sendo certo que o fez em crescendo, sem quebra de ritmo, concluindo com uma pesquisa tardia ao paradeiro de *Joan*, entretanto casada com o polaco *Joy Virionik* em França. Não vejo falta de carácter no

narrador-protagonista mas as consequências de uma errância multinacional imposta pela eclosão e desenvolvimentos da guerra, além da sua falta de iniciativa na conquista da mulher amada no momento adequado mas cuja contrapartida seria, porventura, séria ameaça à sacrossanta liberdade de “preguiçoso e vagabundo” que acima de tudo pesa. E entre os dois pesos e medidas safou-se o polaco.

Não vislumbro neste conto qualquer intrusão abusiva de esquemas de lesa-literatura, cabendo ao leitor afeiçoar-se às mudanças de cenário, à itinerância insaciável do contador de histórias nas sete quintas a narrar a sua própria história. Mas noutras histórias, talvez porque AS não tivesse sido totalmente insensível aos reparos recebidos, há bastos momentos de realização literária inegavelmente logrados que a favor ou contra a vontade dele, Agostinho, categoricamente o consagraram também como escritor, inclusive um poderoso escritor de viagens sempre hiper-activo na captação da *petite histoire* dissimulada no nicho menos acessível da sua extraordinariamente apelativa mobilidade geográfica. A evolução do novelista depois de *Herta...*, aceite-se sem qualquer reserva, é francamente espectacular.

Questão importante na escrita de AS é a reiterada alusão às origens algarvias não obstante ter nascido no Porto. Aliás, o lugar e a sua identificação concorrem para o conceito biográfico da narrativa, qualquer que ela seja, e tanto nos leva a deambular pelas cercanias do Recife como a tomar o pulso ao socialismo sui-generis do Uruguai. Em Paraíba uma investigação sumária sobre quem é quem no lugar onde o professor arranja trabalho temporário leva-o, por recomendação de um amigo a casa de Dona Rolinha, uma mulher que é imprescindível conhecer. Na configuração da personagem leva o narrador tempo bastante para que o leitor fique inteirado de uma história de vida apaixonante – a de alguém que se sintoniza com quem não tem obrigatoriamente de trabalhar e sacrifica a vida em comum, com um cadete do exército, à vida regalada, isto é, salvas as devidas proporções, AS encontra na fascinante criatura, longe da frescura da mocidade, uma alma gémea que cultiva o direito à preguiça com uma convicção arreigada só comparável à sua (*Parece que tinha rendimentos ou coisa parecida me murmurara Dom Ladeira; era pois, nisto, minha colega e companheira*), e resolve “matar” o ex-cadete na China e Dona Rolinha na sua cama de Paraíba, deixando-a fiel à decisão de jamais abandonar o torrão.

Conto (ou capítulo) notável de observação, de elaboração espaço-temporal perfeita, impressionante de precisão na composição psicológica da protagonista, eis no que deu aquela outra personagem enigmática que não queria passar por escritor quando a contemplaram com mimos como se vê improcedentes. Agostinho da Silva ficcionista? É de ler e chorar por mais.

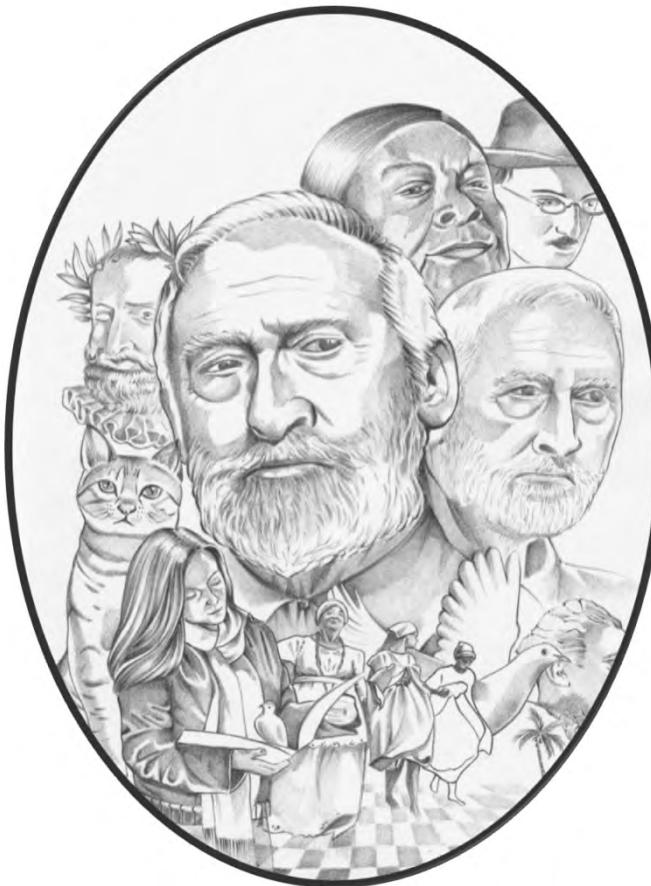
São João do Estoril,
Março de 2018



Agostinho da Silva, barro por Maria Antónia Viana

“O TERRÍVEL MISTÉRIO” DE DIOTIMA EM AGOSTINHO DA SILVA E FRIEDRICH HÖLDERLIN

SOFIA A. CARVALHO



Agostinho da Silva, desenho de Almerinda Pereira, 2018

You must sit down, says Love, and taste my meat:/ So I did sit and eat.

George Herbert

Desire itself is movement/Not in itself desirable;/

Love is itself unmoving

T.S. Eliot

I. Friedrich Hölderlin e Agostinho da Silva surgem como protagonistas singulares de uma experiência vertiginosa que, pelo adágio heraclitiano do *uno em si diverso*, se reveste da força portentosa da consciência, a seu tempo religiosa, poética e filosófica. É aquela, não obstante, lançada para um combate entre o movimento desiderativo da busca e a premente demanda da libertação, tal como lembram os paratextos iniciais (1). Parece, porém, existir nos Autores em apreço um ponto irresoluto entre a experiência da disputa e o pressentimento de que aquilo que se encontra separado o não está. O primeiro, Hölderlin, através do “ofício nómada” (Hölderlin, 1997: 177) de Hipérion, relata a jornada espiritual de um ser inquieto, dolente, sequioso e instável que é “atirado setenta vezes do céu à Terra” e em quem, “sob o peso de uma maldição” (id, ibid: 31), nem sequer um sonho belo poderá prosperar. O segundo, Agostinho da Silva, assumindo a mutabilidade plás-

tica do divino, não prescinde, igualmente, da certeza inelutável do sofrimento como instrumento que aguça a imaginação, faculdade operativa e actividade criadora que, permitindo estabelecer relações e associações inauditas entre o percepcionado e o pressentido, se afasta da fantasia. É esta, *grosso modo*, a dupla atmosfera criada.

Ao leitor cabe assistir ou, temerário, participar da tensão entre o drama pneumático da “Teocracia do Belo” (id, ibid: 129) e o drama alegórico da criação como prolongamento de um sonho que se passa na imaginação que cria e faz ver, de forma muito precisa e particular, novos mundos. Neste sentido, a proposta hermenêutica aqui esquissada fundamenta-se no seguinte percurso bífidio: primeiramente, dar conta das modalidades expressivas e idiossincráticas daquela tensão, ainda que sem presunção resolutiva; em seguida, trabalhar algumas passagens que as ilustram a partir do tópico da ἐπιστροφή (*épistrophé*) da consciência. Proponho, portanto, o cotejamento crítico e exclusivo de duas obras superlativas que trabalham estas voltagens eidéticas, apesar do hiato

cronológico existente entre ambas: *Hipérion ou o Eremita da Grécia* de Friedrich Hölderlin (1797 e 1799, Primeiro e Segundo Livros, respectivamente) e *Conversação com Diotima* (1944), obra considerada de transição de Agostinho da Silva.



II. O percurso exegético antecipado pelas epígrafes sugere não só o que na palavra está contido, como também indica o movimento incontável da consciência perante a insuficiência da linguagem ao expressar esse mesmo incontido, que se torna paradoxalmente contensão máxima. Explico: a ambiguidade alegórica inerente à fome de Deus, a par da urgência de libertação do desejo, permite ver a criação poética como veículo, por excelência, da viragem da consciência. Esta viragem ou *épistrophé* poderá irromper como forma de lidar com o derrame máximo de realidade, donde a exigência do princípio paradoxal da imaginação como forma de revelação tripla: de si, do mundo e de Deus.

Vinculada que está a ambiência da revelação poética, bem como a falha da linguagem perante a experiência do excesso, como entender a máxima inscrita no túmulo de Inácio de Loyola *Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est.* com a qual se inicia o Primeiro Livro epistolar de Hölderlin? Será apenas uma marca textual que acentua o carácter elegíaco que preside à obra? Ou poderá divisar-se aí a luta compreendida entre o máximo de temperatura divina e o mínimo da condição finita e mortal? Melhor: será a contenção um meio de atingir o divino que há em cada um e o excesso visto como um limite anquilosante da consciência? Tenderá a ser este o compasso tanatológico da consciência ou somente pressentimento das dissonâncias que se furtam ao imperativo da experiência individual da criação e da libertação? Seja qual for a posição inicial, importa desde logo atentar à tonalidade dicotómica e deceptiva que, resultante de uma aguda e nativa solidão, contamina a experiência da união com a vida divina (*id, ibid: 23*): *Unir-se ao todo é a vida divina, é o céu do homem. (...) Mas um momento de reflexão derruba-me. Medito e encontro-me só, como dantes, com todas as dores da mortalidade, e o asilo do meu coração, o mundo eternamente uno, desaparece; a Natureza recusa-me os seus braços, e fico diante dela como um estranho e não a entendo.*

Dir-se-ia, então, que o vislumbre do Céu e da Natureza não se aparta da violência do seu oposto: a experiência do inferno do homem exacerbada pela solidão e o consequente sentimento de exílio. Porém, só a partir destes dois últimos elementos de errância, enquanto constitutivos da criação poética, se poderá aceder ao sonho enquanto exaltação do divino já que “Um deus é o homem quando sonha, um mendigo quando pensa e quando o entusiasmo desaparece fica como um filho pródigo, expulso de casa pelo pai (...).” (*id, ibid: 24*).

Na verdade, e partindo do tópico da viragem da consciência, torna-se patente em *Conversação com Diotima* o desejo de afinar a força demiúrgica do Poeta com o espectro do poder divino. Aliás, a imaginação é tida aqui como princípio operativo que permite dar início ao processo de libertação da mente através das categorias do Amor e do sacrifício. Em consequência disto, esta singular conversação não poderá ser entendida como uma mera simulação crítica da lição socrática, apontando, ao invés, para a problemática da condição duplamente mortal e divina do ser humano e para aquilo que, nos limites do cognoscível, se torna inescapável à consciência extraordinária e visionária, como é a do Poeta.

Com efeito, a ambiência especulativa desta obra de Agostinho da Silva é agudizada pela presença proteica de duas figuras Diotima e o Estrangeiro que colocam o leitor numa posição de desconforto inicial: cada premissa comporta um novo pensamento ou retoma pela diferença o sentido original do mesmo pensamento. No fundo, o leitor assiste a diferentes versões do mesmo pensamento “o pensamento divino” (Silva, 1944: 65) , tornando-se partícipe de uma espécie de transe desprendido e alheado da consciência, como tendo “dentro de si, nas idéias e nos sonhos que as palavras levantam, [a] paisagem mais bela que a de todas as vagas e todos os céus e todas as rochas.” (*id, ibid: 5*)

À maneira do relato de um sonho, o ritmo da palavra assume o compasso das inquietações dos protagonistas. É este mesmo movimento da consciência e da palavra criativa que conduz Hipérion ao relato de um sonhador que se sonha, nestes termos: “Tornei-me no que vi, e o que vi era divino” (Hölderlin, 1997: 28). Note-se que não importa a preocupação pela formação de um povo, mas o testemunho ardente e frustre de como se torna “impotente o mais bem-intencionado esforço do homem perante a omnipotência do entusiasmo indiviso.” (id, ibid: 29). Este acometimento abrupto do divino indiviso, esta violência sagrada que fere e desperta, não só combate a “terrível magnificência da Antiguidade”, os “grandes fantasmas do seu amor” e o tédio, como também se torna anúncio da morte como mensageira da vida, da dor e da doença, fases soteriológicas e agónicas que precedem o reino do espírito vigoroso que permitirá restaurar “o sentido do divino” e “devolver ao homem a sua divindade (...).” (id, ibid: 34-5).

Nesta mesma linha, não deixam de ser surpreendentes os paralelismos encontrados entre a descrição das sete cidades do Amor de Farid ud-Din Attar em “A conferência das Aves” e a obra de Agostinho da Silva: também aqui se descreve um itinerário ascético que percorre, se não os mesmos vales e desertos (da Demanda, do Amor, da Gnose, do Desprendimento, da Unidade, do deserto do Deslumbramento e do deserto da Aniquilação e da Morte) (cf. Attar, 2002: pp. 81-5), partes fundamentais da consciência numa sua jornada ou exercício espiritual. De facto, o primeiro momento agónico desta ascese já que não existe “vida sem oposição, sem batalha entre o corpo e a alma” (Silva, 1944: 66) seria o da demanda pela verdade e, dependendo da qualidade ou grau da alma que a procura, do sofrimento que necessariamente lhe é inherente. A este respeito, Agostinho da Silva ressalva um argumento muito fino: se tudo espelha a divindade, tudo sofre no mundo, porém, quem realmente sofre é “a alma do deus” que em cada um habita. Repare-se que esta espécie de ascese apóstólica prescinde do ascenso sereno, que só “existe em estátua”, e elege como via-sacra “viver no meio das grandes divindades em que há o amor e o ódio, o heroísmo e a fraqueza, e sobretudo, Diotima, para além dêste nosso pobre ponto de luz, o silêncio, o silêncio infinito, o infinito mistério...” (id, ibid: 35-6). Desta forma, a figura do “Estrangeiro” em Agostinho da Silva é marca sinônímica do espírito inquieto e atormentado que, contrariando o argumento aristotélico da *εὐδαιμονία*, procura “a verdade, Diotima, ainda que ela me faça o mais infeliz de todos os homens” (id, ibid: 18).

Ora, também Hipérion, servo da insatisfação e desejoso por encontrar o seu “mundo numa alma” (Hölderlin, 1997: 39), assevera que “Ser feliz na linguagem dos servos, quer dizer ter sono” (id, ibid: 46). Por consequência, torna-se patente que o elemento que desperta o homem e o atira de regresso à sua consciência é a dor, cuja forma alegórica constrita é a de uma “serpente irada, quando se enrosca, inexorável, à volta dos joelhos e dos rins, subindo e envolvendo todos os membros para depois cravar no peito e na nuca os seus dentes venenosos” (id, ibid: 53). Aberta a primeira porta da consciência, através da ânsia pela verdade e da certeza indubitável do sofrimento que esta comporta, deverá o neófito empreender a jornada agápica, superando o jogo ilusório das ligações e das aparências (Silva, 1944: 97). Neste percurso, a consciência explora não apenas as salas do seu palácio interior, como também derrui as portas cerradas que a isolam do mundo, concluindo a esse respeito o Estrangeiro: “(...) creio até, Diotima, que é no amor do que aos olhos vulgares aparece repugnante e doloroso que se afirma a alma do verdadeiro amante.” (id, ibid: 24)

Paralelamente, assiste-se a uma nova e agónica etapa da consciência em Hipérion: perante uma força estranha e demolidora, o espírito do Eremita, em ânsias pela conversão (o mesmo é dizer: pela lucidez), abate-se e assume, não raras vezes, a tristeza doentia e a “forma do louco coração”, asseverando que o pensamento “que deveria curar as dores, seja o próprio a adoecer” (Hölderlin, 1997: 58). Esta segunda fase da sua formação espiritual é regida por uma intensa tonalidade deceptiva perante o embuste do mundo, leia-se (id, ibid: 59): *Sim! Sim! é bem fácil ser feliz, calmo, se o coração é frívolo e o espírito limitado (...). De facto, deixava passar as aparências do mundo (...). Eu estava convertido, não queria converter mais ninguém, só me entristecia ver que as pessoas pensavam que eu nada opunha à sua farsa por a ter em tanto apreço como elas.*

No entanto, a libertação das aparências, ao invés de sublevar a alma ao reino da beleza, conduz Hipérion à mais manifesta descrença quer face aos domínios da linguagem via que falha perante a experiência do excesso do real , quer no que concerne à possibilidade de salvação, sonho distante que, segundo o Eremita, prescindirá dos conhecimentos normativos e ortodoxos da ciência e da religião “Se desinhardes por dentro não procureis médicos nem sacerdotes!” (id, ibid: 61). Hipérion vai-se despedindo e despojando de todos os fantasmas, de todos os sonhos e ilusões até à libertação derradeira, cujo acme irredutível acontecerá com a morte de Diotima. À medida que aumentam a lucidez e a capacidade de nomear e criar, mais pungente se torna o sofrimento de Hipérion ao despedir-se de um mundo lúgubre e sombrio (id, ibid: 62): *Agora dava fielmente, como um eco, a cada coisa o seu nome. Como um rio ao longo de margens secas, onde nem uma folha de salgueiro se reflecte na água, assim passava por mim o mundo, despido de beleza. Nada pode crescer e nada pode perecer tão profundamente como o homem. Muitas vezes ele compara o seu sofrimento com a noite do abismo e a sua felicidade com o éter, mas como é insuficiente dizê-lo deste modo!*

Não basta, pois, nomear as coisas para que as conheçamos, não basta a palavra ecoar no ouvido para que o sofrimento cesse e a força espiritual elida a maldição que reina sobre as cabeças dos “filhos do efémero” (id, ibid: 66). Estes encontram-se condenados ao entusiasmo, mas a um entusiasmo pequeno radicado no vazio interminável que se perpetua com cada nascimento, como elucida Hipérion (id, ibid: 65): (...) *vós que vos sentis também completamente atingidos pelo nada que sobre nós reina e que reconheceis radicalmente que nascemos para nada, que amamos um nada, acreditamos em nada, nos cansamos para nada, para gradualmente desaparecermos no nada (...).*

Em Agostinho da Silva, não é suficiente encaminhar o espírito para uma superação intelectiva do Amor, ainda que o “perfeito amor” exija “a vigorosa inteligência” (Silva, 1944: 101), mas antes para uma sua vivência sublimada: a da libertação e do desprendimento, acto ímpar que se furtar ao decurso corrosivo do tempo e funciona como altissonante do amor divino, da eternidade. Contudo, esta etapa em Agostinho da Silva parece não só indicar um corte com a mundividência grega, como também altear o acontecimento crístico como uma forma de superação, donde o Sonho do Poeta como o real a fazer-se. Não deverá isto surpreender o leitor atento, até porque a figura do Estrangeiro houvera já acautelado Diotima acerca da mestria de Menexêno ser apenas dirigida a uma parte de si, a parte de si que seria grega. Por outras palavras, cabe a cada um empreender a jornada da libertação, porque o mundo “acaba sempre por fazer o que sonharam os poetas, Diotima” (id, ibid: 107). Leia-se, no entanto, o modo como se dá em corpo de texto aquela subtil viragem do amor grego, belo mas morto, para o amor de feição crística e sacrificial, redivivo e por vir (id, ibid: 111): *Mas outro amor poderia talvez existir no mundo; não sei de quem o tenha já sentido, mas imagino que não é impossível: e se um dia surge na terra o amor em que penso – o amor que morrerá pelos escravos, pelos humildes, pelos vagabundos que nem sequer tem onde recostar a cabeça, o amor que se sacrifica por aqueles que parecem não ter mérito algum, então, quásí tenho a certeza, a vida seguirá rumos que hoje nos parecem totalmente fechados.*

Os protagonistas deste sonho conversivo em Agostinho da Silva assumem, de forma inequívoca, a apologética do amor que rompe com a posição inicial de espectador e de espectáculo: a proposta recai num acto que, contemplando várias gradações da força amorosa, não deixa de apontar uma realidade “mais alta e mais bela que o amor, uma força em que se fundem o entendimento e o amor” (id, ibid: 113). O amor emerge, ainda assim e também por isso, como um doloroso despertar da consciência princípio criador e libertador que a “tudo se liga e funde” (id, ibid: 99), como sustém Diotima (id, ibid: 102): *Seja como fôr, meu amigo, são êsses os caminhos que existem para que nos libertemos da dor, na medida do possível, e já sabendo que sempre voltaremos à dor, porque ela é a essência da vida, a sua característica inseparável. Se a tua ideia resistir, não há para os homens outra coisa a fazer senão lançarem-se à tarefa de libertação, cada um segundo a via que fôr mais própria ao seu talento. (...) só a arte, a ciência, as outras actividades de que falámos, acima de tudo o amor podem trazer até nós a paz por que ansiamos. Vogar ao eterno e ao total, eis o nosso fim último, a nossa salvação, o nosso dever.*

Em *Hipérion* a arte, a filosofia, a religião e a poesia supõem o espírito desperto e maduro: a libertação espiritual reside no ditame do instinto que torna “o homem um deus, logo que é homem.” Nesta medida, os pressupostos estético-metafísicos entre o divino e o humano tornam-se inter-permutáveis e a natureza do espírito humano, símil à divina, adquire o sentido necessário da liberdade através da criação: “A primeira filha da beleza humana, divina, é a arte. Nela rejuvenescer e recomeça o homem divino (...). A primeira filha da beleza divina é a arte” (Hölderlin, 1997: 107). Porém, é a Poesia que, na hierarquia cosmogónica das Artes, assume o papel fundante: “A poesia, disse eu, seguro da minha causa, é o princípio e o fim desta ciência. Como Minerva da cabeça de Júpiter, assim a filosofia brota da poesia de um ser infinito e divino.” (id, ibid: 109)

Aliando a descoberta da verdade ao sofrimento, o processo de auto-gnose só se poderá empreender pela catábase da consciência: “Habitamos cá em baixo como o diamante na mina”. O caminho de libertação da “prisão estreita” que é o mundo “os momentos de libertação em que o divino destrói o cárcere” faz com que “o espírito sem algemas, esquecido do sofrimento e da servidão, tivesse regressado em triunfo aos átrios do sol” (id, ibid: 75-6). O caminho de regresso ao divino parece ser pautado pelo encontro com Diotima, essa beleza imutável, que indica e ensina o caminho. Porém, Hipérion é confrontado com o túmulo de Diotima e decide construir “um sepulcro” para o seu “coração inquieto”, cônscio de que “nada mais tinha para lhe dar a não ser uma alma cheia de selvagens contradições, cheia de lembranças a sangrar” (id, ibid: 81-2).

Percorridas as quatro etapas iniciais da ascensão apofática proposta por Agostinho da Silva (a da verdade; a do grande amor que está para além das ilusões; a da libertação pela gnose; e a da união, cuja base é plural e antagônica), melhor se comprehende o poder demiúrgico das faculdades da invenção e da imaginação que fazem com que o construtor ou o criador de mundos que inclui a criação de Diotima seja o Poeta, nestes termos: (...) muito mais me deleita, Diotima, a imaginação, o poder criador, a perfeita compreensão com que se podem exprimir as correntes do mundo e penetrar, pela variedade, os pontos fundamentais a que não chega a rigidez do político ou do filósofo. Em ti, Diotima, não vim procurar a verdade, vim procurar a Poesia. (Silva, 1944: 45-6)

O princípio poético perpetua-se também na obra de Hölderlin através do combate da consciência, que é extremada pelo sonho da dor e da alegria, uma “alegria enterrada”. Estas, quando autênticas, não deixam de entusiasmar o espírito e calcar a miséria para atingir uma ordem mais alta, paradoxalmente harmoniosa e dissonante: “Tal como o firmamento, estou imóvel e em movimento” (Hölderlin, 1997: 69-70). Doutro modo é dizer que a única coisa que salva “é pôr-se a caminho e esmagar a víbora”, porquanto “Quem sofre até ao extremo, disse eu, convém-lhe o extremo.” (id, ibid: 128-9). É este o sentido paradoxal da *hybris* que encontra “apenas no sofrimento a própria liberdade da alma” (id, ibid: 156) e na morte a verdadeira vida, aquela que concede uma união íntima e divina com o todo, como determina Diotima: “Morremos, para viver” (id, ibid: 189).

Será, igualmente, pelo princípio da inquietude, do sofrimento e da luta que em Agostinho da Silva a alma vibrará em concordância com o pensamento divino, afastando-se da morte e da aniquilação, ainda que por breves instantes. Este penúltimo pórtico da metamorfose da consciência é regido pelo poder da criação. Elucido: a arte, ao furtar-se ao tempo pelo singramento e pela imaginação, torna-se possibilidade de limitação da existência da dor e, sobretudo, princípio poético que supera o da verdade “(...) o máximo do teu valor está na medida em que inventas uma Diotima nova perante cada um dos que visitam o santuário; (...) Digamos: a grande Diotima é a falsa Diotima (...) ” (Silva, 1944: 48).

É este o terrível mistério de Diotima em Agostinho da Silva ser princípio dramático do singramento e instrumento paradoxal de quietude e movimento que, submerso na coisa amada, a habita por inteiro, desdobrando-se nas suas múltiplas facetas: Talvez no fim de tudo, Diotima, o mundo se passe na imaginação, o que de certo modo concorda com o que me disseste sobre a beleza como residindo nas almas... Mas, realmente, além da sacerdotisa que ampara e consola, da criadora de mitos que põem novas forças no coração dos homens, parece-me existir uma outra Diotima, a que pensa na possível falsidade do que afirma e olha a vida como, segundo creio, a deve olhar um verdadeiro servidor dos deuses:

como um terrível mistério, uma inquietação de todos os momentos, uma luta desesperada e sem fim entre as limitações do agir e o desejo de aperceber o universo em tóda a sua inteireza... (id, ibid: 43-4)

Similarmente Hipérion experiencia de forma extrema a luta da consciência – recupere-se o adágio bélico “A espada fria é forjada com metal em brasa” (Hölderlin, 1997: 52) – e acorda de novo do sonho em que confia “a mão no fogo até o suportar, como se fosse água” (id, ibid: 95). Esta linguagem iniciática, que recorre aos elementos opostos para descrever o grau de dolência e de resistência do neófito, tornar-se-á, após a libertação do medo, silêncio prenhe de entusiasmo, espécie de “paládio” (id, ibid: 73) religioso, que recupera o *ludus sacer* da “linguagem perdida” (id, ibid: 99). O processo da conversão transfigura o espírito do nómada e com ele começa um novo mundo e o fim desta “estreita prisão”, com claros recessos neoplatónicos e gnósticos: (...) *o homem é uma veste com a qual tantas vezes um deus se cobre, um cálice no qual o Céu deita o seu néctar para dar a provar aos seus filhos o que há de melhor. (...) – sim! verdadeiramente já não sou o que era, Diotima! tornei-me semelhante a ti, e o divino agora joga com o que é divino, como as crianças brincam umas com as outras.* (id, ibid: 100)

Nesta nova fase de nascimento de si no divino, a indigente “condição mortal é apenas aparência” (id, ibid: 102) e com ela jaz o mundo velho e sombrio. A finitude e a contingência humanas de Hipérion tornam-se abertura “insondável do seu sofrimento, tanto mais insondável quanto maior é o seu poder” (id, ibid: 168). Este renascimento de Hipérion resulta do encontro nupcial e da orientação divinamente sóbria e amorosa de Diotima. Símil à descida dos infernos de Orfeu em busca de Eurídice – que conduz para baixo, “cada vez mais para baixo até à mais funda profundidade” (id, ibid: 161) do sofrimento –, Hipérion e Diotima iniciam a sua descida nocturna, esse “abismo dos enlutados”, só quando as palavras escasseiam e o silêncio reina. Nesse instante, descobrem que o regresso não pode ser o mesmo: ambos regressam estranhos, “como os insepultos quando sobem do Aqueronte” (id, ibid: 192).

O excesso de experiência de Hipérion, aliado à instabilidade do seu ser, faz com que a beleza e o amor fujam da existência para as “alturas do espírito”, donde a emergência da “segunda idade do mundo” (id, ibid: 89). É de forma pungente que o sucessivo despertar da consciência em Hipérion requer, por um lado, a eterna contradição do pensamento e, por outro, a formação audaz e severa ante um tempo melhor e mais belo que se inicia, primeiramente, com os irmãos insepultos Ádamas e Alabanda e, em seguida, com o luto negríssimo e intransigente de Diotima. Neste momento, o sofrimento do Eremita atinge proporções colossalmente líricas “(...) tudo se apagara em mim, como uma luz, e eu ficava sentado, mudo e triste como uma sombra (...)” (id, ibid: 90), mas será Diotima, a insepulta, quem o despertará novamente, não o deixando sucumbir à “incompreensível doença” do seu ser.

Hipérion, após as turbações e dores pelas quais passou, amadurece a actividade do seu espírito e propõe, no final do primeiro volume, uma renovação radical: “Sagrada natureza! Tu és a mesma dentro e fora de mim! Não tem de ser difícil unir o que está fora de mim ao divino que há em mim” (id, ibid: 118). As consequências do segundo encontro conversivo entre as almas insepultas de Hipérion e de Diotima, que ecoarão pela Terra e pelos Céus, revelam, em primeiro lugar, que só pela entronização do luto res fulge o mistério da divina Diotima “Porém, sempre é melhor uma morte bela, Hipérion! do que uma vida sonolenta como a nossa é agora!” (id, ibid: 191). Em segundo, que o despertar de Hipérion coincide com o ofício demíúrgico do Poeta, aspecto reforçado pela derradeira lição de Diotima, cujo axioma reza assim: “Tu não querias pessoas, acredita em mim, tu querias um mundo.” (id, ibid: 93)

As múltiplas conversões de Hipérion não deixam de afectar Diotima, cuja fisionomia se vai aproximando da “imagem divina de luto”, honrando hieraticamente o seu “amor de luto” (id, ibid: 130-1). Expressão máxima da devoção amorosa e tumular, encontra-a o leitor no epistolário que, no final do primeiro livro do segundo volume, condensa toda esta narrativa, que tem tanto de lírica, como de litúrgica. Interessante será notar que no cômputo das quinze epístolas, apenas duas são escritas por Diotima: a primeira, alude ao encontro corpóreo entre ambos, bem como à cura temporária de Hipérion através da acção bélica e orgulhosamente heróica praticada na companhia

de Alabanda – relação cuja erotismo não passa despercebido, lembrando aqueloutra de Sócrates e Alcibiades; a segunda, de tom mais sazonado (por sofrido), fala do amor e da paz como imperativos do espírito e da “Natureza divina” (*id, ibid:* 152). As restantes treze epístolas são da lavra de Hipérion e, além de manifestarem o temperamento instável do Eremita, demonstram quer uma crescente maturação do divino em si, resultado do inconsolável sofrimento a que se viu subjugado ao longo da sua errância, quer uma progressiva santificação elegíaca e nocturna da tristeza.

Exposto isto, não será incoerente defender que a viagem que certamente importa não é aquela que se reduz a uma qualquer geografia física, mas a de uma travessia íntima pela geografia anímica de um mundo: aquela que é concedida e outorgada pela Poesia. É, por isso, legítimo defender que a posição filosófica e poética em Hipérion se funda num paradoxal scepticismo que “encontra contradição e carência naquilo que é pensado, porque conhece a harmonia da beleza perfeita que nunca é pensada. Se desdenha do pão seco que a razão lhe estende bem-intencionada, é só porque em segredo se regala à mesa dos deuses” (*id, ibid:* 109).

Em Agostinho, ao invés da morte de Diotima, encontra-se uma sua contínua animação pelo princípio da imaginação, sendo este activado, por sua vez, pela inquietação e pelo fingimento. O universo é visto como um mistério e cabe à consciência soerguer o drama universal da essência da divindade – cuja origem insondável adquire o tom manifesto do paradoxo e da divisão – a partir do seu esvaziamento, que tudo contém e comprehende: de um lado, é aparência e fatalidade e, doutro, possibilidade poética e liberdade. A lucidez do Autor é nisto incisiva: Diotima é “a máscara de uma realidade que se furta”, “um mero instrumento ao serviço de um deus imaginoso” e talvez “ninguém venha a possuí-la, nem sequer ela própria” (Silva, 1944: 48). Lucidez que é prova indubitável de um sadio scepticismo e, concomitantemente, de uma crença robusta na Vida – “a dúvida, Diotima, entra no meu sistema de certezas...”, confessa o Estrangeiro, enquanto voz ortónica do Autor. Por isto mesmo, é possível em Agostinho da Silva entrever o corpo terreno e a alma humana como fragmentos do “grande corpo universal” e da “grande alma universal”, havendo assim “só uma aparência, o mundo, só uma alma, o entendimento de Deus” (*id, ibid:* 62-3).



III. Friedrich Hölderlin e Agostinho da Silva são pródigos, ainda que por vias distintas e singulares, na construção de uma intensidade dramática que progride como um exercício hierático e espiritual, podendo ser este entendido como uma forma de ascese apóstólica. Ainda assim, a abertura à ambiguidade e ao paradoxo – formas de receptividade e hiper-vigilância de si, do outro e do mundo – dá-se através da imaginação incitada pela presença anfíbia (em Agostinho da Silva) e tumular (em Friedrich Hölderlin) de Diotima. Os diálogos de Hipérion e do Estrangeiro com Diotima, núnica da verdade subterrânea da vida, parecem apresentar ora a forma de epitáfio, ora a de um nascimento, o que não só resgata o apoteagma tumular de Sófocles, que enceta o Segundo Livro de *Hipérion*, como também lembra a singular e extraordinária passagem de Álvaro de Campos (Campos, 2002: 207): *Seja o que for, era melhor não ter nascido,/ Porque, de tão interessante, que é a todos os momentos,/A vida chega a doer, a enjoar, a cortar, a roçar, a ranger,/ A dar vontade de dar gritos, de dar pulos, de ficar no chão, de sair/ Para fora de todas as casas, de todas as lógicas e de todas as sacadas,/ E ir ser selvagem para a morte entre árvores e esquecimentos,/ Entre tombos, e perigos e ausência de amanhãs,/ E tudo isto devia ser qualquer outra coisa mais parecida com o que eu penso,/ Com o que eu penso ou sinto, que eu nem sei qual é, ó vida.*

Pois bem: por um lado, Diotima cerra literalmente os olhos e a boca em *Hipérion ou o Eremita da Grécia*; por outro, desvela-se em todas as suas facetas divinas ou singadoras em *Conversação com Diotima*. Efectivamente, o terrível mistério de Diotima assume um tom, simultaneamente, reconciliador e agónico em Hölderlin. Em Agostinho da Silva, o que se encontra é uma ininterrupta modelação de máscaras, cuja origem não deixa de ser a inquietação inescapável do divino em cada um. Dois mundos que solicitam um designio desenhado a pulso ao revelar a natureza íntima, pungente e criativa do Amor: a do silêncio e a da transfiguração, embora não necessariamente por esta

ordem. Aqui, pode o leitor ver o mundo de cada um dos Autores a contrair-se e a torcer-se, embora nenhum quebre. E isto só acontece porque a exigência poética e religiosa em ambos – em Hölderlin e em Agostinho – é avistar sempre mais fundo, sempre mais alto. Sob a égide da insepulta e indomesticável Diotima, assim se celebra o ímpar encontro entre dois espíritos excepcionais.

[autora financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia,
com bolsa de doutoramento, referência SFRH/BD/120804/201]

NOTA: 1) Esclareça-se: a epígrafe de George Herbert (1593-1633) aponta para um momento litúrgico e sacramental de alta significação religiosa e espiritual, embora a ambiguidade do termo “meat” provoque algum estranhamento no leitor por significar simultaneamente “comida” e não apenas “carne” ou “corpo” no sentido bíblico (*vide* Lucas 22:19). Analogamente, também a criação poética, através da linguagem e da ação hipervigilante do espírito, incita e inquieta a consciência, que busca o repouso do espírito, sempre inescapável. Ora, o paratexto de T. S. Eliot, apelando para essa mesma quietude, reforça a consequente superação do movimento do Desejo. Defendo, assim, que a criação poética em Friedrich Hölderlin e em Agostinho da Silva, embora muito distinta entre si, procura e fomenta uma *éphistrophé* da consciência, espécie de revelação e criação religiosas de um mundo concebido pela imaginação (Poesia).

BIBLIOGRAFIA: ATTAR, Fariduddin [Farid Ud-Din], “A conferência das Aves”, in *Contos Sufis*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002; CAMPOS, Álvaro de, “A passagem das horas”, in *Poesia / Álvaro de Campos*, Teresa Rita Lopes (ed.), Lisboa, Assírio & Alvim, 2002; HÖLDERLIN, Friedrich, *Hipérion ou o Eremita da Grécia*, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997; SILVA, Agostinho da, *Conversação com Diotima*, edição do autor, composto e impresso nas Grandes Oficinas Gráficas “Minerva” de Gaspar Pinto de Sousa, Suec., Ld.^a, Vila Nova de Famalicão, 1944.



Agostinho da Silva,
desenho de Délia Vargas (2018)

AGOSTINHO DA SILVA

ANTÓNIO TELMO

Agostinho da Silva, na sua sistemática campanha contra a filosofia portuguesa e contra Leonardo Coimbra, desempenha o papel do décimo terceiro discípulo, para quem o mestre não pode ser um homem divino, mas o Espírito Santo de acção e guerra que vem trazer “a Paz a todo o mundo”.

Como Judas representava, na primeira e arquetípica comunidade esotérica cristã, pelo nome, pela definição e pela ideia, o povo judaico, este “trabalhador da terra” Georges de baptismo, significa dentro da filosofia portuguesa o atávico anti-filosofismo lusitano, mas nos termos de quem recebeu o ensino superior do Mestre, embaindo subtilmente na luz prodigiosa do espírito os invejosos, os soberbos e os caluniadores que, sem a sua ajuda, em vão forcejariam por levantar e arremessar contra nós o peso da sua mediocridade.

Nenhum dos discípulos herdou tanto de Leonardo Coimbra: o poder de comunicar de viva voz o verbo do espírito, o fascínio pela matemática e pela física nas suas mais altas expressões modernas, o franciscanismo, a conversão ao catolicismo, o sentido da fraternidade de todos os seres, o misticismo e o universalismo.

Escreve-me um dos nossos amigos dizendo “o seu desgosto de verificar que o Agostinho da Silva está cada vez mais acérrimo na sua campanha contra



a filosofia portuguesa. Portugal não tem filósofos (apenas o Spinoza) e aliás isso não tem importância, porque o que importa é a *sabedoria* e essa o povo português tem-na nos seus mitos e crenças, e a matemática e a pragmática. Não é preciso filosofar, o que é preciso é agir, para o que basta o fundamento de uma *sophia* por assim dizer inerente ao nosso povo, com a força do Espírito Santo a soprar no nosso sentido, etc.. Em tudo isto, muitos compromissos com a política do mundo, com o socialismo, com o terceiro-mundismo, com os nomes em voga, Soares, Saramago, etc.. É muito esquisito..."

Talvez não seja tão esquisito quanto [parece]. Se o Agostinho diz que o que importa é a *sabedoria* e que nós não temos filósofos, das duas uma: ou finge não saber o que é a sabedoria ou sabe, e ignora o que seja filosofia; alternativa tanto mais de admitir quanto, nestas coisas, o erro de estatística (Quantos filósofos temos? Só o Spinoza.) aparece como um pecado contra o espírito.

Se o Espírito Santo não sopra no sentido que ergueu *A Alegria, a Dor e a Graça*, *A Razão Animada*, *a Teoria do Ser e da Verdade*, *As Aproximações*, etc., também não há rosto para senti-lo soprando do lado do povo, nos seus mitos e crenças. Na verdade, o décimo terceiro discípulo diz o mesmo que, por exemplo, disse o terceiro: a filosofia portuguesa é a conversão activa e consciente do que o povo português sabe e crê em pensamento individual. Era, porém, preciso levedar a "esquerda", uma vez que o ensino de Leonardo Coimbra foi falsamente interpretado sobretudo pelos discípulos dos discípulos como de direita. E que melhor modo de o fazer do que voltar-se contra o Mestre para poder tornar aceitável o que o Mestre disse? É possível duvidar que isso leve a alguma coisa. O Espírito Santo não sopra por toda a parte, mas onde quer. O plástico, por exemplo, é uma matéria sem Espírito Santo e, por isso, constitui o supremo problema para os ecologistas.

Só há um processo para Agostinho da Silva de não pertencer à filosofia portuguesa: é deixar de pensar, o que equivaleria a repudiar o Espírito no próprio ser encomendado à acção.

Quanto ao Spinoza, se fosse vivo entre nós e seu nome se escrevesse com E inicial, a perseguição que sofreu na Holanda da comunidade judaica tomaria aqui a forma que todos sabemos pelos exemplos de Camões, Francisco Manuel de Melo, Gomes Leal e de tantos outros da família cabalista de Sampaio Bruno e Álvaro Ribeiro. O seu prestígio de filósofo entre nós vem-lhe de duas coisas: de ser meio estrangeiro e no estrangeiro considerado e de revestir sua loucura da forma dedutiva da geometria euclidiana.

O pobre Sampaio Bruno, n'A *Ideia de Deus*, raciocina, raciocina, mas mistura a pura abstracção ideante com as expressões rudes dos cafés do Porto. Pode lá ser filósofo um homem que escreveu: "Filho da puta dum dominicano quem não te fez jesuítal?" Mas a solene, lúcida, inspirada sobriedade de Álvaro Ribeiro não teve melhor sorte. Pobre país o nosso!

Este Agostinho da Silva é o caso mais extraordinário de poder mental (pensa não por querer pensar mas porque vive). E sobretudo faz pensar os que não vivem porque não pensam. Ao negar o carácter de filosofia aos livros de Bruno, Álvaro Ribeiro, Leonardo Coimbra fá-lo porque acha que, neles, o pensamento não foi suficientemente matemático e também físico para ser filosófico. É bem

mais *amigo da sofia* que todos nós. A sua exigência de lucidez nos livros de filosofia resulta da sua própria maneira de vencer a densa obscuridade que detesta, sergianamente, nas classes cultas do nosso país. Mas tem sobre Sérgio o sonho e a imaginação que o faz amar nos poetas e no povo o que não ama nos filósofos. É tudo uma questão de classificação, de pôr as coisas nos seus lugares. Quais são, porém, os lugares para os lugares? Este problema, que atormentava Platão, foi resolvido pelos modernos com a noção de infinito. E assim a matemática acaba em mística.

Vamos formando ideias, sistemas solares com os seus elementos bem coordenados entre si no microcosmos e no macrocosmos. O pensamento é um barco astronáutico, uma centelha minimal visitando a harmonia dos neutrões e dos protões, os elementos primitivos activos e os que não são isto nem aquilo, como as mulheres-giocondas cuja natureza se nos furtar. Tocamos o mistério lúcido dos abismos com o telescópio e o microscópio. Espinoza não seria o que foi se não fabricasse lentes.

O ideal metafísico de um filósofo fabricador de lentes é o de elevar a sua arte a um tal grau de perfeição que possa ver o ponto, sem dimensão ou vulto, o que, por ser impossível (e dada a inegável realidade do ponto) faz que se misture geometria com teologia. Mais coerentes eram os geómetras materialistas que punham o sólido no “princípio”, como Parménides e Aristóteles. O sólido (de *solus*) é o Só, mas não o de António Nobre que é um só lírico e oposto ao mundo e aquele é o próprio mundo e o Perfeito (ver o *Tratado do Céu* de Aristóteles) *em si sustido*, como dizia o Luís, que combinava o Mestre com o Discípulo, fora da Universidade onde não conseguiu ser Camões.

Dizia o médico Maimónides que quando há excesso de um humor num corpo doente se lhe desse o remédio que excite o humor contrário. Por isso, quem é, de sua estrutura íntima, racionalista deve adoptar o irracionalismo e vice-versa. De seguro, resta a acção impelida pelo vento fácil do Espírito, que não se sabe de onde sopra. A demonologia não está tão certa, quando se trata de política e de propaganda literária na televisão, da natureza do espírito que sopra. Tudo porém é para compreender e é da nossa atitude íntima de disponibilidade que tudo também depende para bem ou para mal.

Agostinho da Silva é, entre nós, o que certos sufis foram em relação aos “faslasifa” no mundo mahomédico, como por exemplo Al Gazel. Exemplo disso, é o seu modo paradoxal de pensar. A um amigo que lhe dizia que certos dias não tinha dinheiro para comprar comida respondeu: A mim acontece-me não o ter para a véspera.

O paradoxo dissolve certas cristalizações de sentimentos e de noções que emperram o movimento da humanidade. Bem-haja Agostinho da Silva!

A

AGOSTINHO DA SILVA

LUÍZA DUNAS



Agostinho da Silva, desenho de Délio Vargas (2018)



quando se perde humanidade não vale a pena ser filósofo.
Agostinho da Silva, in *Sete cartas a um Jovem Filósofo*

o filósofo ou assim como era no princípio

sentara-se na pedra quente do fontanário do adro à luz entardecida, observava a mutação das cores ao seu redor, nos muros, na calçada, nas árvores, no céu, no canto dos pássaros, perto de si um cão bocejou, um gato bocejou, olhando para eles, e ao bocejar, assomou-lhe a inteligência impronunciável da humana respiração, fechara os olhos, uma leve brisa falou-lhe à virgem, que despertasse o filho, o pai o criaria, isto é, o pensaria unamente, isto é, o escreveria, anunciado verbo, em três tempos – o da revelação, na inspiração, o da ocultação, na expiração, e o da sublimação, no fundo quieto, pleno som ou santo sopro, ressurrecto.

“GATO ESCONDIDO COM O RABO DE FORA”

correspondência Agostinho da Silva/Maria Cecília Correia
[apresentação, transcrição e notas de Eleonor Castilho]

Só muito recentemente foi possível proceder à transcrição (melhor seria dizer desencriptação) (1) da correspondência enviada por Agostinho da Silva (AS) a Maria Cecília Correia (MCC) (2).

Dessa longa e profícua troca, que contabiliza mais de 400 missivas de Agostinho e cerca de 60 cópias e rascunhos das cartas de Maria Cecília (estão a ser recuperadas do espólio da autora, esperamos encontrar mais), existem inúmeras pontas por onde pegar, tal a riqueza temática e estilística (do circunstancial ao autobiográfico; do ensaio à poesia) deste carteio. Já abordámos as cartas de “Morais” num artigo publicado na revista *Nova Águia* (3), e aqui seguimos pelo mesmo prisma, o da ficção. Em específico, damos a conhecer algumas das cartas assinadas pelos Gatos.

É importante explicar que existe uma profusão de personagens ficcionais a entrar nesta correspondência. Desde “Morais”, um criado africano feito amigo de Maria Cecília e correspondente de Agostinho da Silva, a “Avô Dionísio”, deus do Olimpo feito avô de Agostinho, aos gatos que habitam as casas dos dois escreventes. Na Travessa do Abarracamento de Peniche, apresenta-se “Gata João” e seus filhos “Gato Luís” e “Gato Zé”, e também, de visita, “Gato Coleirinha” que namora “Gata João”. Na Rua Fernão Lopes de Castanheda mora “Gata Biafra”, também conhecida por “Gata Preta”, “Gato Cambuta” e “Gata Verdinha”. O uso de aspas e de maiúsculas serve para apresentar, desde já, o carácter ficcional atribuído aos felinos.

Cronologicamente é “Gata Biafra” / MCC quem escreve a primeira missiva, dirigida a Agostinho da Silva. Mais tarde, “Gata João” / AS é “autora” de várias cartas para Maria Cecília, mas também para “Gato Cambuta” / MCC, em resposta a uma missiva deste (que infelizmente não possuímos). O diálogo entre felinos e entre felinos e humanos acontece dezasseis vezes, em todo o carteio.

Para este artigo, escolhemos uma pequena seleção, que começa pela carta de “Gata Biafra” / MCC para Agostinho da Silva, a primeira missiva felina do carteio. Seguimos com a primeira carta de “Gata João” / AS para Maria Cecília e terminamos com duas da mesma “autora” para o “Gato Cambuta” / MCC. A ortografia não foi actualizada.

CARTA I

Lisboa, 20 de Janeiro de 1976

Carta de Biafra a um Agostinho que nunca viu

Agostinho

Chamaste-me “bicho certo, inteligente e bom” (4). Inteligente, talvez. Descobri que as pontas de caruma verde são gostosas de trincar. E urze seca, também é agradável. Isto, sem nenhum reclame publicitário, sozinha. Talvez ainda vá mais longe: descubra que têm propriedades medicinais. Descobri também que trincar o nariz da minha amiga mais velha, tem piada (ia dizer da *minha dona*, mas já não se usa). E, se pus a aprovação na correspondência Lisboa-Amarante, é porque descobri, cheirando só o papel, que os ribeiros se devem juntar para fazer rio. Ou rio talvez seja pretensioso da minha parte: para não secarem quando falta chuva; para não morrerem.

Tenho um recado para ti: Maria Cecília pergunta porque só Morais tem direito ao *tu* (“sua gatita preta”). Pergunta se tu és racista e tens preferência por uma certa cor. Ou, se por teres bengala de soba, tens direito a escolher ministros. Não é democrático escolher ministros, acrescento eu, que sou *inteligente*.

Deixo-te, porque brincar com a esferográfica, é melhor do que escrever.

A que se assina

[marca de pata de gato]

CARTA II

9.1.77

Minha Senhora

Eu sou a chefe daquela família que esteve outro dia ao colo do patrão, quando êle leu o livro da Senhora (5): gostámos muito de tudo e o que a gente queria também era conhecer o Morais; mas, como não pode

A black and white profile photograph of a woman's face, looking towards the right. She has dark hair pulled back and is wearing a dark, high-collared garment with a prominent circular brooch. The lighting is dramatic, casting deep shadows on one side of her face.

Maria Cecília Correia (1919-1993)

ser, estamos à espera de que um dia o patrão nos traga a bengala igual àquela que êle usava (ou um amigo dêle). Bem, mas o que eu queria dizer à Senhora, porque êle é capaz de se esquecer ou não falar, é que a compota que a Senhora lhe deu devia estar muito boa, porque o vimos lamber-se todo, como a gente quando bebe leite (eu bebo pouco porque não me faz muito bem, mas gosto muito). E aí está; meus Meninos, Zé e Luís, mandam muitos cumprimentos, mas disseram que hoje não queriam pôr aqui o sinal da patinha dêles.

Vai só o meu.

Gatinha João [marca de pata de gato]

CARTA III

20.1.77

Mister Cambuta

Eu digo Mister porque ouvi o meu patrão dizer isso outro dia a um Amigo dêle e gostei muito; então, dizer Mister Cambuta é maneira de lhe agradecer a sua carta. Mas é melhor dizer a “tua carta”, que é mais da nossa raça. Gostava muito de te conhecer e à Verdinha e quem sabe se o Filho de tua Dona (6), que o meu Patrão diz que tira muito boas fotografias, não me manda um dia o vosso retrato? Perguntas-me da Saison: pois correu muito bem; saí tôdas as noites, porque o meu patrão diz que sou gatinha livre, sem obrigação nenhuma: que a obrigação é tôda dêle, de me dar comida, carinho e festinhas, porque foi êle quem me cativou; mas eu não sei, talvez seja eu quem o cativou a êle. Durante êsse tempo conheci um gatinho muito bonito mais ou menos da minha pelagem e demo-nos muito bem; êle até veio uma vez aqui à varanda mostrar-se a meus Filhos e visitar o patrão mas foi um pouco inconveniente porque berrava muito, o que não se deve fazer quando se vai a uma casa de fora e deu mau exemplo aos Meninos. Eu já tinha sabido que a tua Dona teve anginas, porque me disse uma Amiga que temos, chamada Maria Violante, que vive derretida conosco e é tôda mimos para os “gatinhos”; e nós merecemos, somos muito engraçadinhos. Estimo que já esteja boa de todo para escrever coisas bonitas. E que torne ao Vento e à Fogueira: a gente acostuma-se. Resistir, sim; desistir, não. Mister Cambuta, pois é, gostava de te ver.

Patadinha da tua amiga

João.

CARTA IV

24.1.77

Mister Cambuta

Esqueci-me de te dizer uma coisa de que o patrão falou quando conversámos da tua carta: disse-me êle que os do outro dia eram *quase* patrícios dêle, porque o Ceará não é muito longe de Paraíba; e que os patrícios dêle são: os galegos de Santiago, os portuenses de Campanhã, Cedofeita e Vitória, os durienses de Barca d’Alva, os paraibanos, como já te disse, os catarinenses, os macua da Ilha de Moçambique e os timorenses de Fuijoro e Tutuala. Os do Brasil e Portugal são vizinhos, eu acho que êle até disse de “países limítrofes” ou coisa assim, porque eu não entendo muito bem palavras difíceis. Não te esqueças de dar cumprimentos meus à Verdinha e tu recebe uma patadinha amiga da

Gatinha João

Ele ainda disse que os da Fernão Lopes de Castanheda não são patrícios são irmãos, como os meus dois Meninos com êle.

Outra patadinha

G.J.

NOTA FINAL

Parece oportuno reflectir sobre o porquê deste cruzar de personagens ficcionais dentro de uma correspondência real. Os interlocutores são ambos autores de ficção, por isso, a sua correspondência pode ser vista como uma correspondência literária, e, de facto, parece seguro afirmar que é. Actualmente, a faceta de autor ficcional em Agostinho da Silva é pouco conhecida, pese embora o trabalho de alguns investigadores; leia-se, a este respeito, *A Literatura de Agostinho da Silva, essa alegre inquietação*, de Risoleta C. Pinto Pedro. Na selecção de correspondência que aqui apresentei, observamos como o uso da máscara torna mais fácil a confissão, a fixação da verdade em palavra escrita. Quando “Gata João” / AS, na carta de 9-1-1977, afirma “o que eu queria dizer à Senhora, porque élé é capaz de se esquecer ou não falar” deixa-se claro: a gata escreve o que o dono é capaz de não falar.

A amizade e identificação que existiu entre Agostinho da Silva e Maria Cecília Correia terá contribuído, não só para o elevado número de cartas trocadas, algo singular quando pensamos que ambos moravam na mesma cidade e encontravam-se com relativa frequência, como para o tipo de comunicação construída, muito própria, e onde a criação ficcional acaba por assumir uma autoria partilhada. A frase com que “Gata João” / AS termina a carta para “Gato Cambuta” / MCC: “os da Fernão Lopes de Castanheda não são patrícios — são irmãos”, testemunha a profundidade da amizade, da identificação, da semelhança encontrada no outro. Chega a ser curioso observar que Agostinho da Silva teve uma irmã de sangue chamada Maria Cecília (nome até pouco comum). É possível afirmar que esta homónima, que Agostinho só conheceu em 1974, na sua “terceira vida”, foi uma segunda irmã, não de sangue mas de coração.

Como em várias correspondências, nesta fixa-se uma ligação humana que somente os intervenientes verdadeiramente conheceram e experimentaram. Nós, no entanto, através da leitura das cartas desses registos que sobrevivem à passagem dos autores —, acedemos e participamos, mesmo que à superfície, nessa realidade que foi rica, complexa, alegre, profunda.

Notas: 1) Agradeço muito especialmente ao Rui Lopo, mas também ao Pedro Martins e à Risoleta C. Pinto Pedro, o apoio indispensável que me deram nesta tarefa. 2) Maria Cecília Correia nasceu a 25 de Novembro de 1919, em Viseu, passando a infância entre essa cidade e Nelas. Em 1934, mudou-se para Setúbal, onde completou o Liceu e fez uma breve incursão pelo ensino da língua portuguesa em ensino particular. Em 1942, a família mudou novamente, e definitivamente, para Lisboa. Maria Cecília casou-se em 1946 com o Engenheiro António Garcia de Castilho, com quem vem a ter seis filhos. Mudou-se, então, para Luanda, onde o marido dirigia a empresa Castilhos L.º e era uma figura activa na política ultramarina, assumindo uma posição contrária ao regime salazarista. Maria Cecília Correia correspondeu-se com Armando Côrtes-Rodrigues, Cecília Meireles e José Osório de Oliveira. Publicou poesia na revista luso-brasileira *Atlântico*, em 1949. O seu primeiro livro de contos para a infância, *Histórias da Minha Rua*, ilustrado por Maria Keil, saiu em 1953 e recebeu o Prémio Maria Amália Vaz de Carvalho. Maria Cecília Correia fixou-se em Lisboa a partir de 1957, mantendo viagens frequentes a Angola, onde o marido continuava a viver e trabalhar. Entre as décadas de 60 e 80 publicou, para a infância, *Histórias de Pretos e de Brancos* (1960), *Histórias do Ribeiro* (1974), *O Coelho Nicolau* (1974), *Amor Perfeito* (1975), *O Besouro Amarelo* (1977), *Bom Dia* (1977), *Manhã no Jardim* (1982). Para adultos, publicou *Pretérito Presente* (1976) e *Presença Viva* (1987). Conheceu Agostinho da Silva em 1974, ficando sua amiga até ao fim da vida, a 13 de Dezembro de 1993. 3) “Correspondência entre Agostinho da Silva e Maria Cecília Correia As Cartas de Morais”, pp. 91-97, in *Nova Águia*, n.º 21, 1.º Semestre 2018, dir. Renato Epifânio, ed. Zéfiro. 4) Referência à carta anterior de Agostinho da Silva para Maria Cecília Correia, que diz: “Pois não é que sua Gatinha Preta quis dar sêlo de aprovação à correspondência de Lisboa-Amarante? Bicho certo, inteligente e bom. Maria Eulália é uma jóia de pessoa — e não se enganou Biafra, claro está.” 5) *Pretérito Presente* (1976), edição da Autora. 6) António Cabral Castilho (1955-20?). Fotógrafo e ilustrador de várias obras de Maria Cecília Correia.

UM AGOSTINHO EM PARIS

[desde o tempo húmido, melancólico
à cultura com aquecimento central]

RISOLETA C. PINTO PEDRO

Talvez por causa de uma recente visita a Paris de onde olhei Lisboa e Portugal com um olhar renovado e vontade de ler *O Quinto Império*, de Dominique de Roux, tenha surgido este título, que é, ao mesmo tempo, um tema. Com o tempo disponível, percorri o que foi possível da obra, a partir das reminiscências que dela guardo relativamente à presença de Paris (esse lugar fundado pela antiga tribo dos Parisi), e vice-versa.

Inaugurei a busca com *Caderno de Lembranças* (2006) e fui seguindo com método até aonde o prazo me permitiu. Empecemos por onde tudo começa: a língua. Refere Agostinho “o Mialgo, que geria o restaurante da estação e me falava sempre em castelhano, hoje ainda tão meu (línguas dos Pirenéus para cima, só em último caso)”; e não teríamos suposto até que ponto este início tinha valor de indício. Por isso terá lido Ibsen em norueguês nos tempos de Paris? Prossegue iconoclasta, saindo da Ibéria, não poupando o Papa do Pensamento: “De que temos a certeza senão de que se pensa, até o venerável Descartes, demasiado audacioso quando julga que o pensador é ele e que por isso existe?”.

Mas é com Sérgio, esse outro racionalista para uso nacional, com quem algumas afinidades partilhou em determinada fase da sua vida, que se aproxima de Paris. Ficamos a saber que conselhos dele ali recebeu. Mas não nos iludamos. Não há dúvidas quanto à amizade, mas afirma que “erram decerto os que me põem no grupo de Sérgio”. Por via dos estudos, com Hernâni Cidade, “de Língua e Literatura Francesa”, e passagem pela Sorbonne e pelo Collège de France, viria a lecionar Língua e Literatura Francesa em Santa Catarina, chegando, como director de cultura do Governo do Estado, a “fundar um posto ou escola da Alliance Française”. Os franceses não poderão queixar-se de Agostinho. O abrigo que em Paris recebeu, não deixou de o pagar.

Mas se tivesse permanecido, conformado, não seria belo o que imagina: “Alguma propensão para o mau génio se teria desenvolvido [...] como acontece a tantos outros, entraria nos regrados costumes da cidade, viria a ser provavelmente um monstro de hábitos. Imagino-me hoje, com uma roda de poucos amigos num café, mal disposto e melancólico, a dizer mal da terra, achando que o que teria valido a pena era viver em Paris ou Londres e tendo à volta uma muralha de livros tão alta quanto possível, para que me escondesse bem a vida, que por aí vai a grande parte dos eruditos do mundo.”

Por isso viajou. Sigamo-lo. Sem perdermos de vista os Parisi, que foi o que nos moveu. Da trilogia *Herta, Teresinha, Joan* (1953), cada novela elegendo um espaço físico e mental, foi à terceira que me dirigi, pela razão óbvia. Em *Joan*, a primeira imagem de Paris é de chuva e melancolia, a Paris que encontrei a maior parte do tempo de recente estadia. Escreve Agostinho em heterônimo de “beduíno” algarvio com que compõe mais uma peça do auto-retrato em formato de puzzle, oculto e revelado nos escritos: “depois daqueles melancólicos primeiros dias de Paris, com um friozinho e uma chuvinha de Novembro velando-me todos os encantos da cidade e uma grande saudade da barulhenta e anárquica Península”. Nesta ficção, Paris não é, para o narrador, a cidadeluz, que lhe surge através de uma mulher, na imagem da sua cabeleira loira (“de num loiro pálido e macio [...] quase branco”), metáfora da luz que na cidade pouco encontrou ou que na mulher concentrou. É ela, inglesa de Gales que, embora baça, lhe traz, simbolicamente, a memória do sol do Sul. Dois estrangeiros em Paris, Norte e Sul, em ambiente de estudos de que, ironicamente, valoriza o “aquecimento central”.



Agostinho da Silva,
desenho de António Cabral Castilho,
2018

É com os do Norte que a personagem narrador vai fazer a descoberta de Paris, entre a censura dos outros aos hábitos indisciplinados do “bárbaro” e “beduíno” e um *programa* exaustiva e rigidamente organizado pela nórdica, metodicamente esquadrandro o Luxemburgo e o Louvre, salvando-o o pensamento de, no fim da tarde, “num terraço de café saborear as delícias do aperitivo, do descanso e daquele céu de Paris de tanta fantasia nos poentes”. Entre o rigor e a fantasia, uma Paris dividida (unida?) por olhares quase antagónicos, do Norte e do Sul.

Assim, é a ironia a defesa perante o excesso quase agressivo do Paris *obrigatório*, antitético da beleza dos poentes e da fantasia: “ Joan, já me considero por hoje suficientemente educado. Quando voltar, pendurarei reproduções de tudo isto nas palmeiras do meu oásis.”. Quase podemos ver aqui uma rebelião do Sul contra uma das pátrias do racionalismo, onde se esconde a luz sob o manto quadrado do rigor ao ritmo da batuta marcial de uma inglesa, a qual derivaria ainda das artes plásticas para a música, que passou a ser analiticamente ouvida a partir da estrutura ou arquitectura dos sons. Tal o excesso, que a ironia transbordou em revolta: o “beduíno”, que se sujeitara aos abusos dos rigores nórdicos, impôs a Natureza: “árvore e campo”. O apelo de Gaia perante o sufocamento da cultura civilizacional.

É neste momento que o narrador entra, profunda e comovida e comoventemente, no coração da cidade, na veia principal que atravessa o seu coração: “Fomos de “bateau-mouche” e acho que jamais Paris me pareceu tão divino; afinal a grande obra de arte daquela cidade é ela própria e o lento tempo acumulado e as perspectivas que vivem menos pelo génio de um arquitecto ou dum paisagista do que pela leve centelha de gosto e de elegância que um momento brilhou da alma dos que por ali têm passado ou vivido.”

Em *A Vida de Pasteur* (1941), Paris é o lugar em cuja corte esbanjava dinheiro o senhor feudal dono das terras de que a família remota de Pasteur fora serva. É onde o inscrevem no liceu como preparação para a Escola Normal, ficando num internato, acabando o pai por ir buscá-lo. Aí regressará, ficando instalado num Colégio. Paris foi esforço e disciplina. Dá explicações enquanto frequenta o Liceu e as aulas da Sorbonne, investiga na biblioteca e no laboratório, que nem aos domingos deixa. Revolucionário como cientista, na política pela ordem, em 1848 coloca-se ao lado do rei. Paris é resistência. É por uma república fraternal, sem extremismos. Aí irá ainda *viver* a cólera. Nos hospitais ao lado de Claude Bernard, arriscando a vida para recolher amostras de ar e de sangue dos doentes. Após AVC, é instado a sair de Paris perante o cerco alemão, mas junta-se à resistência do povo. Paris é trabalho, doença e coerência. Segue-se segundo ataque de paralisia e homenagem na Sorbonne. Para além de outros méritos, deve-lhe Paris o abaixamento da mortalidade nos hospitais. Paris é redenção.

Vida de Zola (1941) começa com ambiente luxuoso e feliz... fora de Paris. Com a morte do pai tudo se desmorona. A família, de grau em grau em direcção à decadência, vê-se a habitar em Paris numa casa escura e velha de uma rua miserável. Curiosamente, a descrição da chegada a Paris assemelha-se muito à humida e desoladora primeira imagem em “Joan”: “À chegada a Paris caía uma chuva miudinha que enevoava as ruas e dava aos altos prédios, enegrecidos de fumo e de poeira, um tom desolado e triste; os transeuntes patinhavam uma lama cinzenta e fugiam das bordas dos passeios para que os não salpicassem os carros que passavam [...] aos vidros assomavam faces tristes em que não se abria a sombra de um sorriso [...] e a chuva não cessava de cair, monótona e mole, com uma frialdade que enervava [...]”. No liceu sentiu-se estranho e os professores “eram ainda mais cerrados e longínquos que os do Sul”, pedantes e bruscos. Os colegas eram egoístas, indiferentes e punham-no à margem. Eram ‘fechados perante a vida’, ‘inúteis para o raciocínio e a afeição’, ‘primitivos com todo o seu saber’.” Paris é melancolia húmida e incompreendida solidão.

Mais tarde, de um sótão, sonhava em elevar a cidade. Passava fome, frio e escrevia à luz de uma vela. Calcorreava ruas em busca de emprego e trabalhou em lugares sórdidos, com tarefas brutais, horas a fio, nomeadamente na Hachette, um trabalho maquinial como embalador. À noite lia os seus autores de culto ao som das agulhas de croché da mãe, e assim se salvava. Não ia a cafés, não parava pelas esquinas a conversar, o interesse era a sua obra, mas não podia impedir-se de ouvir as conversas na livraria: escândalos, roubos, luxos, paradas imperiais, a miséria do povo perseguido

pela polícia. Encontrá-lo-emos, com a invasão que previra; (“já em Paris se respirava um ar de cerco, embora o inimigo estivesse ainda longe”), numa Paris opressiva. Por razões económicas, políticas, ideológico-culturais pois a sua escrita era demasiado arrojada, e pela guerra. A República não melhorou as coisas, a corrupção acompanhou a mudança (“pegava-se às solas a mesma lama do império”). Foi preso pelos comunistas e pelas patrulhas republicanas. Quase foi fuzilado. Na terceira República “as tropas de Versalhes matavam com método e calma”, “chacinavam sem dó” homens, mulheres, crianças. Pouco a pouco a vida voltou à normalidade. Paris é alívio.

Porém, continua a aparecer nos seus romances, como *Le Ventre de Paris*, com toda a crueza: “o mercado, com as frutas, as hortaliças, a sangueria dos talhos, o rumor da multidão, os gritos das vendendeiras, o cheiro pesado a bafio e a podre [...], as Halles seriam agora o melhor resumo de uma sociedade que só vivia para comer; na plebe abjecta, quase se não distinguindo das mercadorias que vendiam, agitavam-se os servos; alguns davam que fazer aos agentes da ordem; mas, logo que os podia segurar, a máquina de digerir esmagava-os sem piedade; e eram os próprios oprimidos os que mais auxiliavam a caçada, por temor ou ambição, ou pela inconsciência cuidadosamente cultivada; ah!, se eles pudessem ter um instante a ideia clara do que se estava passando! Mas, como os leões presos, ainda tomavam por favor os restos que desdenhosamente lhes deitavam”. O sucesso financeiro permite-lhe, finalmente, reencontrar, numa casa fora de Paris, o ambiente da infância na Provença, porque “abafava entre as casas de Paris e só as dificuldades financeiras o tinham prendido na cidade”. Paris é ontem.

Em folhetins, mostrava “os partidos, apodrecidos pelos interesses [...] corrompidos pelo próprio jogo da máquina política [...]”; os republicanos palavrosos, empapados de retórica, valiam tanto como os que vinham conquistar o seu lugar com [...] modos sonhos dos sacrifícios”. Mais tarde, à porta do tribunal parisiense onde Zola iria ser julgado por ter ousado escrever ao presidente da República para defender Dreyfus, ouvem-se “morras aos judeus e aos intelectuais”. Sai acusado, entre apupos. O recurso leva a novo julgamento com condenação e embora contrariado, por muito instado, foge para Londres. Recusou o indulto e quando finalmente regressou, “em Paris encontrou o mesmo tempo húmido, melancólico”.

A *Vida de Lamennais* (1943), reflecte os “resultados quase nulos que o povo tinha tirado da Revolução Francesa: Apenas servira para levar ao poder uma burguesia insolente que falava muito de liberalismo e apenas o praticava na medida em que podia ser útil aos seus interesses”. A vida passa-a na Bretanha, mas em 1806, com a saúde debilitada, procura médicos em Paris, aproveitando para estudar grego e teologia. Paris é oportunidade de estudos. Encontramo-lo já ordenado, entre os seus livros, num quarto humilde e desiludido de purificar os homens da igreja.

Acusado de interferência na política, o bispo de Paris intervém e ameaça-o, mas persiste e é condenado a prisão e multa. Paris e sua hierarquia religiosa considera-o: “homem perigoso que pensava audaciosamente”. Já bastantes padres o seguiam na livre expressão do pensamento, segue-se um livro sobre a religião nas suas relações com a ordem política e civil, a condenação pública dos bispos e nova multa com apreensão e destruição dos livros e pagamento das custas do processo. Paris é silêncio e punição.

Na biografia *A Vida de Pierre Curie* (1940), encontramos o pai, médico dos pobres, durante a epidemia da cólera, tal como Pasteur, “nos bairros de onde todos os médicos desertavam, e tratava e consolava os doentes”. Ainda arriscando a vida a tratar os feridos durante a revolução de 48 e nas barricadas da Comuna de Paris e mais tarde abandonando “de todo a sua clientela mais remediada [...] estabelecer-se nos arrabaldes como médico de crianças”.

Do filho Pierre sabemos das longas horas de laboratório na Sorbonne, mas como Zola, não foi indiferente à questão Dreyfus e esteve ao lado dos que defendiam a inocência. Mais tarde, encontramo-lo num laboratório com péssimas instalações, “mesquinhez das verbas e o excessivo número de alunos”. Foi o melhor professor que tinham conhecido, que “lhes sabia comunicar o entusiasmo pelas investigações e lhes apresentava a ciência como uma arte”. Para os subordinados, era um superior “que os tratava como homens, não lhes ordenava, mas pedia e sabia mostrar-lhes

como, na sua humildade, eles estavam igualmente servindo o progresso e a ciência". Paris é, como fora para o pai, serviço. De vez em quando *fugia* da cidade para os bosques, as aldeias, e "regressava com braçados de flores colhidos nos sítios mais bravios da floresta". Não lhe interessavam "honras, nem medalhas, nem títulos". Quando conhece a cientista polaca com quem casará, são tão pobres que a mobília lhes é oferecida pelos pais. Continua a ser o campo o lugar da felicidade. A pobreza da casa não tem par com as condições difíceis em que investigam a radioactividade. A doença e as dores devido à exposição ao rádio são acompanhadas do Nobel e nomeações, mas não de um laboratório com condições. Paris é sacrifício. E após uma visita à sua querida Natureza, no regresso a Paris de onde fugiu sempre que pôde, é colhido por uma carroça. Paris não é final feliz.

Desta quase geral alergia a Paris destaca-se, ligeiramente, Courbet, em *A Vida e a Arte de Courbet* (1942), que arranja o subterfúgio dos estudos jurídicos para poder admirar, no Louvre, os clássicos. Paris é arte. Mas novamente o encontramos em sintonia com o tom geral: atelier barato, um quarto modesto e um bocado de pão sustentavam a actividade intensa. À tarde encontrava os amigos num restaurante barato e fazia retratos de pessoas com poucas posses. Contudo, o seu realismo à *Cesário* onde retrata a "miséria, a fome, a servidão", dificulta-lhe a entrada nas galerias, daí o atraso no aluguer do quarto e o fato esfarapado. Paris é consciência e consequência. Na crise de 70-71 em Paris, "trabalhou na protecção das obras de arte contra o bombardeamento alemão". Durante a Comuna "foi nomeado director das Belas-Artes e propôs que se derrubasse a coluna Vendôme" com a intenção de reconstruir os "Invalides". Arrepende-se demasiado tarde e a coluna é demolida. Encontramo-lo condenado a seis meses de prisão, após a comuna de Paris. A doença visita-o, recusam-lhe os quadros no salão de 72 "por motivos morais". Paris é ingratidão. Condenam-no a pagar 323.000 francos da entretanto ordenada reconstrução da coluna. Mais uma vez, é o campo que vai servir de exílio perante esta impossibilidade, e é aí que se despede da vida.

Toda uma literatura que, pelo olhar irreverente e lúcido do autor, revela os bastidores e os subterrâneos mentais de Paris. Tão longe da cidade-luz! Uma cidade feita de: sombra, melancolia, fome, trabalho duro, miséria, exploração, doença, confinamento, chacina, condenação, sacrifício, incompreensão, desolação, asfixia, arrogância, egoísmo, superficialidade, selvajaria, hipocrisia, injustiça, castigo, hierarquia, chuva, frio. O afastar das nuvens é sol de pouca dura.

Mas é outra a Paris vista a partir do rio, do campo, das aldeias e bosques, dos jardins. Lampejo da beleza e da felicidade. E é fora de Paris, arredores, Provença, que alguns dos acima referidos são felizes. Onde regressam para reencontrar a paz. Contudo, a cidade escura, húmida, corrupta e injusta, de vez em quando iluminada por seres excepcionais com custo do sacrifício pessoal, é também lugar de estudos, investigação e criação por esses que por lá passam lançando chispas da sua luz, generosidade, inconformismo e génio. E com isto estamos a fazer um retrato da iluminada pegada de Agostinho pelo mundo. Reflectida nestas obras e em outras, como já afirmámos em *A Literatura de Agostinho da Silva*. Também aqui poderíamos ler: *Zola c'est moi, Curie c'est moi, Lennain c'est moi*, e, arriscaríamos a afirmar, principalmente: *o beduíno c'est moi...* Mas igualmente *Joan c'est moi*. Não é difícil imaginá-lo a esquadriñhar o Louvre, a analisar as obras musicais com disciplina e método. E depois, a contemplar o pôr-do-sol como sendo a única coisa importante a fazer em Paris.

Maio de 2018

Carta de Agostinho da Silva a Maria Cecília Correia,
24 de Janeiro 1977 (excerto)

... "paixões líntinas" ou coisa
já sei, só em um certo mo.
que juntas d'feis. No te
é preciso dar coragem para
a Verdade — e tu receber
— perdão seja de
Agostinho

RÉPLICA DO 15 (DOS PRINCÍPIOS) EM DEMANDA DE SEU 515 & SUA ISIS SELADA EM 1515, CILADA OCLUSA & DERRADEIRA

No rasto de Agostinho, no curso inverso embora, trocando-lhe as voltas, dando-lhe a vénia devida mais a precisa rasteira, como fez ele mesmo, sempre à solta de qualquer fidelidade morta à mera letra, que não ao único e indomável Espírito, alto, alvo e vivo de si mesmo.

AGOSTINHO PIRES DOS REYS * DONIS DE FROL DA SILVA

*[Excertos de Agostinho da Silva recolhidos, nas horas vagas e no vagar da Hora,
pelo mui justamente desconhecido arqueólogo de profecias Luiz George Guilhade]*

*Talvez conviesse que chegássemos agora desarmados, sem teoria alguma, sem conselho algum a dar. **

Agostinho da Silva
(“Quinze Princípios Portugueses”)

A discussão só é útil quando se exerce com alguém que já está de acordo connosco.

Ibidem

Não são os nossos problemas que importam, mas os problemas do universo, como no homem particular [...] se os encaramos, só o devemos fazer para que não haja nenhum impedimento ao explodir da nossa energia.

Idem

.I.

O SETE ÚNICO DOS MUITOS FUTUROS E OS SETE PARES DO FUTURO NENHURES

Anteprim[ex]órdio dos augúrios

No Princípio, o Fim recriar-se-á [g]rey qual, da res, rebis em todas as coisas. No Fim, cada coisa saudou-se príncipe futurado de seu regente e profetado princípio. No Fim, por princípio, tudo é por fim como no começo era para ser entretecido pelo tempo, esse escultor dos gestos, dos actos e do perfil dos dias. Pessoas, entes e coisas (e, porende, países também) começam do fim para o princípio. Estamos lá quase. Estamos lá quase, quase sempre. O tempo é um rio com duas correntes contrárias e uma outra bífrente: uma, da fonte para a foz; a outra, da foz para a fonte. A terceira, estática na imobilidade distensa e extática na contensa fluidez dos dois rios do tempo em recontro, dança em vórtex. A consciência é o fio de lâmina heraclítico da evaternidade, mediante o qual o mistério velado no coração do imperituro inestante mora, demora-se e demove-se na estação compunsa do coração, eixo do céu que o firma, fixa e firmamenta no eixo do mundo que, por seu lado, ali o afixa, confirma e fundamenta. Eis porque estamos atolados neste tão ágil pântano tríface de ilusão, elusão e fascínio: em todo o seu engodo e ardil, encapsulam-nos certas ‘ratazanias’ auto-idolatradas, fazedoras meticolosas das suas próprias ratoeiras, e que, há idades sobre idades, instauram em nós o oblívio da Raiz, da Cepa, da Seiva, do Sangue e do Ouro que haveria de correr-nos nas veias e no pão vivente da carnura. É isso que tudo desgoverna. O desgoverno vem, pois, de longe. Vem em parte dos mares em que singramos e das marés que nos sirmam.

* Não intenta este trabalho ser uma paráfrase ou sequer uma paráfrase de palavras (e, menos ainda, do pensar) de Agostinho da Silva. É antes uma *deambulação periférica* de um paradigmático texto dele. Salvo indicação em contrário ou palavras em língua estrangeira, todo o assinalado a itálico (mormente todo o antecedido do signo §) é de Agostinho da Silva, extraído de “Quinze Princípios Portugueses”, texto publicado em 1965 na revista *Espiral* (Ano II, n°s 8-9). Os títulos das partes do presente trabalho liberrimamente transgridem os de Agostinho da Silva no artigo referido. Porque as citações de Agostinho aqui trazidas são profusas, para não sobrecarregar desnecessariamente a leitura, remete-se o leitor para o *texto-fonte*, onde não terá dificuldade em encontrar no seu contexto original os excertos de Agostinho da Silva aqui trazidos.

1. Das Naus, das Naves, dos Mares e Marés

§ *O Mar é a nossa verdadeira linguagem.*

Já houve, mediegos, os tempos do meio. E houve o tempo das Naves firmamentadas na âncora e no *ankh* dos fundamentos, desde o Finisterra atlante de Viriato ao Oriente Extremo do Camões da Saudade em Macau. Dinamene é a omnipresente ausência da Amada, coita do Amor sem coito, mas com o oito de secção-coluna de *kundalini*. Amor é o nunca ausente da mor saudade. Já houve a época das Naus, por marítimas paragens, peregrinações e histórias trágico-mareantes. Urgem as do navego marítimo. Já houve os mares das adamastóricas fragas, dos frades-missionários dos ários e dos naufrágios da muito boa esperança. E houve os nautas de si, na armila plana do planeta. Empós tudo isso, houve suspensa uma Pátria, estagnada no pantanal dos autos-de-fé, que mais foram actas-de-má-fé. O tempo hoje é, de novo, da novação no renovo de todas as coisas. Não, do novo do sempre-mesmo mudábil, mudança mera no modo e na moda. É outra vez de navego, o tempo. Da nave e da nau-ego, navego além-ego, além-mar, além-terra, além-tudo, além-nada, além do próprio Além. Além-Além: i.e. Aqui.

§ *O que nos grandes é plural em nós se singulariza.*

2. Dos braços e do abraço, dos embarcações antigos e do vaticínico desembaraço

§ *A raiz da Eternidade, a Eternidade que se não dobra nem a respeito nem a poder nem a dinheiro.*

Dar a mão é diverso de dar o braço. Dar a mão, dar a mão a beijar ou dar de mão beijada não são o mesmo. Não vai ao mesmo, mas vem do mesmo. Dar o braço a torcer é talvez sinal de fortaleza, que não de força apenas. O braço pode não torcer, conquanto a tal seja ele dado a quem dado tal seja “antes quebrar que torcer” como disse certo e nobre bom Sá. O braço novo exige um novo peito que abraça o que [lhe] vem. O peito novo impõe um coração maior, de pulso a pulsação. Do coração ao imo, pelo timo. Do peito brotam os braços que elevados sustentam a prece e que fortes sustêm a alma da caravela na velada. Quantas braçadas até à costa almejada, quantas braças até ao rumado porto, só cada um sabe (quem sabe, se nem uns tais...). De certo, sabe-o o vento, que é o sopro visível de quanto sopra apenas onde já está. O vento, ele, sopra para onde o mareante se leva desde si até onde almeja. O Espírito quer onde sopra, sopra mesmo onde o não querem. O ânimo é guia nos temores terríveis da procela. A ânsia, dá a outra face aos ventos que se semeie e às tempestades que se colha. A alma vúgil, em meio à tormenta, vence o medo e mede o beijo sacro entre graça e destino. Onde quer que seja, o vento indica e indica o que não tem brisa: é esse o Índico do mito. Que tem mais a brasa e a língua ígnea do céu que irrompe no abismo da terra, o que é dizer, no coração, encruzilhada do vaso alquímico de todo o vate das águas de Hermes, ou todo o monje-guerreiro das armas do ermo.

§ *Expor é a obrigação de quem sente o que pensa já lhe ser alma e corpo ou, juntando-os, espírito.*

3. Das Ofertas e da Graça

§ *De queda em queda se chegou a entrar nos templos.*

Revirados do avesso hão-de ser os templos e os tempos. Pois é a alma templo bastante, e o almo o peritempo que a põe em chamas. Baste a cada um ser o templo que é, para bem ser e vencer no tempo que lhe há. Baste a cada um, para ser, ser o templo que já é, para a tempo ser lugar epifânico d’O sem lugar. Um para muitos não serve [para] ninguém, afora a clerezia funcionalária. Entre oferendar, dar e doar, entre suplicar e pedir os gestos, vão os actos *de queda em queda*, até ao tombo da torre final da hecatombe-ventre da nova Urbe e do Orbe eterno. Podem, pois, ir de mal a melhor. Podem. Pois, a memória esquecida nos códices, tombadilho da mezana dos mastros sem vela e sem a lucidez da velada, é velo e desvelo desse novelo, e só o espírito os restitui a seu primitivo e promisso sentido.

§ *Outro mundo inventou e organizou o ser. Outro, mais recente mundo, não deu o comum aos homens, mas os homens ao comum.*

4. Das Buscas e dos Encontros

§ *Cabe descobrir de novo.*

Cabe descobrir de novo o descobrir. Desde o cobrir até ao seu inverso, reverso e perverso. Descoberta do descobrir é o desencobrir da descoberta. Das bibliotecas que importa haver (e a ver), as do silêncio, repositório do explicado do inexplicável, são as estantes os cemitérios dos jazigos do tempo que contêm os cadáveres do saber já sabido que nunca ninguém há-de inteiro e todo saber. Já tal sabe, mas sempre se crê poder encontrar-se, um dia, a chave-mestra do mundo. A busca de que mais se aufera proveito é aquela sem eito, em que nada se encontra, mas tão-só se dá o encontro consigo. Esse é o desencontro-maior: tal a condição do buscar e o destino do encontrar. De um tal espólio é o ânimo o bibliotecário (de escol) que à ânima sua dá as devidas asas, e dá assim a vida e o azo a que ela se confirme em auto-códice incorruptível. E indecifrável.

§ *Para lá de encontros de palavras, ser e ir são diferentes.*

5. Dos Poderes e da Impotência

§ *Nenhuma liberdade existe se não é pessoal e local.*

É prejuízo em portuguesa língua haver liberdade e não haver libertude. Pois mais do que amiúde se confunde esta, a que o direito garante, com aquela, que só o espírito desperto de alma acesa conhece, aufera e possui. À fonte hemos de voltar, àquilo de que se deu forma em país. País é a Terra dos Pais, e os pais são todos os antigos, até ao que não tem antes dele a não ser a semente dos Imortais, o sémen dos Deuses e o fogo dos Antiquíssimos. Do destino de ser hemos de ser destinados. Para deixarmos de ser isto, este tanto não ser em que andamos quedados, empós tal queda do imo de nós.

§ *Tudo sempre esteve errado em Portugal.*

6. Das Pontes e das Intravessias

[Prologuema]

Fraguedos se afrontam, rio ruge no fundo, homens desafiadoramente se contemplam de margem para margem, enquanto sobre uma geometria que nunca há, e daí seu poder, não vem moldar-se um arco, estruturar-se um pilar, rasgar-se a avenida por onde são possíveis encontros, diálogos e o projectar de marchas que ao universo cinjam com cintura de amor.

§ *Muita ponte levantou Portugal e a grande parte [d]o tempo as destruiu.*

Ponte, há o pensá-la, há o fazê-la, e há, por fim, o negociar do encontro das margens. Em geral, as margens já se conhecem, mas gostam de fazer de conta que não. O mesmo rio as percorre, as mesmas águas as lambem, falta sempre que a paz lamba a peleja. As mais difíceis de erguer são as pontes entre-almas. São mais numerosas as vivalmas, quando deveriam sê-lo as vivas almas. Intra-alma tudo começa. E não acaba. Jamais.

§ *É esta fugidia praia a verdadeira costa portuguesa e nela a Ninfá espera o seu Herói para o coroar de eterno.*

7. Das Portas, dos Partos, e dos silentes prantos da traidora e mui fiel infiel Tradição

§ *A estas igrejas lhes daríamos portas estreitas e destas portas estreitas partiriam as pontes.*

[Lenda profética de Maldador e da dor dadora de seu mal]

Um dia, “pelo milagre de uma só coisa” (*Tabula Smaragdina*) as igrejas e os egrégios surgiram virados do avesso do que haveriam de ver-se empós. O interior de umas e de outros (aqui dito *côncavo* por simbologia paranóica) surgira convexo e projectado geométrico-amorosamente em todas as direcções do espaço e dos “passos em volta” do eixo. O espaço em volta não era tanto o espaço em volta mas mais o

espaço que voltava sempre ao centro-eixo e para ele estava sempre virado. As portas, por onde se entrava para ver das janelas, “hão-de, de tal modo, ser largas que, um dia, a percepção de janela será perdida para sempre, permanecendo a recepção esférica de Janus” dizia-se de geração em geração.

Naquele temp[lo] entrava-se de dentro para fora. Os templos eram aqueles locais onde as pessoas se aproximavam mais do centro do mundo e em que este mais alinhado surgia do eixo primordial do mando: alinhamento do Universo, do Cosmos, da Terra e de cada um. Porque cosmos e universo, ou melhor, cosmos e universos surgiam como coligados e unos. A um tempo, em escada, em espiral e em labirinto. Esse, diziam os antigos do mais d'antanho, era um dos “milagre[s] de uma só coisa”. Este, o milagre do mando de todas as coisas.

O outro milagre, o milagre do desmando “de uma só coisa” era haver sempre vida bastante para brotar o suficiente no tempo que, desde o começo (mas não desde o princípio), era o irmão-gémeo do espaço que, por sua vez, haveriam de ser filhos, pais e netos, tataranetos e tataravós do milagre maior, que era a transmissão, a trans-Missão e a perpetuação da vida imorredoura: em corpo e alma e espírito, como uma só coisa que eram e são.

Por isso, Dom Maldador, rei do mundo em tal tempo antes de o haver, dizia que templos vivos haveriam de ser sempre mais jardins habitáveis, moradas-jardim, e menos castelos de torre e sineiro, ou seja, menos mausoléus em vida já tisnada de *thanatos*. “Todos os seres profetizava serão um dia criadores do mel de si, como abelhas”. O alimento e a moeda não são de ser apropriação e propriedade, ou troca no fito de vantagem, mas sim dom e acção de dar. Serão de ser os seres o mel e a ambrósia de si, e os outros os seus saboreadores.

Construtores da Grande Obra, a obra de Si, edificadores da cidade de todos, eles serão como formigas-cigarras. O labor terá dúctil sabor e ser-lhes-á prazer, porque não será jornada de suor, de ganho de condenado, mas o tempo terá tempo para si, à vontade e sem pressa. Eviternidade será. O que era para ser será um dia como era de ser. Fonte e foz de sempre novas águas da sempre água mesma. São Heraclito *dixit*, e outrossim Rey Dom Maldador. Tal Dom, pelo timbre e sinete do mal da dor, é para ser d'ouro, já sem mal e além dor. Parto do ouro que corre no sangue imemorial. E parte do Ouro dos primórdios. Parte plena e infinita da herança que todos recebem mas que apenas alguns actualizam, activam e vivem.

§ Basta que num se erga; o Povo é ele e dele. Forças nenhuma se lhe poderão opor, se ele próprio não provocar a batalha e se toda a sua coragem se concentrar, não em agredir, mas em se afirmar e em ser pacientemente, mas sem concessões, persistentemente, mas sem dureza, todo na tarefa.

.II.

A QUINA PRÁTICA

1. Do viver e do vim-ver

§ Aprendamos a reunir o abandono que nos descansa com o tenso esperar do momento de acção.

“Abandona-te e age” ouviu Arjuna da boca do divino Krishna, Auriga de seu carro no campo de batalha em que ele mesmo era o principal e o mais temível inimigo de si próprio. Seja no campo de batalha, na íntima tensão vigiando o inimigo, seja em todo e qualquer Getsemani em que o coloquem as circunstâncias, o guerreiro da Ronda do destino e do Propósito de *Athanatos* é sempre insólito e solitário. Ele é o próprio Ermo que lhe aufere o destino que o chama, e o propósito que o Almo lhe desenha no perfil de frente do elmo de sua alma. De todas as frentes, ele fende o destino e nisso dele se guarda, no mesmo cumprí-lo. De todos os lados, o propósito se lhe mostra, e no cuidar de escolher o mais certo estará no mais errado. Errar, porém, é desumano. É no fazê-lo que o guerreiro se alcandora ao sobre-humano. O mais é mero vir ver, e não viver.

§ Se renunciarmos, o faremos, não por falta de paixão, mas porque outra mais alta nos perdeu.

2. Do saber, do sabor e do só-ver

§ A grande diferença entre um homem do Renascimento, com seu génio plural, e nós, especialistas, cada vez sabendo mais de menos, está em que dentro deles, por um século, o medo se abolira, não o medo de prisões, de feridas ou de mortes, que é esse o menos mau, mas o medo de ser, na plena, na inesgotável riqueza que se é.

Renascimento. Renascimento é re-nascimento. Renascer implica renascença. Foi a Renascença de Quinhentos novo nascimento, ou foi apenas nascimento do novo? Pode-se dar o caso de que a Renascença Portuguesa e a Nova Renascença hajam sido formas e momentos em que a consciência uphiússica haja, como numa fresta, despertado para certa herança e certo património que, esquecidos ou adormecidos no interim e na maioria, hajam sido reclamados e reassumidos, e certos valores resgatados do torpor em que a cinicização aburguesada da vida profunda entre nós se havia atolado a si mesma e a tudo à volta, imaginando ilusoriamente que assentava pé firme e eficiente no quotidiano vivido nutrindo-se da poeira dos dias. Mas não. Não é qualquer pano que remove tal pó de éons. Do sabor se vai ao saber, e destes ao só-ver, quando nem um nem outro são já nem autónomos nem antinomicamente interdependentes. Para nascer, basta ter pais. Para renascer, é preciso ser filho de si mesmo e pai da sua própria morte.

§ Vamos entrar na Ordem dos que principalmente adoram o Deus de cujo mundo se não sabe ainda, nem sequer se o criará.

3. Do fazer, do fazer as contas e do fazer de conta

§ O que contribui para o progresso do mundo não é o pensar ou o imaginar ou o fantasiar, mas o fazer. O que não amarramos no feitio, máquina, livro, discursos ou vida, se nos esvai em esvaída névoa.

Transpor horizontes, transpassar limites. Trânsito estático e transportes do êxtase. Viagens do conúbio do visível com o invisível. Até ao in-divisível, abrindo a arca dos medos e dos demos. Na barca do in-diví-duo, num outro auto da alma, e do desalmar. Para alcançar os arcanos, vai-se pela via da floração dos arquétipos. Alvíssaras, a quem cruza tais mares e amares! Fazê-lo é já, nisso, tudo ter feito de prévio ao que só ali poderá sê-lo. Fazer as contas disso é de outra contabilidade. Até lá, do pensar e do imaginar ao criar e fazer vai a distância que não vai. Trata-se de coincidir consigo mesmo. Co-incidir. Incêndio mútuo entre espírito, alma e corpo. E de alma a alma, e de braço a braço. Sem fazer de conta. Nas contas incertas do fazer, do fazer certo o que nunca foi feito. Nem sequer feito errado.

§ Só teremos realmente vivido quando por nós tiver brilhado centelha numa alma, ressoado a palavra de nosso pensamento ou se afirmado o desejo de que haja mais brandas sombras nos desertos do mundo; brilhado, ressoado e se afirmado pelo fazer e no fazer.

4. Do poupar e do usurar, do crédito-peregrino e do deserédito-baphomet

§ Talvez este mundo a que chamamos moderno ou desenvolvido possa vir a acabar, numa série de revoluções de carácter económico, pela incapacidade básica de poupar, o que significa de resistir às tentações e de se reservar para o futuro.

Entre poupar, capitalizar e usurar, polui-se e conspurca-se o mundo dos senhores dele. Escroto entronizado do mais vil, cátedra da santa ignomínia, esta Babilónia é Kali-Durga travestida de Babalon. Vai ser preciso um João de uma outra Patmos que registe a visão tremenda de um tal Beaticano da prostituta vanidade possessa na cátedra de si. Vai ser preciso um cáustico super-Brueghel dos tempos deste jardim dos delitos e deste circo das dores triunfais. Urge um Bosch do Bonfim deste precipício com vista para as delícias tecnológicas e seu paraíso virtual mas hipertérreo. Há muito que poupar sem asforro, há muito que desmedir o inadiar dos agora, mesmo dos agora que não cantam. A dor em que hoje se gema por conta das contas é mãe-gémea do êxtase-gema do ovo filosofal dessoutra alquimia, a dos dons. E estes são dons quais nenhum poder os dá. Pois que não são poderes do ter, são teres do poder, do poder ser.

§ Poupar dinheiro, poupar pessoas, poupar as coisas deveria ser requisito essencial; nada poderemos gastar que não seja inteiramente indispensável a nosso viver e ao viver dos a quem servimos e ao resto o lançaremos na grande corrente de retorno.

5. Do servir, do ser-vir e do vir a ser

§ Servo dos servos é o maior título de glória e já todos como tal o teriam reconhecido se em tempo algum e em lugar algum pudesse ele ter sido tachado de hipocrisia. Servo dos servos deveria ser o mais querido título dos que se têm aparelhado ou se aparelham agora para a tarefa de dirigir.

Aqui, livre e lúcido qual ele nos quis, discordo de Agostinho — como ele mesmo o faria, se fosse eu —, e vou por onde vai “um maior do que eu” (conforme o designou um outro, que perdeu a cabeça para não perder a verdade) que disse: “Já vos não chamo servos, mas amigos” (Jo. 15,15). Melhor serve, em verdade, o amigo libérrimo que o escravo da amizade e o servo do inverso. Gregório, santo homem que inventou tal apodo a si mesmo, razão teria em assumir-se “servo dos servos” num tempo de indecoros e indisciplina. Melhor seria que se dissesse “amigo dos amigos de meu Amigo”, como se viver fosse uma cantiga de Amigo a infundar. Como se o cantá-lo fosse já glorificar toda a amicícia pura e o mais cortês dos Amores. O Amor. Sim, o Amor é o apocalipse das células na coroa incandescida da alma, jorrando iluminada dos poros. E é plural, porque é sem objecto, mas é Um só.

§ Nos areais se perdeu uma nação, dos areais pode vir sinal decisivo: se, não num campo determinadamente religioso, mas no cultural, no económico, no social, e deixemos que da política, enquanto não presta, quem não presta se incumba, formos ao povo, vivendo e sabendo, e o servirmos, sem sequer uma tentativa de o organizar, de o canalizar a qualquer rumo.

Isto não vai lá com decretos cízentos ou multicolores, isto vai lá com as cores de Agostinho, um espírito atlante e de Creta, qual se anexa:

ANEXO INTRUSO

Decreto para a imaginação de todos os mais infátuos futuros

(Da anexação certa do errado em tudo e da certeza do errar a tudo anexo)

Art. 1º

A fonte do Poder não é nem delegação de transcendências, nem figuração de imanências, nem contrato ou consenso.

Art. 2º

A fonte do poder é a unidade essencial do homem, da paisagem e do sonho que numa e outro anda.

Art. 3º

O poder emana das aldeias no curtido das faces, na aspereza das rochas, no fumo das lareiras, no mugido dos gados, no escampado horizonte, na imobilidade e no gesto, no silêncio e na palavra.

Art. 4º

O primeiro elemento é o do homem e seu chão e seu cão. Depois se forma aldeia, mas com o município a primeira república se forma e sobre ela tudo o resto se tem de modelar.

Único.

Conhece a Nau seus primeiros redemoinhos nas águas bravas do cabril; e é o primeiro Reino o deste Rei, com seu chão e seu cão; repeti-lo não sobra.

.III.

A TRÍADE PRIMORDIAL DOS DERRADEIROS

1. Do total, do tal e do itálico

§ *Contradição, como de complementares e indispensáveis um ao outro, reunião indefinível, supraconceptual.*

O Todo não tem partes, não tem parcelas, tem só a cela cavalgante da transcenção de todos os limites das coisas, a procela tem o Selo do logo e propaga-se em línguas e em Língua, e o desvelo que se derrama é de Ouro escarlate, é de Luz negra e de branco Amor.

§ *O que, não sendo, vai sendo o quando, o como e o enquanto somos.*

2. Do mistério, do segredo, dos enigmas e da vaidade neles

§ *Talvez Camões, ao desafiar os sábios da escritura, não tenha apenas atacado a física escolástica, que de resto sabia mal, mas tenha lançado um repto mais largo: o de que compete a portugueses, na esteira do Gama, ir sempre à frente de tais sábios e lhes lançar segredo e lhes lançar mistério como digno alimento; como só digno alimento de homens, se tais o são.*

Há que dizer. Anda hoje aviltado e viscoso, desdito e desditoso o segredo, fundido e confundido no no inbdistinto e indistinguído secreto. Este não ocorre nem em bosque deleitoso nem em orto de algum místico esposo, é mais só um castelo perigoso em que se urdem falcoarias de cavalgar sedições e conspirações a toda a sela e pouca ordem. Do misterioso se diz hoje ser adorno supérfluo, já que é tido o mundo como decifrável todo pela ciência, ainda que nem todos os fazedores dela tal admitam ou queiram fazer parecer admitirem. Ciente na ciência, o homem sacrossataniza-se como ídolo de si, untado de adiposa presunção e auto-suficiência. Esfinge lhe é tudo no universo e ele quer-se um Édipo de toda a arte e manha que tudo descodifique e desencripte, o que é apenas criar um outro código: muda-se de roupa-gem, não se toca no pêlo do bicho dos enigmas. Com isso, perde o humano o sentido do *codex* da vida porque, ao buscar tão-só o que os sentidos naturais alcançam, imagina que ainda os utiliza como instrumento de sua mui ciente ciência em que é tão-só um cego crente no momentâneo e repetido experimentar. Experimenta, como as crianças, mas sem a inocência delas. Mostra que, sob determinadas condições criadas, outras determinadas (sim, digo bem: determinadas, porque pré-determinadas pelas condições prévias definidas) outras determinadas reacções e resultados consegue: verificando-se serem o mesmo, infere-se lei na base da constatação da mesmidade ocorrida. Uma espécie de culinária causal. Com determinado receituário, logra-se consabidas iguarias de conhecimento a prazo. O que salva a ciência, porém? A técnica, que a faz não parecer inútil, mas mostra apenas ser útil, o que é pouco muito. A Realidade, o inalcançável Pleno, deve rir-se à gargalhada com a cienciazinha do humano, e este mostra-se devidamente um Fausto presa ébria da sua própria sede de tudo descobrir, tudo saber, tudo dominar. Tudo lhe é o nada de um outro nada. Jamais são bastos (sebásticos nunca são) os saberes multivários da ciência sempre sabedora de ser sedente de saber o que não sabia que não sabia: está-se no antípoda da divina filosofia. Mais saber, sempre mais saber, que não é mais do que mais não saber no saber que se vai logrando ter. Mas nunca todo o tem, que nunca o terá senão do parcelar, ainda que nalgum buzão infra-terreno, hodierno bezerro de ouro infra-atómico premonitório da desgraça ou algum *haarps* de eventos causante e de mutações naturais provocadas, portais infelizes de aprendizes de feitiçaria científica. A técnica instrumental ferramenta e utensílio sofisticado de uma demiuergia satanificante no aprisionar o homem à *techné*-logia e à robotização orwellina de todos os seus passos e processos – a técnica é, na verdade, uma sofística com ares de antropurgia, e uma homunculia de si, de outros pedaços de asnos sebastiães, caídos na auto-armadilhada quibérica pessoal, e por si tão Esperados e de si muito Encobertos, sempre por si mesmos ignorados, ainda que nisso mesmo premonitórios, profetizados e tão cumpridos. Tudo muito deserto de alma, tudo muito fome atrasada do espírito, tudo muito exílio *alzheimérico* de si mesmo. O homem é hoje um ser auto-crucificado no abandono congénito da pandé-

mica solidão em que vive abandonador da sua essência, grande-auto-inquisidor, que a si mesmo censura, persegue e alfin flagela, ainda que o contrário suponha fazer. O homem: o ente furtivo no fátu secreto, fugente do mistério no ir nu perante tudo e todos, qual rei que a si mesmo ignora ser o verdadeiro escravo do esquecimento sem saudade num destino com só fado e só vanidade miseranda.

Eis a fórmula de Agostinho: ir à frente de tais ignaros e analfabetos sábios e *lançar-lhes segredo e lançar-lhes mistério como digno alimento*. O problema é, sim, de malnutrição do espírito, e não de falta de bolsas e subsídios. Pois faz o penar e a penúria parte indissociável do buscar, do autêntico demandar e do verdadeiro descobrir. Assalariados da pesquisa, nem nautas da ciência são: são pernaltas do saber.

§ D. Sebastião, quando surgir, não virá de nenhum de nós, a nenhum de nós adoptará como disfarce; quem acreditará que regressa de cativeiro, se aparecer bem tratado, frequentador de bibliotecas, colaborador de revistas ou chefe de repartição? El-Rei vem de desertos, vem de três séculos de fome, vem pelos caminhos do exílio, do abandono e da perseguição; qualquer povo pode ser Ele.

3. Do geral, do muito geral, do generalizado e do generalíssimo

§ Realiza[-se] quando se abrasa na comunhão do universo, quando se dissolve no que os outros são, para que o não sejam também.

O céu, para lá do firmamento, distante para o olhar curto, não o vislumbram já muitos. À Terra, da sua fertilidade exaurimo-la, esgotando-lhe o secundo até à secura, como com o gado fazemos. Almas vacuns e espíritos caprinos nos tornámos. Rebeldes amansados pelo deslumbrar técnico de Babel nesta nossa fétida Babilónia.

Do tempo em que se arava a terra, livre de privada posse, por via deste latifúndio global e deste pecúlio de espoliadores havemos de, um dia, deixar-nos arar a alma, para a colheita maior. Ser dono não é correlato de ter dom ou de Dom ser. Do ter importa conjugar apenas o ser e disso ser-se o manifesto vivente, e a manifestação indomesticável. Libérrimo e rei de si mesmo.

§ Saibamos morrer devagar. Duremos o mais possível, no sentido físico da palavra, saibamos dar a todos a suspeita de que talvez sejamos eternos e estejamos dispostos a esperar por qualquer tempo que venha.

IV.

POSTREMA FALA DE CALA&TRAVA

§ Quando o renascer for do nosso próprio domínio, o que teremos de ter, juntamente com o durar, é essa infinita capacidade de ser tudo; não até o ser tudo, mas o estar disponível para o ser.

A Pomba é do sempre novo, do antiquíssimo que basejou esta Terra das Serpentes, não sei se mais nos madeiros das naus se mais nos cantares da língua. Sei que o pneuma é do nume. E sei que o Nome é sagrado e impronunciável. Mas a vida, vivida na verdade, pode lograr ser a conjugação do seu Verbo.

§ Tratemos o nosso corpo com o cuidado amor do atleta que se prepara, e façamos dele o perfeito instrumento para que cumpramos o nosso primeiro dever: o de durar.

Sacro sarcófago, o corpo é-nos a barca deste inferno. É o barco rabelo deste graal a ser, é a catrineta nau deste destino incerto a haver. Para chegar a haver, importa que haja chegada. Para que haja chegada, muito mais importa partir. Para partir, há-de haver em si cais e horizonte, e sobretudo sê-los a cada instante. Para durar a viagem e a chegada não durar, preciso é que se seja o mar e se seja todo o amar.

§ Não é o ser pintor, ou poeta, ou diplomata ou administrador tão raro e tão estranho que vejamos como um génio quem o é; o que é raro é saber-se escapar das classificações, fugir ao conforto da ficha profissional e ousar ter as ideias novas em lugar de, para conforto dos governos, levar a vida inteira lavando a poeira de ouro dos grandes mineradores.

A “graça, a dor e a alegria”, por esta ordem ou por outra estão sempre certas: tudo descobrem e recobrem. Indescoberto, o mundo desencobre-se no navegante e no pregrino. O navegante, nas cifras certas do

rumo e na bem prevista maré, mostra no mar o desvelo indecifrável dos custódios alados. O peregrino, não precisa da nau nem do vento. Fá-lo com os pés, alados como Hermes, marcados como Cristo. Fá-lo com o bordão de Moisés ou com o cajado de Sant'íago. Mas fá-lo sobremaneira assente em tudo de si. Houve, até agora, a Terra Habitada, e o outro *Braço de amparo* da Ecuména. Houve o eco do Menos, que mais ser parecia ser de mais. O ser nunca é de mais. O homem é que é sempre de menos.

ANEXO ESCATOSSÓFICO

Decreto do Estatuto da Omniarquia

§ *Em terra de nossa língua só há governo certo quando as Cartas são outorgadas aos reis, não quando as outorgam eles.*

§ *Sempre: quando o tempo é nosso; quando é nossa a vida; quando o Rei não morrer. O Rei está apenas oculto, na Ilha dos encantos que é cada um de nós, e espera que a ele nos submetamos para que surja e salve; basta que acorde na alma de um de nós.*

§ *Todos em El-Rei, El-Rei em todos; e sem Rei nenhum, que o não precisamos para nada, pois o Rei o somos.*

O OITO



Para que mais facilmente os nossos sonhos a nós venham,

Para que a noite seja mais poderosa do que o dia

Para que brilhem afinal as estrelas

.I.

Agitemo-nos o menos que nos for possível

.II.

Pesemos o menos que nos for possível sobre os destinos do mundo

.III.

Não apeteçamos, não queiramos, não lutemos, não nos afirmemos

.IV.

Não vejamos com data e nome

.V.

Que do fim do mar se ergam pela proa de quem vai

.VI.

Não a servir, mas a mandar

.VII.

Não a se fazer dos outros

.VIII.

A fazer dos outros, seus

V	I	V
D	X	V
X	V	D
D	V	X
X	L	V
L	V	X
V	X	L
5	0	0
1	0	
	5	
	•	

A história de Portugal, sem dúvida mais interessante do que a história do surrealismo, acaba no século XVI. Quando começa o Renascimento, acaba Portugal. As razões de tal coisa já foram investigadas por inúmeras gentes, sobretudo a partir do século passado, quando os poderes constituídos permitem enfim o uso da fala, depois de quatro séculos de dentes cerrados. O que eu quero fazer seguir é que esse mundo que começa quando Portugal acaba, a Europa, foi e é o continente mais pobre, mais tirânico, mais desinteressante e ridículo de quantos constituem o planeta. Como Grécia e Roma, gera a ideia de única *gens* civilizada e organiza o genocídio e o latrocínio dos povos de além águia como forma de auto-sobrevivência exemplar.

Que essa Europa, que no além-mar começa de forma tirânica e é no seu próprio solo palco de guerras e tiranias selvagens, que essa Europa comece quando Portugal acaba, é incidência que me parece estar por averiguar. Fomos primeiros na “descoberta” e parceiros na conquista. Da exploração tirânica retirámo-nos, ou fomos retirados, o que dá o mesmo. Porque foi isso assim e assim coincidente, convinha saber. Como também porque foi destruído o trono do Inca e do Asteca para que se erigisse a piolheira e a manada de porcos de um Rei-Sol que do Sol já nada tinha e Lully e Rameau começassem a escrever aquela música de galinha na brasa. E depois viesse Descartes dizer que existe!

A raça branca é a raça mais infame que apareceu à face da Terra. Matou, escravizou. Por isso se está hoje a regressar aos Pré-Rafaelitas, recusando o Renascimento, a cara do Doge, que é cara do poder que substituiu a de Deus. Na Idade Média podia falar-se com uma estátua porque ela era Deus ali. Mas que sacralidade existe, por exemplo, num quadro de Picasso? Pode falar-se com um quadro de Picasso ou de Van Gogh? A sua sacralidade reside no facto de custar milhões. É sagrado por causa da assinatura – custa milhões, custa o preço duma cidade inteira!

[A raça branca] é uma raça maldita. Mas já está em Rimbaud: “Os brancos desembarcaram. Cautela. Os canhões, os canhões. É preciso vestirmo-nos, trabalhar.” Uma raça maldita. Veja-se o estado em que ela está a deixar o planeta. Já não há um carapau para comer que não esteja envenenado. Está a morrer tudo. O buraco do céu está a alargar. Depois de termos chacinado meio mundo, fazemos como o lacrau, que se mata porque se vê rodeado pelo círculo de fogo.

○○○
MÁRIO CESARINY
24-5-1991

CARTA DO POETINHA CAMARADA



[poema psicografado]

JOÃO RAPOSO



Eras um velho com piada em Barca d'Alva,
um puto reguila ao chegares ao Porto
um filósofo alentejano entre o marrano e o mouro,
um bebedor de cachaça
enquanto os hippies ainda não existiam,
um larápio de couves,
uma hortaliça pensante sentindo como uma fera o arrancarem-te à vida,
uma espécie de poema por completar,
com pensamentos à solta bailando nas ondas de um mar por descobrir,
não sei o que diga de tanta energia que ofereceste às musas,
pai de muitos filhos como o Luiz Pacheco,
os dois libertinos e libertários inovadores da liberdade que o povo ainda desconhecia,
não por falta de vontade mas por apatia que a Pide aos cérebros apertava o cerco
e do Jorge Amado fizeste amizade e telepatia,
como eu neste momento escrevo este género poético,
cheio de alegria,
sim é verdade o meu copo em cima da mesa diz-me que a vida não é só vazia...

às 21 horas em Setúbal. Saravá!

ANTROPOFAGIA

(uma parábola)

RUY VENTURA

(Para o Pedro Martins)

Estende-se o artista sobre a mesa.
 A seu lado, os instrumentos — serrotas,
 Tenazes, tesouras, facas, bisturis.
 Não merece anestesia. De costas
 Sobre a chapa de aço, tiram-lhe
 Da arca o coração. Ainda pulsa.
 Penduram o órgão num rebento
 De oliveira, pensando ser zambujo
 Ou espinheiro. Continua a pulsar,
 Mesmo suspenso da árvore
 Onde o resguardo de um saco
 O vai livrando de todas as manápuas
 Indiscretas. Depressa lhe pertence
 Como fruto ou ramo movendo-se,
 Paráclito, à passagem da brisa
 Pela sombra. Será talvez um filósofo,
 Figura ou colosso que a terra
 Não encontra nem distingue
 E por isso serve, mal passado.
 A chapa não atinge a temperatura.
 Recusa a seiva que outrora distinguiu
 Os gestos e a palavra. Filósofo? Sim.
 Melhor, poeta ou escultor de vozes
 E presenças, perdidas sobre as ondas
 Do oceano. Há vísceras fumegando
 Na terrina, ossos ou fragmentos
 De costelas. Deitaram fora os músculos,
 A coluna. Cozem no molho, negro,
 Do fondué, células mortas, textos
 Sem ligação, chupando os dedos,
 Gulosos, como se patas fossem,
 Na canja, de frango ou de galinha.
 Não sabem da cabeça. Deu-lhes engulho.
 Estará talvez latejando, enterrada
 Aos pés de uma sequóia. Que resta

Do corpo, assim comido? Talvez gordura
 Unindo nas sebentas o sebo das palavras
 Recortadas e cosidas, qual manta velha,
 Sem calor, mas vistosa sobre a cama.
 Decerto peças soltas do esqueleto,
 Guardadas numa caixa de sapatos,
 Algures num beco, entre casebres.
 Haverá também simulacros, arrebiques,
 Estatuetas, de gesso ou marfíneite,
 Fazendo bonito pelas estantes
 Entre livros nunca lidos ou abertos.
 Que resta de um corpo assim perdido?
 Nada se perde ou cria, tudo se transforma,
 Dizia o outro, decerto com razão.
 Há plantas germinando na herdação
 Onde enterraram tudo quanto importa
 Mas não puderam tragar. Não parecem,
 De facto, ervas daninhas. Serão rebentos
 De árvores frondosas que a orgânica
 Matéria da leitura adubará, dando
 Ao futuro pomos e madeira.
 Há cadáveres assim, de boa carne.
 Mesmo cortados, dissecados,
 Desmembrados, resguardam do olvido
 Os nutrientes, colhendo da brisa a melhor
 Parte. Darão frutos luminosos, com sabor,
 Plantas rasteiras, talvez a tremocilha,
 Capazes de alcançar a terra inteira,
 Espalhando húmus ou azoto natural.
 Torna-se fértil o solo assim estrumado,
 Bom p'ra cultura que alimenta os seres
 Que bebem água viva, incessante

Mas envenena e mata os antropófagos.

MAIAS E MEL

para o maio de 68

(AVOCO, PARA A MUSA MINHA, O 6 DE PAUS COMO ARCANO)

de todo o coração, ao Sérgio Godinho

O inconsciente é o discurso do Outro.
Jacques Lacan



Sou da raiva e do revel,
Não sou pessoa bom-tom,
Mas eu ouço o Jacques Brel
E eu leio o Proudhon.

Tenho Xutos na sacola
E o Verlaine. Quem vem ali???
É o Vate e a viola,
É o Georges Moustaki.

Raia a sombra do reitor:
Esta bomba é Bakunine.
E o profezinho, o Professor,
Não tem nada que me ensine.

Nem frol aqui, nem floresta,
Mas tunas certas comovem,
E é nosso o Malatesta,
É nosso o cântico jovem.

E quanto ao Prof. imundo
Que exibe o “crachat”,
Nós queremos o mundo
E queremo-lo JÁ!!!!!!!!!

Que Luz, 16/ 03/ 2018

MENS AGITAT MOLEM

PAULO JORGE BRITO E ABREU

MAIO DE 68 NA REVISTA A IDEIA

O assinalamento do décimo aniversário do movimento parisiense de Maio de 1968 foi feito de maneira muito modesta em Portugal pelo grupo editor d' *A Ideia*. No número 10 desta revista (então com uma forma gráfica artesanal), datado da Primavera de 1978, apenas se insere um “AVISO AOS ESQUECIDOS” onde se diz que “nós nada esquecemos do que então se passou, nas vidas, nos quotidianos de eu, tu, ele, de milhares e milhões de PESSOAS”. E no ano seguinte, com feitura igualmente artesanal, a nossa Editora Sementeira publicava uma brochura de 38 páginas com o título *Maio 68 Textos & Cronologia*. É a “Apresentação” dessa publicação que aqui agora reproduzimos. [João Freire]

Maio de 68 é já um mito. E é também um acontecimento histórico, daqueles dos quais se fazem periódicas comemorações. Qualquer dia, será também objecto de “memórias” de pessoas que nele participaram: “Como eu vi a Sorbonne de rubro-e-negro!” ou coisas no género. Neste sentido aquela espécie de recuperação-deturpação que sofrem todas as grandes explosões sociais – sejam revoluções, guerras, ruir de impérios, etc. – jogará (já jogou) da mesmíssima maneira sobre Maio de 68.

Apesar disso, Maio de 68 permanece uma referência essencial, creio que por três ordens de razões. Em primeiro lugar porque foi – quis ser – uma insurreição da vida, uma verdadeira revolução cultural, das *pessoas* e do *quotidiano*. Assim, os seus inimigos – mais do que “a burguesia”, “as forças repressivas”, “o governo” a derrubar – foram sobretudo as *instituições*, as rotinas, o isolamento, a morte lenta a que nos conduzem as sociedades modernas.

Em seguida, Maio de 68 foi outra coisa do que aquilo que julgou ser. Como muito bem analisou Touraine, a simbologia que os intervenientes de Maio foram buscar e agitaram era a simbologia de um movimento operário revolucionário, perfeitamente idealizado, e cuja certidão de *morte histórica* estava justamente a ser passada pelo novo movimento social actuante. O que (chama a atenção àquele teórico) é uma espécie de repetição do que já se havia passado com o movimento operário relativamente ao movimento racionalista/republicano/burguês que o antecederá: a Comuna de Paris, por exemplo, utilizara a simbologia da Grande Revolução francesa de 1789-93, ao mesmo tempo que marcava o papel doravante primordial do novo movimento operário.

Assim, Maio de 68, embora apelasse para as figuras míticas da revolução – as bandeiras vermelhas, os conselhos operários, as milícias populares, a necessidade de derrubar o poder da burguesia, etc. –, verificou na prática a inexistência de tal realidade social. Pelo contrário, descobriu umas instituições reguladoras dos conflitos (sindicatos, partidos, etc.) no lugar do antigo movimento operário revolucionário, e uns trabalhadores-cidadãos atentos simultaneamente à conservação do seu relativo bem-estar e inseguros pela neurose colectiva que (n)os domina.

Finalmente, Maio de 68 interessa-nos ainda, porque é *nossa*, porque pertence às gerações de hoje como a revolução russa pertenceu às do início do século, porque as exigências sociais que se revelaram então, de maneira caótica e confusa é certo, são as exigências deste fim de século, agudamente ressentida na “metade rica do mundo”, penosamente ignoradas na “metade pobre”.



Os textos que a seguir se publicam são documentos, panfletos, comunicados, etc., enquadrados numa sequência cronológica sumariamente situada. Mais do que fazer uma análise ou fazer a história desse movimento, optou-se pela apresentação, quase em bruto, de alguns materiais representativos “do que ia pelas ruas” de Paris a outras cidades francesas, naqueles dias de arrebatamento. Não há aqui qualquer inédito, qualquer novidade para os especialistas. Apenas testemunhos acessíveis aos leitores portugueses, àqueles que muito têm ouvido falar e que porventura muito falam do Maio de 68 – mas sempre por interpostas leituras. Aqui, o documento e a situação no tempo dos principais acontecimentos, pode dar uma visão mais próxima do que os grandes desenvolvimentos abstractos.

Em contrapartida, o que estes poucos documentos são incapazes de transmitir é o clima psicológico vivido por milhões de pessoas durante algumas semanas, “que valeram por uma vida”.

Confesso-me incapaz de o fazer, mas não quero deixar de assinalar esse facto decisivo. Talvez até que só a obra literária, o diário íntimo, a correspondência ou a poesia possam vir, pela excelência da escrita, a permitir compreensões à dimensão do que se passou.

Houve como que um turbilhão em que simultaneamente desabavam as estruturas, as instituições e se reencontravam as pessoas. Quantos amores se não fizeram então! Quantas organizações, Casas, Lugares se não transformaram radicalmente pela invasão de uma vontade e espantosa que as pessoas manifestavam em querer assumir tudo na primeira pessoa, em terminar com a demissão pessoal e os mandarinatos burocráticos!

Por alguma razão o conceito de *autogestão*, até aí usado por restritos círculos de teóricos ou militantes, encontrou em Maio de 68 a sua consagração: gerir, controlar directamente aquilo que nos diz respeito, ser senhores das nossas próprias vidas, recusando as procurações, os cheques em branco, as delegações de poder, as eleições de “representantes”. Esta é talvez a lição maior, o sentido mais profundo de Maio de 68.

Mas também ali se pode dizer que tiveram origem os novos movimentos sociais que cresceram e se impuseram durante a década de 70 e dele receberam a sua inspiração: o feminismo moderno, o ecologismo, a reafirmação da autonomia cultural de regiões submetidas à estandardização dos mass-media centralizantes, os direitos das minorias e dos individuais, o interesse pela acção local e os problemas concretos e imediatos, a recusa da massificação, das “cúpulas” e do autoritarismo, etc.

Reservo-me da tentação de atribuir aos significados de Maio de 68 e “dos seus rebentos” uma dimensão universal. A Humanidade é demasiado grande para se deixar fechar em simplificações. Mas penso que numa fatia importante dessa Humanidade vigoram modelos sociais suficientemente homogéneos para permitir certas generalizações: é o caso dos países tardo-capitalistas, post-industriais ou como lhe queiram chamar, incluindo em boa parte as suas periferias, e dos movimentos sociais de que acima citámos exemplos.

Também num outro ponto Maio de 68 constitui um “banco de provas”, do qual se está longe de ter extraído todo o seu significado: quero referir-me à “questão” da revolução, da violência do acto revolucionário. Penso que é matéria da mais alta importância e que deveria fazer reflectir muita gente o facto objectivo, indesmentível de que em maio de 68 a violência física foi mínima, apesar de (ou talvez por causa de) se viver num clima de grande violência simbólica, verbal, espetacular. Se pensarmos que o mesmo se tem passado em muitos outros países com as mesmas características (incluindo o Portugal de 74-75), onde grandes massas humanas entram em ebuição e confrontos com as forças represivas e o número de mortos e feridos é, digamos, accidental (inferior aos desastres estradais de um fim-de-semana normal); se pensarmos que, nestes países, a morte de *um homem* (um Overnay, um Luís Caracol, um Goldmann) faz (às vezes) escândalo público – e aqui acrescentamos nós: *felizmente!*; se assim é, podemos fazer a hipótese de que, nestes países, a *força da vida* já não consente matanças, nem sequer para revoluções hipoteticamente emancipadoras, o que só à primeira vista poderá surpreender ou será para lastimar.

A diferença com o que se passa em países tão diferentes destes como uma Pérsia, uma Guatemala, um Timor, etc., mais realçará a especificidade de uma e outra situações. Maio de 68 poderá também ter sido uma extensão de um movimento insurreccional em que, grandes massas de pessoas activas levam a cabo uma insurreição fundamentalmente pacífica capaz de paralisar e desmoralizar as instituições opressoras até à sua queda ou desagregação. Será este tipo de revolução possível no séc. XXI?

Por todas estas razões, Maio de 68 é ainda um mito e é compreensível, e é bom, que o seja, se conseguirmos repudiar os rituais; é história, mas não só história, porque é também a nossa actualidade, os nossos desejos e as nossas dúvidas.



A minha participação no movimento? O que pude directamente testemunhar? Eu sei lá! Vivi esses dias como milhares e milhões de outras pessoas. Fui na vaga, e no entanto não me senti “levado”, nem “carneiro”. Andei nas ruas e nos lugares esfervescentes, Quartier Latin, Sorbonne, Odéon, Censier, Citroën, Bastille. Lia, discutia, ouvia, participava. Lembro-me bem de Jean Rostand clamando contra os “esbirros de M. Pompidou”, Maurice Joyeux suportando valentes polémicas, dos Comités d’Action baseados em Censier, de “Amnistie aux Yeux Crevés”, do Godard a filmar, na noite de 10 de Maio... Pensei que a revolução definitiva estava por pouco, coisa de meses ou poucos anos, que o capitalismo e o espírito autoritário só esperavam o golpe de misericórdia...

Tenho presentes, como se fossem hoje, o fantástico clima de comunicação, onde alguns dos instrumentos rotineiros da nossa alienação apareciam transfigurados, sem sombra do actual poder de tutela: jornais como o *Combat*, a própria televisão e a rádio, as mesas-redondas com o Cohn-Bendit a rir-se na cara do reitor, as discussões no *Nouvel Obs* com o Sartre, as citações de Marcuse; os mea-culpa de grandes personalidades – tudo era vivido como se uma era estivesse terminando e outra, nova, visse a alvorada. O que era de facto certo, mas não no sentido catastrófico que então lhe dávamos. Por isso é que ainda pode valer a pena falar de Maio de 68: *para compreender o presente*. Maio de 68 foi apenas o começo. O combate continua. [J.F.]

fotografia de Maria João Vasconcelos



MAYO DEL 68

TOMÁS IBÁÑEZ

Tomás Ibañez esteve em Portugal no mês de Maio de 2018 a convite de vários pequenos colectivos libertários para falar da situação na Catalunha e evocar os eventos parisinos de Maio de 68 – vivia então em França, estava ligado desde há vários anos às organizações libertárias existentes em Paris, frequentara os meios estudantis franceses. A sua palestra teve lugar no Museu do Aljube a 19 de Maio e foi seguida por uma comunicação de Miguel Serras Pereira, numa mesa moderada por Mário Rui Pinto. É o texto da sua intervenção que de seguida se apresenta tal como foi lido na sessão.

Buenas tardes, 10, 20, 30, 40, 50 años se ha dado tantas vueltas a los hechos de Mayo que hoy resultaría difícil hablar de algo que no sepamos ya, así que lo que os propongo es que intentemos reencontrar, si no todo, eso sería imposible, por lo menos un poco de lo que fue y de lo que sigue siendo Mayo del 68.

No estoy seguro de que se trate de nostalgia, aunque quizás pueda serlo, pero lo cierto es que la evocación de Mayo del 68 me traslada inevitablemente, a mis propias vivencias, y si me resisto a hablar de ese acontecimiento desde cualquier otro lugar que no sea el de la pasión es, sencillamente, porque Mayo fue algo así como un torrente.

Un torrente emocional, afectivo, político, que nos arrastró con una fuerza increíble. Y que consiguió transformar en muy poco tiempo, y a veces para siempre, los deseos, sí, hasta los deseos, las formas de ser y las formas de pensar de muchísimas personas.

Eso fue lo que le ocurrió, por ejemplo, a la entrañable Emma Cohen quien, a sus 20 años, estando de paso por París, se sumergió apasionadamente en ese torrente, y afirmó, tiempo más tarde, que para ella: “Mayo nunca concluyó del todo”... y debo admitir que para mí tampoco lo ha hecho.

Aunque se contaron por miles las personas que resultaron heridas, y algunas lo fueron de gravedad, la suerte quiso que los muertos fuesen muy pocos. Sin embargo, cuando aquella esferescencia disminuyó, cuando se fue apagando, fueron bastantes más quienes no soportaron tener que renunciar a las promesas de Mayo, y regresar a “la normalidad”. Así que dejaron que se les escapase la vida, cada cual a su manera, en los meses, o en los años inmediatamente posteriores.

Al decir esto no pretendo dramatizar, pero creo que ese hecho nos permite intuir cuál fue la pasión que encendió Mayo del 68, cuál fue la intensidad de las vivencias que suscitó, y la potencia de los sueños que logró despertar.

Mayo fue, ciertamente, un fenómeno, complejo, heterogéneo, múltiple,... Múltiple porque anidan varios Mayos en cada uno de sus momentos, y también Múltiple porque afloran diferentes Mayos a lo largo de su desarrollo. Sin embargo, desde esa clara multiplicidad resulta que ese acontecimiento también reviste una innegable singularidad, es único, y es de esa singularidad de la que quisiera hablar aquí.

En realidad, esa singularidad ya empezaba a manifestarse, a expresarse en lo que fue su acontecimiento inaugural, es decir, el inicio de Mayo del 68. Un inicio que podemos situar en el viernes 3 de mayo cuando el conflicto que se movía hasta entonces entre las paredes de las universidades salta fuera del recinto universitario y se expande por las calles de París.

Ese día los dirigentes y los principales militantes estudiantiles, tanto de París como de Nanterre, estaban confinados en el patio de la Sorbona, estaban cercados por un impresionante dispositivo policial que los iba introduciendo uno a uno en sus lecheras camino de las comisarías.

Pues bien, aunque pueda parecer paradójico ese masivo “secuestro” contribuyó, ayudó a que la revuelta pudiese explotar con tantísima fuerza en las calles del Barrio Latino.

En efecto, cuando empezamos a pelear contra la policía, los escasos militantes que no habían sido apresados intentaban apaciguar la situación, y frenar a la gente, nos reprochaban con bastante vehemencia la tremenda irresponsabilidad de que estuviéramos provocando a la policía. Nos gritaban: “Pas de

provocations, camarades!". Pero, por suerte, eran demasiado pocos, eran insuficientes para contener a quienes estaban reaccionando desde su propia sensibilidad, sin consignas, ni directrices, ni liderazgos.

Y ocurrió... pues lo que tenía que ocurrir, ocurrió que sin proponérselo la gente la armó,... la lió..., y desencadenó espontáneamente lo que a lo largo de Mayo se iba a convertir en un autentico terremoto.

En efecto, ante la violencia de unos enfrentamientos que se saldaron en pocas horas con decenas y decenas de heridos, y con unas 600 personas identificadas por la policía, la Sorbona fue clausurada ese mismo Viernes, 3 de mayo, al atardecer. Eso trajo con sigo la inmediata convocatoria de una huelga general de universidades lanzada por los sindicatos de estudiantes y de profesores. Se encendía así la mecha de lo que iba a ser una prolongada lucha.

Ahora bien, cuando estábamos combatiendo contra la policía, el grito de "liberad nuestros compañeros" era más un grito de guerra que una petición. Actuábamos contra los surges policiales para intentar liberarlos, no montábamos un desfile para pedir su liberación. Esa solidaridad activa, inmediata, ya empezaba a incorporar en la identidad de Mayo, desde su inicio, la acción directa, sin mediaciones, y la auto organización, sin directrices venidas desde arriba o desde donde fuese.

Así fue como se inició Mayo del 68, así fue como empezó, y se propagó rápidamente por toda Francia, sumiendo el país en un magnífico, en un esplendoroso periodo de multitudinarias manifestaciones, de ocupaciones de universidades y de fábricas, y de duros enfrentamientos con la policía. Incluyendo, además, algunos momentos y episodios épicos, como la famosa noche de las barricadas donde ardió, literalmente, el Barrio Latino, y donde París pudo contemplar, al amanecer, el dantesco escenario de una lucha encarnizada que había durado toda la noche.

Es bien cierto que en los años sesenta, Mayo no fue un hecho aislado. Se insertó en el contexto de una multitud de focos de agitación, entre los cuales destacaban, en primerísimo plano, las movilizaciones contra la guerra del Vietnam. Unas movilizaciones que dieron lugar a violentos enfrentamientos en múltiples ciudades del mundo, desde Berlín, a Londres, a Roma, a Tokio o a Paris, por citar tan solo unas pocas. Al mismo tiempo, simultáneamente, se desarrollaban en Francia unas luchas obreras marcadas por una sorprendente radicalidad, por una radicalidad inusitada. Por ejemplo, en febrero y marzo del 67 una huelga de cinco semanas de duración paralizó una de las más importantes fábrica textil de Francia, que fue ocupada por los trabajadores, dando lugar a duros enfrentamientos. Y lo mismo ocurrió en enero del 68, y ya nos estamos acercando a mayo, cuando, en el marco de otra larga huelga, ella también con ocupación, cientos y cientos de trabajadores invadieron la ciudad de Caen, y desafiaron a la policía hasta altísimas horas de la noche con numerosos heridos.

Es obvio que en 1968 el mundo estaba sacudido por una impresionante serie de revueltas, ahora bien, sería un gravísimo error equiparar Mayo con cualquiera de ellas. Nada de lo ocurrido en Berlín, en Roma, en Berkeley, en Londres, en México, o en las fábricas francesas, culminó en algo parecido a aquel acontecimiento.

La potente deflagración que representó Mayo superó de muy lejos, superó con mucho, el eco de cualquier otro evento de esos años, y, sobre todo,... sobre todo, esto es importante, ese evento revistió una singularidad irreductible, rompiendo esquemas, abriendo nuevos caminos y anunciando un cambio de paradigma. Lo cierto es que nada dejaba presagiar que el conflicto inicial se pudiera propagar con tanta rapidez en el tejido social, abrasando todo un país y paralizándolo por completo durante largas semanas.

Sin duda, Mayo fue un acontecimiento absolutamente inesperado, totalmente imprevisible, que no se podía intuir, ni a partir de la situación entonces existente, ni de lo que antes había acontecido. A toro pasado se pueden hacer mil interpretaciones sobre las causas del estallido de Mayo, y sentenciar, por ejemplo, con total tranquilidad que era una revuelta claramente anunciada. Pero, claro, no hay nada más fácil que predecir lo que ya ha ocurrido. Como dijo alguien, la predicción es un arte difícil ¡sobre todo cuando concierne el futuro!

Sin embargo, la verdad es que en aquel momento, Mayo no solo causó una enorme, una colosal estuporación en el mundo entero, sino que dejó atónitos a sus propios protagonistas que se sorprendían cada día de lo que había acontecido durante ese día, y que se preguntaban, nos preguntábamos, con verdadera ilusión, que más podía pasar al día siguiente, en un combate del que no se sabía cual iba a ser su rumbo en las próximas horas, y que parecía no querer detenerse nunca, como lo proclamaba aquel

eslogan que gritábamos en todas nuestras manifestaciones: "Ce n'est qu'un début, continuons le combat", es tan solo un inicio, el continuemos el combate. Y esa imposibilidad de parar, esa imposibilidad de detenernos nos hacía soñar con que todo, todo era posible.

Ahora bien, aunque Mayo se inició en las universidades fueron las ocupaciones de fábricas y la huelga general las que le dieron continuidad y espesor después de una primera semana de violentos enfrentamientos cotidianos. Una semana que culminó, precisamente, con aquella fantástica, increíble noche de las barricadas donde no menos de cincuenta barricadas... lo digo bien, 50 barricadas... surgieron, florecieron, eso sí, de forma totalmente desordenada, totalmente caótica, en el Barrio Latino.

En el patio de la Sorbona, reabierta e inmediatamente ocupada gracias a la presión de esas barricadas, aun resuena en mis oídos el inmenso clamor, el enorme estruendo, con el que acogimos el 14 de mayo el anuncio de que la fabrica "Sud Aviation", cerca de la ciudad de Nantes, acababa de ser ocupada,... ocupada y su director secuestrado.

Ese impresionante clamor albergaba la esperanza de que era el movimiento obrero el que iba a retomar la antorcha del estallido inicial del 3 de mayo, pese a los denodados esfuerzos de las centrales sindicales y del poderoso Partido Comunista para levantar un muro infranqueable entre los estudiantes y los trabajadores. Y, en efecto, la huelga se propagó como un reguero de pólvora. En torno al 20 de mayo se contabilizaban cerca de diez millones de huelguistas, diez millones,... y eso se dice muy pronto, y se contaban por decenas las fábricas ocupadas de manera indefinida.

Fueron esas ocupaciones, y esos millones de trabajadores en huelga, lo que potenció la resonancia que tiene Mayo en la historia contemporánea, evitando que se quedase en una violenta, pero intrascendente, revuelta estudiantil, o en un brillante ejercicio subversivo, poético/político, al estilo situacionista.

Sin embargo, también hay que decir, y esto es muy importante, que no fue, en absoluto, esa potente movilización obrera la que le dio a Mayo sus señas de identidad.

Como bien sabemos, no era una reivindicación laboral la que movía la revuelta del 68. Se trataba de un auténtico estallido social que cuestionaba el todo de la situación y sus reglas del juego. De hecho, era una sublevación contra el sistema social instituido y contra el tipo de vida que este ofrecía. Lo que cuestionaba Mayo era directamente el tipo de vida, gris y vacío, que la gente estaba condenada a vivir. Una vida que no era vida sino mortífera rutina. No en vano uno de los eslogans más populares de aquel momento era "Metro, boulot, dodo" (metro, curro, lecho).

Lo que palpitaba en las energías dinamizadoras de Mayo era fundamentalmente una sed de libertad en todos los planos, una enorme sed de libertad. Y en lo que tuvo de más propio, de más singular, Mayo emergió como una revuelta radical contra la autoridad. Tanto la que se manifestaba en las aulas de las universidades y de los institutos, como la que imperaba en los talleres, en las fábricas, en los despachos, o en el seno de las familias, y saturaba toda la vida cotidiana.

Bajo el famoso lema de "Prohibido prohibir" Mayo fue en definitiva un fabuloso estallido anti-autoritario, que cuestionaba el principio de jerarquía en las instituciones, en la vida cotidiana, y en los propios



Fotografía Luís Vintém (Madrid, Maio, 2011)

movimientos contestatarios. Se trataba de una reivindicación de la desobediencia y de una exhortación a practicarla, desafiando mediante la provocación, a todos los representantes y a todos los símbolos de la autoridad. Y es en ese sentido que Mayo fue, y aquí radica su singularidad, un fenómeno genuinamente libertario, aunque no se reclamase, ni mucho menos, del anarquismo.

Para acotar, para captar esa singularidad conviene recordar que en los años sesenta el anarquismo estaba prácticamente desaparecido de la faz de la tierra, y que mencionar la palabra anarquía en un sentido que no fuese el de caos, el de desorden, resultaba tan anacrónico como exótico. Lo cierto es que si exceptuamos el nutrido exilio libertario español, en 1968 habían muy pocos anarquistas en Francia, poquísimos, por ejemplo, tan solo algunas decenas en París, y está claro por lo tanto que Mayo no tuvo el anarquismo como fuente de inspiración, ni tampoco fue protagonizado por la escasa militancia anarquista, y sin embargo...

... Pues, sin embargo, eso no impidió que Mayo fuese una auténtica explosión libertaria. Una explosión libertaria que volvió a hacer aflorar el anarquismo provocando una onda expansiva en el plano internacional, e inyectándole además elementos de renovación.

Y eso ya nos indica que no somos necesariamente los y las anarquistas quienes imprimimos tonalidades libertarias a los movimientos sociales, sino que, a veces, son las propias dinámicas de las luchas las que crean prácticas libertarias, y las que construyen sensibilidades anarquistas, como lo hemos podido comprobar durante estas últimas décadas, aquí y en diversos países.

Mayo fue una lucha, por momentos violenta, áspera, tensa, extenuante, exigente, y llena de sin sabores como lo son todas las luchas. Pero, también fue una gran fiesta revolucionaria que proporcionaba placer y un enorme sentimiento de felicidad. No se posponía al final de la lucha el momento de saborear sus eventuales resultados, sino que las recompensas brotaban desde el seno de la propia acción, formaban parte de lo que esta nos brindaba diariamente.

De esa forma, Mayo nos mostraba que son los resultados concretos y palpables, los que son capaces de motivar a la gente y de incitarle a ir más lejos. Pero también nos indicaba que para que eso suceda la gente necesita, imperativamente, sentirse protagonista, decidir por ella misma, y es entonces cuando su grado de implicación y de entrega puede dispararse hasta el infinito.

Es por eso, por ese protagonismo de la gente de a pie, desde la base, de forma autónoma, que los "Comités de Acción", aunque no tienen el *glamour* mediático de las barricadas, de los coches en llamas, y de los famosos adoquines, son la auténtica figura emblemática de Mayo del 68. Junto con la rotación sistemática de los cargos y con la asamblea abierta como única instancia legítima para la toma de decisión, son esos "Comités de Acción" los que mejor simbolizan aquel acontecimiento.

En efecto, a partir del 4 de mayo, día siguiente al estallido inicial, esos comités fueron proliferando en los barrios, en los institutos, en las universidades, en los gremios profesionales, y en las empresas, sin que ninguna autoridad los tutelase. En su seno se desplegaba una intensa creatividad subversiva impulsada por innumerables activistas que en la mayoría de los casos carecían de cualquier experiencia política anterior.

Por otra parte, Mayo puso el acento sobre el hecho de que, como el anarquismo no se había cansado de repetirlo, pero predicando en el desierto, la dominación no se ciñe al ámbito de las relaciones de producción, sino que se ejerce en una multiplicidad de planos, y que las resistencias deben manifestarse en todos y cada uno de esos planos, como así se fue generalizando en los años posteriores, dando impulso a las luchas feministas, anti-sexistas, ecologistas y otras.

Cuando el horizonte de la política antagonista se ensancha de esa forma hasta abarcar todos los ámbitos donde se ejerce la dominación, son, entonces, todos los aspectos de la vida cotidiana los que entran a formar parte de su campo de intervención. Y lo que queda configurado de esa manera es una nueva relación entre la vida y la política, que dejan de ocupar espacios separados.

Por fin, otra de las enseñanzas de Mayo fue que las energías sociales necesarias para que se constituyan potentes movimientos populares surgen desde dentro de la creación de determinadas situaciones conflictivas, no les preexisten necesariamente. Se forman en el propio desarrollo de esas situaciones, retro-



Dessous les pavés c'est la plage" (Sorbonne, Maio 68), fotografia
de Dominique Labaume (Peniche, Maio, 1988)

-alimentándose, perdiendo fuerza por momentos y, volviendo a crecer de repente, como ocurre con las tormentas. Se trata, por lo tanto, de unas energías que pueden formarse en cualquier momento aunque en el instante anterior no existan en ninguna parte.

Se ha hablado mucho, muchísimo, acerca de si Mayo fue realmente una revolución o si se quedó tan solo en un simulacro de revolución, donde, finalmente, no ocurrió prácticamente nada, nada verdaderamente relevante. Tan solo unos eslóganes, unas pintadas, unos carteles y unos pasquines.

Pero la realidad es que Mayo fue una auténtica esferescencia revolucionaria que revolucionó la propia revolución clausurando la forma leninista de entenderla, y dando alas a la utopía, y a las formas libertarias del imaginario radical.

Aquel gran acontecimiento de Octubre del 17 había instituido un concepto de revolución que impregnó el imaginario emancipador durante medio siglo. Ese concepto presuponía un proyecto revolucionario, y una vanguardia bien organizada, capaz de impulsar las masas hacia la victoria final, conquistando el Estado y los medios de producción.

Es ese concepto el que inspira la repetida pregunta acerca del fracaso final de Mayo. Una pregunta que, sin embargo, se torna totalmente irrelevante tan pronto como se extirpa del concepto de revolución la idea de un proyecto y de una vanguardia.

En efecto, se puede hablar del éxito, o del fracaso, de un proyecto diseñado para alcanzar tal o cual resultado, lo consigue o no lo consigue, tiene éxito o fracasa, pero... nunca hubo ningún proyecto de Mayo, este simplemente aconteció.

No cayó del cielo, por supuesto. Tuvo múltiples causas, cadenas de pequeñas causas entrelazadas donde no se debe menospreciar en absoluto, nunca hay que hacerlo, el papel del azar y de las casualidades totalmente fortuitas, pero fue, literalmente, un acontecimiento. Es decir, algo que no está precontenido en sus condiciones antecedentes, sino que se crea de forma original a partir de esas condiciones, obviamente, pero sin estar determinado por ellas, o sea, innovando, y abriendo una discontinuidad en el tiempo socio-histórico.

Si Mayo sigue rondando la memoria colectiva es porque demuestra que una irrupción desestabilizadora e innovadora, siempre puede acontecer, aunque no surja como el desenlace de un proyecto. De hecho, si los grandes acontecimientos subversivos siempre nos sorprenden, es porque nunca acuden a la cita fijada por un proyecto.

Por decirlo de alguna forma, cuando son auténticos, los estallidos revolucionarios son como una página en blanco. Una página en blanco que hay que llenar sobre la marcha, y si esa página ya está escrita, es entonces cuando no se produce absolutamente nada, nada que sea verdaderamente relevante. Como mucho unas simples substituciones en la cadena de mando.

Se han expresado fuertes críticas a la improvisación reinante, y a la espontaneidad de las actuaciones. Se ha argumentado que si el movimiento hubiese contado con una agenda clara, unas metas preestablecidas y unas sólidas estructuras organizativas, se hubiese podido encauzar las energías en una dirección que habría permitido derrotar finalmente al enemigo. Claro, pero lo que esa forma de plantear las cosas no alcanza a entender es que fue, precisamente, porque carecía de esos elementos por lo que el movimiento pudo ir avanzando hasta donde llegó —que no fue poco—, en lugar de estancarse en sus primeros pasos.

Mayo pudo progresar hasta topar, finalmente, con sus límites porque sabiendo mantenerse en constante movimiento fue construyendo su agenda sobre la marcha en el marco de lo que fue la mayor toma de palabra colectiva de la historia. Una agenda que no preexistía al inicio de la movilización, sino que se construía, y se rectificaba en el seno del quehacer cotidiano. Fue ese hacer haciendo el que dio vida al movimiento y le permitió sortear con inventiva, uno tras otro, los obstáculos que iban surgiendo en su camino, hasta abrir una profunda brecha en lo instituido donde crear espacios de resistencia, de lucha y de una vida distinta.

Bien es cierto que Mayo no desembocó en la toma del poder, pero resulta que la cuestión de la toma del poder político nunca estuvo en su agenda porque se trataba de luchar contra el poder, no de conquistarla, y en eso residió sin duda uno de los elementos clave de su singularidad.

Jean-Paul Sartre escribió en 1968, lo cito: “Lo importante, es que la acción tuvo lugar, aun cuando todo el mundo la consideraba impensable. Si ha tenido lugar esta vez, puede reproducirse...”

Por supuesto, reproducir no es repetir, y sería absurdo soñar con una repetición de Mayo del 68. Este no puede acontecer nuevamente porque su repetición negaría su singularidad. No se puede repetir algo que se define precisamente, como lo hizo Mayo, por haber escrito su propio guion, sin tomarlo prestado de ninguna fuente externa.

Definitivamente irrepetible, lo realmente importante es que Mayo del 68 se reinventa, sin embargo, en cada gesto de colectiva rebeldía. Aunque, cuidado, en consonancia con lo que fue su singularidad, es decir, en consonancia con su incontestable, con su marcado talante libertario, hay que precisar inmediatamente: “en cada gesto de colectiva rebeldía”... si, pero,... siempre que ese gesto reivindique su plena autonomía, rechazando cualquier supeditación a instancias dirigentes, o cualquier subordinación a planteamientos surgidos desde fuera de su propia andadura.

Está claro que hoy nos hacen falta uno, dos, tres... decenas de Mayos, pero cada uno será *sui-generis*,... cada uno será singular, cada uno será único. Y, ya para concluir del todo, solo me queda desear que alguno de ellos, alguno de esos mayos, no tarde demasiado tiempo en estallar, sea donde sea, aunque, claro, muchísimo mejor si es por aquí cerquita, porque uno ya no está para demasiados trote. Muchas gracias por la paciencia y pido disculpas por este exceso de subjetividad.

Mayo 2018



Miguel Serras Pereira, Mário Rui Pinto e Tomás Ibañez (a falar),
Museu do Aljube, 19-5-2018

MAIO 68

MANUEL DA SILVA RAMOS

naquele tempo tudo era belo
 e cúbico o meu coração
 à noite vagueava pelas ruas
 bebia bagaço nos cafés
 e escrevia na cabeça
 os três seios de novélia

durante todo esse mês
 não fiz mais que isso
 andar beber e escrever
 tudo era muito fácil
 vinham notícias de França
 os estudantes ocupavam as ruas
 tudo era muito fácil

naquele tempo tinha vinte anos
 e tudo era belo
 e cúbico o meu coração
 com a louca facilidade dos peripatéticos
 passei da cabeça ao papel

os estudantes continuavam nas ruas
 recebia essas notícias
 como um presente adiantado

naquele tempo tudo era belo
 só a minha namorada não gostava
 do amor na cama
 mas eu tinha acabado os três seios de novélia
 já andava feliz no meio dos estudantes
 e brevemente iria ter com eles
 livro na mão, cabelo ao vento
 tudo era muito fácil nesse mês
 porque o meu coração era cúbico

VIAGEM POR UM OUTRO TEMPO

NUNO JÚDICE

Quando chegou o ano de 68, a universidade portuguesa vivia já um clima de agitação que decorria do aparecimento de outras correntes políticas à frente das associações de estudantes, trazendo para o interior das Reuniões Inter-Associações, além do conflito entre o PC e os pró-chineses que dividia o mundo comunista, outras ideologias de esquerda, entre o trotskismo e os libertários influenciados pelas doutrinas de Marcuse que tinham estado na base de greves e ocupações em Berkeley e noutras universidades americanas. Paradoxalmente, ao contrário da censura e da repressão que incidiam sobre o país ainda salazarista, a universidade gozava de um clima de alguma liberdade de expressão que terminava no ponto em que começava a militância partidária, logo sujeita a ameaças que iam da mobilização forçada à prisão, evitáveis apenas pela fuga para o exílio. O que se tinha passado em 67 com o movimento estudantil por altura das cheias de Lisboa, que tinham provocado centenas de mortos, fora o detonador dessa agitação que não mais parou.

O movimento estudantil em França, por este motivo, não foi propriamente uma surpresa, vindo na sequência do que sucedera nos Estados Unidos. A surpresa veio do facto de ter nas sua base uma doutrina feita não a partir de tratados políticos nem das cartilhas do marxismo-leninismo mas sim de palavras de ordem mais ou menos imaginativas, tendo na sua base um pensamento heterodoxo que vinha do “Précis de décomposition” de Cioran, com o seu desespero absoluto perante a realidade, e encontrava a sua melhor expressão no *Tratado de saber viver para uso das jovens gerações* do Raoul Vaneigem, base de um movimento anárquico chamado Internacional Situacionista. Esta necessidade de repensar a realidade política fora sentida também entre nós, antecipando o Maio francês, no IV Seminário de Estudos Associativos, nas instalações do Técnico onde funcionava a Associação, em que se confrontaram, através de moções e debates, as diversas ideologias da altura. Vivi esse seminário, não tanto a ouvir as sessões e as discussões muitas vezes de violento confronto verbal, mas na tipografia em que eram impressas pelo João Crisóstomo, anarquista sem limites, e no bar em que se discutiam as formas de chegar à revolução, numa altura em que corriam notícias sobre as dificuldades militares na guerra colonial.

Foi com alguma displicênciia que recebemos essas notícias de Paris. Não nos parecia que fosse um movimento heróico, dado que a França era uma democracia e os estudantes não corriam os mesmos riscos que nós; mas seguimos, na medida do possível, gestos como a ocupação de anfiteatros, greves, assisti ao arrancar dos números nas cadeiras do anfiteatro de Direito, que depois circulavam pelos cafés, perante o desespero dos contínuos; e um dos que se destacavam nessas operações era o Costa Afonso que levantou a voz, num plenário associativo na Faculdade de Ciências, perguntando o que se “tava” ali a fazer quando a Sorbonne tinha sido ocupada na véspera, e propondo a descida ao Terreiro do Paço para ocupar os Ministérios – o que fez com que fosse rapidamente calado e posto na rua.

As férias, como é evidente, iriam acalmar todo este ambiente; mas ainda houve a expulsão do Béjart, em princípio de junho, por ter pedido um minuto de silêncio pelo assassinato de Robert Kennedy, no início do seu espectáculo no Coliseu; e lembro-me dias depois, na véspera do Santo António numa Alfama completamente

cheia, de uma pateada ao bailarino russo Nureyev que viera a Lisboa para um bailado no São Carlos e que recusara interromper o espectáculo, rejeitando um pedido de solidariedade para com Béjart, situação tanto mais ridícula quanto ele se passeava nessas ruelas com um magnífico casaco de peles, apesar do calor.

Para mim, o Maio de 68 teria um prolongamento no festival de Avignon, no Verão desse ano, onde pude ver “A sagrada Primavera” de Béjart com a presença de Maria Casarès. Curiosamente, o que sucedera em Lisboa teria um prolongamento em Avignon: na véspera do espectáculo, a companhia do “Living Theatre” fora expulsa por motivos morais, devido a representarem nus; e o membro da companhia que ficara foi homenageado por Béjart, num gesto simbólico. Todo o festival, porém, viria a ser marcado pela contestação dos estudantes e artistas que traziam a ressaca do Maio de 68. Lembro-me de um plenário de contestação a Jean Vilar, director do festival, velho resistente comunista, impedido de exprimir por um teórico da autogestão trotskista, Georges Lapassade, rapidamente atacado pelos adversários que lhe chamavam Monsieur Lapalissade. E tudo culminou quando, no regresso a Portugal, parando em Nice, vi num jornal a notícia da invasão de Praga pelos soviéticos, pondo fim, à liberalização tentada por Dubcek.

Foi essa vertigem de acontecimentos que marcou muitos dos que viveram esse período, e talvez o que tenha sobrevivido tenha sido o valor da liberdade, que só no período que estamos a viver, já neste século XXI, começa a sofrer abalos consideráveis. Sem dúvida, Maio de 68 envelheceu e tornou-se uma prateleira da História de onde não há muito a tirar. O que foi o respeito por espaços de autonomia como a Universidade (na sequência do que se passou com a Igreja na Idade Média) deixou de ter qualquer sentido. Neste mundo sem refúgios, o Homem começa a perder o respeito por si próprio.



Entrada da escola António Arroio (Lisboa - 2018),
fotografia de Risoleta Pinto Pedro

O “DESEJO DE REVOLUÇÃO”

FERNANDO PEREIRA MARQUES

1 Em 1968 tínhamos vinte anos. Se escrevo “tínhamos” não é majestaticamente, mas porque estou a pensar no que se poderá designar por uma “geração” — passe a ambiguidade da palavra. A Segunda Guerra Mundial terminara há menos tempo do que aquele que já passou sobre esse ano. Em Paris, nomeadamente no Bairro Latino, ainda eram recentes e estavam quase sempre floridas as placas que assinalavam os locais onde muitos tinham caído pela libertação de Paris, em Agosto de 1944. Na Europa a poeira da destruição e o fumo dos fornos crematórios tinham-se diluído na atmosfera, mas persistia a memória dos mortos em quem sobrevivera e nos filhos e netos que entretanto tinham nascido. A paz, não obstante assentar numa ordem suportada pela ameaça nuclear e na coexistência tensa entre os dois blocos, permitira que a economia e os povos prosperassem. Exceptuando o que se passava em certas regiões, como a Península Ibérica e a Grécia, onde se mantinham — no último caso mais recentemente — regimes ditoriais. No mundo dito “comunista”, para lá da churchilliana “Cortina de Ferro”, os sistemas políticos e os modelos económicos implantados, suscitavam para a maioria de nós — os com vinte anos — sobretudo interrogações, dúvidas, scepticismo e cada vez menos atracção.

Estou a referir-me à Europa porque noutros continentes continuava a haver guerra, a iniquidade da dominação sem travões dos poderosos, o subdesenvolvimento — conceito que deixou de ser politicamente correcto —, actos exacerbados de negação da dignidade humana. No Vietname, o conflito assimétrico entre camponeses movendo-se na água dos arrozais e as tropas poderosamente armadas da maior potência militar do mundo, suscitava a simpatia em especial dos jovens à procura de causas justas. Na América Latina ainda se mantinha viva a aventura dos barbudos liderados por Fidel de Castro que, numa pequena ilha, desafiavam o poderoso vizinho *yankee*. Por isso, nem nos parecia absurda a estratégia de um Che Guevara que encontraria tristemente a morte no mato da Bolívia juntamente com outros —, não obstante ter ganho a imortalidade no imaginário de gerações. Revés do voluntarismo guerrilheirista, ocorrido em Outubro de 1967, que não impediu as oligarquias de muitos desses países recorrerem à força bruta de militares treinados pelo grande vizinho do Norte, para torturar e matar sem estados de alma: no Brasil, na Argentina, no Uruguai, depois no Chile e noutros lados. Em África, o que restava dos velhos impérios sofria os últimos espasmos — como nas colónias portuguesas — e o *apartheid* apresentava as primeiras grandes fissuras. E não se esgota neste esboço o estado das coisas no mundo com que nos deparávamos então.

2 Não era a mesma coisa ter então vinte anos em Portugal, em Espanha, em França, em Itália, na Alemanha ou nos EUA.

Em Portugal vivia-se o declínio do salazarismo e começava a aligeirar-se o sufocamento educativo, cultural, económico, político. Não obstante, mantinha-se a censura, a polícia política, a repressão e a guerra colonial. Assim, para quem não estava integrado ou conformado com o regime, o cinzentismo e o medo, restava a rebeldia, a fuga, a emigração. Dezenas de milhar de jovens procuraram vários dos países além Pirenéus, a exemplo, aliás, de muitas dezenas, centenas de milhar de portugueses de todas as idades que contribuíram, com a sua força de trabalho, para os “trinta gloriosos anos” de crescimento económico no pós-guerra.

Na vizinha Espanha observavam-se fenómenos semelhantes de fim de reino e de entrada noutra época, mas ainda mandava como autoocrata aquele general gordinho e ridículo, de voz aflautada — como a de Salazar — que se fizera enquanto militar e subira ao poder por sobre montanhas de cadáveres; jovem organizador em Marrocos, com Millà Astray, da Legião, tropa cujo eloquente grito de guerra era “Viva la muerte!”. E nesse país, devido à herança da guerra civil, à exacerbação das paixões, à

História, a rebeldia de quem era rebelde podia não só conduzir à prisão como cá , mas também ao garrote vil. Até ao fim o franquismo cimentará com sangue os seus alicerces.

Em França, em 1963, Edgar Morin analisava no *Le Monde* o fenómeno que não era exclusivamente francês, como é evidente do aparecimento de uma “nova classe de idade”, os adolescentes, a geração “yé-yé”, estimulada pelo “capitalismo do espectáculo e do imaginário”, pela massificação da rádio (a televisão, a preto e branco, ainda balbuciava) e a banalização do acesso à mesma, assim como aos discos (em *vinyl* de 45 rotações) e respectivos equipamentos. Os adolescentes tornavam-se, simultaneamente, actores desse fenómeno e consumidores que alimentavam toda uma nova indústria do *show-business* e seus derivados, incluindo publicações a eles especialmente destinadas. Para esses adolescentes, que não haviam conhecido a guerra ou a ocupação, os seus “heróis” já não eram pessoas como o general conservador que, patrioticamente, recusara a submissão à besta nazi em 18 de Junho de 1940 e a guerra na Argélia levara de novo ao poder. Tornados jovens, ou seja, tendo terminado o secundário e dado a democratização e a prosperidade terem aberto a muitos as portas das universidades, politizavam-se e mordiam o freio de impaciência desejando, como dissera Rimbaud, o adolescente genial que acabou traficante de armas, “Changer la vie!”.



Fotografia Luís Vintém
(Madrid, Maio, 2011)

gica, nomeadamente no meio estudantil, era alimentada por uma vontade de ajuste de contas com os mais velhos, para os jovens se redimirem perante eles próprios, o resto da Europa e o mundo.

Finalmente, nos EUA, naquele quase continente, os *campus* universitários eram agitados pelo arrastar doloroso da guerra no Vietname, ao mesmo tempo que, de um modo mais específico à “excepionalidade” norte-americana e na esteira dos “Beatnicks” dos anos 50, diversas correntes e grupos se exprimiam no domínio (contra)cultural inventando comportamentos, roupagens, músicas que pretendiam afrontar o *establishment*, o *business*, o *money first*, a América profunda e fechada, impregnada de preconceitos segregadores para não dizer, usando a palavra mais simples, racistas. Os jovens de Berkeley e de Columbia mobilizavam-se recusando a guerra, enquanto Martin Luther King que como Robert Kennedy seria assassinado nesse ano de 1968 prosseguia a luta centenária por direitos iguais para os descendentes dos escravos. Joplin, Dylan, Baez lançando assim uns nomes avulsos transmitiam-nos sons, poemas, sentimentos, emoções.

E na diversidade destas realidades nacionais e situações uma ideia era transversal e mobilizava milhares: a ideia de Revolução.

Em Itália, o PCI pela sua dimensão e implantação, actuava como catalisador de uma politização que ia das fábricas aos intelectuais, dos jovens operários aos estudantes gerando uma dinâmica, uma vivacidade, uma radicalidade, fomentadoras de movimentos sociais e políticos de grande dimensão que agitavam o país muito antes de 68.

Na Alemanha Federal (porque havia a outra), a economia crescia, as feridas pareciam ter sarado, mas sobre a geração do pós-guerra pesava um indissociável sentimento de culpa pelos crimes dos seus pais e avós ou pela cumplicidade da maioria com o nazismo. Dir-se-ia que a radicalização político-ideológica,

3 Mas havia revoluções e revoluções, esquerdas e esquerdas, militantes e militantes. No essencial a palavra Revolução estava associada a uma visão da mudança como ruptura que marcaria um antes e um depois, um ano o de recomeço de tudo, a exemplo do que já haviam pretendido os jacobinos franceses. Ruptura que seria provocada pelas massas, pelo povo ou, mais exactamente, pelo “proletariado” ou “classe operária”, quais entidades prometeicas detentoras do sentido da História, portadoras de libertação e da superação de todas as injustiças do mundo. Uma vez transformada, obviamente, a base material de organização da economia e extinta a propriedade privada.

Após a Segunda Guerra Mundial, os grandes partidos europeus comunistas e socialistas/social-democratas/trabalhistas, mesmo quando não tinham superado essa componente doutrinária obreirista e voluntarista, moderaram-se e parlamentarizaram-se se assim se pode dizer. Deste modo, a ideia de Revolução manter-se-ia viva sobretudo na esquerda da esquerda, normalmente com pouca ou nenhuma representatividade parlamentar, recrutando maioritariamente nos meios estudantis. Porém, como é evidente e já se disse, uma coisa era essa actividade da esquerda “reformista” ou “revolucionária” em países democráticos, outra o que se passava nas ditaduras europeias ou nos regimes militares e oligárquicos latino-americanos ou de outras latitudes.

Até no que se refere aos países democráticos havia diferenças consideráveis. Na Alemanha, ainda antes de 1968, registaram-se mobilizações de rua com graves ocorrências, como o atentado sofrido por um dos líderes estudantis, Rudi Dutschke, que, no entanto, não atingiram a dimensão e o impacte social do Maio francês. Apesar de anunciar aquela violência posterior, algo desesperada, da *Rote Armee Fraktion* (Fracção do Exército Vermelho) criada por Ulrike Meinhof e os seus companheiros. Depois destes episódios extremos, nos anos 80, muitos dos activistas desses anos adoptariam uma via institucional, o que está na génesis de Os Verdes (*Die Grünen*) no sistema de partidos.

Em Itália, entre os anos 60 e 80, não obstante a força ainda exuberante do PCI (35% de votos em 1976), a radicalização política de importantes camadas do operariado deu uma sólida base social e capacidade intervintiva a múltiplas organizações dirigidas por jovens intelectuais e estudantes nas universidades, durante anos, a agitação foi crónica. Radicalização que atingiria uma dimensão e duração únicas na Europa. Porém, a oligarquia mafiosa da Democracia Cristã no poder, não só bloqueou o sistema político e se mostrou incapaz de um *aggiornamento* e por isso implodiria em 1992/1993, como alimentou uma “estratégia da tensão” recorrendo a serviços secretos e a extremistas de direita o que, por sua vez, contribuiu para as derivas terroristas de grupos como as *Brigate Rosse* (Brigadas Vermelhas). Uma das vítimas destes “anos de chumbo” seria o dirigente democrata-cristão Aldo Moro defensor, *et pour cause*, de um “compromisso histórico” com os comunistas.

Em França, Maio de 68 foi mais circunscrito no tempo e nas consequências imediatas ao nível do poder, mas tornou-se um fenómeno político, social, cultural de grande amplitude.

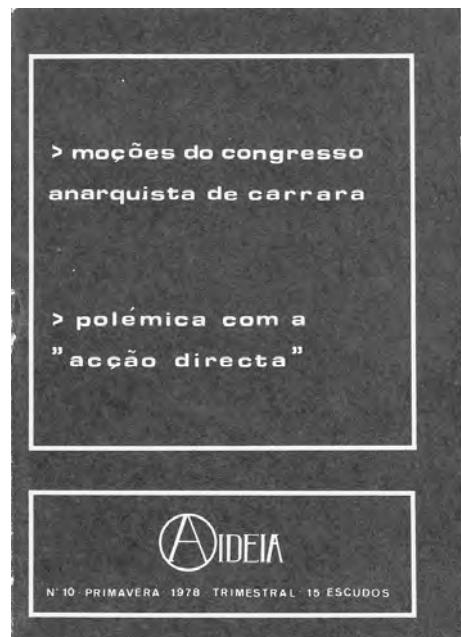
Note-se, a propósito, que apesar da espectacularidade de certos episódios como a noite das barricadas de 10 para 11 de Maio e o desnorte de De Gaulle, que chegou a ponderar uma intervenção militar, assim como a agressividade de uma extrema-direita organizada (em Comités de Défense da la République/CDR), foram reduzidas as baixas mortais (estimadas em cinco), o que se poderá explicar pela forma como o sentido democrático dos principais responsáveis políticos e o peso da opinião pública travaram e controlaram as forças policiais. A mero título de comparação, nesse mesmo ano (Outubro), no México, para não ofuscar os Jogos Olímpicos, uma revolta estudantil foi brutalmente reprimida à custa de dezenas, ou centenas, de mortos e feridos. Do mesmo modo foram reduzidas em comparação sobretudo com a Itália as tentativas posteriores de passagem à acção armada, por grupos ditos “maoístas” (Gauche Prolétarienne) ou de outro tipo, como o *Action Directe*.

Finalmente, e sem ser exaustivo (no Japão, no Reino Unido e outros lados factos semelhantes se observaram), será de não esquecer os EUA onde, no quadro geral da contestação à guerra no Vietname, apareceram defensores de estratégias violentas, como os Weathermen, além de grupos mais relevantes pelo seu impacte, com uma base racial, como os Black Power e os Black Panthers.

Deixando aqui de lado os regimes autoritários/totalitários para além da “Cortina de Ferro”, nas outras ditaduras europeias Portugal, Espanha, Grécia as duas primeiras, apesar da sua longevidade

(para a qual contribuiria a *Realpolitik* das democracias no pós-guerra) tinham, já foi dito, entrado na fase terminal. Recrudescia, assim, a actividade política ilegal dos que as combatiam alimentada, em primeiro lugar e naturalmente, pela reivindicação de direitos e liberdades fundamentais, apesar de haver quem preconizasse uma revolução que fosse além disso e alterasse radicalmente o sistema. Nestes contextos, em contraste com que se passava nas democracias, a repressão era diversificada, mantinham-se fortes dispositivos policiais e eram sérios os riscos que se enfrentavam. Donde os métodos de luta também serem distintos,

A outro nível, nos regimes oligárquicos da América Latina, até as poucas democracias existentes Chile, Brasil, Argentina, Uruguai se transformaram em ditaduras militares. Ver-se-ia nesses países, à custa de muito sofrimento e sangue, como era ilusório querer repetir o modelo cubano de conquista do poder, de revolução e de anti-imperialismo. Che Guevara na Bolívia foi, em grande medida, o exemplo mais eloquente e mítico dessa ilusão que provocou milhares, dezenas de milhar de mortos, frequentemente ainda em plena juventude. Tanto mais que os EUA, seguindo desde o século XIX a doutrina Monroe, não poderiam tolerar outras Cubas nas suas “traseiras”. Refira-se, como exemplo de eficaz executante dessa estratégia norte-americana sem estados de alma e até com direito a prémio Nobel da Paz, o Senhor Kissinger que, entre 1968 e 1977, foi o responsável ou deu cobertura a alguns dos piores crimes cometidos em política internacional (no Vietname, passando pelo Chile até Timor Oriental; Portugal, após o 25 de Abril, escapou por pouco). E deixemos de lado, na economia deste texto, exemplos noutros continentes onde a ideia de Revolução, de ruptura radical, estava associada à de independência ou de libertação nacional.



NOTAS A PROPÓSITO DO MAIO BELGA

EDUARDO MEDEIROS

O meu “Maio 68” começou a germinar prematuramente em Outubro 66, quando passei a frequentar o “Welkom”, na Petite Rue des Bouchers, no coração de Bruxelas, um “café / cervejaria” que na altura era território dos Provos (*leiam próvôs*). Lá para a “Commune d’Ixelles”, no *campus* da Universidade (ULB), assistia aos confrontos por jornais e panfletos entre “revisionistas” e “maoístas”, com “trotzkistas” de várias tendências à mistura. E também entre as várias “facções” dos estudantes portugueses. Com nacionalistas das colónias mais recatados e para os lados de Leuven, cuja parte francófona ainda não tinha transitado para a Lovaina de hoje, a “Louvain-la Neuve”. Na Universidade Católica, na Leuven de então, entre os grupos progressistas de estudantes latinos e africanos assentara a “teologia da libertação” e o terceirandomundismo, que seria nos anos a seguir pontificado pelo *chanoine* François Houtart.

Mas como que numa resposta a esses *calotains*, foi criado em 1969 por Paulette Pierson-Mathy, professora na ULB, Isabel Blum, Jean Godin e outros, o Comité contre le Colonialisme et l’Apartheid, mais tarde Comité Afrique Austral (1). Com a colaboração de Françoies Houtart desde a criação do Comité. Em Amsterdão apareceu nesta época o “Angola Comité” [Angola Comity], que entre outras acções publicava o *Facts & Reports* [Press cuttings on Angola, Mozambique, Guinea, Portugal and Southern Africa], sobre os movimentos de libertação das colónias portuguesas e sobre o Apartheid. Um aspecto importante da actividade dos africanos e dos opositores portugueses no exílio na Bélgica foi a denúncia da guerra colonial junto da opinião pública local (através da imprensa, de panfletos, de mesas redondas, etc.), não esquecendo que o país albergava a OTAN e em Bruxelas estava a sede do “Marché Commun”. Andei de colaborações com os três comités.

Os *provokatios* (desculpai a grafia) do *provocariat* no *Welkom* conduziram-me, naturalmente, aos Provos em Amesterdão, movimento fundado em Maio de 1965 por Robert Grootveld, Roel van Duyn e Rob Stolk, estes dois anarquistas, que se tinham constituído numa rede informal não autoritária. Em Amesterdão, o contacto com os jovens rebeldes levou-me ao conhecimento do movimento *CoBrA* (2) de quem os provos se reclamavam por intermédio do pintor Constant Nieuwenhuijs, e dos Letristas (movimento fundado em Paris pelo romeno Isidor Isou em 1946), e da Internacional Letrista (de Debord, em 1951). Um pouco mais tarde, dos Situacionistas (fundada em 1957, com uma última fase a partir de 1966 até 1972) (3).

Os “espíritos” (na conceptualização africana) de Guy Debord e de Raoul Vaneigem já vagueavam pelo *Welkom*, pelo *Petit Lenine* e por um *bistrot bouquiniste* na Rue des Eporonnières, e também pela *Gueule de Bois*, para os lados da Universidade. A *Arte de viver para as novas gerações* apareceu em 1967 e *La société du spectacle*, de finais desse ano, chegaram-me às mãos antes de Maio 68. Talvez por isso, quando li *De la misère en milieu étudiant*, do início de 67, mas lá para meados do ano, a sua leitura não foi aquele espanto! Surpreendido fiquei, sim, com o desencadear dos *événements*, de Março 68, em Nanterre. O meu irmão Fernando vivia-os por lá, e dava-me conta deles. E lá fui com a minha mulher de abalada a Paris para estar com ele, com os promotores e fazedores dos *Cadernos de Circunstância* (1967-1970) (4), com os frequentadores de La Vieille Taupe, livraria esquerdistas dirigida por um grupo com o mesmo nome e que publicava cadernos e livrinhos. Fui por igual ver a carcaça queimada da viatura do Fernando à beira do prédio onde vivia.

De regresso a Bruxelas, dias depois, continuei a assistir ao Maio bruxelense na ULB, Maio que me pareceu provinciano e patético, numa imitação sem sentido. As greves “selvagens” dos mineiros do Limbourg tinham a primazia. E Luc Varenne já enchia a Rádio com as proezas de Eddy Merckx. Mas era a guerra linguística na Bélgica que fazia *ravages*. Foi no dia 13 de Maio, ao saírem de uma

conferência de Melina Mercouri sobre o regime dos coronéis gregos, que estudantes, professores e assistentes tomaram a decisão de realizar uma “assembleia livre” no grande auditório Paul Émile Janson. Foi assim que começou o Maio 68 na Universidade *libre* de Bruxelas. “Libre”, porque de origem maçónica (passará a ser mais “institucional” depois das *retombées* de Maio). No dia seguinte, essa mesma assembleia decretou o direito de ocupação dos locais da Universidade pela população. Bandeiras pretas e vermelhas apareceram no frontispício da ULB. Todos os grupos das sucessivas manifestações pela cidade contra a guerra no Vietname (5) e contra os ditadores na América Latina onde a guerrilha actuava convergiram para a ULB, mas voltavam para as ruas com o mesmo propósito depois das grandes assembleias, ou para encherem o grande anfiteatro para ouvir cantar Léo Ferré e outros cantautores. Jovens mais atrevidos, em conluio com raparigas vanguardistas invadiram e ocuparam a Cité des Filles, na tal revolução dos costumes que acabou por ser uma das conquistas de Maio. Entretanto, nos intervalos de tudo isso, debatiam a organização do sistema universitário, e mais para além, da sociedade, numa crise de frustrações da época. Frustrações que conduziram muitos a um maior envolvimento das “lutas de libertação dos povos” e mais tarde às ONG’s “caridosas” e paternalistas.

Pontificavam nessas assembleias-gerais, no grande salão da Universidade, os Professores Marcel Liebman (da filosofia), Luc de Heush (6) (da antropologia), Pierre Verstraeten (da filosofia sartriana) e outros de quem não me lembro o nome, porque não eram meus professores. Dos meus colegas de Faculdade e de outras, dos que começaram a notabilizar-se recordo Marc Abramowicz (que já era dirigente estudantil), Josy Dubié (que para além de estudante era um repórter da televisão belga), Ralph Coeckelberghs (do mundo socialista), Serge Pahaut (que transitou das Ciências Sociais para as Ciências Matemáticas), Serge Govaert, Jean-Jacques Jespers e o francês Daniel Bensaïd (líder da Liga Comunista Revolucionária, sob o qual foi de imediato lançado um mandado belga de captura, e que o *bourgmeestre* de Saint-Josse, Guy Cudell, conduziu em pessoa à fronteira para que não fosse detido depois de um *meeting* com Ernest Mandel, líder a 4^a Internacional (trotskista), e de Roland Lew, dirigente dos estudantes trotskistas, na ULB. Tudo isto com exilados portugueses e espanhóis à mistura, numa irmandade festiva (7).

O movimento nascido na ULB expandiu-se de imediato para a Escola de Artes e de Cinema de La Cambre, para o Palácio das Belas Artes, para alguns Liceus, e pouco tempo depois para a Universidade de Liège. Mas para o país *neerlandófone* não tenho conhecimento. A Universidade Católica de Leuven (Katholieke Universiteit) situa-se na parte flamenga do país, e desde Fevereiro de 1968, pouco antes do Maio, estudantes flamengos dessa Universidade gritavam a plenos pulmões *Walenbuiten!* (fora com os Walons!), lançando o país numa crise linguística sem precedentes (mas que já vinha de 1966), fazendo cair o primeiro-ministro Vandenhoeck. O que levou ao aceleramento da mudança da parte francófona da KUL para Lovaina.

Talvez diferente do Maio francês foi o facto dos grupos belgas de esquerda, preexistentes a Maio, terem tomado o comando da festa. Trotskistas, maoístas e comunistas quiseram estar de imediato na vanguarda do movimento estudantil. Fortalecendo as suas posições doutrinárias e organizacionais. Mas alguns grupos germinaram no momento.

Certamente porque as organizações tradicionais queriam ser controladoras dos eventos que surgiam e de várias maneiras, esfarelaram-se em múltiplos pequenos grupos que raramente se recomponeram na *mater*. O que deu origem nesse contexto ao aparecimento de vários “marxistas-leninistas” (8), com influências diversificadas da Revolução Cultural Chinesa: Action Communiste (AC), Lutte Communiste (LC), Centre d’Action, de Recherche et d’Études Marxistes (CAREM), Parole au Peuple “mao-spontex!”, todos vindos, ou tendo estado à sombra do Partido Comunista Marxista-Leninista da Bélgica (PCMLB), no qual Jacques Grippa fora a figura de proa do maoísmo nascente na Europa Ocidental. Por seu turno, trotskistas e militantes da esquerda católica criariam em 1970 a Liga Revolucionária dos Trabalhadores (LRT), que passou a ser a secção belga da IV.^a Internacional.

Em Agosto de 1969, o meu irmão Fernando, mais alguns amigos dos *Cadernos* vieram até minha casa em Bruxelas trazendo consigo um clandestino do “Potere Operaio”! Estava prevista uma reunião internacional na capital belga (do esquerdismo pan-europeu de obediências diversas não autoritárias),

ou seja, dos “movimentos das revoltas juvenis na Europa”, com a presença de Daniel Cohn-Bendit. Não sei se essa reunião se realizou e, se sim, se teve algum sucesso.

Desde 1966, com momento alto em 1968, a revolta estudantil tinha-se estendido pela maioria dos países europeus, mas também pelos EUA e pelo Japão. Nalguns destes países, como na Alemanha, França e Itália, tomaram formas radicais e com pronunciamentos ideológicos. Os manifestantes eram contra a intervenção americana no Vietname, e era por causa disso que nalguns desses países mais gritavam. Mas também contra o autoritarismo e contra os aparelhos políticos burocratizados nas respectivas sociedades, procurando uma transformação da própria sociedade, uma mudança dos comportamentos individuais, novas formas de mobilização política e uma nova esquerda. A crítica da sociedade *des cochons* recusava a política vigente, incluindo a dos Partidos Socialistas e Comunistas tradicionais.

Na Itália e em certos sectores franceses, o movimento estudantil pretendeu uma aliança com a classe operária, sobretudo com os sectores de tradição marxista. Por seu turno, facções organizativas do proletariado pretenderam cavalgar o movimento estudantil. Muitos dos grupos políticos estudantis que surgiram em 68 e nos anos seguintes tinham essa pendência operaísta. Foi o caso em Itália do Potere Operaio, da Lotta Continua, da Vanguardia Operaia e da Unione degli Studenti Marxisti Leninisti. No caso italiano, isso foi facilitado pelas grandes lutas dos trabalhadores da indústria no Norte desde o começo de 1969, lutas com elevado grau de participação e pela radicalidade das reivindicações salariais, do igualitarismo e contestação da organização do trabalho.

A 17 de Abril de 1969 teve início o movimento estudantil na Universidade de Coimbra, no que foi designado “a crise académica de 1969”. Tudo terá começado quando os estudantes pretendiam intervir durante a inauguração do edifício das Matemáticas e o presidente da Direção Geral da Associação Académica, Alberto Martins, pediu a palavra, não sendo autorizado a fazê-lo. Os estudantes já andavam a exigir a democratização do ensino superior. A crise agudiza-se nas horas e dias seguintes com a prisão de vários dirigentes académicos e a ocupação de Coimbra por forças militares e policiais. Vários estudantes que estiveram envolvidos nessas lutas foram obrigados a exilar-se e alguns chegaram a Bruxelas.

Não vou tecer mais considerações sobre o “Maio belga” (9) (e muito menos sobre o francês e as suas barricadas) para além do que acabei de escrever. Considerações à maneira de António José Saraiva ou de outros. Já há muita literatura sobre isso. Destacando o livro de Henri Lefebvre: *L’Irruption de Nanterre au Sommet*, escrito em 1968, em cima dos acontecimentos. Talvez o que valha a pena para os leitores de *A Ideia* é avançar com algumas dicas para a contextualização das vivências dos exilados portugueses e africanos e reterem-se nos títulos de algumas publicações desses anos, pelo menos daquelas que fazem parte do espólio que fui amontoando desde a minha chegada a Bruxelas, em Julho de 1966. Sendo que, a parte desse espólio relativo a Portugal e à luta anti-salazarista foi depositado há anos no *Centro de Documentação 25 de Abril*, em Coimbra, onde poderá ser consultado.

Todo o acervo respeitante aos movimentos de libertação nas ex-colónias portuguesas, ao marxismo não leninista (luxemburguista, panekookismo, bordiguistas, etc.) e aos movimentos libertários (sobretudo espanhóis, por causa da minha envolvência matrimonial que me orientou para os “republicanos” e para os “anarquistas”) continua comigo.

Depois de longos meses de mais de três anos de solidão na metrópole colonial lusa (de meados 62 a meados 66, com 13 na prisão, apenas com alguma sensação de liberdade na *Casa dos Estudantes do Império*, ao Arco do Cego), os primeiros anos na Bélgica, e a partir de Bruxelas pelas capitais ao redor, foi uma extraordinária sensação de liberdade e de querer compreender e saber tudo com o que deparava, e de que os títulos que seguem mostram algo. Não tudo.

Talvez mais do que os Provos, a minha grande descoberta na Bélgica, descoberta para mim surpreendente, foi a da burguesia histórica, da compreensão do texto weberiano sobre essa burguesia (que não a da “primária” lusa, nas colónias e na metrópole, rendeira, improdutiva, tirando alguns nichos históricos mercantis e industriais modernos). Visitei todos os museus, igrejas e capelas na Bélgica depositários dessa “arte flamenga” testemunha de uma burguesia triunfante.

Mas pelas pinturas dos anos 50 e 60 do século XX, do movimento *CoBrA* e de outros movimentos, como dos surrealistas René Magritte e Paul Delvaux, dei-me conta do que essa burguesia se tinha transformado num *c'est comme des cochons*, como cantava Jacques Brel, e *les étudiants belges num c'est comme les bourgeois!*, como desenhou *Siné* para toda a capa do *Le Point* (de Jean-Claude Garot) em Novembro de 66, n.º 6. Ora, foi por causa desses *cochons* e dos seus aliados e subordinados, das suas maneiras e práticas nesses anos que muitos jovens se revoltaram e fizeram o seu Maio 68 numa exaltação da democracia directa e do igualitarismo.

Notas: 1) O Comité teve um papel importante na organização, em 1972, na Bélgica, da primeira conferência internacional sobre a Namíbia, a pedido da SWAPO, o movimento de libertação desse país ocupado ilegalmente pela África do Sul segundo decisão das Nações Unidas. Foi a partir dessa conferência internacional sobre a Namíbia que a SWAPO passou a ser conhecida no mundo. A Namíbia foi um dos países da África Austral que o Comité mais apoiou. O seu primeiro presidente, Sam Nujoma, ficou várias vezes alojado em casa da Prof.^a Paulette (como aliás Agostinho Neto e tantos outros). O primeiro encontro do Mário Soares com Agostinho Neto passou-se, discretamente, na casa dela, uns dias depois do 25 de Abril de 1974. (Devo esta informação à Prof.^a Paulette por intermédio do Artur da Costa). 2) Colectivo de artistas plásticos oriundos de Copenhaga, Bruxelas e Amesterdão (desde 1948). Em 1967, Christian Bussy, entrevistou os “Cobra” Christian Dotremont, Corneille, Paul Bourgoignie, Pierre Alechinsky e Michel Ragon (texto policopiado, do meu espólio). Em 1974, a Câmara Municipal da cidade de Bruxelas organizou uma exposição retrospectiva da arte “Cobra”, produzindo pela ocasião um Catálogo com pequenas biografias dos artistas e um pequeno historial ilustrado (do meu espólio). 3) Um dos últimos textos terá sido: *La véritable scission dans l'Internationale. Circulaire publique de l'Internationale Situationiste*. Paris, 1972 (do meu espólio). 4) Foram publicados sete números. Sobre «La trajectoire des membres des Cadernos de Circunstância une histoire de portugais en exil (1962-1970)», Clémence Aumont escreveu em 2014, “Master” em *Histoire / Histoire et relations internationales*, na Universidade de Rennes 2. Existe PDF na Net. 5) Nesta época proliferavam pela Europa “Comités Vietnam” contra a guerra. Dos mais activos e “sonoros” estavam os alemães, com Rudi Dutschke à cabeça. A tentativa de assassinato deste líder a 11 de Abril 68, provocou a recrudescência e a radicalidade virulenta das manifestações, que constituiriam o principal fermento ou agente coagulador da “revolta” estudantil de Maio. 6) Para além de reputado antropólogo (do mundo africano) da esfera de Lévi-Strauss, Luc de Heush era um intelectual da escrita e do cinema relacionado com o movimento *Co.Br.A*, tendo aliás feito um filme *Alechinsky d'après nature*, um dos principais pintores do movimento. 7) Sobre Bruxelas terra de exilados, ler de Helena Cabeçadas, *Bruxelas, Cidade de Exílios*. Lisboa, Chiado Editora, 2013. 8) Incluindo, como sabemos, a viragem maoísta e pro-chinesa que teve expressão importante no meio exilado português, reforçando a FAP, e que levou à patética actuação clandestina em Portugal de Francisco Martins, com o BI traficado do meu irmão Fernando (!), e por isso, o controlo constante dele pela PIDE desde Dezembro de 1963, ou seja, dois meses depois da sua chegada a Paris e dos meus primeiros contactos com a União Nacional dos Estudantes Moçambicanos (UNEMO), segundo o seu processo da Pide na Torre do Tombo (Informação do Fernando). Mas no que diz respeito à Bélgica, é de assinalar que em 1965, Rui d’Espiney terá procurado criar em Bruxelas um Comité M-L, com Fava Rica e outros. 9) Sobre o Maio 68 Belga, *vide* Serge Govaert, *Mai 68 – c'était au temps où Bruxelles contestait*, Ed. Pol-His, 1990, e Willy Decourty, *Bruxelles, le 13 mai 1968* (éditions Luc Pire, s/d).



desenho de Délio Vargas (2017)

TINHAS RAZÃO, MODIGLIANI
(poema a duas vozes)
ELSA CATARINA OLIVEIRA

- 1- Ato gravatas à esfera umbilical
 Gravatas vermelhas ficam-me bem.
 Dentro os pescoços urinóis
 Dentro os pescoços de areia
 Os pescoços dentro das paredes
 Entupidos de olhos não se desmantelam
 São a coluna da casa
 São a chave que faz abrir todas as portas
 Um a um uma chave.
- 2- Ossos vão e vêm...
 É a própria mãe que os traz
 E à minha frente os rilha.
- 1- Quando me apercebo molhei o sofá
 Estou para lá da poesia.
 Porque o medo É, entedes?
 Dinamite imaculada
 Perfura a esfera
 Triangula a febre e a escada.
 Bebo urina de um pote de cristal
 Engulo os olhos continuamente
 Puxo a escada afaga tectos cheia de esperança
 E espero que resulte em pescoços.
- 2- Há aves que só fazem ninhos no céu da boca
 Só se guarda um filho comendo-o
 Amén.
 Ovo de ossos com carne
 Festim magoado.
 É engracado como as entranhas saciadas
 se habituam à dor
 Mas fazem encurvar subtilmente os lábios.
- 1- É pena ousar desejar-se aquilo que não nos pertence
 E ter de pintar as paredes de verde para estar entre as árvores.
 Mas sim, é um prazer sobreviver.
 Estendo a mão, fecho os olhos e estico muitíssimo o pescoço.

MAIO DE 1968 e o seu rescaldo

JOSEÉ MARIA CARVALHO FERREIRA

Se bem que possamos equacionar o conteúdo e as formas iniciais do Maio de 1968 em França com base no movimento social de 22 de Março de 1968 que emergiu na Universidade de Nanterre

Paris X, não é menos verdade que os alicerces e os contornos de várias causalidades internas e externas já tinham sido, em parte, estruturados no seio estudantil da sociedade francesa, não é menos exacto. No campo estritamente ideológico, político e educacional há que referir um texto revolucionário emblemático publicado por um grupo de estudantes da Internacional Situacionista na Faculdade de Estrasburgo em 1966. De facto a leitura do manifesto denominado *A Miséria no Meio Estudantil* depressa se transformou num meio de crítica e de subversão não só da condição função estudantil, mas também do capitalismo e do Estado francês.

Em consonância estreita com esta crítica subversiva, ideológica, política e educacional fomentada no meio estudantil francês, na Universidade de Nanterre Paris X, o movimento social de 22 de Março emerge e age, colectivamente, pela primeira vez, em 22 de Março de 1968, conjugando a sua luta subversiva na defesa da libertação de um estudante tido preso pela polícia ao manifestar-se contra a guerra do Vietname. Para esse efeito, cerca de 700 estudantes convocam uma Assembleia Geral para debater e decidir sobre os assuntos que eram objecto de litígio. Simbólica e concretamente pode-se afirmar que o movimento social de 22 de Março de 1968 inicia-se com esta assembleia, porque quer no seu conteúdo quer na sua forma, a espontaneidade e a informalidade, assim como a auto-organização e a democracia directa presidem e determinam a sua acção colectiva contra a burocracia das universidades e a repressão policial. A luta contra o Estado e o capitalismo, por outro lado, passaram a estar na ordem do dia, sem que para o efeito fossem necessários, chefes, partidos, sindicatos ou burocratas de qualquer espécie.

Entre 140 a 150 estudantes que iniciaram o movimento social 22 de Março de 1968, não obstante existirem maoístas e trotskistas, podemos afirmar que na sua grande maioria eram composto por libertários ou, por qualquer motivo, não tinham partido ou ideologia, mas identificavam-se com uma ideologia libertária difusa. De qualquer modo, importa sobremodo destacar o impacto estruturante das ideias e práticas libertárias ancoradas na acção individual e na acção colectiva revolucionária, nomeadamente, na ocupação das fábricas e das universidades, na construção e na luta das barricadas e na sustentabilidade da greve geral.

Dando continuidade ao processo revolucionário em curso, quando ocorre o final da Assembleia Geral de 22 de Março de 1968, foi decidido tomar os locais físicos estratégicos do poder universitário pela sua funcionalidade e pelo seu simbolismo institucional, dando azo depois à elaboração de uma moção assente num caderno reivindicativo, com especial relevo para a luta contra o imperialismo, a repressão policial, a crítica da universidade e do capitalismo, alertando também para as consequências negativas do aumento da repressão policial. Esta moção foi votada, favoravelmente, por 142 estudantes. Entretanto o diferendo entre estudantes e o poder da Universidade de Nanterre Paris X é desbloqueado, não sem que o movimento social de 22 de Março de 1968 tenha continuado no sentido da crítica e da agitação permanente em prol da liberdade sexual e de relação social baseada na liberdade e na igualdade entre homens e mulheres.

Na criação e dinamização do movimento 22 de Março, Daniel Cohn-Bendit, René Riesel e Jean-Pierre-Duteuil foram pioneiros na sua criação e dinamização, sendo que os princípios e práticas que defendiam estavam em sintonia com a defesa do modelo libertário e situacionista. Por razões

mediáticas, o primeiro destacava-se de todos os restantes, daí que no dia 27 de Abril de 1968 fosse interpelado pela polícia e no dia 30 de Abril de 1968 fosse objecto de um mandato judicial. Receava-se que fosse expulso para outra universidade ou fosse expulso da França. Esta foi a razão plausível que levou à realização de uma greve na Universidade de Nanterre – Paris X, com o patrocínio de anarquistas, situacionistas, juventude comunista revolucionária e outros grupos esquerdistas. No dia 1 de Maio de 1968, Daniel Cohn-Bendit, René Riesel e Jean-Pierre Duteuil são convocados perante a Comissão dos Assuntos Contenciosos e Disciplinares da Universidade de Paris I – Sorbonne, no dia 6 de Maio de 1968.

Entretanto, a agitação revolucionária era dinamizada pelo movimento 22 de Março, sendo que no dia 2 de Maio de 1968 foi realizada mais uma “jornada anti-imperialista” na Universidade de Nanterre – Paris X. Nesse mesmo dia, os estudantes reclamam locais para exibirem os seus filmes e para debaterem assuntos do seu interesse. Esta exigência levou um professor a deixar de dar o seu curso, razão suficiente para que o Ministro do Interior, Alain Peyrefitte tenha suspendido todos os cursos na Universidade de Paris X – Nanterre.

Em função desta suspensão dos cursos, o movimento social de 22 de Março, em 3 de Maio de 1968 exterioriza-se e sai dos limites das fronteiras da Universidade de Paris X – Nanterre e reconfigura-se, simbólica e praticamente, como movimento social estudantil no espaço-tempo da Universidade de Paris I – Sorbonne. Esta, por sua vez, foi ocupada na sua plenitude física, funcional e institucional. Face a esta situação subversiva e caótica, o reitor da academia de Paris acciona os mecanismos para permitir a intervenção da polícia de modo a expulsar os estudantes que tinham ocupado a Sorbonne. Entretanto, passado algum tempo, pelas 17 horas dá-se a intervenção da polícia, sendo cerca de 300 estudantes aprisionados e levados para as mazmorras dos carros dos polícias.

Perante esta situação generalizou-se uma situação de revolta e de mal-estar junto de milhares de estudantes que entretanto tinham ocorrido ao Bairro Latino (Quartier Latin) em solidariedade para com as reivindicações do movimento social 22 de Março e, como consequência, emergem as primeiras escaramuças e afrontamentos entre a polícia e estudantes, ao mesmo tempo que se iniciam a construção de barricadas da luta contra a polícia já não só protagonizadas por libertários e situacionistas, mas também por esquerdistas de diferentes ideologias, jovens proletários marginalizados e desempregados, assim como jovens desclassificados socialmente pela sociedade vigente.

O cenário da construção das barricadas, assim, como da luta que seguiu na noite de 3 de Maio de 1968 no Bairro Latino com pedras, espingardas, bastões e gases lacrimogéneos foi extremamente violenta. O resultado desta experiência da luta entre estudantes e as forças da ordem foi extremamente negativo, já que automóveis, montras de estabelecimentos comerciais e o património público foram bastante danificados, para não esquecer as estimativas que no cômputo geral cifrou-se em 481 feridos entre as forças da ordem e estudantes e, ainda, 574 presos entre estes últimos. A relação entre estudantes e as forças da ordem foi progressivamente baseada em mecanismos violentos, razão pela qual se tenha permitido radicalizar a luta dos estudantes para pata-mares organizacionais, ideológicos e políticos contra a polícia, o Estado e o capitalismo de modo inaudito. Para os estudantes tratava-se de extinguir cursos e matérias que serviam para a sua formação superior, mas que estavam em sintonia com os desígnios superiores da ciência capitalista e tinha, em última análise, como função exclusiva dinamizar a exploração da classe operária e do campesinato. Por outro lado, só a democracia directa com base em relações sociais informais, espontâneas e horizontais deveria orientar os processos de liderança e de decisão em qualquer organização de natureza libertária. No fundo, para os progenitores do movimento social de 22 de Março não existe qualquer tipo de modelo de sociedade, partido ou sindicato prévio, que orienta ou preside os destinos do movimento estudantil no seu todo.

Esta radicalização do movimento estudantil em Paris que teve dois horizontes temporais distintos. Primeiro um de características mais radicais foi assumido, prioritariamente, até 13 de Maio

de 1968 pelos estudantes de cariz libertário. Um outro momento importante surge com a eclosão da greve geral nas fábricas, campos e oficinas entre 13 de Maio e 27 de Maio de 1968, a presença estruturante do movimento social operário equaciona a dimensão do Maio de 1968 em França não como um problema especificamente estudantil de Paris, mas também da classe operária e do campesinato, dos sindicatos e dos partidos a elas ligados. Por outro lado, não se pode escamotear o âmbito territorial do Maio de 1968 em França no que concerne as reivindicações e a solidariedade dos objectivos revolucionários vivificados depois de 3 de Maio de 1968 em Paris, Nantes, Angers, Lyon, Chambéry, Rennes, Estrasburgo, Montpellier, Lille, Saint-Etienne, Aix-en-Provence, Clermont-Ferrand, Toulouse, Bordéus, Marselha, etc., sobretudo até 13 de Maio de 1968 denota-se que não existe qualquer tipo de modelo de sociedade, partido ou sindicato a presidir aos destinos do movimento social de 22 de Março ou do movimento estudantil no seu todo.

Com o início da greve geral em 13 de Maio de 1968 envolvendo 10 milhões de trabalhadores assalariados em todo o território francês, as interdependências e as complementaridades entre os pressupostos reformistas das reivindicações das massas trabalhadoras e dos respectivos sindicatos passam a estar na ordem do dia em detrimento dos pressupostos libertários da revolução social. Os acordos de Grenelle assinado, em 27 de Maio de 1968, envolvendo as cinco centrais sindicais (CGT, CFDT, FO, CFTC, FEN), as associações patronais (CNPF, PME) e o governo francês da época atomizou qualquer veleidade revolucionária que aspirasse à supressão do capitalismo e do Estado. Desde que se notou uma certa pacificação das relações entre as massas trabalhadoras, o Estado e o capital, a normalização da vida quotidiana tornou-se um facto nas empresas, nas instituições e organizações do Estado, ao ponto das greves perderem o seu impacto e se tornarem irrelevantes, ao mesmo tempo que as manifestações dos estudantes foram perdendo, paulatinamente, a sua força estruturante, conteúdo reivindicativo e simbolismo revolucionário nos primeiros dias de Junho de 1968.

Esta vitória do poder instituído sobre a genuinidade do movimento social libertário que teve o seu início no dia 22 de Março de 1968, generalizando-se posteriormente no movimento estudantil e no movimento operário francês, no entanto, foi ainda necessário que no dia 31 de Maio de 1968 os carros de combate se reagrupassem no campo de Frileuse e reocupassem os emissores da ORTF que estavam nas mãos dos revolucionários. Por outro lado, a derrota de Maio de 1968 em França no decorrer do mês de Junho de 1968 foi corroborada pela utilização de processos violentos e dissuasivos policiais, nomeadamente, para desmobilizar os comités de greve nas fábricas de Renault-Flins, em 7 e 10 de Junho de 1968, em Peugeot-Montbéliard-Sochaux, em 11 de Junho de 1968. No mesmo sentido, nos dias 11 e 12 de Junho de 1968, no Bairro Latino são construídas novas barricadas com o intuito de fomentar a luta contra a polícia, sendo que, desta vez, essas barricadas são construídas e dinamizadas no seu epílogo final por grupos esquerdistas.

Se bem que, explicitamente, possamos detectar os nexos de causalidade entre o que denominamos por anarquia no sentido genérico do termo, sem a interpretarmos ou vivenciarmos como um hipotético modelo, a natureza do Maio de 1968 em França, pelo que acabo de analisar em relação ao seu conteúdo ideológico, pragmático e simbólico singularizado no movimento social de 22 de Março, pelas características de acção individual e colectiva que estiveram na origem da ocupação dos espaços físicos e contestação do poder estatal circunscrito na Universidade de Paris X Nanterre e Universidade de Paris I Sorbonne, por tudo ainda que decorre da natureza auto-organizacional e autogestionária imbuída pela democracia directa, na consecução dos objectivos induzidos pelo movimento 22 de Março, por último não podemos escamotear os dilemas históricos que estiveram na sua essência e criação no sentido da extinção do Estado e do capitalismo, na generalização da prática do amor livre e igualdade entre homem e mulher na vida quotidiana e no mundo do trabalho todos estes objectivos e pressupostos eram e só podem analisados num campo epistemológico polissémico muito vasto e profundo, olhando para a sua plausibilidade e valor heurístico, interdependência e complementaridade com o étimo anarquia, nunca podendo analisar esta como um hipotético modelo económico, social, político ou cultural.

No sentido amplo do termo e meramente num exercício metafórico, simbólico, ideológico e utópico podemos extrair o que entendo por resquícios probabilísticos da anarquia como identidade, intencionalidade, motivação, emoção reportada a pulsões de vida circunscrita a tipologias de acção individual e colectiva traduzida na criação de um conjunto de cartazes, cujas palavras de ordem se tornaram emblemáticas aquando a ocorrência do Maio de 1968 em França: *Corre camarada corre, o velho mundo está atrás de ti; Sê realista, exige o impossível; As liberdades não se dão, tomam-se; Tomai os vossos desejos por realidades; É proibido proibir; As moções matam a emoção; O patrão tem necessidade de ti, tu não tens necessidade dele; O sonho é realidade; A barricada fecha a rua, mas abre o caminho; Cada um é livre de ser livre; Não mudemos de empregadores, mudemos o emprego da vida; A beleza está na rua; Se tens necessidade de recorrer à força não fiques no meio; Trabalhador: tu tens 25 anos, mas o teu sindicato é de outro século; A imaginação ao poder; O tédio é contra-revolucionário; Exagerar é começar a existir; Mesmo se Deus existisse era necessário suprimi-lo; Somos todos judeus alemães; A liberdade é o crime que contém todos os crimes. Ela é a nossa arma absoluta; Não é senão o começo, continuemos o combate; Fazei amor, não a guerra; Desligamos a televisão, abramos os olhos; Nós não queremos trocar a certeza de não morrer de fome pelo risco de morrer de tédio; Todo o professor é estudante e todo o estudante é professor; Uma sociedade que abole a aventura faz da abolição desta sociedade a única aventura possível.*

As primeiras manifestações históricas que resultam do epílogo de Maio de 1968 em França quase sempre primaram pela descrença e negação dos pressupostos utópicos e revolucionários que indicavam. A plausibilidade da grande maioria dessas análises foram e são quase sempre sujeitas a um modelo e um crivo restritivo de ideologias normativas da democracia representativa onde não cabem reivindicações ou mudanças políticas, sociais, económicas e culturais se não tiveram o selo da institucionalização e da normalização do Estado e do capitalismo. Com estes, em termos ideológicos, tanto faz que a hegemonia e a liderança da governação sejam realizadas por comunistas, fascistas, socialistas, social-democratas ou democratas-cristãos. Todos estes, sem exceção, regozijaram-se com o fracasso da utopia que os estudantes, operários, desempregados, marginais e desclassificados socialmente tentaram durante cerca de 30 dias construir algo que em termos de criatividade e liberdade relacional há muito não se via na história da humanidade.

Todavia não se pode afirmar que o substrato básico da utopia originado pelo Maio de 1968 em França seja mais frustração histórica no que concerne a efectividade das mudanças revolucionárias. Não subsistem dúvidas de que em termos estéticos, da moral e dos costumes, as mudanças foram irreversíveis, nomeadamente nos aspectos reportados às relações entre homens e mulheres, à libertação sexual, às relações entre pais e filhos, nas melhorias das condições de trabalho e regalias salariais, à contestação e mudanças radicais nos conteúdos da estrutura curricular e pedagogia do sistema educacional francês.

Não obstante, não podemos descurar da multiplicidade de fenómenos económicos, sociais, políticos e culturais que enformaram o movimento social de Maio de 1968 em França, em termos das suas causas e efeitos nucleares, podemos resumir a originalidade e a centralidade utópica e revolucionária do Maio de 1968 em França com base criação do Centro Universitário Experimental de Vincennes no Outono de 1968. Foi uma decisão genial de Edgar Faure, Ministro da Educação Nacional do governo chefiado na altura por Maurice Couve de Murville que, por outro lado, tinha sido precedido por Georges Pompidou até Julho de 1968 e, posteriormente, Presidente da República entre 1969 e 1974.

Foi uma decisão genial do poder instituído porque concentrou num local bem específico as energias contestatárias e revolucionárias dos estudantes que pretendiam abolir o capitalismo e o Estado. Não era só a concentração, a visibilidade e controlo à distância da energia física dos estudantes e dos professores que poderiam emergir para manifestações e criação de barricadas contra a polícia mas sobretudo o dispêndio de energia mental e psíquica em análises e reflexões. Por outro lado, subsistia uma adesão massiva por parte de estudantes e sobretudo de professores que

estavam ansiosos por reflectir e analisar variadíssimas temáticas que fossem passíveis de estruturar a emancipação social do proletariado e que tinham aderido massivamente a esta experiência universitária criada por Edgar Faure.

Os governos tutelados por Georges Pompidou e Maurice Couve de Murville, ao permitirem deslocar e centralizar a luta dos estudantes do Maio de 1968 para a aprendizagem universitária de Vincennes, transformaram esta experiência num laboratório revolucionário experimental de uto-pias educacionais e pedagógicas. Para a consecução prática destes objectivos foram corroborados por uma inscrição massiva de estudantes que tinham participado no Maio de 1968, assim como foi permitido o acesso directo de trabalhadores que tinham mais de 25 anos e não possuíam o ensino secundário completo. Para dar maior credibilidade científica e idoneidade moral e ética ao projecto, professores de reconhecida competência e credibilidade integraram-no desde o seu início. Entre vários, destaque-se: François Châtelet, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Deguy, Michel Foucault, Maurice Gross, Georges Lapassade, Hélène Cixous, Michel Beaujard, Alain Badiou, René Schérer, Michel Serres, Robert Castel, André Miquel, Yves Lacoste, Jean Bouvier, Jean Claude Chevalley, Nicolas Ruwet, Henri Weber, Denis Guedj, Madeleine Rebérioux, Giorgio Agamben, Jacques Lacan.

Eu próprio participei como trabalhador-estudante nesta experiência histórica a partir de Outubro de 1970, num contexto em que a maturidade do Centro Universitário Experimental de Vincennes já tinha sido ultrapassada pela criação da Universidade de Paris VIII – Vincennes nesse mesmo ano. Todas áreas científicas, sem excepção, com predominância para as ciências sociais e humanas, primavam pela crítica radical do capitalismo com base no paradigma marxista e, por outro lado, como a consecução da emancipação social do proletariado estava na ordem do dia, a revolução passava, inevitavelmente, pela construção do socialismo a nível mundial.

A experiência da Universidade de Paris VIII – Vincennes como consequência directa do Maio de 1968 em França se teve um conteúdo revolucionário efectivo foi, sem dúvida, na natureza dos aspectos pedagógicos que foram desenvolvidos nas salas de aulas nas relações entre professores, alunos e funcionários. As relações hierárquicas baseadas na autoridade formal foram quase sempre abolidas, sendo que na ocorrência a transmissão de conhecimentos deu lugar a uma aprendizagem generalizada entre ambos, ao mesmo tempo a democracia directa e autogestão era atributo dos professores e estudantes. Os exames e testes foram abolidos, sendo que a avaliação de cada disciplina era outorgada pela presença física e discussão de textos. A prática pedagógica da Universidade de Paris VIII – Vincennes em algumas áreas científicas era de tal modo radical, que na disciplina de Sexologia as aulas teóricas eram, por vezes, conjugadas por experiências sexológicas entre estudantes.

Outro elemento do Maio de 1968 em França prende-se com o movimento social operário que varreu os países capitalistas desenvolvidos na final da década de 1960. Desde as greves selvagens, passando pela greve geral em Maio de 1968 na França envolvendo quase 10 milhões de operários, o que é facto é que os operários mais desqualificados e emigrantes ultrapassaram a lógica reivindicativa normativa dos sindicatos e dos partidos políticos, pondo em causa todo o funcionamento da produção de riqueza social. As condições de trabalho, os salários mínimos paupérrimos assim como a natureza do montante das reformas estiveram na base da contestação social gerada pela greve geral que perdurou de 13 de Maio a 27 de Maio de 1968 aquando da realização dos acordos de Grenelle assinados entre as centrais sindicais (CGT, CFDT, FO, FEN, CGC; CFCT), o patronato (CNPF, PME) e o governo liderado por Georges Pompidou.

Não obstante a greve geral de Maio de 1968 atenuar-se, drasticamente, a partir do mês de Junho de 1968, ficou para a história uma melhoria substancial de 35% do SMIG (salário mínimo interprofissional garantido), assim como um aumento de 10% salário real médio de outras profissões, diminuição do horário semanal de trabalho e aumento mensal do montante das reformas. Por outro lado, foram criadas secções sindicais de empresas com um número mínimo de trabalhadores. Se existe alguma lição a extraír da greve geral dos trabalhadores assalariados de Maio de 1968

em França, algo de substancial nos induz a perceber de como estes saturados pela rigidez burocrática reformista dos sindicatos procuraram emancipar-se das amarras históricas que mantinham com o patronato e o Estado. A greve geral de carácter selvagem e espontâneo, pela sua auto-organização e reivindicações radicais tiveram o condão de obrigar os sindicatos, o patronato e o Estado a mudarem a sua atitude em relação ao mundo do trabalho, nomeadamente, no que concerne o mundo das relações laborais, dos salários, das reformas e das condições laborais.

Se bem que os prolongamentos do Maio de 1968 em França se tenham repercutido internamente no espectro político e ideológico, não é menos verdade que essa repercussão não foi linear nem tampouco pacífica. Desde logo podemos visualizar a importância da tendência libertária e situacionista que se posicionou como uma crítica sistemática do Estado e do capitalismo e ainda perdura hoje (v. Claire Auzias, 2017, *Trimards – “Pègre” et mauvais garçons de Mai 68*, Lyon, Atelier de Crédit Libertaire) e uma outra que acompanhou as vicissitudes ideológicas do maoísmo, trotskismo, castrismo e guevarismo, etc., mas que tem diminuído progressivamente de importância. A importância da resultante libertária e situacionista ainda mantém uma posição crítica estruturante importante no que concerne a criação de hipóteses de um movimento social revolucionário e utópico, nada mais de que isso. Na actualidade não se vislumbra que, objectivamente, emirja um movimento social estudantil ou operário de carácter espontâneo e informal, baseado na democracia directa, com intuito explícito de derrubar o Estado e o capitalismo.

Se generalizarmos bem o impacto do Maio de 1968 pelos outros países, depressa chegamos à conclusão da enorme importância ideológica, cultural e política desse facto. Vários factos podem e devem integrar essa noção de causalidades e efeitos. Em primeiro lugar todos os aspectos educacionais envolvendo o conteúdo das matérias e pedagogias ministradas nas universidades, assim como todas as relações entre alunas e alunos. Em segundo lugar, a estrutura burocrática dos partidos e sindicatos e o modelo ideológica e político a eles associados. Em terceiro lugar, qual o modelo de sociedade que está ou estaria mais ajustado aos desígnios de emancipação social do proletariado.

Pelas leituras críticas e analíticas do Maio de 1968 em França e outros países, naqueles em que a sua incidência se revelou mais contundente, o mundo da agitação e mudança estudantil nas universidades francesas, com especial relevância na Universidade de Paris X – Nanterre, Universidade de Paris I – Sorbonne e, por último, na experiência de Vincennes, extrai-se, em síntese, um denominador comum; 1) a passagem da transmissão de conhecimentos para a aprendizagem de conhecimentos; 2) a estruturação de estruturas e conteúdos curriculares balizados pela crítica radical do capitalismo e do Estado e a sua subordinação aos imperativos da emancipação social do proletariado e do campesinato; 3) relações sociais balizadas pela liberdade entre homem e mulher em todos os domínios da vida quotidiana na universidade.

Outro ensinamento não menos importante com repercussões manifestas nos países da Europa Ocidental, mas também nos EUA, Canadá, Japão e Austrália, cinge-se à tipologia de relacionamento que as massas trabalhadoras mantinham com os respectivos partidos e sindicatos a que pertenciam. Como não existia um sindicalismo puro fora da influência dos partidos políticos, na grande maioria dos casos os sindicatos não eram mais do que correias de transmissão dos partidos políticos, como era aliás o caso dos partidos comunistas que tinham aderido às 21 condições da Internacional Comunista em 1921, em Moscovo. Fosse por questões de obediência ideológica, ou por realismo reformista nas reivindicações que eram feitas ao patronato e ao Estado, a situação económica e social das massas trabalhadoras não era objecto de melhorias substanciais. Por outro lado, os partidos políticos de ideologia comunista, desde a instauração histórica do modelo soviético em 1917 na URSS e a revolução do PCC na China em 1949, entraram num clima internacional de guerra fria ou de coexistência pacífica, razão pela qual tinham abrandado o ritmo de criação de situações revolucionárias conducentes à instauração do modelo de sociedade comunista. É com base na luta espontânea e informal contra estes atavismos burocráticos, incapacidade de decisão e de liderança dos partidos e sindicatos que emergem as soluções dos movimentos sociais

dos estudantes e dos trabalhadores, razão pela qual outros países tenham tentado ao longo dos anos copiar o processo revolucionário de Maio de 1968 em França.

Em qualquer circunstância analítica não podemos escamotear o modelo de sociedade nuclear que esteve sempre subjacente à multiplicidade de fenómenos que corporizou o Maio de 1968 em França. Evidentemente se nos reportamos a este exemplo histórico, o seu prolongamento noutros países sempre foi pautado pela criação de condições e subjectivas de um tipo de sociedade socialista libertária sem capitalismo, sem patrões e sem Estado. Por se basear num tipo de socialismo anti-Estado e anti-patronato, é bem evidente que os conflitos e as contradições não se resumem a estes modelos de sociedade, mas também são contrários e antagónicos dos modelos de sociedade “comunistas” ou “socialistas” existentes na China, Cuba, Vietname, Síria, etc. Os antagonismos, contradições e conflitos também são manifestos em relação às estruturas e instituições que corporizam esses modelos de sociedade, com especial relevância para os partidos e sindicatos. O significado do Maio de 1968 em França é bastante relevante neste aspecto, porque, em última instância, a razão de ser do mesmo decorreu da luta que travou contra essas estruturas.

Entre os exemplos revolucionários mais consistentes que exprimem uma continuidade histórica do Maio de 1968 em França devemos focar as greves selvagens na Europa Ocidental (Itália, Bélgica, Polónia, EUA e Alemanha, etc.) no final da década de 1960 e princípios da década de 1970. Como modelo de sociedade socialista libertária assente em princípios organizacionais autogestionários em determinados contextos da revolução portuguesa em 1974-1975 persistem indícios genuínos do Maio de 1968 em França. Importa também realçar que a agitação política e ideológica fomentada pelos grupos esquerdistas, nomeadamente, maoístas e trotskistas, foram buscar muitos dos seus ensinamentos ao usufruto da aprendizagem do modelo revolucionário de Maio de 1968.

Nota: o texto apresentado é um fragmento dum trabalho mais longo chamado “A Anarquia no Maio de 1968 em França” e publicado na revista *Verve*, n.º 33, PUC-SP, São Paulo, pp. 15-45.



Casa de André Breton em Saint Cirq Lapopie (Lot),
fotografia de Dominique Labaume, 2018

DOIS SONETOS DE MARIA PAIVA

ORGULHO

(para a Florbela Espanca)

Não, não serei como tu, espancada
da sorte. Não deitarei fora os ais
do amor infiel, nem tão desamada
seguirei até aos tempos finais.

Creio ainda, apesar de amargurada,
em insanos e doces vendavais,
porque a dor pode ser, ó desgraçada,
orgulho altivo de querer demais.

Sonhos vãos, bem o sei, duras quimeras
embalam meu amor contra a corrente,
neste sobressaltado caminhar;

mas quero crer e bem alto cantar,
que meu amor não tragará torrente,
nem o matará tempo doutras eras.



... e se é culpa dos ricos haver pobres
e dos pobres a culpa de haver ricos;
se é malícia a manta com que cobres
o tom instigador de mafárricos;

se a história nos conta velhos mitos
e obediência prefere a que tu proves;
dilui os falsos gestos, meros ritos,
e talvez os joelhos já não dobrés.

São tigres de papel os sobas, sabes?
E a culpa está por todos espalhada
enquanto nova porta tu não abres.

Até Adão culpou a sua amada,
como se a não houvera merecido...
A falta original é tudo e nada.

[2018]



AS PALAVRAS SÃO FARÓIS

JORGE CASTRO

as palavras são faróis num alpendre de alvoradas
quando a névoa ainda cobre o temor de algum degredo
e o medo oprime o dia sobre o dossel do arvoredo
numa ânsia de gritar nas vozes sempre caladas
quando sonham aflitas
que me soltem! que me larguem!
numa busca de voar no corpo sempre terreno
de maleitas
de desditas
de ser assim só morrer no desviver mais sereno
que me soltem! que me larguem!
que eu quero viver em pleno
no mistério
na aventura
de me saber criatura entre um céu e algum inferno
mas ser só eu
porque a luz que me cobre de mil sóis
são as palavras fraternas
que iluminam quais faróis nas tempestades eternas
e nos alcançam os céus
ou adoçam os infernos
que nos trazem o sabor
de num momento fugaz
sermos para sempre
imortais
sem deixar de ser terrenos.

UM SINAL DE FUMO

ABEL NEVES

Não sei nadinha sobre surrealismos e afins, talvez porque tenha abdicado de querer saber o que possam ser, se é que são alguma coisa. Atrai-me o pensamento livre e vá-se lá saber o que seja e venho apenas a esta página para deixar um bom abraço ao meu querido amigo Levi com quem ainda hoje vou trocando uns sinais de fumo alguns deles repetindo sem canção a adoração pelo Mahler e agradecer o ter-se lembrado desse grande poeta que foi e é António Maria Lisboa, que deixou escrito em *Erro próprio*: “ (...) Nós sabemos: somos um erro mas a consciência disso isola-nos do erro alheio. Qualquer que seja a conduta humana não é falsa nem verdadeira É (embora se possa pensar e sentir sempre errada). (...) ”



Casa de Pascoaes
fotografia de Maria João Vasconcelos



“O JAZZ FOI A MINHA MORTE DE DEUS”

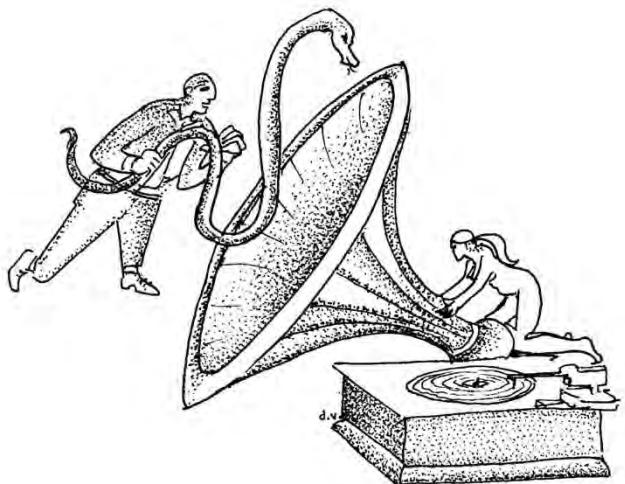
ENTREVISTA

A

LEVI CONDINHO

Nascido numa aldeia do concelho de Alcobaça em 1941, Levi Ferreira Condinho teve uma infância rural típica. No Seminário de Santarém, para onde foi aos dez anos, conheceu pela mão do Padre Carlos Veríssimo de Figueiredo a “grande música” do canto gregoriano à música clássica. Em 1956, já em Almada, abandonou o Seminário por falta de vocação e descobriu o Jazz, que se tornou até hoje a sua grande paixão. Referindo-se à sua adolescência, disse sobre o Jazz: “Grande música ‘do Mundo’, aparentemente conspirativa e subversiva, e raramente ouvida na rádio nesses tempos de morno e mesquinho fascismo em que se vivia.” A poesia tornou-se depois a sua segunda paixão. Publicou vários livros de poesia, quanto prefira ser encarado mais como um “ávido leitor” do que como poeta. Estreou-se já depois da Revolução dos Cravos, em 1977, numa colecção de poesia com miúdos de 20 anos, entre eles João Carlos Raposo Nunes, António Cabrita e Abel Neves, que aqui, nesta mesma revista, o homenageia. Reuniu a sua obra na antologia *Roteiro Cego [1965-2000]* (2001). Em 1966, publicara, em Alcobaça, *Almagre 3*, com mais quatro autores: Alberto Costa, António Maria de Sousa, Jaime Fernandes e Luís Branquinho. A sua poesia entrelaça-se de influências muito variadas, que vão da poesia espanhola das primeiras décadas do século XX à geração Beat americana da segunda metade do século, mas o que nela é talvez mais tocante é uma memória rural muito viva e sua, assumidamente provinciana e tosca, que a aproxima dumha cultura popular genuína e primitiva, essa que foi desvalorizada e destruída pelos modelos dominantes do capitalismo, do urbanismo funcional e do academismo uniformizador. Entrevista inédita realizada oralmente em 2014 por Rui Sousa, transcrita por João Maria Carvalho e revista e alterada em Junho de 2018 pelo autor.

desenho de Délio Vargas (2017)



Qual a sua perspectiva acerca do surrealismo e mais particularmente a respeito do abjeccionismo, considerado por alguns um dos aspectos mais típicos da manifestação portuguesa do movimento surrealista?

O surrealismo, entre nós, esteve sempre limitado. Tanto o surrealismo como o abjeccionismo foram muito condicionados pelo clima fascista vigente. Não recorro a mera terminologia da oposição, mesmo quando esta era verdadeira: o fascismo era muito marcante no quotidiano português, estava imbuído na consciência dos cidadãos – aliás ainda hoje, em qualquer lugar do mundo em que se manifeste acaba por ter esse impacto. Em Portugal sofriamo de um provincialismo atávico e de um clima inquisitorial a nível da consciência. Quem, como eu, vivia nas aldeias sofria mais com isso. E eu que fui sempre uma pessoa com

um sonho, com uma aspiração cosmopolita e citadina, vivi a presença fascista como algo muito perceptível em todos os aspectos do quotidiano. Agora imagine como seria viver o surrealismo pelos grupos que o constituíram cá em Lisboa, que foi onde ele foi constituído e não passou daqui, em cafés, em exposições localizadas... O surrealismo, como sabe, começa em França mas advém do dadaísmo, que é um movimento mais radical. Há quem acuse o surrealismo de ser já uma reforma do próprio dadaísmo, uma certa esteticização de uma coisa que tem como emblema a palavra “dádá”. Ora, dádá é a palavra que a criança diz. A arte é dádá – é nada. Não quer dizer mais do que isso. O surrealismo já propõe teorizações muito fortes, através dos manifestos do papa André Breton e não só, gente que se inspirou muito no subconsciente freudiano, e em certas ideias, talvez por via do Expressionismo, de Nietzsche também. Mas acima de tudo o Freud, e também o marxismo, ainda numa visão edénica que havia do marxismo nessa altura, enquanto filosofia que tendia a ser libertária. Hoje não podemos considerar as coisas do mesmo modo, dados os horrores derivados daquilo em que o marxismo se tornou, através do leninismo, e sobretudo do estalinismo, e depois do maoísmo todos esses ismos que o desfiguraram. Bem, como todos os ideais e doutrinas, possivelmente seria inevitável desfigurarem-no. As teleologias do Marx tinham em vista a construção do futuro. O Marx e o Engels, enquanto historiadores, desvendadores da História, são de facto imbatíveis. Na altura em que surgiu o surrealismo existia uma tendência libertária que se exprime, por exemplo, no encontro entre Breton e Trotsky, no México. Dos marxistas, Trotsky talvez fosse mesmo o mais aberto e conhecedor em matérias de arte e da sua relação com a liberdade. As teorias dele sobre a sexualidade são profundamente avançadas. Tenho um livrinho dele sobre essa matéria. Era, dos revolucionários soviéticos, o mais aberto, em sentido lato, relativamente àquilo que podemos considerar ter sido representado pelo surrealismo, se pensarmos que seja um movimento que tende a ser revolucionário em sentido lato, sobretudo através do freudismo, da libertação da palavra, do recurso à imagem... Mas quanto a mim o surrealismo terá representado a maior libertação em toda a arte do século XX. Menos na música, os surrealistas nunca apreciaram a música clássica, entenderam-na como uma coisa eclesiástica ou burguesa, própria das classes dominantes... Um disparate. Porque uma coisa são os poderes, as forças que suportaram a arte ao longo dos séculos, outra coisa é aquilo em que ela se torna para propor ao Homem vertentes mais fortes, mais profundas... Eu lembro-me de um escritor, que estava entre o PC e o abjeccionismo, o Virgílio Martinho. Conheci-o pessoalmente, ficou em minha casa a dormir algumas vezes. Numa ocasião, veio comigo assistir a um concerto sinfónico na Aula Magna, onde se tocou uma sinfonia do Beethoven e mais algumas coisas. Ele nunca tinha assistido a um concerto sinfónico, à noite, já com os copos, chamou-me burguês...

Quanto ao abjeccionismo, passa também por autores que aparecem depois do momento dos grupos surrealistas propriamente ditos, ligados a figuras que se inspiram em coisas de Cesariny, de António Maria Lisboa, de Pedro Oom...

Quanto a mim, parece-me até que os abjeccionistas estão mais em figuras que não são muito faladas e que permanecem um pouco fora desse núcleo central, dos mais famosos. Para mim, o surrealista mais autêntico, apesar de ter vivido muito pouco tempo, foi o António Maria Lisboa. Infelizmente sei pouco sobre a vida dele, não conheço bem. Ele morreu muito jovem, com 25 anos, mas representa um caso de alguém que viveu muito apertado pela família, que seria reaccionária, provavelmente. Do que conheço, o texto *Isso Ontem Único*, desde o título, é absolutamente surrealista, não remete para nada que seja simbólico, em que o A

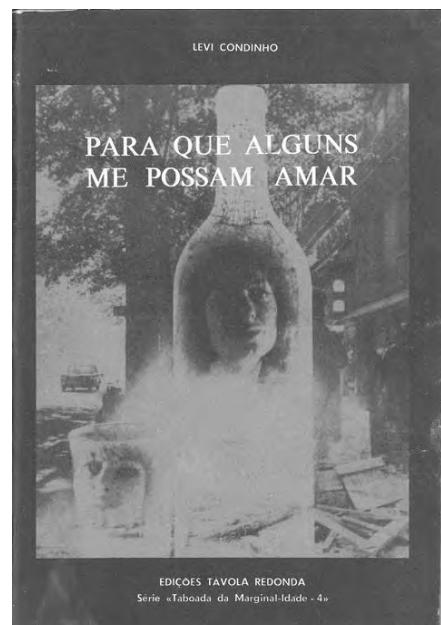
corresponda a B. A é só A. Claro que esta ideia não é exclusiva do surrealismo, aplica-se a mais movimentos da arte. Na arte abstracta, por exemplo, Barnett Newman dizia: "Isto é só o vermelho, isto é só o que está ali". Considero importante o O'Neill, embora o O'Neill... seja um caso especial. Não sei se o O'Neill é um poeta surrealista, tem tradições numa certa linha de critismo, de satirismo português. Depois, claro, muito especial, muito inteligente, com saídas de uma grande genialidade, que são próprias mas não sei se é propriamente surrealista. Lá está, voltamos ao António Maria Lisboa e àquilo que é surrealista em termos de linguagem, sobretudo em termos de linguagem. Numa outra direcção, lembro-me bem do Manuel Grangeio Crespo, que era poeta, dramaturgo, talvez se encontrem por aí em alfarrabistas os livros dele da editora Minotauro, eu tenho vários. Ele em 1976 candidatou-se a Presidente da República. Era um homem que vivia em casa numa cadeira de rodas, que fumava marijuana o dia inteiro. Estive em casa dele várias vezes. Lá se encontrava muita gente, por exemplo o Luiz Pacheco e muitos outros que, no pós-25 de Abril, seriam abjeccionistas. Eu próprio, em muitos aspectos, o era.

Aproveito, então, para lhe perguntar o que entende por abjeccionismo. Se bem percebi do que me foi dizendo, pensa que o abjeccionismo tem uma amplitude que o leva para domínios muito subsequentes ao contexto surrealista propriamente dito.

Para mim, abjeccionismo tem que ver, de facto, com abjeção – a aceitação da abjeção em determinadas formas de viver e projectar isso em formas de expressão, em arte ou anti-arte (às tantas a anti-arte já passou a ser arte). Em França, um Antonin Artaud seria já um abjeccionista. Uma figura muito curiosa é Ernest de Gengenbach, de quem ninguém fala, e do qual a & etc publicou uma obra (outra saiu na Vega). Não sei se ele terá sido mesmo padre, mas vivia em intensa luta interior, dizia que se situava entre Deus e o Demónio, porque era fascinado pelo pecado da carne. Vivia em clausura mas saía para ir ver a Josephine Baker cantar em cabarets de Paris. Foi amigo do Henry Miller. Aliás, o Gengenbach dizia mal de todos os surrealistas, mas dizia que o Henry Miller era um santo, que era um bom homem. E quanto a mim o Henry Miller, como muitos outros, foi um abjeccionista. Também é verdade que eu penso que o conceito é uma coisa muito lata. Tem que ver, sobretudo, com a abjeção – a aceitação ou até mesmo a proposta de uma vida abjectamente do contra. É mesmo isso, um viver do contra. De resto, não tenho uma definição mais precisa.

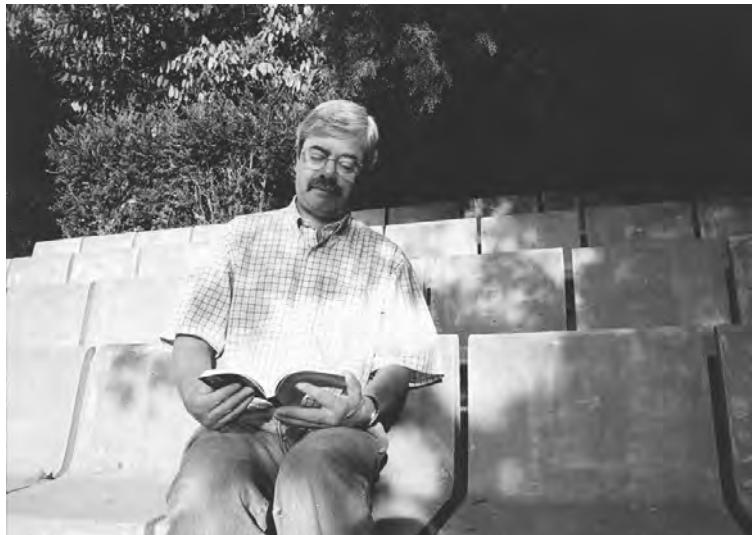
– *E Luiz Pacheco?*

Esse sim foi o verdadeiro abjeccionista – estava-me a esquecer, seria uma injustiça, esse é o principal abjeccionista português, mesmo que ele pudesse dizer que não. Foi-o na vida e no que escreveu e em tudo, era um louco libertino, eu conhecia-o, ele nunca soube o meu nome, mas dava-se comigo. Na Cervejaria Trindade, lembro-me de estar com o porta-moedas



aberto para pagar e ele tirar a nota de 20 escudos lá de dentro e eu perguntar: ‘Queres mais? Não, não, isto chega’.

Segundo percebi, considera o grupo a que pertenceu herdeiro do abjeccionismo, de algum modo... O grupo a que pertencia desenvolveu uma coesão, um movimento de rua em que nos juntávamos, incluía uma série de poetas menores e outros que se tornaram maiores. Estiveram entre nós figuras como o João Raposo Nunes e o irmão, o Manuel Cadasaz de Matos, o António Cabrita, o Abel Neves e o António Cândido Franco. Fazíamos algumas coisas verdadeiramente abjectas, provocações de rua, expressões de um certo humor, de uma certa vivência boémia, genuinamente libertária, talvez, por vezes, excessiva... Alguns de nós tinham uma certa consciência artística e cultural, outros eram mais jovens, iam absorvendo as nossas ideias. Alguns foram



Levi Condinho, fotografia de Jorge Barros (2001)

parar a caminhos menos bons. Éramos um grupo abjeccionista, fazíamos o que podíamos no domínio da libertação da sexualidade. Eu devo ter sido a primeira pessoa que deu vivas à Revolução Sexual no dia 26 de Abril, na Avenida da Liberdade. O dia 26 de Abril é que foi o dia 25 de Abril, em termos de expansão libertária. O dia 25 propriamente dito ainda foi terrível. Estive na Rua António Maria Cardoso quando a PIDE disparou...

A ligação de Pascoaes ao surrealismo?

Essa relação existiu e foi importante, talvez mais em função da veia de demonismo espiritual do Pascoaes, cuja poesia teve repercuções em algum Cesariny e mesmo em alguns grandes poetas pós-surrealistas, como o Heriberto Helder, que sempre disse que não era surrealista, mas eu continuo a considerar que a poesia dele nunca teria sido possível sem o surrealismo, mesmo que o tenha superado, para mim ele supera tudo. Eu conheci o Heriberto Helder, estive quatro ou cinco vezes com ele, tenho duas ou três cartas dele, tenho um exemplar do *Cobra*, sou um dos felizes contemplados com um exemplar todo alterado, que ele enviou por correio. Considero-o, de facto, e não sou muito de entrar nesses campeonatos, o melhor poeta do mundo, não encontro outro nem na poesia traduzida que conheço que tenha uma linguagem como a dele. Alguns poetas com os quais eu sei que ele falava, como o meu amigo Rui Martiniano, que criou as edições Hiena, que é muito amigo dele, disseram-me que ele falava muito do poeta cubano José Lezama Lima, acho inadmissível um poeta desta qualidade nunca ter sido traduzido em Portugal. Viveu em Cuba, sob a revolução, nunca lhe tocaram, mas não havia nada de ideológico na poesia dele. Passava completamente ao lado. Terá uma linguagem que se pode equiparar a Heriberto Helder.

Já falou do Artaud, do Gengenbach, e de outros, proponho que falemos um pouco da tradição moderna. A seu ver quais são os vultos mais salientes da tradição moderna que vai depois desembocar no surrealismo? Estou a pensar na noção de Octavio Paz, que fala da tradição de ruptura em Los Hijos del Limo.

A ruptura é sempre uma coisa a colocar entre parêntesis, é uma coisa muito fugaz, rapidamente se incorpora na normalidade. As rupturas são momentos históricos, que depois são absorvidos, são neutralizados. E há aspectos das rupturas que dão maus resultados, tudo isto se paga. Houve tantas, no início do século XX, o expressionismo, o futurismo, o cubismo, depois o dadaísmo e o surrealismo, não sei se me está a escapar alguma. O futurismo, por exemplo, era de facto um movimento fortíssimo de ruptura que preconizava sobretudo ideias de força e da apologia da força, mas depois acabaram todos por se tornar fascistas, em Itália. Na Rússia, os futuristas apoiaram a Revolução, também segundo uma ideia de força, com bases pós-simbolistas. Alguns deles, como Maikowski ou Alexander Blok, tinham uma matriz tardo-romântica, depois passaram a ser futuristas.

Mas de alguma forma os simbolistas já tinham sido uma expressão de ruptura.

Sim, já o eram. De algum modo, a arte sempre funcionou assim. O surrealismo radica já na Idade Média, no lado obscuro e negro de tantos aspectos medievais. Basta pensarmos nas gárgulas da catedral da Guarda, por exemplo. A arte teve sempre um lado mais canónico ligado à corrente dominante e àquilo que os poderes definiam como padrão representativo, e um lado correspondente a uma certa fuga. Bosch será um paradigma, e o Böcklin, no romantismo, será outro. Os surrealistas falavam desses todos, consideravam-nos antecedentes, nomeavam-nos a todos. O próprio Victor Hugo, sobretudo nos seus desenhos. Houve sempre movimentos que escapavam ao cânone da sua época.

E que formam uma espécie de tradição paralela.

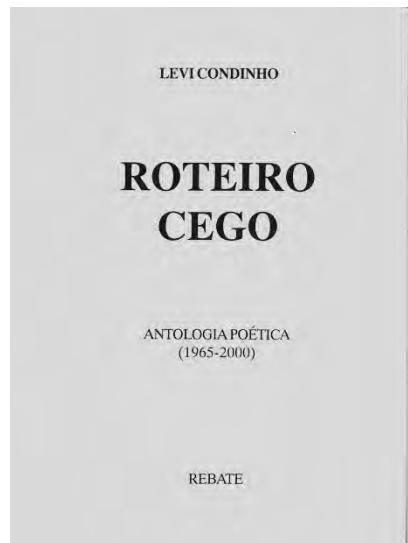
Paralela, sim, mas depois tudo se incorpora, e no futuro acontecem movimentos aglutinadores. A cultura normaliza, e às vezes normaliza de uma maneira que se torna abjeccionalista no mau sentido da palavra. Quantas coisas do modernismo não vieram redundar no lixo cultural a que assistimos hoje? A essas coisas eu dou o sentido mau de abjeccionalismo, distinto do sentido nobre de um Artaud e de outros assim, na sua tendência de denunciar, de modificar. Hoje faz-se precisamente o contrário, estamos sujeitos àquilo que Marcuse designou como o “princípio da afluência”.

É curioso verificar que, mesmo para quem não vivia em Lisboa, o surrealismo, os artistas que mais lhe estiveram associados, a experiência do Gelo eram conhecidos... Existe, em pleno Estado Novo,



num contexto de repressão da cultura, uma projecção, um eco dos irreverentes, dos dissidentes... Não deixa de ser paradoxal.

Sabe que para quem vive num certo ambiente cultural essas coisas acabam por saber-se... A maioria dos surrealistas, não os conheci, mas ouvia-se falar alguma coisa deles, representavam uma série de coisas delicadas, a maioria desses preconceitos hoje já estão ultrapassados. Era muito restrito, só tinha alguma presença em alguns circuitos culturais... Uma coisa muito circunscrita. Mesmo em Lisboa, era sobretudo em torno de alguns cafés... A própria confluência para o Gelo é curiosa, as tertúlias normalmente concentravam-se noutros cafés, depois transitaram para o Gelo...



O contexto do Café Gelo propiciou que se conjugasse uma série de personalidades que se sentem afastadas e oprimidas e que encontram naquele espaço uma espécie de...

Se sentem ou se fazem sentir. Eu não estava lá, mas julgo que era mais uma questão de fazer-se sentir, o estar doutra maneira e sentir isso, e procurar o outro que se irmana nisso contra uma maneira de estar. Seria a maneira de estar contra o regime, mas também contra a corrente dominante cultural, a tradição republicana e comunista. Embora movidos por boas intenções de moral burguesa, os comunistas eram por vezes tão reaccionários nas posições morais como os próprios fascistas. Extremamente puritanos.

De alguma forma, em termos comportamentais, o António Maria Lisboa vivia essa dimensão da maldição, da vida experimentada no limite.

Esse limite que levou muita gente a ultrapassar o limite, chegaram ao suicídio. A desgraça relacionada com o mundo da droga é um exemplo. A Anaïs Nin, quando experimentou droga com Aldous Huxley, ficou aterrorizada. Ela nunca perdoou ao Huxley, achou que tinha sido quase forçada a experimentar o LSD, e concluiu que não precisava daquilo para nada, que tinha um imaginário demasiado rico e que a droga conduzia a uma coisa muito mecânica, não lhe interessava para nada. O Huxley fez mesmo teorias em torno disso, a ela, não lhe disse nada. E a droga conduziu a algumas das situações mais lamentáveis do abjeccionalismo... Pessoalmente, em termos de situações-limite, sempre quis ser mais ou menos normal. Chegava a um certo ponto e parava. Tudo em mim funcionava como uma espécie de retórica da transgressão, mas depois parava no limite, eu nunca deixei de querer trabalhar, queria continuar a viver, mesmo que no trabalho fosse um pouco singular. Nunca fui abjeccionalista, nem surrealista, nem nada disso. Nos anos 70, como muitos outros, era um cidadão normal de cabelo comprido... a até antes do 25 de Abril!

O abjeccionalismo de certo modo passa precisamente por essa vivência do excesso, uma certa leitura da vivência, com algumas componentes performativas... Tem também uma proposta artística...

Exactamente, porque é uma organização ideal daquilo que entendemos como beleza, pode não ser só beleza — a arte nem sempre é bela, de maneira nenhuma. Sabemos o que é o estético. A abjeção por vezes não se cria como estética. Isto leva-me a outras considerações,

no campo da sexualidade, por exemplo. O que é que é belo em sexualidade? Alberoni, que toda a gente leu em Itália, um *mainstream*, mas um dos melhores a escrever sobre sexualidade, dizia: ‘não se sabe se o sexo de uma mulher é belo, mas que ele nos atrai, atrai’. Se é belo ou não... por vezes muitas formas das coisas mais íntimas da sexualidade serão abjectas para uns, serão sublimes para outros. Sabemos da paixão que o Joyce tinha pela coprofilia. É só ler as traduções que entre nós existem das suas cartas a Nora, além das alusões no *Ulisses*, que li em edição brasileira, tradução de Houaiss, em 1974. E no campo da acção, que será a cama, entre corpos vale tudo. Só não aceito a pedofilia. Sou heterossexual, mas, nos planos teórico e existencial, aceito tudo.

De certa forma existia nestes autores um programa de criação de um novo conceito de estética. Por exemplo, o Jean Genet tinha aquela dimensão da sacralização do mal, do abjecto. A sacralização de tudo aquilo que é desviante.

Sim, o roubo, por exemplo. Ele era homossexual assumido, há passagens que são explícitas em relação às coisas entre os homossexuais, mas escondidas como o culto da merda. Há passagens dele que abordam isso, em que ele fala das cuecas cagadas do companheiro que o atraem. Mas isso não é exclusivo de homossexuais. Lembro-me genericamente de escritores como Sade, Bataille ou Apollinaire. O abjecccionismo é uma coisa situada em momentos históricos, concretos. Hoje o abjecccionismo não faz sentido, a abjecção existe em todo o lado e no pior sentido da palavra.

Em termos pessoais, como contactou com todo o universo das vanguardas, do Surrealismo, da cultura moderna...

Eu frequentei o seminário, estudei música. Fiz parte do coro infantil, que foi importante na altura. Cheguei a ser dirigido pelo Pedro de Freitas Branco. Quando saí do seminário, descobri o jazz, e no meu primeiro livro, digo que o Jazz foi a minha morte de Deus. Podemos dizer que é a encarnação do espírito dionisíaco. Eu considero mais demoníaco, no sentido maléfico, o Rock. O Jazz é a música de cariz mais humano que existe, mais até do que a própria música erudita. Porque a música erudita é humana, demasiado humana, porque aspira ao sublime e ao divino — pensemos em Bach, ou em Mahler, ou no *Requiem* de Mozart. Mas o Jazz é puramente humano, carnal. Mas é uma música fundamentalmente saudável, ao contrário do Rock, penso que demasiado autodestrutivo. Quando apareceu o primeiro Rock n'roll, eu até apreciei, mas depois algum Rock converteu-se em algo demasiado satânico. Na altura, na década de 60, o Jazz passava pouco na rádio mas eu apaixonei-me pelo Jazz. A música ligeira dominante enjoava-me, aqueles ritmos... Foi uma reacção também ao espírito do seminário, não se dava ali grande formação cultural, era um espírito cansativo, canalizava a cultura para o que deveria fazer-se para se ser padre. O Padre Carlos Veríssimo era uma exceção e foi ele que me introduziu também à tradição clássica. Claro que ouvi discos de Bob Dylan, Joan Baez, de Caetano Veloso... Gosto muito de Frank Zappa, de Janis Joplin, de Patti Smith, mas depois coisas como os Genesis não me dizem nada. Nessa altura vivia já num ambiente abjeccionista, numa espécie de comuna. Eu estive dois anos ligado ao PC, era



uma espécie de tarefeiro... Mas depois quis cortar tanto com a tradição católica como com o marxismo. Comecei a ler Kerouac, procurei outros autores libertários, depois dei com Heriberto Helder, sobretudo no antigo *Jornal de Letras e Artes*... A minha relação com a música não anda, de resto, longe do que acontece com Kerouac: sempre foi um homem do Jazz, mas tem textos em que alude por exemplo a Schoenberg... mas depois, quando apareceu o Rock, não gostou nada. Aliás, a mesma coisa poderá ser dita de um caso como o de Boris Vian em França.

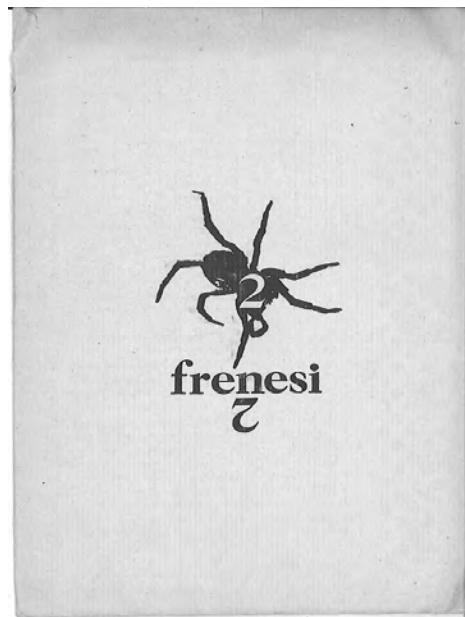
De certo modo, então, foi devido a um certo espírito autodidacta que chegou a meandros culturalmente tão diversos...

Convivi de perto com pessoas de grande dignidade intelectual, que formavam um mundo idealista... Eu, quase sozinho, já gostava de Jazz, desses meandros marginais, dessa alternativa... A música dos negros, naquela altura, era uma coisa muito marginal. Mas eu não me interessei só por poetas surrealistas e da geração Beat. O primeiro poeta que comecei a ler no seminário não havia hábitos de leitura foi o José Régio. A minha leitura começou pelo José Régio, por mero acaso. Eu não tinha hábitos de leitura, mas um dia vi um livro nas Bibliotecas Itinerantes da Gulbenkian (na minha aldeia que era o Bárrio, no concelho de Alcobaça) chamado *Fado*, do José Régio, e começou tudo por aí. Foi a ponta do iceberg, ou o contrário, o que desencadeou em mim o interesse por tudo o que veio a seguir. Comecei por José Régio, depois passei a achá-lo um pouco provinciano de mais para o meu gosto... queria outras coisas, descobri também o Fernando Pessoa através dessa Biblioteca, e depois vim a descobrir outros. Lembro-me que devo ter lido o livro do António Maria Lisboa editado na altura, na Guimarães Editores. Devo tê-lo lido em 1965, talvez. Eu descobri-o tardivamente.

Já falou de Luiz Pacheco, de Heriberto Helder e de Virgílio Martinho. Que outras figuras do grupo do Café Gelo conheceu?

Como já disse, conheci pessoalmente o Pacheco, o Virgílio Martinho, o Grangeio Crespo, o Heriberto Helder... Conhecia de vista o António José Forte, que era muito amigo do Heriberto Helder. Foi um poeta importante. Mas eu não estava cá, eu vim viver para Lisboa em finais de 72. Acompanhava provincianamente as coisas à distância, vinha a Lisboa fazer as minhas maratonas culturais aos fins-de-semana, de mês a mês, porque as estradas eram terríveis, era difícil. Tinha amigos cá, felizmente – o oboísta, o grande oboísta António Serafim, primeiro oboé da Sinfónica, na casa de quem às vezes me instalava. Vinha ouvir concertos, ver os filmes do Godard, do Truffaut, quando apareceu tudo isso, o Antonioni, que foi uma paixão minha. Eu vivia num ambiente muito provinciano. Mas criávamos grupos. Ensinei muita coisa a muita gente, nessa altura. Sobretudo, aprendi.

De algum modo, a sua geração corresponde a uma confluência entre o movimento surrealista e a presença dessas influências, como do Beat.



Penso que é uma questão de fluxo contínuo, em que as coisas se vão sucedendo. Eu conheci o Al Berto, andámos aí algumas noites na boémia. Tenho livros assinados por ele, primeiras edições, que ele assinava à noite, das edições Pidwell Tavares. E o Paulo da Costa Domingos também o conheci, através da & etc e da Frenesi, fomos amigos; quase não o vejo mas ainda sou, como o sou do Rui Baião. Eu fazia venda militante dos livros, sobretudo da Frenesi, no banco. São pessoas que se enquadram num certo movimento de continuidade... Não há propriamente um movimento organizado, no sentido voluntarista da questão. As coisas acontecem. Embora também sejam paralelas, isto não tem muito que ver com o surrealismo, com o Gelo, com o ambiente sufocante nos cafés... esta recepção da influência da Beat, do Kerouac, passa por outro contexto...

Há uma lógica de identificação. É curioso que o Pacheco tenha sido em certa medida uma ponte, ele era amigo de Raposo Nunes, também...

R: Sim, mas o Pacheco era marginal a tudo, conhecia muita gente de quem nem sequer chegava a saber o nome... Provavelmente era o meu caso, embora eu nunca me tenha considerado poeta... não andava aí a dizer que era poeta ou artista ou qualquer coisa assim... Ele andava sempre sozinho, ao acaso, era uma espécie de lobo solitário. Passava na Trindade, onde também se encontrava a malta do meu grupo... Mas ele já era uma lenda quando eu estava em Alcobaça, embora uma lenda de algum modo discriminatória... E eu, com a minha percepção libertária, uma espécie de *feeling* interior, passei logo a defendê-lo, ainda antes de o conhecer. Era uma intuição que eu tinha, uma revolta contra o salazarismo que vinha desde 1962... E ouvia-se falar muito dele, do marginal das Caldas da Rainha, no início desses anos 60. Já era uma lenda, um homem "maldito", para aquela gentinha imbecilizada pelo "clima" dominante...



Entre os tais reinos e as covas de ladrões, a que o santo chama latrocínios, só há uma diferença. E qual é? Que os reinos são latrocínios ou ladroeiras grandes, e os latrocínios ou ladroeiras, são reinos pequenos: *Sublata justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt, nisi parva regna?* É o que disse o outro pirata a Alexandre Magno. Navegava Alexandre em uma poderosa armada pelo mar Eritreu a conquistar a Índia; e como fosse trazido à sua presença um pirata, que por ali andava roubando os pescadores, repreendeu-o muito Alexandre de andar em tão mau ofício; porém ele que não era medroso nem lerdo, respondeu assim: “Basta, Senhor, que eu porque roubo em uma barca sou ladrão, e vós porque roubais em uma armada, sois imperador?” Assim é. O roubar pouco é culpa, o roubar muito é grandeza: o roubar com pouco poder faz os piratas, o roubar com muito, os Alexandre. Mas Séneca, que sabia bem distinguir as qualidades, e interpretar as significações, a uns e outros, definiu com o mesmo nome: *Eodem loco pone latronem, et piratam, quo regem animum latronis, et piratae habetem.* Se o rei da Macedónia, ou qualquer outro, fizer o que faz o ladrão e o pirata; o ladrão, o pirata e o rei, todos têm o mesmo lugar, e merecem o mesmo nome. Quando li isto em Séneca, não me admirei tanto de que um filósofo estóico a escrever uma tal sentença em Roma, reinando nela Nero; o que mais me admirou e envergonhou, foi, que os nossos oradores evangélicos em tempo de príncipes católicos e timoratos, ou para a emenda, ou para a cautela, não preguem a mesma doutrina. (...)

Suponho, finalmente, que os ladrões de que falo, não são aqueles miseráveis, a quem a pobreza e vileza de sua fortuna condenou a este género de vida, porque a mesma com a sua miséria ou escusa ou alivia o seu pecado, como diz Salomão: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit; furatur enim ut esurientem impleat animam.* [Prov., VI, 30] O ladrão que furtá para comer, não vai nem leva ao Inferno: os que não só vão, mas levam, de que eu trato, são os ladrões de maior calibre e de mais alta esfera (...). Não são só ladrões os que cortam bolsas, ou espreitam os que se vão banhar, para lhes colher a roupa; os ladrões que mais própria e dignamente merecem este título, são aqueles a quem os reis encomendam os exércitos e legiões, ou o governo das províncias, ou a administração das cidades, os quais já com manha, já com força, roubam e despojam os povos. Os outros ladrões roubam um homem, estes roubam cidades e reinos: os outros furtam debaixo do seu risco, estes sem temor, nem perigo: os outros, se furtam, são enforcados, estes furtam e enforcam. Diógenes, que tudo via com mais aguda vista que os outros homens, viu que uma grande tropa de varas e ministros de justiça levavam a enforcar uns ladrões, e começou a bradar: “Lá vão os ladrões grandes enforcar os pequenos.” Ditosa Grécia que tinha tal pregador! E mais ditosas as outras nações, se nelas não padecera a justiça as mesmas afrontas. Quantas vezes se viu em Roma ir a enforcar um ladrão por ter furtado um carneiro, e no mesmo dia ser levado em triunfo um cônsul, ou ditador por ter roubado uma província! E quantos ladrões teriam enforcado estes mesmos ladrões triunfantes? De um chamado Seronato disse com discreta contraposição Sidónio Apolinar: *Non cessat furtá, vel punire, vel facere.* Seronato está sempre ocupado em duas cousas: em castigar furtos, e em os fazer. Isto não era zelo de justiça, se não inveja. Queria tirar os ladrões do mundo, para roubar ele só.

Padre ANTÓNIO VIEIRA
Sermão do Bom Ladrão, Igreja da Misericórdia,
Lisboa, 1655

LEITURAS & NOTAS

38

RON SAKOLSKY E O ANARQUISMO SURREALIZADO

LAURENS VANCREVEL

“Quais são as afinidades entre o surrealismo e o anarquismo? Para os dois, a imaginação é o essencial das coisas.” “O surrealismo e o anarquismo são ambos filosofias que se “vivem” mais do que abstracções ou fragmentos de museu. Já lhes passaram a certidão de óbito muitas vezes mas continuam vivos e activos nos nossos dias.” Eis duas citações tiradas do célebre livro *Creating Anarchism* [‘Criar anarquismo’, 2005] de Ron Sakolsky, anarquista estadunidense que foi durante muito tempo professor de ciências políticas em diversas universidades americanas e autor de livros influentes sobre o papel democrático dos postos de rádio difusão “livres”, independentes das autoridades e da publicidade comercial

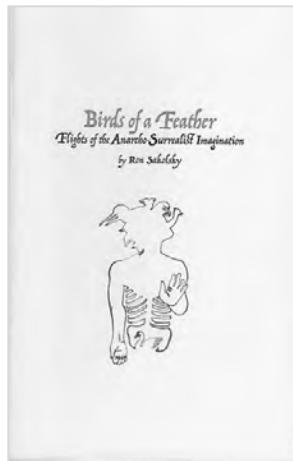
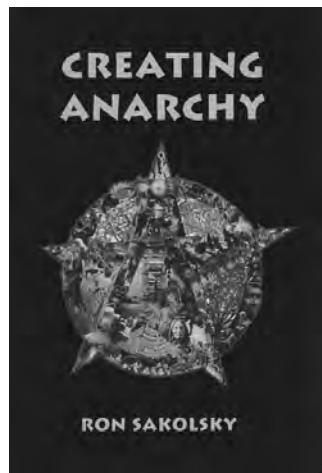
Sakolsky baptizou-as humoradamente antenas “piratas”.

O seu último contrato com o ensino superior foi com a universidade do Illinois, em Springfield, onde durante vinte anos deu um curso de “anarquia e mudança social”. Não obstante, o seu curso foi fechado pela administração da universidade em 2002, quando a lei “patriótica” foi promulgada pelo governo de George W. Bush. Sakolsky tornou-se então à face da lei uma pessoa suspeita devido às suas ideias anarquistas. Ele preferiu não arriscar as tropelias da polícia contra os “inimigos subversivos dos Estados Unidos”, como aconteceu a vários dos seus amigos, e instalou-se num país mais liberal e aberto, o Canadá.

Domiciliou-se na ilha Denman, na costa do Pacífico. Fundou aí o grupo anarco-surrealista de poetas, artistas e pensadores de Inner Island e publicou a revista *The Oystercather* [‘O pescador de ostras’], ao mesmo tempo que continuava a escrever artigos e brochuras sobre anarquismo e surrealismo. Em 2002 publicou uma grande colectânea de textos e de desenhos dos membros do Grupo Surrealista de Chicago, *Surrealist subversions*, introduzida por uma larga notícia histórica sobre o grupo fundado em 1970 por Franklin e Penelope Rosemont.

Desde então, Sakolsky continua a explorar o fértil cruzamento entre anarquismo e surrealismo, escrevendo numerosos ensaios. Duas brochuras recentes são particularmente originais e interessantes. Numa delas, *Breaking Loose: Mutual Acquiescence or Mutual Aid* [‘Partindo amarras: consentimento mútuo ou ajuda mútua’, 2015], elabora uma estimulante tese sobre a táctica mais eficaz a adoptar na revolta contra os poderes do capitalismo e das instituições públicas do Estado, mas também dos “médias sociais”, que se apoiam na progressiva individualização social assim de melhor submeter os indivíduos às exigências do mercado total. Sakolsky faz uma entusiasta defesa do assunto de modo a tornar mais viva a revolta contra o neoliberalismo, seguindo o princípio cooperante da “ajuda mútua”, que teve como ponto de partida Kropotkin, e evitando ao máximo o sistema do “consentimento mútuo” propagado pelo mercado social e político contemporâneo, novo avatar da “servidão voluntária” que conduz ao miserabilismo social generalizado.

Na sua outra brochura *Birds of a Feather: Flights of the Anarcho-Surrealist Imagination* [‘Pássaros duma mesma plumagem: Voos da imaginação anarco-surrealista’, 2017], Sakolsky explora os pontos comuns entre a inspiração anarquista e a imaginação surrealista, quer do ponto de vista teórico quer na prática da luta pela liberdade social e a expressão livre na poesia e na arte. Toma como ponto de comparação a associação livre dos pássaros que vivem como uma “união de egoístas”, segundo a feliz expressão de Max Stirner, e



que conhecem a alegria de voar livremente sem serem incomodados pelo seu peso. Sakolsky lembra que muitos poemas e muitos quadros surrealistas representam pássaros ou então seres semi-mulheres semi-pássaros, confirmando por aí o desejo que a imaginação ganha de voar de forma radical ao encontro da verdadeira vida. Em suma, trata-se dum texto inspirador e não duma investigação em ciência política académica. Sakolsky fez-se em definitivo um explorador livre, um “pirata” da sua própria vontade. [Março, 2018]

Bibliografia: Sakolsky, *Surrealist subversions*. Autonomedia, Brooklyn, 2012; Sakolsky, *Creating Anarchy*. (2005), Ardent Press, Berkeley, 2013; Sakolsky, *Breaking Loose*. LBC Books, Berkeley, 2015; Sakolsky, *Birds of a Feather*. Eberhardt Press, Portland, 2017.

A INTERVENÇÃO DE MÁRIO CESARINY NA REVOLUÇÃO DE 1974

A. CÂNDIDO FRANCO

O momento marcante da presença de Cesariny na revolução de 1974 foi o texto que apresentou ao primeiro Congresso dos Escritores Portugueses na secção “Ideologia, revolução cultural e função do escritor”. O encontro estava previsto para 15/16 de Março de 1975 mas foi adiado devido aos sucessos militares dessa semana. Acabou por se realizar a 10 e 11 de Maio, um fim-de-semana, no auditório da Biblioteca Nacional, com alocução inaugural de José Gomes Ferreira, presidente da associação, e intervenção final do primeiro-ministro, Vasco Gonçalves. Pelo meio houve algumas balbúrdias, que não chegaram a ser notícia. Cesariny acabou por não estar presente passou esses dias em Tânger (*Cartas para Frida e Laurens Vancravel*, 2017: 149 e 154) e o seu texto foi lido pela mesa. Helder Macedo, que esteve presente, recorda-se de o ouvir. Ainda hoje faz parte dos arquivos da A. P. E., que mo cedeu, e nunca foi recolhido em livro pelo autor. Trata-se duma única folha, em doze parágrafos, policopiada a estênsil e disponível aos assistentes do encontro e que reproduzo no final deste texto. Por iniciativa de Cesariny, o conjunto foi vertido para inglês decreto por Jonathan Griffin, tradutor inglês de Fernando Pessoa que Cesariny conhecia de Londres e que é citado no texto e enviado em Junho para Franklin Rosemont, que o publicou no terceiro número da sua revista, *Arsenal* (1976) com o título “Communication to the portuguese writers association”.

É o texto mais significativo de Cesariny no quadro da revolução. Trata-se duma proposta de intervenção: reformar a linguagem literária dos escritores portugueses e estancar o processo em que a língua literária vinha a evoluir desde o século XVI. O que Cesariny põe em causa é o processo do Renascimento e tudo o que se lhe associa – latinização forçada da língua, surgimento duma norma culta nos domínios da fonética, da morfologia e da sintaxe, fixação e codificação duma gramática oficial e consequente repressão de toda uma estirpe oral e popular que vinha da idade medieval e das origens moçárabes da língua, representante da sua evolução mais espontânea e criativa. Denuncia-se o papel que o escritor teve no processo de asfixiação – aceitar essa norma, ajudando assim a marginalizar e a sufocar as fontes vivas da linguagem popular – e aponta-se o único momento em que o escritor pôs em causa essa colagem, o vintismo e a sua ruptura revolucionária com o antigo regime, logo deixada para trás com os bons modos da burguesia urbana e rural, nada interessada em



Por uma nova edição noa-noa,
collage Alex Januário (2013)

ouvir palavras grossas e vernáculas nas suas recepções. Essa mesma élite preferiu falar francês nos seus salões, como hoje inglês, a usar a velha e “imprópria” palavra das classes baixas e sem instrução. Neste processo o poema de Camões teve um lugar crucial, pois foi por ele que passou o processo de latinização da língua e foi nele que se codificou um ensino forçado e normativo da gramática, que actuou ao longo dos séculos da sua formação e estabilização como instrumento de tortura – a divisão sintáctica de orações na frase – e de regularização, isto para lá de ser ele o que mais facilmente alimentou e preencheu as exigências míticas do imaginário do Estado moderno.

É neste quadro que se entende a proposta de trabalho de Cesariny fazer “uma profunda reforma da linguagem literária dos escritores portugueses”. A queda do fascismo equivaleu para ele à queda do antigo regime. Estava-se diante duma ruptura que podia fazer abalar o edifício social que vinha a ser construído desde o Renascimento e da formação do Estado-nação. No desabar do salazarismo, creu que era possível olhar para as classes baixas doutra forma, valorizando-as, e pondo o escritor a aprender com elas. As classes baixas não deviam ser normalizadas segundo o padrão da cultura oficial — acesso à escola, à universidade e ao trabalho; essas classes eram um reservatório de valores vivos e pessoais, muito mais soltos e criativos que os da cultura dominante. Devia-lhes ser garantida a possibilidade de preservar e desenvolver as suas formas culturais próprias, cabendo ao escritor assinalar a sua vivacidade e tomar aí lugar. A linguagem erudita, ensinada pelos mestres-escola, no modelo dos antigos mestres de retórica, seria assim deixada de lado, a favor do linguarejar vernáculo, ordinário e popular, que fora o dos cancioneiros trovadorescos medievais e ainda o do teatro vicentino. Depois de constatar a “insipidez e moralidade fonética, morfológica e sintáctica” em que o escritor português sufocava, Cesariny propunha a única revolução que estava ao alcance de qualquer escritor — o corte com a língua literária tal como ela se praticava desde a adaptação dos modelos italianos no século de Sá de Miranda, António Ferreira e Camões. Finalizava considerando medidas que importava pôr de imediato em prática para libertar a língua dos espartilhos em que a sufocavam desde o Renascimento: denúncia dos acordos ortográficos e da norma gramatical; liberdade de escrita em desacordo com estas normas; recolha e valorização do linguarejar urbano e rural então vivo; criação nas universidades dum aula de “revolução de língua portuguesa”; ensino escolar da língua às crianças segundo códigos flutuantes, variáveis, e nunca fixos e normativos.

No que a Cesariny dizia respeito, a revolução estava feita. A sua poesia aí se dava por prova. Um livro como *Alguns mitos maiores, alguns mitos menores...* (1958), que foi uma das consequências ao nível do procedimento verbal da sua adesão ao surrealismo em 1947, era expressão da inventividade linguística, da renovação da língua e do fim da ditadura da norma que ele propôs e sistematizou no texto de 1975. Os neologismos criados nesse livro fazem parte dum aula língua pessoal, sem código e sem convenções, uma língua despidas, nua, selvagem. O mesmo se pode dizer do poema “Ditirumbo” de *Pena capital*, construído em boa parte por neologismos febris e apaixonados, fruto da aglutinação de várias palavras (*maresperantotótémico*).

A tradução para inglês do texto apresentado na Biblioteca Nacional não foi um mero acidente. Cesariny teve consciência da importância desse seu texto teórico e do contributo que através dele o surrealismo estava a dar a uma revolução que tinha por tarefa refazer um país a partir do zero — um pouco o que acontecera aos liberais quando o absolutismo sucumbiu. É por isso que um livro como *Horta de literatura de cordel* (1983), fruto imediato do trabalho que ele encetou por dentro da literatura popular, com todas as fábulas que a imaginação colectiva conservara ou continuara a criar à margem dum aula cultura que já não passava sem a tesoura da censura, é um livro só comparável, e num plano superior, pois está para lá da nação e da inofensiva gesta dos homens a cavalo, ao *Romanceiro* de Garrett. Entende-se assim melhor a solidão, a acre incomodidade, o confronto permanente à cultura dominante, de direita e de esquerda, em que Cesariny viveu depois da adolescência e que estas atitudes durante e logo após a revolução — comunicação que fez ao encontro da A.P.E. e valorização do cordel como reservatório cultural — actualizaram. O seu embate foi com a mentalidade ocidental nas suas várias versões — em momentos vários da parte final da vida lamentou não ser índio ou árabe bem do deserto — e não com um determinado tipo de gestão desse mental.

Como anexo ilustrativo, apresenta-se a seguir a comunicação de Mário Cesariny ao primeiro congresso dos escritores portugueses, que decorreu na Biblioteca Nacional em 10 e 11 de Maio de 1975 e que continua sendo um texto actualíssimo nas suas propostas de subversão dum aula língua exclusivamente instrumental essa “insipidez e moralidade fonética, morfológica e sintáctica” de que ele fala — e dum aula cultura que se pretende só normalizadora.

COMUNICAÇÃO DE M. CESARINY AO I CONGRESSO DA A.P.E.

Um homem que verteu para inglês, e parece que bem, considerável soma de poemas de Fernando Pessoa, refiro-me a Jonathan Griffin, foi encontrado numa rua de Lisboa com um manual de frases idiomáticas de português-inglês/inglês-português. Sendo-lhe manifestada estranheza por essa necessidade recurso a um manual de perguntas e respostas meramente turísticas, necessidade sentida por quem traduzira e continuava a traduzir um dos maiores poetas da língua portuguesa, Griffin, perfeitamente consciente da situação, e da ironia da situação, cintilou nos olhos azuis e disse: “Não percebo o que estas pessoas dizem”.

Isto foi há dois anos e fornece um aspecto meramente anedótico de algo muito mais grave que se contém na comunicação que quero fazer-vos e para a qual creio que posso exigir uma atenção não apenas distraída ou apenas interessada, pois envolve sobretudo uma proposta de trabalho: o estudo e o exercício de uma profunda reforma da linguagem literária dos escritores portugueses, ou melhor dizendo já: do esvaziamento e da rarefacção da expressão que vem sendo o processo da literatura portuguesa sobretudo a partir do século XVI.

Com efeito salta aos olhos mais desprevenidos o divórcio, sempre mais e mais acentuado, entre a expressão popular, à qual se coarctou o direito de gramática, e o da expressão dita culta, que mais não é do que apropriação da burguesia do seu próprio falar. Esta apropriação é uma ditadura e uma usurpação da língua quando se codifica em gramática oficial. Nas escolas primárias, nos liceus, e mesmo ainda nas universidades, a burguesia impôs e continua impondo uma forma de língua portuguesa que de modo algum corresponde à língua como o povo a fala, fala e não escreve, porque a sabedoria do professor primata logo virá dizer-lhe que escreve errado.

Desde que comecei a perceber e a ouvir, me soou muitas vezes como música magra os sucessos de estilo consignados na escrita dos nossos pluminívos, frente à vivência profunda e solene de expressões ouvidas da boca de gente que não escreve nem provavelmente sabia ler. As expressões mais justas, mais profundas, já quasi sagradas, no que continham de real e viva representação do falador e da herança linguística recebida, ouvi-as da boca de gente do campo, a norte a sul desta central província da Estremadura. As mais vivas, talvez mais atentas a instintos essenciais de ataque e de defesa do falador, as das gentes das cidades. Quanto a estas, e circunscrevendo-me a Lisboa, tenho a dizer esta coisa estarrecedora: são ainda a linguagem vincentina, a dos autos do Mestre Gil, e não, de maneira nenhuma, a de discípulos de retórica que tomou forma de lei e sob a qual nós, homens de letras, asfixiamos em insipidez e moralidade fonética, morfológica e sintáctica.

Garrett e os revolucionários liberais de 1820 sentiram isto, e o terem-no sentido possibilitou ao poeta das *Viagens na minha terra* nada menos do que a criação do teatro português moderno. Mas é óbvio que ao esforço de Garrett e de Herculano a burguesia ascendente preferiu a política de terra queimada e preferiu falar francês nos salões a arriscar-se a ouvir palavras “impróprias” na cidade e nos campos.

Hoje, depois do 25 de Abril, podemos fazer bem mais e melhor do que uma simples “abertura” para refresco da literatura portuguesa, “abertura” que logo se fechará (produzida a suposta almejada obra-prima) se for uma vez mais imposta de cima e não colhida da terra cujo único cânones é o da natureza das coisas.

Como prova exemplar de que no desenvolvimento do exercício da escrita, tal foi sendo produzido entre nós, entregues a mestres de sacrifício e a doutores em latim — contra, repito, a livre expressão de um povo mais fiel a si próprio mais fiel a si próprio nas reminiscências árabe e visigótica — cito a versão integral em português dito moderno da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, feita por Adolfo Casais Monteiro e publicada em 1952. Ressalvado o devido respeito, que em mim é muito, pelo poeta de *Sempre e sem fim*, podemos passar a ver como tal actualização não é mais do que exclusão já apoplética-ataráxica dos extraordinários recursos expressivos do texto original. E como modelos exemplares da língua portuguesa muitíssimo bem escrita, bem escrita à brava, e não significando coisa alguma para além do propósito de tiranizar e amandar [sic], cito os *Discursos* do Dr. Salazar e *A ceia dos cardeais* do Dr. Júlio Dantas.

Esta usurpação da linguagem ao serviço duma classe exploradora e desvirtuadora das outras classes foi em Portugal especialmente nefasta, dado o caminho fradesco e caudilhista que continuadamente praticámos. É costume dizer-se, pondo olhos em alvo, que Camões foi um genial poeta por, entre outras causas, ter criado o português moderno, o português que hoje falamos. A verdade é que o Renascimento e a invenção das Pátrias foi obra dumas quantas famílias apostadas em deitar pela borda fora todas as outras, digamo-lo de passagem. E a verdade é que, frente ao monumento linguístico dos *Lusíadas* a burguesia portuguesa, de rarefacção em rarefacção literosa, nada pôde acrescentar-lhe, sempre ao contrário da linha oral popular que não cessa de evoluir e involuir os seus vocábulos. Frente aos *Lusíadas*, a burguesia portuguesa passou a mandar a filharada aos retóricos, aos preservativos, e nunca mais aconteceu mais nada que parisse e gostasse senão, *quatro séculos depois*, esse outro livro extraordinário, a *Mensagem*, de Pessoa, extraordinário na manipulação da língua e extraordinário no reaccionarismo da emblemática. Deste caminho andado, também desde os cronistas até à actualidade, é juiz bastante o Teixeira de Pascoaes que nos diz: *Devemos substituir Os Lusíadas, esse Livro de Linhagens, pelos Autos populares de Gil Vicente.*

Assim há que pôr a flutuar a língua portuguesa não, evidentemente, para buscar-lhe um arcaísmo saudista-serôdio, mas tampouco, ou ainda menos, para dar ao povo que ora comece a ter acesso à cultura, as normas estabelecidas pela ditadura burguesa.

Para que se comece, consigno num quadro de cinco alíneas, a enviar desde já ao Ministério da Educação e Cultura através desta associação de Escritores, os seguintes tópicos laborais:

A mais ampla liberdade de expressão deve ser consignada no Código dos Direitos de Autor.

A essa liberdade que salvaguardará o conteúdo revolucionário moral, político e social, assistirá o direito de liberdade de escrita em desacordo com os actuais preceitos da gramática portuguesa e mesmo contra ela.

Denúncia imediata dos acordos ortográficos estabelecidos nas últimas décadas.

Constituição de brigadas que percorrerão o país ao encontro da língua como o povo a fala. Suponho este trabalho paralelo, e socorrido por meios técnicos similares, do trabalho efectuado por Fernando Lopes Graça e por Michel Giacometti no capítulo da música.

Criação nas universidades, de uma cadeira de revolução da língua portuguesa.

Na instrução primária, franca flutuação dos códices da língua até obtenção de novos códices.

MÁRIO CESARINY E O NEO-REALISMO

A CÂNDIDO FRANCO

Entre Dezembro de 1945 e Abril de 1946 deu a lume Mário Cesariny (com o nome de Mário Vasconcelos) na revista *Aqui e Além* de Lisboa – tinha 22 anos – sete notas sobre o neo-realismo (“Notas sobre o neo-realismo português”, *Aqui e Além*, nº 3 e nº 4, Dezembro de 1945 e Abril de 1946). É um texto do maior significado para se perceber o seu ponto de partida em literatura. No Verão e Outono de 45, acabara ele de publicar no suplemento “Arte” do jornal portuense *A Tarde*, suplemento coordenado pelo jovem Júlio Pomar, então com 19 anos, um conjunto de seis textos sobre pintura e um sétimo sobre música. Em todos eles é patente a ligação ao neo-realismo e um esforço crítico de teorização deste movimento – primeiro nas artes plásticas e depois em literatura.

Os textos do suplemento “Arte”, que foram a estreia em letra de imprensa de Mário Cesariny, têm a elegância da linha melódica que foge para o silêncio – mas têm também o peso dum sistema de ideias na insistente afirmação do humanismo como bitola de avaliação em arte. Há neles uma assumida reacção anti-formal, que caucciona a depreciação dos movimentos de vanguarda do início do século XX e lhes retira larguezza e pertinência. Os novos textos dados a lume na revista *Aqui e Além* libertam-se do equívoco do conteúdo, que é disso que se trata quando se fala das premissas do tempo e da história, como Cesariny fala nos textos do suplemento portuense. São por isso textos mais amplos, mais livres, mais dinâmicos que os anteriores. O facto de assumirem uma teorização directa dum movimento artístico recente – mesmo aceitando que o neo-realismo tinha uma indiscutível raiz no sindicalismo operário da primeira República e em autores como Ferreira de Castro, Campos Lima ou Manuel Ribeiro – trata-se sempre duma escola recente ajudou-os a darem um pequeno passo para lá do lugar-comum da arte comprometida. Desta vez o ponto de partida da reflexão desloca-se para fora do campo de observação e os textos surgem numa posição mais ajustada a um terreno pessoal. Ao tomar o neo-realismo como “a expressão e a conquista duma realidade mais geral”, o enunciador não renuncia nem à crítica do individualismo nem à secundarização da forma, mas deixa em aberto um caminho por dizer, só seu. O neo-realismo era em literatura demasiado recente para o jovem crítico poder aceitar as obras da escola já então publicadas como definitivas e como expressão do que se devia esperar da sua potência. As obras literárias neo-realistas até então vindas a lume padeciam dum mal: recorriam aos meios que em teoria combatiam. Faziam pois uma literatura nova com processos velhos. Logo, estavam por criar as obras representativas da nova corrente, que seriam também as mais conseguidas e maduras.

Mesmo com todas as condescendências, é aqui que pela primeira vez se desenha com clareza um neo-realismo contra o neo-realismo, quer dizer, um neo-realismo que se pretende maduro e desenvolto, capaz de pôr em acto todas as suas possibilidades, contra um neo-realismo estabelecido e demasiado embrionário e insuficiente. É este o ponto mais complexo e rico deste primeiro Mário Cesariny. Desenvolvê-lo-á na criação poética a que se entregou nesta época – recolheu-a mais tarde no livro *Nobilíssima Visão* – e com uma largueza de meios que faz figura de inesperada em meio tão linear e acanhado como o do novo humanismo, eufemismo aceitável para as directivas que vinham de Moscovo. É certo que nos textos publicados

se começa a desenhar uma escola de Lisboa por contraste com a de Coimbra, mais limitada. Como quer que seja, essa nova escola não é de todo explícita, enquanto a situação dum neo-realismo mais avançado que o então existente é o ponto crucial deste novo conjunto vindo a lume na revista *Aqui e Além*.

Não custa tomar estas notas como vizinhas daqueles textos com que Fernando Pessoa se estreou na revista *A Águia* (1912) e que por mão de Álvaro Ribeiro acabavam de ser republicados em livro, *A nova poesia portuguesa* (1942), livro que o jovem crítico de 1945 decerto meditou. O papel mediador que o jovem Cesariny quis então ter junto da literatura neo-realista está na verdade muito próximo daquele que o autor de *Mensagem* pretendera assumir no seio da nova poesia saudosista.

SOBRE O NEO-REALISMO DE MÁRIO CESARINY

MARIA JOÃO PEREIRA MARQUES

Quando em 1945-46 Mário Cesariny (MC) publica, na revista *Aqui e Além* (1), sete “Notas sobre o neo-realismo português”, já a literatura portuguesa contava há mais de uma década com uma teorização abundante na imprensa acerca do neo-realismo. A passagem à prática poética e à narrativa ficcional aconteceu pouco depois do início teórico, hesitante entre o panfleto político e a literatura. Datam de 1937 os poemas “Caminho”, “Complicação” e “Poema da Mulher Nova”, de Mário Dionísio, publicados em *Sol Nascente*, enquanto em 1938 Afonso Ribeiro inscreve no neo-realismo dois contos de *Ilusão na Morte*. Recordemos, porém, que como marco decisivo do movimento se aceita habitualmente o ano de 1939, momento em que o romance *Gaibéus*, de Alves Redol, é editado.

Em posição de observador externo da “nova literatura portuguesa”, expressão que emprega naquele seu artigo para se referir ao neo-realismo, MC, então com vinte e dois anos, mostra-se bem informado acerca do contexto político-literário em que o mesmo se tenta afirmar, assim como do que o precede. Leitor dos semanários *O Diabo* e *Sol Nascente*, Cesariny segue o esforço de definição do novo movimento artístico realizado por nomes como Mário Dionísio, Álvaro Cunhal, Armando Martins, Jofre Amaral Nogueira, entre outros, com quem visivelmente partilha ideias nas suas sete “Notas...”.

Preocupados com o avanço do fascismo, os defensores de uma arte empenhada em destruir o sistema capitalista acendem, desde o princípio, um conflito com os poetas da revista *Presença* que não escapa à reflexão de MC acerca da nova expressão artística, que crê cada vez mais sólida. Contra as acusações pre-sencistas do descuido formal dos autores neo-realistas, vão surgindo livros como *Rosa dos Ventos* (1940), de Manuel da Fonseca, *Esteiros* (1941), de Soeiro Pereira Gomes, ou *Casa na Duna* (1943), de Carlos de Oliveira, lembrados aqui apenas como exemplos de excelência entre os demais.

Capaz de reconhecer nas obras da “nova literatura portuguesa” a expressão e a conquista “duma realidade mais geral” e a possibilidade de explorarem “todo o potencial dramático-expressivo do novo conceito de vida” pelo “documento local” (2), MC assinala, por outro lado, certas dificuldades com que os escritores neo-realistas se debatem. Desde a sua pertença maioritária à classe burguesa, com tudo o que isso implica, até questões de escrita. Nos textos literários assinala não só problemas estruturais como em encontrar-se uma expressão sem concessões aos estilos anteriores, ou seja, própria e justa para se veicular as novas ideias e valores, que nem sempre estão claros para todos os escritores. Dito por Cesariny no artigo em foco, no seio neo-realista encontramos ainda pela época “populismo”, “extremo lirismo”, “subjetivismo, formalismo”. Contudo, MC sublinha a existência do neo-realismo e o facto de ser “fortemente representativo de certos acontecimentos que acabarão por assaltar toda a espécie de estilos, escolas e movimentos artísticos”. Reconhece assim o seu potencial expansivo.

Feito este balanço inicial sobre o neo-realismo nas suas sete “Notas...”, sem que se apague a impressão de estarmos perante um simpatizante do movimento, segue-se uma chamada de atenção a certos críticos, que Cesariny responsabiliza por entorpecerem o desenvolvimento sadio da nova expressão. (3) Fazem-no ao não exercerem devidamente o seu papel. Umas vezes por serem incapazes de avaliar os textos sem “espírito de excessiva benevolência”, o que leva os escritores a não corrigirem os seus erros. Noutras ocasiões, porque não atentam no distanciamento entre a opinião do escritor e a dos trabalhadores transformados em personagens ou não ponderam sobre a apregoada “utilidade social” das obras. Cesariny entende que, nas suas avaliações, a crítica deve ter em conta a origem do escritor e a perspectiva que adopta, a verosimilhança conseguida e os resultados colectivos visados.

Alertando para a necessidade de o crítico, enquanto membro de uma sociedade, ter de assumir conscientemente uma “posição moral” face a esta, antes de exercer o seu papel de avaliador, MC lamenta a falta de

conhecimento sobre o neo-realismo e os seus seguidores da parte de quem sobre eles ajuíza. Reparo que espelha pela negativa as palavras de Raul Gomes (4): *Não nos parece que seja indispensável para escrever romances neo-realistas conhecer os princípios teóricos do Neo-Realismo.* Isto apesar da advertência do ensaísta Rui Feijó feita um ano antes também na revista *Seara Nova* (5): *Com boas intenções, mesmo com boa observação, faz-se, por exemplo, um romance populista. Mas não se faz um romance neo-realista sem consciência.*

De acordo com MC, só depois de o crítico se firmar numa determinada posição e assumir as consequências da mesma, saberá apreciar uma obra enquanto objecto artístico e avaliar com clareza o posicionamento do autor.

Reflexão séria de um simpatizante momentâneo do neo-realismo, “Notas...” alia-se aos apontamentos de outras vozes no gesto de cinzelar e enobrecer esta expressão artística de meados do século XX, esforço a que se soma também a conceção de alguns poemas presentes em *Nobilíssima Visão* (1959), livro onde MC ensaia o seu próprio neo-realismo.

Pondo aparentemente em prática a postura que preconiza para o crítico de arte nas sete “Notas...”, em 1947, Cesariny, sequioso de liberdade, entrega o seu canto ao timbre surrealista.

Notas: 1) Todas as citações de MC presentes neste artigo são oriundas de “Notas sobre o neo-realismo português” in revista *Aqui e Além*, n.º 3, Dezembro de 1945, e n.º 4, Abril de 1946. 2) Em sintonia com as ideias de Cesariny, que comprehende a não importação de certos modelos literários estrangeiros, Armando Martins, em “Resposta a José Régio” (*Sol Nascente*, n.º 24, 1-2-1938), afirma em defesa da ideia do “documento local”: *A nossa literatura andou sempre mais presa às substituições de escolas em França do que às mudanças revolucionárias da vida social e do homem português.* 3) Mário Dionísio, no mesmo sentido, queixa-se também da crítica (*O Primeiro de Janeiro*, 3-1-1945): *E por isso não é, infelizmente, invulgar encontrarmos artigos em que se pretende propagar e até defender o Neo-Realismo, atribuindo-lhe pontos de vista que não são nem nunca foram os dele. Há quem o julgue caracterizado apenas pelo facto de se preocupar com questões sociais, ou por tratar de certos personagens, ou ainda, no mais santo dos desconhecimentos, por ser feito por pessoas jovens... todos os dias aparece um autor intitulando-se publicamente neo-realista porque publicou um romance sobre varinhas ou criadas de servir. E todos os dias aparece um crítico que censura severamente o Neo-Realismo, considerando como tal todas as convicções de tais autores.* 4) *Seara Nova*, ano XXIII, n.º 872, 29-4-1944, p.261. 5) *Seara Nova*, ano XXII, n.º 816, 3-4-1943, p. 315.

NOTAS SOBRE O NEO-REALISMO PORTUGUÊS [extractos]

De modo a que o leitor tenha cabal conhecimento do que está em causa, publica-se de seguida o essencial do texto a que se referem as duas reflexões anteriores (in *Aqui e Além*, n.º 3, Dezembro de 1945 e n.º 4, Abril de 1946; assinado com o nome de Mário Vasconcelos).

I. A nova literatura portuguesa está a ultrapassar, pouco a pouco, o período embrionário da sua formação interna, está a conseguir, com apreciável clareza, as estacas que serão sinalizações já concretas no caminho da literatura de amanhã.

Foi inevitavelmente demorado o compasso de espera, alarme e confusão da literatura que sucedeu, em itinerário, à dos homens da Presença. Nas poucas obras que, pelos intentos e por alguns traços mais característicos, propositadamente se afastavam das realizações e dos postulados teóricos presencistas, vemos uma espécie de literatura provisória, híbrida, sem contornos definidos e um grande mal-estar inquietando os que a ela se haviam acolhido – na legítima esperança de conquistar os rumos que a literatura imediatamente anterior parecia desdenhar. Está neste caso o romance “As Sete Partidas do Mundo”, de F. Namora.

Depois, e num ambiente social bem adverso à concretização daquilo que os novos escritores mais desejavam objectivar, apareceram os primeiros indícios de que a revolução latente chegava ao seu fim. (Lembro o romance-reportagem, de que apenas alguns extractos foram publicados, “A Aldeia do Ganância”, de M. Seabra Novais, escrito, salvo erro em 1936, assim como os trabalhos dos inúmeros prosadores e poetas dos jornais “Sol Nascente” e o “Diabo”. As obras apareciam cheias de defeitos, é verdade, mas também, com muitas das possibilidades duma força real enfim desperta. Progressivamente, passamos de um individualismo obscuro e reticente à expressão e à conquista duma realidade mais geral. E, para essa transformação numa literatura sujeita, afinal, ao condicionalismo duma sociedade que, politicamente, estava longe de ter acompanhado tão grande mudança, não foi demais o tempo decorrido. E perante as obras já fecundas que os escritores chamados neo-realistas nos dão hoje, vemos bem que mais tempo e mais trabalho serão precisos para que a sua arte seja sólida, inequívoca, traduzida em obras que devidamente explorem todo o potencial dramático-expressivo do novo conceito de vida.

É claro que pode perguntar-se porque não foram esses novos procurar auxílio nos escritores que lá fora e antes de nós contavam com um material de realizações incomparavelmente mais seguro (longe de mim a ideia de fazer apologia incondicional do M. Gold, do U. Sinclair dessa data). Mas é incontestável que as suas obras desse período encerram lições que o tempo ainda não inutilizou. Mas a pergunta leva-nos direito à questão da sinceridade e do limite desses novos. Com efeito, não se tratava como nunca se tratou de importar modelos ou esquisitos de romances mas sim de, tendo por base uma mesma interpretação crítica dos fenómenos universais, conseguir o documento local, “gerado com dor” e esforço próprios. E ao menos avisado saltaria aos olhos a exiguidade, a carência de condições para tornar esse ansioso propósito numa realização natural. Condições de vida do escritor: o seu problema económico, directamente ligado ao problema da sua localização num sector de vida pública vulgarmente, a burguesia que, para os seus fins de construção, em nada o ajudava. Condições de expressão: falta de um estilo capaz de informar os novos conceitos. E no caso que, aliás, não conhecemos de haver-se obtido esse estilo, dificuldade em manejá-lo publicamente. Dificuldade, sobretudo, em aplica-lo a um corpo que, literária ao artisticamente, apenas se vislumbrava. E pesando sobre estas limitações havia mais a da prestigiosa sombra, da geração anterior a entibiada necessária coragem, a levar ao fracasso os que acreditavam nos bordões que essa geração naturalmente lhes prestava.

II. Não tocaram os sinos da vida pública quando se alcançou o favor da edição para os primeiros romances do neo-realismo português. Pelo contrário. Se algum toque houve foi de finados. Bramou-se pela “ordem” que “disfarçadamente” se menosprezava. Literatos, artistas com posição definida, formaram barreira contra os “invasores” da sua ética e sua estética. Os literatos e artistas mais jovens exalando André Gide e suspirando democracia e ainda aqueles que, obra meio lançada, continuavam “por definir”, viram nesse caminho tão novo a enfim revelada possibilidade de triunfo próprio. Não queremos insinuar que tenha havido da parte desses novíssimos uma nua e crua falta de honestidade. Como já acima dissemos, as primeiras obras do neo-realismo português eram, elas próprias, muito parciais e naturalmente inexperientes. E acreditamos ainda que a dificuldade diga-se antes, o Tabu... em aplicar a essas obras uma livre crítica foi, a muitos títulos, responsável pela confusão do público leitor e pela geral obscuridade dos realizadores-amaadores do género. O populismo com todo o seu periclitante material folclórico subiu, em avalanche, para as revistas dedicadas “ao actual” e para as páginas literárias de vários jornais literários. A voga dos termos sociais aparelhou uma notável legião de amadores que, à falta duma verdadeira consciência social possuíam, ou julgavam possuir, os dotes literários mínimos para fazerem crer que a tinham. Apareceram os (já por outrem magistralmente criticados) snobs do povo, esses que pensam “mudar de tema como se muda de gravata”, sem que a transformação seja orgânica, profundamente humana e não apenas questão de mudar a objectiva para o outro lado da secante...

E confessemos, também, que até nesse outro plano onde sinceridade, honestidade e valor andavam juntos, muitas vezes falhou a objectiva com que se analisava o mundo e falhou porque, apesar da grande limpeza que as lentes sofreram, lá se colavam ainda resíduos, detritos, restos mortais de práticas e conceitos teoricamente combatidos mas afinal literariamente usados. Voltaremos, um dia, a este aspecto da questão (aspecto dos mais curiosos por ser uma das resultantes do choque entre a missão social que os neo-realistas se propunham e a realidade político-social que os delimitava...).

Os jornais, as revistas mais capazes de orientar público e autores haviam desaparecido, dado que teimavam em exercer a tal livre crítica. Quanto ao público leitor, “dizia-se” que tal novo romance era “extraordinário” e lá vinha a tácita aceitação. “Achava-se tal ou tal novo autor “sem papas na língua” e a de facto assinalada ausência de papas ou um certo tom reticente que insinuava mundos... era muita vez o único alimento que o recomendado autor proporcionava ao público. Provocador de confusão era, ainda, o malfadado espírito de grupo com os seus ídolos incontestáveis, suas glórias e gloriolas, filhas, apenas, da impermeabilidade dos círculos constituídos. [...]

III. Muitos terão em dúvida que se possa, desde já, falar de um neo-realismo português. Outros afirmarão, talvez, que ele é um facto incontestável, patente, todos os dias, nos quadros da nova literatura. Uns e outros podem ter razão... consoante as razões com que provarem o seu aplauso ou a sua desconfiança. Resumindo talvez demais... os dados do problema, consiste ele em que o neo-realismo é um facto, no que respeita ao ponto de vista crítico do escritor, a certas conquistas técnicas, e, principalmente, aos acontecimentos sociais que lhe deram origem; enquanto que em realizações (expressão, estilo, planificação das obras), parece não ter atingido ainda aquele estado de plenitude que no Brasil, por exemplo, já nos deu umas “Vidas Secas” de G. Ramos, quanto a nós, uma autêntica obra-prima do neo-realismo brasileiro.

Assim, os que tudo vêem através de “postulados estéticos”, “escolas literárias”, “movimentos artísticos”, etc., ainda não acharam que valesse a pena considerar que o neo-realismo português, tal como hoje se encontra, é fortemente representativo de certos acontecimentos que acabarão por assaltar toda a espécie de estilos, escolas e movimentos artísticos.

Assim, vemos, por vezes, menoscuidar-se uma forma que nem por ser interpretativa desses acontecimentos sociais, pode deixar de ser forma. Na poesia, no romance os pintores começaram a aparecer -, apesar de um Alves Redol, dum Álvaro Feijó, reina uma certa arbitrariedade. Não nos referiríamos a ela se fosse tão-somente resultante da personalidade própria de cada escritor, do seu estilo, da sua técnica. Um reparo assim orientado trairia qualquer coisa tão nefasta como o desejo de um padrão único para as obras do neo-realismo literário. Arbitrariedade vemo-la, sim, no uso de certas formas menos recomendáveis, na exploração de certos estados psicológicos de que a literatura, ao que parece, teve de servir-se, mas lhe são agora prejudiciais: extremo lirismo um lirismo maior do que a própria obra , subjectivismo, formalismo este mais patente nas formas poéticas , últimos legados duma literatura em declínio.

IV. Mais uma corrente literária, o neo-realismo? Para quem assim o quiser ver... mas asfigura-se-nos difícil, partindo dessa limitação ao “caso Literário” assentar sobre os traços que o distinguem, nitidamente, das outras correntes literárias dos nossos dias. É claro que já não existe, entre aquele e estas, identidade temática ou de processos. Mas tampouco, referindo-nos sempre ao caso literário, vemos salto brusco, já no ponto de vista do escritor, já na maneira como ele se nos apresenta em obra. Apesar das grandes divergências, algo ficou no movimento presencista, da literatura e postulados teóricos dos tempos do “Orfeu”. Apesar das grandes divergências, algo existe, nos poemas do “Novo Cancioneiro” da obra de Casais Monteiro. Que nos ocorra a pergunta: quando apareceu, em Portugal, o neo-realismo? E logo nos daremos conta de como é difícil estabelecer datas, pontos de referência incontestáveis. Sem dúvida que tal ou tal obra foram as primeiras a surgir... Mas, terão aparecido com realizações tais que “literariamente” as possamos considerar obras suficientemente características dum neo-realismo português? (Quanto a nós, a luta que foi travada no “Diabo” e no “Sol Nascente”; o esforço dos seus colaboradores, num tempo em que poucas provas “literárias” havia como as há hoje, são os primeiros indícios duma consciência tornada hoje expressão; os primeiros passos seguros para um neo-realismo artístico.)

Por outro lado, não só não podemos estabelecer um tipo de romance por excelência neo-realista como, inversamente está, cada um, e até certo ponto, livre de optar por determinados cânones. Escolher este ou aquele escritor como mais representativo...

Consoante as possibilidades de cada um e de todos é que se irá determinando o contorno real daquilo que talvez possa, de futuro, arrogar-se o título de corrente, escola literária para chesfia e aprendizagem de novos escritores. Mas enquanto tal não sucede pois é possível que venha a suceder, algum dia o estudo crítico realmente útil a fazer não será, por certo, o procurarem-se as semelhanças e dissemelhanças “literárias” do neo-realismo, em relação a outras “escolas”, mas sim lançar alguma luz sobre a própria maneira de ser dos novos escritores, inquirir de como atingiram a fase que hoje nos revelam, destrinçar os erros possivelmente cometidos. Mas então que se ponha de parte o neo-realismo “mais uma” corrente literária... E antes de exaltar, excessivamente, os artistas, avaliemos dos homens, já que são estes que permitem a eclosão daqueles e não a inversa.

V. Como convencer determinadas pessoas que era possível, sim, fazer melhor aquele poema, aquele romance, aquele quadro que não vemos mal feito, que aceitamos, mesmo, de todo o coração, mas ao qual assinalamos qualquer evitável deficiência sem que, acto contínuo, comecem a vasculhar em nós sabe-se lá que obscuro intento, que negro demagogismo crítico?

Não somos os primeiros, nem seremos os últimos, a denunciar como perniciosos, o espírito da excessiva benevolência, o entendimento mútuo falsamente estabelecido, o reino da certeza mais que certa, a auréola hoje e sempre incontroversa...

Onde existiu, algures, artista que tenha forjado, do berço à sepultura, ininterrupta cadeia de obras-primas? Onde existiu, algures, artista prejudicado por um justificado reparo? Mas vêm certas pessoas aconselhar-nos e ficamos perplexos... Para atendê-las, seria necessário acreditar que mais além do que já está feito só podem existir vácuos, sombras, imprevisíveis mas apavorantes labaredas que outros hão-de transpor...

E então, coisa sobremodo, chocante, descobrimos, sob o conselho fácil, como que uma confissão de insuficiência (aparente? Real?): “concordo consigo, mas não posso a categoria crítica que me habilitaria a pôr em cheque personalidades tais...” Como se o rachador de lenha, o humilde e anônimo operário, não

tivessem, ainda que iletrados, juízos úteis ao artista sincero, ou, tendo-os, devessem calá-los unicamente porque não exercem, nas letras, profissionalismo algum! [...]

VI. Este livro de Mário Dionísio [*Solicitações e emboscadas*, 1945] põe-nos perante uma larga série de problemas dos mais momentosos, ainda que não inteiramente novos. Um deles é o do ponto de vista mais adequado para, com justeza, o avaliarmos; é o da natureza da interpretação crítica que lhe possam assestar. Com efeito, qual deverá ser, no fim das muitas contas já feitas, o trabalho do crítico frente a cada obra de arte, em geral, e frente àquela obra de arte que se apresenta como uma forma do “intervencionismo”, em particular. Repetimos que as obras dos poetas portugueses têm evoluído, rápida e incessantemente, o seu estilo e os seus propósitos estético-morais. E parece-nos que, salvo as inevitáveis e honrosas exceções, a crítica não se tem dado verdadeira conta dos elementos que a última fase dessa evolução veio pôr em jogo. “Alguma coisa” surgiu, agora, que já não está em boa relação com a crítica que comumente lhe fazem. Regra geral, o crítico continua a valer-se daquele conceito simplista que leva a julgar a obra pela excelência da realização que o autor conseguiu aos fins que tinha em vista. Aparentemente, nada mais lícito... Se o escritor alcançou uma realização “capaz”, o crítico sente-se autorizado a concluir que analisa uma obra pelo menos respeitável. Mas... não sabemos nós que a coisa respeitável tem tanto matizes quantos os sectores donde parte e a exaltam como tal? Para um espírito convicto, será menos respeitável um romance onde, a cada passo, a ação seja interrompida pela voz do além? Qual será, no entanto, a opinião de um materialista sobre o assunto? E a de um católico praticante? Ponhamos, agora, esse espírita, esse católico, esse materialista, a fazer arte – e teremos um sem número de obras verdadeiramente respeitáveis. Como não?

Assim, o crítico, ainda que pessoa arredia destas coisas humanas, forçosamente é levado a definir-se socialmente, a tomar uma posição moral que antecede a posição crítica e é a sua base; vê-se obrigado a assumila sob pena de desaparecer anarquizado, ou amedrontado pelas correntes contraditórias. Inútil boa vontade a daquele crítico que deseja tudo criticar do mesmo modo, procurando abstrair das suas simpatias, individuais ou de classe, quando ele mesmo, pela sua irresolução humana, está longe de ter conseguido qualquer plataforma onde possa assentar os seus princípios! Quem vai, hoje, pretender que saíram do mesmo saco a obra dum Huxley e a dum Cholokov? Quem poderá criticar eficientemente uma e outra averiguando, apenas, das respectivas “capacidades estéticas”?

Já em 1940, dizia J. Gaspar Simões: “Poucos têm, hoje, a independência de critério e a amplitude de compreensão (o itálico é nosso...) para julgarem a obra de arte apenas em virtude dos seus valores intrínsecos: da capacidade estética com que nela o autor consegue exprimir problemas...” Poucos, e em vias de se extinguirem, acrescentaremos nós. Pessoalmente, não menosprezamos a capacidade estética de P. Bourger, por exemplo, e no entanto, qualquer coisa já muito especificada, nos afasta imediatamente desse escritor. É que o poder de expressão dos problemas depende, também, do potencial de vida daquele que expressa; do seu valor e das suas fraquezas humanas. T. Mann – que grande escritor, não é verdade? Porém, que pessoa prolixia, que homem atormentado por visões tão tremendamente insolúveis...

[...]Vemos pela História como a crítica se tem adaptado aos sucessivos movimentos literários, vemo-la integrar-se neles, para melhor poder interpretativo. À medida que esses movimentos vão surgindo, vão surgindo, também, as normas interpretativas críticas correspondentes, segundo a ordem natural: primeiro, a coisa a observar, depois, o observador. (É certo que a crítica tem, igualmente, ajudado, a formação de movimentos mas isso é a mesma questão encarada por outro aspecto).

Ora, a transformação que os novos trazem para a literatura portuguesa começa a ser das mais ricas de toda a espécie de consequências. Implica uma norma moral. Determina uma atitude fortemente social. É a velha história da física: muito aquecida, a água transformou-se em vapor, mudou de estado... Que o digam os suicidas do “Orfeu”...

Estará o crítico convenientemente apetrechado para este novo campo de observação? Neste sentido, a primeira coisa que ele tem a fazer, é o que fizeram já os escritores. Tomar posição. Depois, extrair, para o seu sacerdócio, as consequências disso. E então, tratar-se-á não só de criticar a realização da obra, como obra de arte, mas também de, conjuntamente, fazer a análise valorativa da posição assumida pelo autor em relação aos acontecimentos narrados – pois não vemos porque deverão continuar intangíveis “o local onde” o escritor observa, “a forma como” ele observa, a viabilidade dos fins que se propôs, a verdade social dos meios de que se serviu – numa palavra: o verdadeiro porquê dos seus êxitos e dos seus fracassos.

VII. Neo-realismo. Traduzimos: expressando uma nova realidade. Que o escritor empregue todos os processos lícitos para captá-la. Da mesma maneira, que se não sirva dos outros, dos “ilícitos”. Abandone tudo o que, de raiz individual, pode dificultar a compreensão – e a própria expressão! – dos temas colectivos.

Não há dúvida que, em certas condições, será tão difícil efectuar essa operação cirúrgica, quanto torná-la patente. Os escritores que reconhecem a necessidade de tal Katarsis são os primeiros a saber que ela não é fácil nem invariavelmente progressiva, em cada indivíduo. Mas sabem igualmente que não sendo assim pouco mais se robustecerá o caminho já delineado.

REALISMO ONÍRICO

JESÚS SEPÚLVEDA

O realismo onírico é o olho do sonho, que inquieta a consciência para que viaje até um estado alterado de plenitude e intensidade sensorial. Breton e os seus apaniguados viram na psicanálise a afirmação de algo que já intuíam: sonhar é tão real como o estado de vigília. A realidade é habitada tanto estando deserto como a sonhar. O super-realismo ou surrealismo trata de sobrepor à realidade o imaginário e o irracional mediante o automatismo psíquico expressado na escrita automática. Como resultado, obtém uma série de imagens oníricas que, paradoxalmente, o pincel soube mostrar com grande ferocidade. Os surrealistas pensavam que explorando o subconsciente do indivíduo ou a sua inconsciência o irracional e o imaginário reprimido pelo superego e pela consciência afloravam. Fazer que o inconsciente colectivo aflorasse na obra individual parecia ser uma proeza. Huidobro lança, então, a sua diatribe criacionista, propugnando que o poeta deve alcançar a supra-consciência o estado de delírio poético para criar mundos autónomos e novos. O poeta deve fazer vibrar a caixa cerebral na sua máxima capacidade para encontrar um estado de consciência extra-habitual. Mas a maravilha também pode ser psicadélica. Os paraísos artificiais foram explorados pelos *beats*, que removeram o chão da consciência padrão usando psicotrópicos e coloquialismos de rua. O resultado das suas vivências foi um uivo que perdura há 50 anos e uma prosa improvisada transumante que percorre a rodovia pan-americana. Poucos anos antes, e retomando a linha da procura da maravilha mediante a estética da beleza convulsiva e a intuição do azar objectivo, Carpentier tinha aberto um estreito baú caribenho com jóias e tambores. Encontra, então, na mistura e no hibridismo uma realidade maravilhosa: o continente americano. Como na patafísica, que propõe soluções imaginárias para problemas concretos, os cultivadores do género fantástico também sentiram idolatria pela irrealdade. A magia entra tardiamente no imaginário do circuito hispano-americano. Seja para onde for que se olhe, há magia, porque essa é a condição da América Latina. Ora! Como se parecesse que com o realismo mágico nos tivéssemos apropriado de Rilke para olhar para o mundo como se o vissemos pela primeira vez. Mas, que se vê quando se olha: um crânio de bronze vallejiano, um aleph borgiano, um psico-mago fazendo anti-poesia, ou tudo junto? O bruxo aqui, Don Juan Matus, recomenda a Carlos Castaneda que olhe intensamente sem fixar a visão. Aqui é onde o bruxo e o poeta se encontram, porque se o estado onírico é um acto de bruxaria para viajar entre mundos, a poesia é a ressonância vibratória que faz com que a consciência viaje pelo espaço e projecte o seu olho na realidade sonhada. Os aborígenes australianos acreditam que a formigas verdes sonham o mundo. Segismundo questionava-se sobre o mesmo: será a vida um sonho? Os monges hindus fazem votos a Brama, que sonha o mundo onde se confrontam em duelo Vixnu o preservador e Xiva a transformadora. Talvez os antigos Maias tivessem razão: a Terra passa por um feixe de luz cada 5 125 anos, despertando a mente e a inteligência adormecidas. Quando Nezahualcóyotl, angustiado, se lamentava ante a fragilidade das flores, o verso alexandrino detinha o mundo numa imagem ditada pelo lábio clerical: ressonância humana em desassossego. Será o ano 2012 outra farsa enquistada pela ansiedade civilizatória? Será que a serpente de Paz se enrola sem saber onde está o começo? Não há nada que o corpo não diga, porque a sua carne triste entre os livros governa e timona. A gata desliza por uma estante velha como teclado mudo e abre a página no poema "Zona". O corpo também é a antena que sintoniza ou se queima, dependendo de quantos vóltios traga o feixe de luz. Sem experiência não há matéria e sem polpa não há realidade. Quando as palavras são alheias, deixam uma casca quebradiça



O Homem Árvore,
barro de Maria Antónia Viana

sem eco que não sabe gozar. O sonho afia a noite e renova os tons da aguarela. Sentir com os sentidos, olhar com os ouvidos, ver com a mente, como animais intempestivos, assim somos: perseguidores de sincronia entre sonhos e pétalas de realidade. [2011] [trad. Pedro Morais]

MURRAY BOOKCHIN & JOHN ZERZAN

Anarquia verde – Murray Bookchin e John Zerzan em confronto (2016), da autoria de Marco Piracci, mostra com grande clareza e simplicidade, sem perder profundidade de análise, as divergências mas também as complementaridades mentais destas duas figuras – por certo as mais influentes e inovadoras no panorama libertário contemporâneo.

O livro desenvolve-se a partir dum panorama biográfico dos dois teóricos, premissa essencial para se compreender os respectivos campos de acção, passando depois ao aprofundamento de temáticas como a tecnologia (Bookchin) e a sociedade primitiva (Zerzan) e que estão na base de duas propostas políticas diferenciadas. Estas propostas são significativas dum tempo em que o capital actua sem regras e sem limites para se reproduzir e multiplicar, deixando atrás de si cataclismos ecológicos, pobreza, precariedade e mal-estar psíquico.

As propostas de Bookchin e Zerzan partem antes de mais duma observação diferente do espaço. O primeiro aponta para a sua remodelação através duma descentralização radical (2016: 89): *Bookchin está convencido que a reabilitação da ideia de democracia participativa depende do renascimento das assembleias urbanas, seja a nível dos pequenos municípios locais seja ao nível dos bairros das cidades*. Bookchin concebe um espaço vivo e dinâmico, um espaço capaz de jogar um papel decisivo, enquanto premissa duma socialização diferente da política, num processo revolucionário (2016: 94): “*O município é o único espaço geográfico onde pode acontecer um estimulante confronto mental e emotivo.*” É assim que o anarquista de Nova Iorque entrevê por entre as malhas cada vez mais apertadas e sufocantes das metrópoles contemporâneas a possibilidade de inverter a rota suicida que a sociedade humana hoje trilha.

Segundo Bookchin não há porém necessidade de deitar fora todo o lastro do que até hoje foi feito. Ele mesmo sublinha como a cidade representa aquela premissa espacial dum conceito novo de *humanitas* – a *humanitas* enfim universal. A evolução para uma humanidade mais orgânica não pode senão indicar o modo como o humano, concebido como um animal entre os animais, se bem que com algum idealismo, se envolve e relaciona com a natureza. A comunidade reencontrada é uma eco-comunidade integrada e em interacção com o espaço envolvente. Sujeito da evolução natural, a comunidade passa a ser entendida como sociedade humana orgânica que se insere harmoniosamente no interior do processo da evolução.

Se Bookchin concebe o espaço civilizado como sujeito duma possível remodelação, a proposta política de Zerzan parte de pressupostos distintos e até na aparência antitéticos (2016: 98): *Zerzan está convencido que o mais importante é antes de mais uma dinâmica de libertação pessoal dos invasivos mecanismos de controle social. Ele acredita que o poder se funda na incapacidade dos indivíduos se rebelarem contra as suas regras. Por esse motivo, o anarquista estadunidense defende que o primeiro passo para a libertação não pode ser senão individual.*

Para Zerzan é então o corpo singular que ocupa o espaço, e não a comunidade, que deve ser remodelado. Segundo ele, o estilo de vida de cada singular é hoje intrinsecamente destrutivo e só a consciência deste factor pode garantir uma possibilidade mínima de rebeldia. O espaço urbano é pois deixado de lado a favor dos derradeiros espaços naturais que a industrialização ainda não engoliu. Eis a pequena crónica dum evento simbólico do processo de libertação tal como o encara Zerzan (2016: 100): *No território do Oregon onde vive Zerzan, no meado da década de 90 deu-se um encontro de várias pessoas interessadas na defesa da natureza selvagem. A bem sucedida defesa da floresta de Warner Creek atraiu uma multidão de jovens dispostos a deixarem as suas cidades para passarem a viver em casas por si construídas nas árvores.*

A defesa do espaço selvagem é fonte dum novo sentido de identificação nos confrontos que têm por centro a natureza. Só a partir daqui é possível o desenvolvimento dum movimento colectivo de defesa e de libertação dos espaços urbanos, como aconteceu com a defesa do parque arqueológico de Mendota nascida da aliança entre os activistas de “Earth First!” e os índios locais (2016: 101).

Embora o pensamento dos dois teóricos, Bookchin e Zerzan, tenha raízes distintas, não nos parece que isso chegue para os seus pontos de vistas serem inconciliáveis no momento dum hipotético processo de libertação. Marco Piracci mostra, por exemplo, como Zerzan defende que “*a ideia de agricultura nos perímetros urbanos é um aspecto da transição em termos práticos*” (2016: 105), com a nova agricultura urbana a depender da permacultura, a qual se “*reproduz sem consumir os terrenos*”. Ora este aspecto encontra-se em linha com Bookchin, quando este propõe um novo patamar evolutivo entre homem e natureza, fundado no respeito,

na defesa e na valorização dos ciclos biológicos e inserido numa moldura social em que as distâncias entre campo e cidade quase desaparecem.

É na prática que as duas visões, embora apostando em fins nem sempre idênticos, se podem entrançar, constituindo assim uma única força combativa e incómoda para o capital e as suas dinâmicas colaterais: o indivíduo tem a possibilidade de se libertar e de mudar o seu estilo de vida, influenciando o espaço que o rodeia e contribuindo para a sua remodelação mas também é verdade que as possibilidades de libertação individual crescem muito onde o espaço está sob o controle das populações que o habitam e que por isso mesmo já o redefinem em sentido ecológico e democrático.

Green Anarchy/Anarquia Verde assim se chamava a revista de Zerzan editada na década de 80 é por tudo isto um texto fundamental seja no que respeita ao pensamento destas duas influentes personalidades do universo libertário, seja na obtenção de úteis e inovadoras indicações práticas capazes de enquadrarem, na contestação ao Estado, ao capital e a todas as formas institucionalizadas de delírio antropocêntrico, as lutas ecológicas em defesa de espaços ainda virgens e da “reconstrução” criativa e social dos que hoje já estão danificados.

[versão de texto de DANILLO GATTO, *Rivista Anarchica*, n.º 418, Verão de 2017]

A ZAD DE NOTRE-DAMES-DES-LANDES

Os contestários venceram uma importante batalha ambientalista que durou mais de cinquenta anos e que só é comparável ao que se passou no campo militar do Larzac. A luta do Larzac foi um movimento regional de desobediência civil, que ganhou porém contornos de contestação nacional e até internacional, contra um projecto governamental de extensão dum campo militar no planalto do Larzac, no Sul de França, com expropriação de terras, e que durou de 1971 a 1981. O projecto foi abandonado pelo governo socialista de Mitterrand.

A decisão anunciada agora pelo governo francês de Macron de abandonar o projecto do aeroporto de Notre-Dames-des-Landes, magnífica área rural a cerca de quinze quilómetros a norte da cidade de Nantes, é uma vitória e uma enorme recompensa para as dezenas de milhares de anti-desenvolvimentistas presentes em cada manifestação contra o aeroporto. É antes de tudo uma vitória sobre a companhia Vinci, uma das maiores e mais rapaces multinacionais francesas, que desde há décadas betona e destrói sem limites o planeta. Uma vitória sobre os lobbies e sobre quem deles beneficia, como administradores locais e nacionais, todos aparentados com a família do grande patronato.

O novo governo não se fará esperar para indemnizar trezentos e cinquenta milhões de euros à Vinci. O contrato foi feito em 2010, após o construtor ter ganho o concurso estatal de concessão e construção do aeroporto do Grande Oeste, por um total de quinhentos milhões de euros e uma idade de vida até 2065.

O fim do aeroporto é ainda uma vitória sobre o capitalismo, porque nas cerca de setenta construções ilegais que entretanto durante a luta pela ocupação dos terrenos destinados ao aeroporto, algumas dumha beleza “anarquitectónica” surpreendente, o apoio mútuo e a autogestão substituíram a ideologia da mercadoria. E é também uma vitória sobre as organizações de tipo estatal. A ZAD inicialmente queria dizer “zona de sistematização diferida” e depois passou a “zona a defender” e por fim a “zona de autonomia definitiva” não se tornou dum dia para o outro um paraíso anárquico terreno mas de qualquer modo as decisões foram tomadas em assembleia, sem forças de ordem nem tribunais. Trata-se por fim duma vitória contra o derrotismo e a impotência. Cidadãos legalistas, agricultores locais e zadistas demonstraram que, não obstante diferenças e até divergências, é possível unirem-se e fazerem frente comum.

Esta luta é um motivo forte de encorajamento para todos os outros lugares em França onde se registam lutas idênticas, anti-desenvolvimentistas, com ocupações ilegais de zadistas. É o caso de Bure, onde se pretendem armazenar os resíduos nucleares mais perigosos do país, e de Estrasburgo, onde a construção dum grande nó aéreo está já acordado com a Vinci, e ainda de Roybon e de muitos outros lugares. A “convergência das lutas” já se deu; agora trata-se de alargar ao nível social.

Embora os anti-desenvolvimentistas tenham ganho uma batalha em Notre-Dames-des-Landes é preciso não esquecer que, em compensação, os aeroportos de Rennes e de Nantes vão ser ampliados e que a multinacional Vinci vai receber uma choruda indemnização, ao mesmo tempo que lhe serão oferecidos novos e lucrativos contratos. O actual governo francês, cujo ministro do ambiente Nicolas Hulot dá cobertura a medidas anti-ecológicas, vai continuar a sua política de reformas ultra-liberais. Em suma, o capitalismo e o

seu Estado não têm grandes razões de queixa. Uma frequentadora assídua da ZAD comentava assim: *É verdade que a Vinci perdeu mas isso não quer dizer que nós, os zadistas, tenhamos ganho. Agora a oportunidade é do capitalismo verde. Os milhares de pessoas que ao longo dos anos se mudaram para a ZAD para a protegerão agora sofrer uma pressão dupla. Antes de mais, uma pressão externa para evacuar a zona. A polícia já está a pressionar nas fronteiras da ZAD e não tardará a cair sobre os “ocupantes ilegais”, pondo em prática todas as medidas necessárias para “limpar” aquela que aos olhos do cidadão comum deve ser uma “zona franca”. Tudo começará pelos mais precários, que não tenham documentos em dia, e com as multas e a apreensão de veículos chegarão também os processos judiciais. Ao mesmo tempo, todos serão exortados a abandonarem o lugar, sob a ameaça duma rusga policial generalizada na Primavera. Mas há também uma pressão interna, porque uma parte do movimento deseja que os habitantes deixem de viver em casas improvisadas e passem a habitar em habitações normais, pagando impostos e rendas. Isto, na verdade, significa também que essas pessoas desejam que a ocupação dos terrenos acabe e a zona seja legalizada. Depois deste processo de legalização, o território antes ocupado, em memória da luta, talvez possa então, de acordo com essas pessoas, tornar-se um território piloto da agricultura eco-responsável. O círculo fechar-se-á então!* Dito doutro modo: em Notre-Dames-des-Landes o combate tanto era contra o aeroporto como contra o mundo que ele representava. E esse mundo ainda não morreu.

[versão de texto de SÉBASTIEN BONETTI, *Rivista Anarchica*, n.º 423, Março de 2017]

TOLSTOI CONTRA LENINE

PIERRE THIESSET

O imenso escritor Leão Tolstoi, referência incontornável para a corrente do decrescimento, não chegou a conhecer a tomada de poder pelos bolcheviques. Falecido sete anos antes, em 1910, ele publicou todavia reflexões profundas sobre a revolução que ele pressentia em movimento.

Oposicionista declarado do csarismo, foi severamente vigiado desde a década de 80 até ao final da sua vida. As obras nas quais expôs a sua fé, a sua filosofia, as suas concepções políticas, foram duramente censuradas. Os jornais que ousaram publicar os polémicos artigos por si assinados foram punidos. Uma simples menção elogiosa a Tolstoi na imprensa da época podia merecer severa condenação. Os divulgadores da sua obra foram muitas vezes inquietados e obrigados a responder em justiça, os tipógrafos e os editores perseguidos, os seus discípulos, como Vladimir Tcherkov e Paulo Biriukov, obrigados ao exílio. Ele mesmo acabou por ser excomungado pela Igreja ortodoxa. Mas o anátema lançado sobre este dissidente não teve senão como efeito reforçar a sua glória e ridicularizar o poder. Tolstoi foi aclamado como um símbolo vivo da liberdade e da resistência à tirania e a sua obra ganhou cada vez mais larga audiência em todo o mundo.

Denunciando a classe dirigente que espezinhava os que trabalhavam, atacando o clero que servia o poder, legitimava a sujeição da população e deformava o sentido do cristianismo, apelando aos Russos para se verem livres de qualquer governo, vivendo livres numa terra expropriada aos donos absentistas, amaldiçoando o patriotismo e o militarismo, Leão Tostoi não pode senão inquietar as autoridades. Como quer que seja, no momento em que o movimento revolucionário se começou a desenvolver, esta grande voz recusou-se juntar-se-lhe. Ao invés, o velho sábio critica as perspectivas dos liberais e dos socialistas. Acusa os cabeceiros citadinos de enganarem o povo e de conduzirem as classes camponesas a um impasse – o da modernização do país, o da sua industrialização e o da ocidentalização galopante.

Segundo ele, o país real não se reconhece nas reformas propostas pelo escol. A eleição duma Assembleia constituinte, a jornada das oito horas de trabalho e a liberdade de expressão parecem-lhe secundárias. O que os camponeses precisam antes de tudo é da libertação da terra – pôr fim à propriedade hereditária, para que o solo pertença aos que o trabalham. Só assim as famílias camponesas, que constituem o essencial do povo russo, poderão responder às suas necessidades, entre ajudando-se e auto-administrando-se nas comunas rurais, sem necessidade de governo central – de qualquer governo, seja ele monarquia absoluta ou república constitucional e parlamentar. Atendendo a que todo o poder repousa sobre a violência e a opressão, deve ser combatido enquanto tal. Tolstoi apela à desobediência. A opressão social assenta na submissão voluntária de cada um; logo, trata-se de não mais contribuir para ela, de não mais se sujeitar a tiranias, participando nas suas instituições nefastas. Para cultivar a sua independência em relação ao poder central, viver em autonomia fora do mercado, é preciso concretizar a palavra de ordem que se ouve em todos os meios rurais russos do início do século XX: terra e liberdade!

É óbvio que Lenine e todos os defensores da industrialização avaliaram como retrógrado este “representante das ideias e dos estados de alma que se foram formando nos muitos milhares de camponeses russos”. A obra de Tolstoi acabará por ser posta no índice, considerada como “nociva” e “reaccionária”. O escritor

assumiu a necessidade de resistir ao desenvolvimento e à chamada civilização: *Como é que – gritarão esses homens – você quer substituir as nossas cidades, com os seus caminhos-de-ferro, subterrâneos ou à superfície, a sua iluminação eléctrica, os seus museus, teatros e monumentos, pela aldeia rural, forma primitiva da vida social, desde há muito ultrapassada pela humanidade? Sim senhor, responderei! As vossas cidades com os seus bairros miseráveis, os sem-abrigo de Londres, de Nova Iorque e de outros grandes centros, os seus bordéis, os seus bancos, as suas bombas que tanto são usadas contra os inimigos do interior como os do exterior, as prisões, os patíbulos, os exércitos – sim, na verdade, pode acabar-se com tudo isto sem qualquer lamento.*

Tolstoi e a cultura camponesa obviamente foram vencidos. A ditadura burocrática, mobilizando os meios científicos e técnicos modernos, arregimentou toda uma população numa procura frenética de poder. Todavia a memória dos vencidos permaneceu. Tolstoi, esse grande pensador da liberdade, deixou-nos escritos intemporais. Os seus vigorosos apelos à insubmissão, só comparáveis a Étienne de la Boétie e a Henry David Thoreau, e a sua crítica radical anti-industrial fazem dele uma das fonte maiores de todos os objectores ao crescimento económico.

[in *La Décroissance*, n.º 145, Janeiro, 2018]

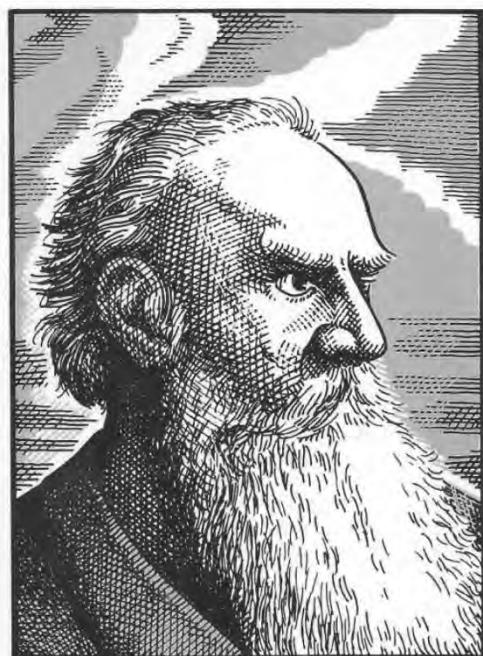
LEÃO TOLSTOI [1828-1910]

PIERRE THIESSET

Mais dum século depois da sua morte, Leão Tolstoi continua a ser um escritor celebrado como um gigante do romance, reconhecido por esses colossos da literatura mundial que são *Guerra e Paz* e *Ana Karenina*. Mas o panfletário anarquista, anti-militarista, partidário da pobreza voluntária e da resistência não-violenta, defensor da autonomia camponesa contra a civilização industrial e urbana, este Tolstoi continua a ser esquecido e até desprezado. O escritor passou porém os últimos trinta anos a difundir estas ideias através

de panfletos veementes, traduzidos em todo o mundo no final do século XIX e no início do século XX. Vibrantes, os princípios defendidos por este pensador farol, um dos mais influentes do seu tempo, suscitaram um largo entusiasmo por parte de discípulos que se esforçaram por pô-los em prática nos quatro cantos do mundo.

Foi no final dos anos 70 do século XIX que o conde Tolstoi sofreu uma funda transformação, ao mesmo tempo que atravessava uma crise existencial que chegou a levá-lo a pensar no suicídio. Ele, proprietário dum grande domínio rural, cujos dias decorriam sem perturbações, regulados pela vida familiar e pela construção da sua obra, acabou por se inquietar interiormente com questões sobre o sentido da vida. O niilista sem fé foi procurar as respostas na ciência mas acabou por encontrá-las no Evangelho. Acabou assim por renegar o seu passado: “Não houve um único crime que eu não tivesse cometido”, afirma o que combatera no exército russo, nomeadamente durante a guerra da Crimeia, o que goza de fortuna, o que se diz lúbrico, orgulhoso e cuja glória literária não faz senão crescer desde que aos 25 anos publicou os primeiros escritos. O quinquagénario não quer mais ouvir de vida mundana e deseja aplicar o seu ideal cristão, o amor do próximo, a renúncia ao luxo, o trabalho manual e vulgar. Como os populistas russos da sua época, celebra as virtudes dos rurais, com os quais ele apenas convivera até aí como aristocrata rural, e anseia misturar-se com o povo, cortar com a sua classe, conviver com os que trabalham com as suas mãos e consagrar-se aos seus semelhantes (*A minha vida*, 1887): *Foi assim que a força da vida se renovou em mim e recomecei a viver. Quando reconheci que a vida mundana não se tratava de vida mas apenas duma sua paródia, renunciei a ela. As condições supérfluas em que vivia impediam-me de compreender a verdadeira vida. Não devo ficar agarrado às exceções, aos parasitas da vida, mas ao povo trabalhador,*



Leão Tolstoi,
desenho de Clifford Harper

aos que criam vida e lhe dão sentido. As pessoas simples, os trabalhadores que me rodeavam eram o povo russo e era a eles que eu me endereçava.

Embora Tolstoi se castigue mais do que devia — fora sempre afinal muito mais altruísta do que dizia; desde os 15 anos que escolhera como mestre espiritual Rousseau, criticara desde cedo o progresso e a auto-proclamada “civilização” onde se continuava a praticar a pena de morte e fundara na década de 1860 uma escola livre para instruir os filhos dos mujiques... —, a sua depressão é uma oportunidade para um renascimento. Abandona os romances que tanto prestígio lhe haviam granjeado, para melhor se consagrar aos problemas morais e sociais do seu tempo, tentando colocar a sua vida em consonância com os seus ideais.

Foi com a obra *Que fazer?*, escrita depois do recenseamento da população de Moscovo em 1882 no qual participou, que se define o seu anarquismo cristão. Em contacto com os párias russos, os mendigos e os esfomeados, Leão Tolstoi interroga-se: como encontrar o remédio para uma tal desigualdade criminosa? Como é possível que aqueles que se matam a trabalhar nada tenham e aqueles que nada fazem possam saciar-se de caviar em belos salões cobertos de seda? Remontando às raízes do mal, ele acaba por culpabilizar e acusar a sua própria classe: *O pequeno grupo de homens que domina a classe que trabalha, fruindo de tudo aquilo que ela produz, vive na ociosidade, no luxo insensato, e gasta imoralmente o produto de trabalho de milhões de seres humanos.* Para resolver o problema da miséria e aliviar a consciência não basta dar alguns rublos quando se passa por um miserável; é preciso atacar a opulência dumha minoria, que desvia em seu proveito as riquezas produzidas pelos outros. Para Tolstoi a fraternidade reside na pobreza voluntária. Antes de querer ajudar os pobres, a minoria privilegiada tem de parar de esmagá-los, corrigindo a sua rota de vida. Cada um deve “ganhar o pão com o suor do seu rosto”, trabalhar com as suas mãos para dar resposta às suas necessidades, dentro dumha concepção de ajuda mútua e de auto-limitação.

Ele mesmo não se esquivou à tarefa. Numa busca constante de aperfeiçoamento pessoal, pôs-se a trabalhar a terra, a fabricar sapatos, a cortar lenha, desejando distribuir as suas terras aos camponeses e despojar-se de todo o supérfluo. É verdade que nunca chegou a atingir o seu absoluto, o que martirizou o final da sua existência. Abandonou o seu domínio rural para ir morrer na pequena gare de Astopovo, derradeira partida que ele explica deste modo à mulher: *A minha situação, a dum homem que tem consciência de todo o peso do pecado da sua vida e que continua a viver nas condições criminosas do luxo insensato entre a miséria dos seus semelhantes, tornou-se-me insuportável.*

A Romain Rolland, que lhe pergunta porque denuncia ele tão severamente a *intelligentsia* e insiste tanto no valor da sobriedade e do esforço físico, o escritor camponês e sapateiro responde: *O trabalho manual na nossa sociedade depravada, a sociedade das gentes ditas civilizadas, impõe-se-nos pela simples razão de que o principal defeito desta sociedade foi e continua a ser até hoje o de se libertar deste trabalho e de explorar, sem sequer o reconhecer, o trabalho das classes pobres, ignorantes e infelizes, que são hoje tão escravas como outrora os escravos do mundo antigo.* Contra uma divisão do trabalho que conduz à divisão dos seres humanos e à hostilidade, contra o reino do dinheiro e da concorrência, este espírito independente opõe o seu ideal cristão: *união de todas as criaturas no amor fraterno.* Propondo uma interpretação singular do Evangelho e afirmendo que o Reino dos Céus se deve construir aqui em baixo, Leão Tolstoi acusa a Igreja de falsificar a doutrina de Cristo, de esconder a “verdade” por trás de ritos, sacramentos e superstições (com o da Imaculada Conceição), que só merecem zombaria. Segundo ele, a essência do cristianismo, presente aliás em todas as sabedorias ancestrais, está contida no *Sermão sobre a Montanha*. Do mandamento “Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti” decorre uma mensagem de humildade, de compaixão, de igualdade e de unidade. Observá-lo, leva cada um a transformar a sua vida de modo a não prejudicar ninguém.

Como discípulo de Henry David Thoreau e de Étienne de la Boétie, Tolstoi considera que a dominação dumha minoria repousa sobre a servidão voluntária da maioria. Para acabar com a tirania, ele apela à desobediência: não colaborar com a violência, não servir e não alimentar os governos com o pagamento de impostos, com o serviço militar, com a participação na máquina burocrática. Pouco importa que o regime assuma a forma dumha tiranía autocrática, dumha monarquia constitucional, dumha república ou dumha ditadura socialista. O anarquista critica qualquer governo, o patriotismo, os agrupamentos artificiais que são os grandes Estados. Quando a revolução de 1905 estala, tanto recusa as perspectivas parlamentaristas dos liberais como a sede de poder dos socialistas. Ao invés dos modernizadores, Tolstoi convida os Russos a não imitar a civilização ocidental, a pôr fim à religião do progresso (“enquanto ela não for destruída, nada poderá ser corrigido” — afirma ele) e a resistir a uma industrialização escravizante: *A tragédia dos operários fabris, e em geral de todos aqueles que trabalham nas cidades, não é receber muito pouco por um trabalho excessivo, mas de não poder ter uma vida normal, em plena natureza, privados que estão de liberdade e condenados a penar*

para os outros numa obra invariável e monótona escreve na *Escravatura moderna*. Durante as perturbações de 1905-06, insiste: *A população agrícola da Rússia, que é a grande maioria, deve continuar a sua vida rural, comunal, não participando na obra do governo e não lhe obedecendo.*

A libertação do povo não poderá senão vir dele próprio, quando decidir não mais sustentar os proprietários, nada ceder aos que exploram, não servir os tiranos; ao invés, precisa de cultivar as terras em comum, associando-se e ajudando-se mutuamente, sem que ninguém possa aproveitar em benefício próprio o trabalho dele, povo. O sage fez-se defensor do *mir* russo, instituição comunal e igualitária que permite a auto-administração e a livre associação federal das comunidades rurais.

Pelos seus princípios singulares, Tolstoi foi muitas vezes qualificado de “místico”. O adjetivo é porém enganador: ninguém é tão terra a terra como este anarquista rural e anti-industrial — ninguém como ele está enraizado nas aspirações dos camponeses russos na viragem do século XIX para o século XX. Como nota Serge Witte, ministro das finanças de Alexandre III e de Nicolas II, e depois em 1905-06 chefe do governo, “o comunismo cristão de Tolstoi” tem uma grande influência sobre os camponeses em luta aberta contra os proprietários rurais (cf. Serge Witte, *Memórias*, Plon, 1921). A situação inquieta o poder tsarista: enquanto os conselheiros de Alexandre III pensam desde 1886 encarcerar o herético, a Igreja ortodoxa russa acaba por excomungá-lo no Santo Sínodo de 1901, censurando para sempre os seus escritos e perseguindo os seus divulgadores. Não obstante a perseguição, este revoltado, conhecido e adulado no mundo inteiro, consegue difundir vastamente as suas ideias junto do povo russo. Porque elas eram afinal as ideias mais genuínas do povo russo e porque Tolstoi é naturalmente o porta-voz das esperanças populares.

É isto mesmo que Lenine lastima. *Tolstoi posiciona-se do ponto de vista ingênuo do camponês patriarcal, de quem ele capta e exprime o ponto de vista nas suas críticas e na sua doutrina* — queixa-se o futuro ditador bolchevique, que deseja, pelo seu lado, subjuguar de forma brutal o povo rural aos que ele pensa serem os interesses da vanguarda proletária. Isto com a finalidade de acelerar a obra “civilizadora” e “progressista”, começada pelo capitalismo. À imagem do abandono da agricultura pelas cidades, o êxodo rural à procura duma forma urbana de ganhar a vida é um facto incontestavelmente progressista. Arranca a população aos seus recônditos lugares esquecidos pela História e coloca-a no turbilhão da vida social moderna; eleva o grau da sua cultura e da sua consciência, dando-lhe hábitos e necessidades civilizados — insiste Lenine [cf. Lenine, *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Processo de formação do mercado interno para a grande indústria* (1899), edições em língua estrangeira, Moscovo, 1956].

Como quer que seja, os “não civilizados” das aldeias não querem o “turbilhão da vida social moderna”, a industrialização a qualquer preço que os bolcheviques impõem à custa do seu sangue depois de 1917. As exigências de Tolstoi são as dos camponeses pobres de sempre: autodeterminação das comunas rurais; terra a quem a trabalha — Terra e Liberdade!

Bibliografia [Tolstoi]: *Le refus d'obéissance – écrits sur la révolution* [1905-1908], Le Pas de Côté, 2017; *Aux travailleurs* [1900-1905], Le Pas de Côté, 2015; *L'esclavage moderne* Le Pas de Côté, 2012; *Que faire?* [1885-1901], Le Pas de Côté, 2013; *L'argent et le travail* [1892], Éditions des Syrtes, 2003.

[in *Aux origines de la décroissance – cinquante penseurs*, L'Échappée, 2017]

A REVOLUÇÃO RUSSA UM DESAFIO POLÍTICO

RENÉ BERTHIER

A revolução russa foi durante muito tempo um protótipo político. “Instrumentalizada”, era utilizada pelas diversas propagandas, cada uma retendo dela apenas os aspectos que confirmavam a sua própria óptica da história, ou que convinham à sua perspectiva do presente.

O movimento libertário não escapa a esta tendência, na medida em que assenta o seu discurso sobre a revolução em dois acontecimentos levados a um estatuto quase mítico: o movimento makhnovista e a insurreição de Cronstadt. A insistência dos libertários no movimento makhnovista na Ucrânia chegou a ocultar a existência de um importante movimento anarquista nos centros industriais da Ucrânia e ainda a actividade do movimento anarquista na própria Rússia. Uma das esquecimentos mais significativos é sem dúvida o da operária anarquista Marusia Nikiforovna que dirigiu um eficaz destacamento armado cujo raio de acção eram as zonas urbanas e que foi mais conhecida do que Makhno durante a vida. Executada pelos

bolchevistas em 1919, desapareceu da historiografia anarquista (para não falar da restante). Uma das raras pessoas a mencioná-la foi justamente Makhno.

Quanto à insurreição de Kronstadt, em 1921, ela é apenas a conclusão de um processo de vários anos de contestação da revolução e não pode pois explicar todo o processo, de que ela é apenas a constatação final.

Os herdeiros das diferentes correntes que se confrontaram detiveram-se sobretudo nos acontecimentos

que se seguiram a Fevereiro e a Outubro de 1917 segundo a sua própria grelha de leitura, exceptuando-se a si e atribuindo os sucessos ou as derrotas à aplicação ou à não aplicação da sua orientação política. Não se trata meramente de apresentar sistematicamente uma deformação dos factos. Todas as organizações políticas de esquerda elaboraram uma verdadeira mitologia a partir deles.

I. A social-democracia parlamentar atribui a derrota da revolução à destruição das instituições parlamentares pelos bolchevistas a dissolução da Assembleia Constituinte. Esquecem que os operários e os camponeses russos nos primeiros meses da revolução aspiravam principalmente a acabar com a guerra, e para isso esperavam por dirigentes soci-



Camponeses Russos (1917)

alistas ou sociais-democratas que tomassem o poder, o que eles recusaram fazer. É que no princípio da revolução, o conjunto das forças socialistas, inclusive bolchevistas, partiam duma aplicação estrita do materialismo histórico de Marx, ou do que pensavam como tal, segundo o qual não se pode passar de uma sociedade ainda feudal para o socialismo sem realizar de antemão a revolução burguesa. O programa dos socialistas, todas as variantes confundidas, era pois a revolução burguesa, residindo as únicas divergências na duração desta e no maior ou menor grau de implicação do proletariado. Logo, os socialistas não podiam tomar o poder.

Nestas condições entende-se a adesão dos operários aos bolchevistas, na medida em que estes, capitaneados por Lenine, foram os únicos a declarar-se prontos a tomar este poder. Quando a 17 de Junho de 1917, no primeiro congresso pan-russo dos sovietes, Lenine incita os seus membros a roubar o poder ao governo provisório, Tsereteli, um menchevique, querendo justificar a legitimidade do governo provisório, declarou que não havia um partido na Rússia que se declarasse pronto a assumir todo o poder. Lenine respondeu: "Sim! Os bolchevistas!" O processo verbal da sessão indica que a sala foi sacudida por uma grande gargalhada...

II. Os comunistas de todas as tendências estalinistas, trotskistas ou maoístas discutem entre si para reclamar em seu proveito próprio a legitimidade da sucessão de Lenine mas todos evocam a "gloriosa revolução socialista de Outubro" com um fervor religioso e falam dos sovietes com uma emoção tão sincera quanto idealizada, esquecendo a extraordinária rapidez com que se burocratizaram apenas alguns meses.

Outubro de 1917 tornou-se a este título um mito fundador. Os que se reclamam da herança bolchevista viveram "em pleno delírio de identificação com a revolução russa", como diz Carlos Semprun-Maura, e defenderam um esquema de revolução que se limita à tomada do Palácio de Inverno ou a sovietes míticos apoiando incondicionalmente os bolchevistas.

Não se trata simplesmente de uma abordagem deformada dos factos: trata-se de uma abordagem essencialmente ideológica, que substitui os factos pela ideia que se quer dar desses factos. Trata-se de uma petrificação da realidade histórica através da ideia que se quer impor da realidade em nome de um dogma. A história é reescrita a partir de interpretações, de analogias com acontecimentos anteriores (a Comuna de Paris, por exemplo) ou de citações de Marx, que se tentam forçadamente colar aos factos. O que Lenine ou Trotsky dizem é verdade histórica. Não é necessário procurar algures. Contudo, o mero exame das exclusões em cadeia dos dirigentes bolchevistas por eles próprios, a sua aprovação de sucessivas medidas de repressão

contra outros medidas das quais, eles próprios acabam sempre por ser vítimas, para seu grande espanto é suficiente para quebrar qualquer visão idealizada da revolução.

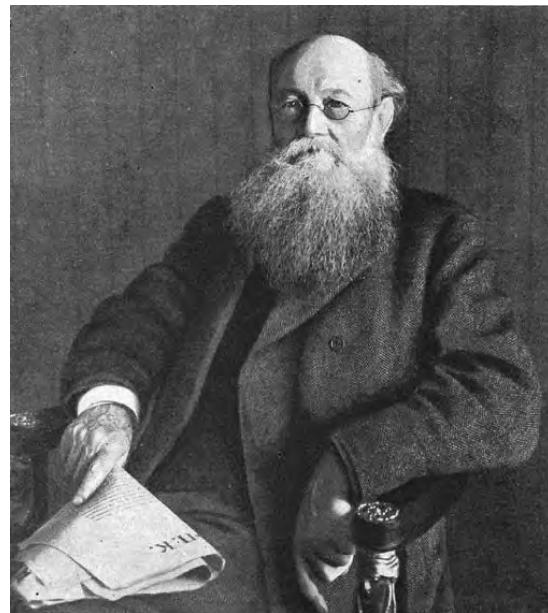
III. Os comunistas “ortodoxos” continuaram, contra qualquer razão, a referir-se ao “socialismo real” saído da revolução de Outubro, o qual não era senão um socialismo caricatural. Segundo o modelo ortodoxo, a revolução, que tinha começado bem, sofreu um “acidente” da história: o culto da personalidade (mas nunca se explica como se chegou lá). A denúncia deste culto por Kroutchev repôs o comunismo nos seus carris, e o regime apresentava um balanço “globalmente positivo”. Durante décadas o comunismo “ortodoxo” apresentou à população um modelo que não passava dumá máscara trágica do socialismo; puseram em funcionamento estratégias de liquidação de movimentos revolucionários autênticos que pareciam inoportunos à política externa da União Soviética. A liquidação do partido comunista alemão e a guerra civil espanhola são apenas alguns exemplos.

Longe de serem forças de oposição ao capitalismo nos países ocidentais, os comunistas aspiraram a participar na sua gestão. Quantas greves foram abafadas nos anos 70 em França, porque a estratégia do Programa Comum, que devia levar ao poder estes herdeiros de Outubro, tinha a obrigação de regulamentar os problemas mais eficazmente do que os movimentos sociais?

Será então necessário, espantarmo-nos com a desmoralização da classe operária, com a sua perda de consciência de classe e com a sua dispersão nas ideologias consensuais ou, pior, racistas? “Os ministros comunistas já não metem medo à Bolsa” era o título do *Le Monde* de 7 de Junho de 1997, que anunciava que o CAC 40 tinha ganho 2,11 pontos. Outubro de 1917 está longe, muito longe. Aqueles herdeiros de Outubro ficaram reduzidos ao uso do adjetivo “cidadão”, conceito interclassista. A maior novidade da sua política residia então na “nova marcha comunista” anunciada por Robert Hue, secretário-geral do Partido Comunista, quer dizer, “a intervenção do cidadão” e a união de todas as forças de esquerda uma verdadeira revolução cultural, uma “revolução de cidadãos e solidária”. Os antagonismos de classe eram já águas passadas. O campo de acção do partido e do seu recrutamento eleitoral já não se situava no terreno da luta de classes mas sim no do anti-fascismo, mais eficaz para voltar a juntar os cidadãos-eleitores.

IV. O “contexto” descrito por Trotsky, e pelos leninistas em geral, não é inexato mas não explica nada, porque na verdade a revolução russa, em tais condições, devia ter sido vencida do exterior, regressando à situação anterior; ora, ela dissolveu-se por si, implodiu por dentro. A argumentação trotskista explica a derrota mas não explica a degenerescência. Para o trotskismo, a revolução foi traída. A URSS continuava um Estado operário, mas “degenerado”. A burocacia soviética era um fenómeno inédito na história, para o qual a teoria marxista não fornecia quadro explicativo; também não propunha outro exemplo histórico de “degenerescência”. O reconhecimento pelos trotskistas da sua natureza real teria conduzido inevitavelmente a negar o leninismo como instrumento da revolução do proletariado.

Trotsky escreveu que um partido “que não acompanhe as tarefas históricas da sua classe torna-se ou arrisca-se a tornar-se um instrumento indirecto das outras classes” (1). Na percepção de Trotsky, não há dúvida que o partido bolchevista era a expressão (e a única) da classe operária. Poderíamos ir mais longe, perguntando-nos de que classe o partido bolchevista, para lá do seu discurso, era realmente expressão. Pode dizer-se que ao falarmos de um sistema político e social a expressão “degenerescência” não tem do ponto de vista estritamente marxista sentido dialéctico. Uma revolução do proletariado deve resultar das contradições do regime capitalista e produzir um sistema qualitativamente novo (o comunismo); mas se a revolução “degenera”, ela não pode dialecticamente ficar num estado de degenerescência permanente,



Pedro Kropotkin

como pareceu sugerir o trotskismo durante décénios. Ela conduz inevitavelmente a um sistema qualitativamente diferente, que não pode ser um simples voltar atrás (o capitalismo liberal), mas que também não é o comunismo: é qualquer coisa de diferente que o marxismo-leninismo parece incapaz de explicar (salvo negar-se a si mesmo). Aí se encontra a constatação da sua derrota, pois estamos ante uma ciência que pretende ter descoberto as leis da evolução histórica – um “bloco de aço” ao qual não há nada a retirar, segundo os termos de Lenine – e que se encontra impotente para explicar o presente porque este não enquadra nos seus esquemas estabelecidos.

V. Numerosos anarquistas caíram na armadilha da mitificação e da simplificação como testemunha Voline: “O partido bolchevista, uma vez no poder, transformou-se em senhor absoluto. A corrupção ganhou rapidamente. Organizou-se ele próprio em casta privilegiada. E mais tarde, esmagou e submeteu a classe operária para a explorar, sob novas formas, e segundo os seus interesses particulares” (2). Tais afirmações não são falsas, mas qualquer verdade que possa conter uma caricatura perde uma parte do seu poder de análise. Ida Mett, ela própria, falando do livro de Voline dizia que “o resultado da sua tentativa é muito decepcionante”. E acrescenta: “Segundo os seus escritos, dir-se-ia que era preciso que o autor viesse à Rússia para que o anarquismo aparecesse” (3).

Uma parte do movimento libertário limitou-se à ideia de que os bolchevistas eram “autoritários” e maus, sedentos de poder, esquecendo o facto de que vários estratos sociais, entre os quais os próprios bolchevistas, tenham podido opor-se uns aos outros pelo controle do poder. Esta visão idealista é felizmente contrabalançada por outras. É talvez Archinov, em *O movimento makhnovista* (1921), que fornece a chave da derivação autoritária do regime. A análise que ele faz do papel da intelligentsia revolucionária é uma visão penetrante da sociologia dos movimentos revolucionários nos países pouco industrializados dominados pelo imperialismo: *As vagas aspirações políticas da intelligentsia russa em 1825 erigiram-se meio século mais tarde num sistema socialista acabado e esta “intelligentsia”, ela própria se constituiu num programa social e económico preciso: a democracia socialista. As relações entre o povo e aquela intelligentsia fixaram-se definitivamente assim: o povo marchando em direcção à autogestão económica e civil; a democracia procurando manietar o povo. A ligação entre eles e nós não pode manter-se senão com a ajuda de truques, de enganos e de violência, mas em nenhum caso de uma maneira natural e pela força de uma comunidade de interesses. Estes dois elementos são hostis um ao outro.* (4)



Funeral de Kropotkin,
desenho de Clifford Harper

A intelligentsia iria constituir uma das principais bases sociais da burocracia soviética, que voltou a juntar os funcionários e os dirigentes do antigo regime. A questão: “qual é a natureza do regime herdado de Outubro?” na nossa opinião não tem sentido se não se põe igualmente a questão: “qual é a natureza de classe do leninismo?”. A escola dos marxistas alemães e holandeses iria trazer mais tarde uma resposta muito próxima da de Archinov. Os libertários viveram com uma visão simplista, de heróis vencidos, lembrando a repressão de Cronstadt e a do movimento makhnovista, como se a liquidação destes dois movimentos fosse a única manifestação da contra-revolução bolchevista. Dessa forma esquecem a extraordinária explosão do movimento na classe operária russa, nos sindicatos e nos comités de fábrica.

Atribuir apenas às tendências “autoritárias” dos bolchevistas a responsabilidade da derrota do anarquismo russo passa ao lado de um facto essencial, a sua divisão, as suas querelas internas e a sua incapacidade para constituir uma organização nacional. Makhno voltara à Ucrânia nauseado com o estado do movimento libertário russo.

Se tivesse existido na Rússia uma organização à altura dos efectivos e dos simpatizantes do movimento, uma organização comparável à do movimento libertário ucraniano, capaz de apoiar à distância a insurreição

makhnovista, o destino da revolução russa teria sem dúvida sido diferente. É tempo do movimento anarquista examinar as causas endógenas das suas derrotas. E não somente na Rússia.

Notas: 1) *Lições de Outubro* 2) *A Revolução desconhecida* 3) “Massas, socialismo e liberdade”, Dezembro 47/ Janeiro 48, n° 12. 4) Piotr Archinov, *História do movimento makhnovista*, Belibaste, pp 21-22.

[in *Le Monde libertaire*, n.º 1790, Verão de 2017]

ENTRE A REPÚBLICA E A BASTILHA: UMA TARDE NA FEDERAÇÃO ANARQUISTA

PEDRO MARTINS & RISOLETA C. PINTO PEDRO

A Federação Anarquista, não se situando propriamente nos subúrbios, mas ainda em plena Paris, também já não faz parte da Paris elegante e requintada que está num certo imaginário e que, sem dúvida, não sendo a realidade toda da cidade, é uma parte significativa e central.

Fica esta Federação, cuja parte mais visível é a sua Livraria, no número 145 da Rue Amélot, perto da Praça da República, mas já descendo na direcção da Bastilha.

O ambiente desta rua, de que a própria Livraria se diria impregnada, é um pouco fora do tempo, ou talvez dentro de um tempo que parou em dada época, algures entre as décadas de sessenta e de setenta, com o seu quê de decadente encanto, sugerindo o Truffaut de Antoine Doinel ou um certo Godard. Não há montras elegantes, não há *design* de moda, lembra-nos uma Paris de um outro imaginário também nosso, mais próximo da nossa realidade. Não nos espantámos de ali ver entrar um homem com todo o ar (e odor de sem-abrigo) percorrendo lentamente as prateleiras, folheando os livros, acompanhado por um... cão. Como se ali pertencessem, como se, ali regressando, o voltássemos a encontrar. No ar, Beethoven e um dos seus sublimes quartetos para cordas.

Laurent Fouillard, responsável pela Livraria, conhece menos mal *A Ideia*; mas é sobretudo *A Batalha* que lhe move a sua curiosidade: quando nos despedíamos, perguntou-nos se o mítico título ainda se publicava. Antes disso, já nos explicara que a “sua” Livraria nem sempre ali funcionou. Embora fundada em 1953, *circa* 1980 teríamos encontrado as suas instalações no número 3 da Rue Ternaux, não muito longe dali, no n.º Bairro. Situam-se no actual espaço há pelo menos vinte anos, ali coabitando, além da Livraria, a Federação Anarquista, a Rádio Libertária (desde 1981) e uma publicação periódica, o *Mundo Libertário*. Uma sala interior com ar antigo e feição polivalente acolhe conferências, encontros, debates, apresentação de livros, projecção de filmes. No sábado seguinte, véspera do nosso regresso a Lisboa, iria receber um encontro-debate em torno do livro *Le Socialisme Sauvage*, da autoria de Jorge Valadas, um português há muito radicado em França, onde publica sob o pseudónimo de Charles Reeve.

Enquanto ali estivemos, embora não se possa falar em movimento frenético, houve sempre pessoas a entrar e a sair. E a estar e a ficar. Apesar de uma certa decadência que envolve o espaço físico, experimentava-se por lá um ambiente tranquilo, caloroso: um sofá acolhe os mais cansados, conversa-se, trocam-se impressões. O facto anunciado de sermos portugueses despertou alguma curiosidade e inequívoca simpatia. O chauvinismo gaulês, definitivamente, não cabe na Livraria da Federação Anarquista. Respira-se um humanismo internacional e solidário. Uma confiança onde o sentimento de se ser estrangeiro não cabe. Uma espécie de ilha numa cidade nem sempre muito acolhedora, sobretudo para quem não é de lá.

Soubemos que este movimento, que observávamos, é proverbial: há sempre gente e muitas actividades. Também alguns portugueses, entre eles migrantes anarquistas por lá costumam aparecer.



Livraria da Federação Anarquista (Paris),
fotografia de Risoleta Pinto Pedro

Percorremos a Livraria, organizada tematicamente, embora todas as secções tenham em comum a *ideia* ou domínios afins. Os títulos clássicos de Proudhon, Bakunine, Kropotkine ou Reclus, que formam o cânone libertário, dominam de modo sistemático as prateleiras das estantes. Nas bancas, entre as novidades editoriais, um livrinho de esmerada e formosa edição: *Communauté*, do mestre hassídico Martin Buber, erguendo pontes para territórios porventura menos esperados. Já na véspera, numa livraria da Rue des Écoles, descobríramos, com a mesma chancela das éditions de l'éclat, a obra colectiva *Juifs et Anarchistes*, coordenada por Amedeo Bertolo. Deste activista e teórico do anarquismo, recentemente desaparecido, saltamos agora à vista, numa das mesas da Livraria, o volume *Anarchistes et fiers de l'être – Six essais et une autobiographie*: a capa é inteiramente dominada pela fotografia de um grupo em que o autor se destaca e que foi tirada em Lisboa, na Rua Augusta, por ocasião de um encontro internacional realizado em Portugal. Definitivamente, sentimo-nos bem ali. Assim como se estivéssemos em casa...

O ANARQUISMO EM PARIS ANTES DE MAIO DE 1968

TOMÁS IBÁÑEZ

Recordemos que, para protestar contra a detenção de um estudante de Nanterre, preso numa manifestação contra a guerra do Vietname, os seus colegas ocuparam o edifício administrativo da universidade a 22 de Março de 1968 e durante a noite os 142 ocupas assinaram um manifesto que iria constituir efectivamente o nascimento do *Movimento de 22 de Março*. Será neste movimento, capaz de juntar mais de mil estudantes em algumas Assembleias Gerais, que se reconhecerão os estudantes mais combativos de Nanterre e será ele que animará uma intensa agitação, que acabará finalmente no anúncio do fecho da universidade *sine die*, na quinta-feira, 2 de Maio.

No dia seguinte, 3 de Maio, a tensão deslocou-se de Nanterre para Paris, e durante horas, tiveram lugar violentos confrontos com a polícia nas ruas do Quartier Latin, ponto de partida deste Maio de 68, que fez estremecer toda a França. Ninguém pode negar que o papel do 22 de Março no período de Maio-Junho de 1968 foi de suma importância, pois desde os primeiros dias nenhuma força política o pôde ignorar e a sua influência estendeu-se sobre dezenas de milhares de pessoas. Por exemplo, foi o 22 de Março que convocou a manifestação de sexta-feira, 10 de Maio, retomando uma agitação que se propagava e que culminaria na famosa noite das barricadas, cujos efeitos posteriores seriam de grande envergadura (reabertura e ocupação da Sorbonne, ocupação de fábricas em Nantes e em Cléon, apelo à greve geral de 13 de Maio, etc.).

A L.E.A. (Ligaçāo dos Estudantes Anarquistas), particularmente influente em Nanterre, foi um dos elementos determinantes na ocupação do edifício administrativo e na criação e animação deste *Movimento do 22 de Março* que agrupou anarquistas, trotskistas, alguns maoistas e sobretudo estudantes “não organizados”. A coloração libertária deste movimento, e duma parte do Maio de 68, obedece evidentemente a outras causas que não a influência da minúscula L.E.A., mesmo que a notoriedade de um dos seus membros, Daniel Cohn-Bendit, tenha contribuído o seu tanto para que a palavra *anarquismo* se associe duma certa maneira ao Maio de 68.

Mesmo relativizando a sua importância, seria contudo bastante inapropriado não só não prestar atenção ao meio anarquista parisiense dos anos 60 como negligenciar o movimento anarquista organizado que interveio neste acontecimento socio-político. Não pretendemos aqui descrever este meio na sua extensão, riqueza e diversidade, o que exigiria bem mais do que este simples artigo, cuja única pretensão é fornecer alguns detalhes, nomeadamente de ordem cronológica, no que respeita a duas das suas componentes.

Desde o final de 1963 que estava criada a *Ligaçāo dos Estudantes Anarquistas* por iniciativa de dois camaradas – nossos conhecidos desde o princípio de Setembro na Sorbonne. A primeira reunião da L.E.A. contou apenas com a presença de cinco pessoas. Estavam presentes dois membros da revista *Noir et Rouge*, um estudante que fazia parte ao mesmo tempo da Federação Anarquista e da Federação Ibérica das Juventudes Libertárias (F.I.J.L.), um quarto elemento que militava na União dos Grupos Anarquistas Comunistas e um quinto que era próximo da F.I.J.L..

Em Abril de 1964, o n.º 48 do *Boletim dos Jovens Libertários*, na página 7, lançava um apelo para se formar uma coordenação dos estudantes anarquistas, apresentando como morada postal: M. Marc, Rue Sainte Marthe, 24 (o local da C.N.T. espanhola no exílio). No mês de Agosto deste mesmo ano, o n.º 49 do referido boletim reproduzia, na página 23, um comunicado assinado pela L.E.A., onde se lia: *Em Paris nós temos uma coordenadora que responde pela encantadora sigla L.E.A. (Ligaçāo dos Estudantes Anarquistas)*. Por fim, em Julho de 1964, no n.º 3 de *Action Libertaire*, jornal patrocinado pelo C.L.J.A. e que servia de cobertura legal à F.I.J.L.

dissolvida pelo governo francês em 1963, publicava-se um comunicado assinado pela Ligação dos Estudantes Anarquistas.

Em Setembro de 1964, o *Le Monde Libertaire* estampava um apelo da L.E.A. convocando uma reunião de estudantes anarquistas para Outubro de 1964 na rua Sainte Marthe, n.º 24. Encontrámo-nos aí cerca dum dezena de estudantes, pertencendo dois à nova Universidade que acabara de abrir em Nanterre, justamente nesta universidade que a L.E.A. ganhará depois certa dimensão.

Tal como sucedeu com a L.E.A., foi também nos finais de 1963, e sob o mesmo impulso, que se criou o Comité de Ligação dos Jovens Anarquistas (C.L.J.A.), cujo papel na coordenação e nas trocas de ideias entre jovens anarquistas antes de Maio de 1968 foi importante. O n.º 46 do *Boletim dos Jovens Libertários* (Outubro-Novembro de 1963) anunciou a criação do C.L.J.A. através da instigação dos jovens anarquistas do liceu Voltaire, da F.A. e das Juventudes Libertárias. Combinou-se de imediato a publicação dum boletim, e é assim que o n.º 1 do *Boletim de Ligação dos Jovens Anarquistas* (Novembro de 1963) informava que a primeira reunião do C.L.J.A. tivera lugar no domingo, 13 de Outubro, às 14h 30m, na Rua Sainte Marthe e que o envio deste boletim incluía um exemplar do n.º 1 do jornal *Action libertaire* que acabava de sair. No n.º 2 de *Action libertaire* (Abril de 1964), um comunicado anunciava que o C.L.J.A. tinha sido constituído há alguns meses e que nele participavam jovens de várias proveniências anarquistas.

O objectivo do C.L.J.A. não era criar uma nova organização, mas pelo contrário fazer desaparecer as resistências que impediam a colaboração entre grupos, organizações e indivíduos anarquistas. Teve um sucesso considerável, já que algumas das suas assembleias chegaram a ter mais de sessenta jovens. O mesmo acontecia relativamente à actividade desenvolvida e é assim que por exemplo numa noite de Janeiro de 1964 cerca de quarenta jovens anarquistas se encontraram para uma colagem massiva de cartazes e para uma distribuição de panfletos, protestando contra a repressão sobre os militantes da F.I.J.L., que acabara de ser dissolvida pelo governo francês.

Durante o ano de 1966, o C.L.J.A. levaria a cabo, em estreita colaboração com a F.I.J.L. e com os camaradas das Juventudes Libertárias de Milão, uma das suas iniciativas mais conseguidas: o “Primeiro Encontro Europeu de Jovens Anarquistas”. Este encontro teve lugar a 16 e 17 de Abril de 1966 em Paris, na Rua de Sainte Marthe. Durante dois dias, uma centena de delegados provenientes de sete países e representando cerca de trinta grupos, debateram os assuntos com grande entusiasmo. Foi tal o sucesso da iniciativa que um segundo encontro foi programado para o fim do ano, em Milão, e o C.L.J.A. iniciou um *Boletim Europeu dos Jovens Anarquistas*.

No final de Abril de 1966, apenas alguns dias depois deste primeiro encontro europeu, o extraordinário eco mediático do rapto em Roma de Monsenhor Ussía, embaixador de Espanha no Vaticano, pelo Grupo Primeiro de Maio – Sacco e Vanzetti, ligado à F.I.J.L., insuflou uma onda de entusiasmo nos jovens anarquistas que tinham participado no encontro parisiense.

[in *Le Monde libertaire*, n.º 1795, Maio de 2018]

ZÉ MARIA JOÃO FREIRE

Boa tarde e os meus cumprimentos a todos os presentes. Agradeço aos organizadores o convite para intervir nesta sessão. Saúdo os meus companheiros de mesa. E felicito os promotores da edição deste livro de homenagem e todos os que nele colaboraram.

Caro Professor Carvalho Ferreira, Querido Amigo Zé Maria: Numa sessão destas, neste espaço que já foi templo sagrado, centro emissor de propaganda estatal e agora é casa de ciência, senti que devia envergar trajo de luces para abrir e abrilhantar esta “cerimónia”. Espero que não o tomes como uma provocação (até porque não faz realmente o meu género). Já ambos vestimos fato-macaco e beca académica, e sabemos bem o que isso tem de meramente circunstancial.

Quando os colegas desta Escola me solicitaram para escrever um texto para um livro de homenagem à tua pessoa, confesso que fiquei paralisado e incapaz de o fazer; sequer de conceber por que ponta poderia abordar uma personalidade tão singular como a tua. Agora, conhecendo já o título desta obra, senti-me mais à vontade para garatujar umas palavras introdutórias, puxar por algumas recordações e esboçar umas ideias e sentimentos que pudessem aqui ser evocados sem pieguices.

De facto, numa mesa em que falará o meu amigo Fernando Medeiros que conheci há cinquenta anos em Paris no imediato pós-Maio de 68 não faria qualquer sentido referir-me ao teu (ao meu, ao vosso) *trabalho de sociólogos*, perante o que aquele nosso colega, ainda tão activo e problematizador, nos irá contar com o sabor e quiçá o sotaque desse centro-Europa, de que todos nós somos filhos. De resto, após mais de uma década de aposentado da carreira docente e ocupando-me sobretudo em outros afazeres, ocorre-me parafrasear uma piada brejeira de outros tempos dizendo que, de sociologia, “já tive, mas curei-me!”.

Por outro lado, o Prof. Garcia Pereira de quem imagino que tudo me separará, excepto um comum gosto (ou paixão) pela navegação à vela, sobretudo oceânica estará muitíssimo mais habilitado e conhecedor dos factos para falar da instituição universitária (deste Instituto, em particular, ou da academia, mais em geral) onde o nosso homenageado de hoje exerceu o seu mester de professor e de investigador científico durante mais de três décadas, desempenhando diversos cargos de gestão e *animando* (quero dizer: transmitindo ânimo, alma e entusiasmo) ao núcleo de cientistas sociais aqui existente.

Assim, optei por referir hoje alguma coisa do muito que nos uniu (mas também do que nos separou) ao longo deste quase meio século, nos planos *político e pessoal*. Creio que o título do livro *Utopia, Anarquia e Sociedade* me autoriza a fazê-lo.

Não vou relembrar o episódio que já vi o nosso amigo relatar em público com genuína alegria da sua chegada a Paris e do nosso primeiro encontro, no início de 1970. Mas, trabalhando eu então como “operário parcelar” nas linhas de montagem da fábrica Renault de Boulogne-Billancourt (a “catedral” do operariado francês de meados desse século) com os efeitos de monotonia, fadiga industrial e horário-a-turnos típicos de tal tipo de ocupação profissional, fácil e natural foi a comunicação que rapidamente se estabeleceu entre nós acerca das formas concretas do que designávamos por “exploração capitalista”. Ele, que bem a conhecia, mas de outra forma, sobretudo na pele do mecânico qualificado e no quadro de um periférico (e mais atrasado) sistema produtivo português.



Zé Maria (a falar)
Fotografia de Paulo Guimarães

Depois do trágico desaparecimento do Carlos Maurício um outro moço, filho da emigração lusa, que também participara no grupo editor dos *Cadernos de Circunstância*, o Zé Maria surgiu-nos de repente como uma autêntica “dádiva do céu”: pela energia de que vinha animado (e que houve que moderar ou “controlar”, mas diga-se que apenas por via dessa sua nova “aculturação micro-social”); pelo “realismo transbordante” da sua própria *circunstância*; e pela extraordinária capacidade intelectual que revelou para, colmatando com incrível rapidez os *handicaps* da sua história de

vida, se integrar plenamente nesse grupo de intelectuais, que mais não era do que uma repetição do que, naquela época, se reproduzia em escala alargada um pouco por todo o lado, em diversos falares e com diferentes resultados práticos. Foi desta maneira lapidar que um dos fundadores desta publicação, o Manuel Villaverde Cabral, o referiu no prólogo do seu livro *O Operariado nas vésperas da República* (1977: p. 12): “Muitos foram, entre os que nunca os assinaram, [referia-se naturalmente aos textos publicados nos *Cadernos de Circunstância*] os que contribuíram para a discussão permanente dos últimos anos: entre todos, nomearei esse camarada ímpar que é o José Maria Carvalho Ferreira.” [sic]. Mais nenhum de nós teve direito

a tal elogio individual. Os encontros e desencontros que as nossas respectivas vidas tornaram inevitáveis, não obscurecem o facto de, para quase todos nós, esses anos e essas vivências terem definitivamente marcado as nossas maneiras de pensar e encarar o mundo.

Porém, devo esclarecer que, depois de um rescaldo do movimento de Maio que levou vários dos membros deste grupo de amigos a aproximarem-se, tanto do “obreirismo” histórico que sobrevivia em agrupamentos, publicações (vide *Socialisme ou Barbarie*) e livrarias de orientação “conselhista” ou “luxemburguista” (ou seja, de um socialismo revolucionário mas não-leninista nem “de partido”); como a abeirarem-se do “neo-obreirismo” estudantil formulado por intelectuais marxistas italianos como Mário Tronti, Sérgio Bologna ou Toni Negri nos *Quaderni Rossi* e em outros escritos (ou seja, os inspiradores do movimento *Potere Operaio*) ia eu dizendo que a nossa revista parisiense experimentava já a aproximação do término da sua existência como espaço de debate e elaboração colectiva quando o nosso amigo ali desembarcou.

Provavelmente, com a interpelação que a sua chegada nos trouxera – em vários planos, pessoais e políticos –, ali se começaram a desenhar com maior clareza as linhas de divisão que cada qual entendeu seguir nas suas posteriores práticas teóricas e militantes: houve quem prosseguisse no mesmo tipo de activismo anti-leninista, ou em outros parecidos, sempre anti-fascistas; quem se consagrasse fundamentalmente à investigação histórica e à análise política; quem entrasse em definitivo no universo anarquista; e, mais importante para o que aqui nos ocupa, aconteceu o início da trajectória ideológica, *própria e relativamente original*, do José Maria Carvalho Ferreira.

Todos esperamos que um dia nos brinde com um texto memorial e auto-biográfico, como só ele pode fazer. Mas, entretanto, lembro alguns dos parâmetros e referências que balizaram essa sua trajectória inicial: origem social camponesa-operária; experimentação da vida urbana, com apressada escolarização pós-laboral e auto-didactismo, evoluindo rapidamente para uma radical recusa da sociedade portuguesa, mesmo nos tempos já de transição do “marcelismo”; forte interacção pessoal com o esquerdismo *soixante-huitard*, não apenas no âmbito do referido grupo de portugueses exilados (e seus relacionamentos) mas talvez sobretudo com o meio parisiense e cosmopolita da nova universidade de Vincennes; laços de vivência com colegas do trabalho manual que continuava a ser a base do seu sustento, mas igualmente com co-habitantes em “lares” de residência de trabalhadores imigrados, forçadamente solteiros; possibilidade legal de viajar até Portugal, que se tornou veículo de agitação política e foco de irradiação propagandística, já “bicentrada”, com um pé no mundo estudantil (inclusive aqui, no então ISCEF) e outro em frágeis pontos de apoio em meio fabril ou sindical.

Foi neste quadro que nos encontrámos de acordo para, de forma agora mais direcionada para o meio operário, prosseguir a prática de trabalho político dos *Cadernos de Circunstância* – onde tudo o que se publicava era exaustivamente discutido em conjunto até à obtenção de um consenso, e onde fazíamos gala em “abrir a distinção entre trabalho intelectual e trabalho manual”, realizando nós mesmo todas as tarefas físicas (e as “químicas” exigidas pelo laboratório fotográfico para as ilustrações, na aparelhagem de *Jeunesse et Reconstruction* que o Jorge Valadas nos facilitava – sem nada que ver com a “química” dos antigos bombeiros carbonários, diga-se) – isto para a produção, transporte, armazenamento e distribuição do material escrito de propaganda (inclusive no interior de Portugal), ao mesmo tempo que custeávamos essa actividade “segundo as possibilidades de cada um”. Era este o nosso *comunismo prático*.

Assim fizemos – creio que só ele e eu – umas três edições de uma folha em impressão *offset* a duas cores, a que demos o nome emblemático e decerto arrogante de: *A Classe Operária*, tendo como complemento de título um programático: *Contra os Patrões – Contra o Estado – Contra o Capital*, o que mostrava à evidência algumas das nossas mais fortes fixações ideológicas.

Também por essas épocas me vi involuntariamente envolvido nas rocambolescas deambulações clandestinas de uma “reprodutora” (*a stencil*) a quem o Zé dispensava um especial desvelo, que veio a servir outros conspiradores bem diferentes de nós, numa “estória” que só muitos anos mais tarde pudemos reconstituir, entre os risos e a surpresa de vários dos intervenientes!

No Inverno de 1973-74, eu militava no seio do movimento anarquista francês mas pensei ser a altura de renovar a presença desta corrente de pensamento e acção em Portugal, onde só restaria uma centena de velhos militantes do anarco-sindicalismo, afundados no seu desajustamento das realidades imperantes mas a quem os primeiros livros do César Oliveira terão dado um novo luar de esperança. Entre a meia dúzia de gente jovem que contactei para o lançamento de uma publicação que viria a ser *A Ideia*, então subintitulada de *Órgão anarquista específico de expressão portuguesa*, figurou obviamente o Zé Maria. A longa discussão

decorreu nos jardins do *Observatoire* de Meudon, local bonito de onde se avistava toda a cidade, mas foi baldado o esforço que fiz para o convencer. O meu anarquismo de então era já estreito para o universo turbilhonar em que ele se movia. Segundo alguém (que nós bem conhecemos), o Zé Maria estava agora “na revolução sexual” (!!); segundo outros, faria experimentações da “prise au tas”, de filosófica inspiração stirneriana mas reactualizada pelo florescente “situacionismo”! Etc. Enfim, tive de me conformar e arrancar na empresa sem o seu concurso.

Mas, entretanto, como se provou logo a seguir durante o “PREC”, o nosso amigo nunca perdera de vista a magna questão da exploração do trabalho dos mais humildes, transportando o seu activismo para o meio operário da cintura industrial de Lisboa, onde, mediante o sério esforço de uma efémera Comissão Inter-Empresas (hipotético e potencial rival da Inter-Sindical), apoiou alguns dos sectores de mão-de-obra em luta mais combativos e menos cobertos pelo controlo político do partido comunista ou dos agrupamentos de extrema-esquerda. Para esse feito, era-lhe mais útil a colaboração com os intelectuais do jornal *Combate* e da livraria *Autonomia* do que o anquilosado discurso d’ *A Batalha* ou os trabalhos de organização de uma Federação Anarquista da Região Portuguesa.

Desse período fundador da nossa actual sociedade e do nosso vigente regime político, também o Carvalho Ferreira tirou matéria de reflexão e análise histórico-política, para, prosseguindo a sua carreira académica e trabalhando com gente como o Claude Orsoni e o Eugène Enriquez, defender em 1984 em Nanterre a sua tese de doutoramento, cuja síntese veio a publicar em livro no Brasil em 1997 sob o título de *Portugal no contexto da ‘Transição para o Socialismo’ (história de um equívoco)*. Estava aberta também a intensa e profícua linha de actividades que ele veio a desenvolver nesse país sul-americano, tanto no plano académico como militante, e ainda pessoal.

De facto, a construção ideológica que o José Maria Carvalho Ferreira foi desenvolvendo por conta própria ao longo dos anos 70, 80 e seguintes (sem mais parar) parece-me resultar de um múltiplo entrecruzamento de linhas de pensamento, de sensibilidades, de objectos privilegiados (e quase acarinhados) de análise crítica e, por fim, de confronto de domínios disciplinares quase impossíveis, que ele procura interligar a seu modo, sem nunca esquecer a importância primordial que atribui ao comportamento ético de cada sujeito, tomado como individualidade, que é.

Por isso, julgo ajustados e coerentes com o seu legado – ainda tão vivo e inacabado – os termos do título que os organizadores desta homenagem escolheram para o livro agora editado: assim, *Anarquia*, melhor do que *Anarquismo*, que para ele conta “como mais um ismo”, dos muitos que existem no mercado das ideias, fechando-o numa história, numa ortodoxia, num pequeno mundo de heróis, despotas e traidores, de onde é difícil sair sem mossas. Ou, como dizia Léo Ferré numa das suas canções: *Divine anarchie, adorable, anarchie: tu n'est un système, un parti, une référence, Mais un état d'âme!*

Com efeito, adoptando à sua maneira a máxima com que um dos seus grandes inspiradores, o velho José de Brito (do bairro da Bica aqui tão próximo) intitulou um dos seus escritos iconoclastas: *O meu anarquismo é Assim! Cada qual tem o seu!*, o nosso Zé Maria Carvalho Ferreira recuperou dos livros de história as páginas que mais lhe interessaram do “anarquismo anti-científico” de Zisly, do “convivialismo” de Armand ou do relato de práticas naturistas experimentadas há um século, não apenas para idealizar a sua *Utopia* fundamental – a de um improvável (ou talvez impossível, digo eu) reencontro da comunidade humana, consigo mesma e com a natureza de que faz parte –, mas também para, aqui e agora, a ir pontualmente praticando em momentos e gestos de cooperação, solidariedade e confraternização. Não por acaso, aconteceu nas últimas décadas a sua *recentragem* sobre a aldeia que o viu nascer, o reaproveitamento (produtivo, mas também conservacionista) das magras possibilidades do agro por que quis responsabilizar-se, os simbólicos monumentos reconstrutivos do forno (idealmente) comunitário e do tonel onde serve o néctar dos deuses, a sua “Adega Acrata”.

Por isso, é a justo que tenham puxado também a palavra *Utopia* para o título deste livro – como também o foi da revista que ele criou e certamente animou com vários dos seus amigos, com um primeiro número saído em Abril de 1995 e um derradeiro (suponho), o 26º, em Dezembro de 2008, a despeito do facto do Mário Rui Pinto ter assumido a posição oficial de director logo a partir de 2002. É uma coleção editorial importante que também fica a marcar nas bibliotecas uma época e uma visão crítica, radical, inconformista e inadaptável às convenções sociais dominantes – de uma parte significativa da *nossa geração*. O grande número de pessoas que nela colaboraram, de diversos países; a variedade de temas tratados e de estilos de escrita; a regularidade do grafismo e a profusão de ilustrações iconoclastas, com uma bem visível influência “situacionista”, por vezes a roçar a estética surrealista; a abordagem de assuntos candentes da chamada

“pós-modernidade”; e, inevitavelmente, também a discussão de alguns temas corrente do anarquismo tradicional – de tudo isso nos fala este pequeno monumento da “contra-cultura” contemporânea.

Em alguma coisa me revejo nesta Utopia cara ao Zé Maria; doutras me distancio claramente, como da sua generosa tentativa de superar as antinomias do nosso lastro cultural judaico-cristão, que eu não recuso e vejo melhorado pelos contributos iluministas e pelo melhor que o pensamento moderno trouxe ao mundo. Mas julgo entender o fundo das suas motivações e o sentido das suas aspirações, que são simultaneamente sociais e pessoais. Daí também as rupturas relacionais que o nosso homem teve que enfrentar ao longo da sua trajectória, como suponho tenha acontecido com o seu desempenho do cargo formal de director do jornal *A Batalha* após a morte do Emídio Santana, e em outros casos de quebra de relacionamento interpessoal. Mas também, em sentido contrário, as aproximações afectivas que ele solidificou, incluindo com pessoas de outra idade e vivência. Por exemplo, no Brasil, não falando já da sua imaginária identificação com esse outro rebelde que foi o cidadão-do-mundo Roberto das Neves, a sua relação com o Edgar Rodrigues terá sido de gratificante enriquecimento moral para o Zé, e, ao mesmo tempo, de enorme compensação emocional, carinho e afecto na fase final da sua vida, para este que foi um anarquista tradicional, dos mais afirmados. Parecido com aqueles mesmos sentimentos que ele distribui agora para com a sua descendência biológica.

Isto mostra-nos como pode pensar-se e viver-se “a Anarquia”, “a Utopia”, mesmo num contexto adverso, tal como a frase proclamada por Cesariny em 1958 na brevíssima trégua então judiciosamente aproveitada: *Um fragmento de Liberdade!*

Permite-me, pois, que termine esta intervenção com a velha saudação republicana, que foi também a de meu avô: Saúde e Fraternidade, meu Amigo!

[a José Maria Carvalho Ferreira na apres. de *Utopia, Anarquia e Sociedade*, ISEG-UL, 7-6-2018]

AGOSTINHO DA SILVA E FERNANDO PESSOA: UM IMPÉRIO IBÉRICO FERNANDO DACOSTA

Quando esteve em Madrid com uma bolsa de estudo atribuída pelo governo republicano espanhol, Agostinho da Silva cedo percebeu que a guerra civil era inevitável naquele país dado o radicalismo das forças em confronto.

Disso fez referência num conjunto de cartas que, incluindo as mais tarde remetidas do Brasil, foi guardado por Violante Vieira e, depois do seu falecimento, por familiares seus que o mantêm fechado.

Referindo-se-lhe, a companheira de Agostinho da Silva havia-nos revelado pormenores do pensamento do professor, como os referentes ao futuro da Ibéria, isto é, de Portugal, Espanha e países por eles colonizados em África e na América.

Segundo a sua antevisão, a península devia tornar-se uma comunidade de Estados independentes, repúblicas ou monarquias, formando um gigantesco (e poderoso, e rico) Império Ibérico, assente na universalidade das suas línguas.

Em encontros com Fernando Pessoa no Martinho da Arcada – os dois conviveram intimamente entre Dezembro de 1934 e Novembro de 1935 (três dias antes de morrer Pessoa esteve no café) – idealizaram caboucos para esse bloco.

O autor da *Mensagem* escreveria, aliás, que “só as línguas dos povos que criam impérios têm direito ao futuro. Nós criámos civilização, e não simplesmente a vivemos”.

A grande Ibéria tem futuro, retomava na década de 80 Agostinho da Silva, quando da formalização da CPLP, projecto limitado, no entanto, pela alienação de políticos e intelectuais à CEE.

Impulsionado pela frase de Pessoa, “a minha pátria é a língua portuguesa”, discutida pelos dois no Martinho, Agostinho da Silva começa, já radicado no Brasil, a desenvolver estruturas de algo como a futura CPLP, Comunidade de Países de Língua Portuguesa. Esta deveria, na sua óptica, evoluir depois para uma CPLI, Comunidade de Países de Línguas Ibéricas.

A queda do bloco soviético, a que se seguirá a do norte-americano, acompanhada pela afirmação do asiático, levou-o a aprofundar o seu projecto, que o embaixador do Brasil, José Aparecido de Oliveira, disfunceu nos países envolvidos.

“O bloco Ibérico será o único”, dirá Agostinho da Silva, “capaz de ombrear com o da China, Índia, Paquistão, com a vantagem de ser mais rico (em minérios, gás, petróleo, diamantes, etc.), mais jovem (a maioria das populações africanas e americanas tem menos de 25 anos), mais imaginativo que o asiático”.

As crescentes autonomias das regiões de Espanha, as próximas evoluções de Angola e Moçambique, as futuras mudanças no Brasil, antevistas por si, serão irreversíveis, mesmo que lentas, mesmo que marcadas por recuos. “Não percebê-lo”, sublinhava, “é ir contra a história. Os políticos podem não entendê-lo, mas os povos sim”.

AGOSTINHO DA SILVA [Presença Espiritual na Assembleia da República]

ANTÓNIO JOSÉ QUEIROZ

Agostinho da Silva não exerceu em Portugal qualquer cargo político. Poderia, se assim o quisesse, ter sido deputado à Assembleia Constituinte (em 1975) ou à Assembleia da República (a partir de 1976). Extraordinariamente culto e de palavra fácil, Mário Soares veria certamente com agrado a presença deste seu antigo professor no grupo parlamentar socialista. Readquirir a nacionalidade portuguesa (que trocara pela brasileira em 1959) não seria um problema difícil de resolver, até porque regressara a Portugal em 1969. Mas Agostinho da Silva era um homem independente e livre, insubmisso a qualquer “disciplina” partidária (ou outra) que pusesse em causa a sua liberdade de pensar e agir. Por isso não quis ser político. Como não quis ser outras coisas a não ser o homem de sempre, um “soldado prático” e sonhador, devotado ao ensino, à reflexão e ao debate de ideias. Foi, pois, antes e acima de tudo, um apóstolo da cultura, com total desapego dos bens materiais. De pouco precisava para viver.

A ausência de cargo governativo ou parlamentar não obstou, porém, a que a sua voz se fizesse ouvir na Assembleia da República (1) e o seu nome aí fosse pronunciado por deputados e ministros. Dar a conhecer o contexto em que isso ocorreu – num arco temporal que vai de 1984 até finais de 2017 – é, pois, o objectivo deste texto (2). Pouco ou nada se dirá sobre Agostinho da Silva que se não saiba; mas talvez diga alguma coisa sobre os políticos que, implícita ou explicitamente, o homenagearam nas suas intervenções.

Ocasões houve em que o nome de Agostinho da Silva surgiu circunstancialmente. Assim aconteceu em diversa documentação político-administrativa (3) e em discursos sobre matéria variada não relacionada com ele. Deles daremos notícia já de seguida. Para o fim ficarão as intervenções que lhe disseram directamente respeito. Não só em vida mas também logo após a sua morte.

Em Fevereiro de 1985, o deputado Vilhena de Carvalho (ASDI), defendeu a criação da Ordem de Camões (projecto de lei n.º 44/II), que visava “estimular, distinguir e premiar serviços relevantes prestados por cidadãos ou instituições nacionais ou estrangeiras, civis ou militares, à cultura portuguesa, à sua projecção no mundo, à conservação dos laços dos emigrantes com a mãe pátria, à promoção da língua portuguesa e à intensificação das relações culturais entre os povos e as comunidades que se exprimem em português”.

Na justificação dessa proposta, referiu-se Vilhena de Carvalho ao espírito universalista do nosso país, de que muito haveria “ainda a esperar e com ele a construir”. Só nessa “linha de pensamento e de acção” é que Portugal se poderia “cumprir”. Invocando Agostinho da Silva, diria: “não se suponha que isto se fará puramente falando ou escrevendo”; “isto se fará fazendo” (4).

Após a aprovação da adesão de Portugal à CEE, o deputado José Augusto Seabra (PSD), que se dizia defensor, desde os anos 60, do “grande movimento tendente à integração europeia”, referir-se-ia a uma questão levantada por Antero de Quental no século XIX: “Que é necessário para readquirirmos o nosso lugar na civilização, para entrarmos outra vez na comunhão da Europa culta?”, questão que em seu entender se mantinha actual, tão actual, aliás, como no tempo da geração do *Orpheu*, que considerou ser, entre nós, “a primeira grande geração europeia do século XX”.

Essa questão acabaria por ser recorrente em Portugal. Para a geração que viveu a II Guerra Mundial, diria José Augusto Seabra, foi “dramática”. E porque não se podia esquecer o contexto peninsular, que levantava outros problemas, o deputado social-democrata recorria ao pensamento do Prof. Agostinho da Silva, que considerava ter posto claramente a questão, quando dissera que “resta saber se, na realidade, antes de resolver o problema em face da Europa, nós não o teremos de resolver em face de nós próprios”, não só enquanto portugueses mas também enquanto “ibéricos” (5).

Em Maio de 1986, por alturas da sua visita oficial ao nosso país, o presidente do Brasil, José Sarney, foi homenageado na Assembleia da República. No seu discurso, o deputado José Carlos Vasconcelos (PRD) diria que o Brasil fora para os portugueses “terra de colonização, pátria de emigração, lugar de exílio e porto de abrigo, até para intelectuais e escritores como, entre outros, Jaime Cortesão, Rodrigues Lapa, Agostinho

da Silva, Adolfo Casais Monteiro, Jorge de Sena, Castro Soromenho e Barradas de Carvalho. Torga por lá andou de menino, lá nasceu um Carlos de Oliveira, no seu chão sofreu, se fez homem e escritor o nosso comum Ferreira de Castro". Apesar dessa "fraternidade, de raízes tão antigas e tão profundas" que unia os povos dos dois países, momentos houve, e não foram poucos, de "ventos adversos" que haviam acontecido. Os ventos agora eram, porém, "propícios". Em seu entender, chegara, pois, a altura para a "comunidade luso-brasileira deixar de ser uma simples flor de retórica". Não se podia perder essa "oportunidade", diria José Carlos Vasconcelos. Era preciso "ganhar o desafio". O Brasil devia, pois, representar para Portugal da mesma forma que Portugal para o Brasil – "não só um parceiro privilegiado em todos os domínios, como um companheiro fraterno", ou, como diria Torga, "um cais do lado de lá do nosso destino". Um cais que não fosse "uma 'saudade de pedra', mas uma realidade visível" (6).

Nesse mesmo ano, durante a discussão sobre os projectos de lei de bases do sistema educativo, Narana Coissoró (CDS) lamentava que os poderes constituídos após o 25 de Abril não tivessem sabido aproveitar o saber de Agostinho da Silva (7). Em 1989, também o ministro Roberto Carneiro o invocaria a propósito da reforma do sistema educativo (8).

Considerando a plantação de eucaliptos uma ameaça, Maria Santos (Os Verdes) citaria um depoimento de Agostinho da Silva sobre a proteção da natureza (9). O Grupo Parlamentar do Partido Ecologista Os Verdes voltaria a citar Agostinho da Silva no preâmbulo do projecto de lei n.º 327/V, que estabelecia um conjunto de princípios e regras tendentes a garantir a segurança dos brinquedos e os requisitos essenciais para a sua comercialização (10).

Ainda em 1989, retomado uma proposta que havia apresentado anos antes na Academia Brasileira de Letras, Adriano Moreira (CDS) considerava que a defesa da Língua Portuguesa deveria "ser confiada a um organismo específico, no qual participassem, em pé de igualdade, todos os países cujas populações têm o português como língua geral ou como língua oficial". No final da sua intervenção prestaria homenagem ao Professor Agostinho da Silva, que considerava "mestre desta portugalidade para além das fronteiras" e que ainda não recebera a "consagração" que merecia (11).

Referindo-se ao Acordo Ortográfico, Adriano Moreira manifestar-se-ia contra a "precipitação" com que se anunciara o desejo de que fosse assinado em Brasília, na cimeira já então anunciada. Em seu entender "tudo parece o contrário da prudência, da segurança e do estadismo que devem rodear esta matéria". Julgava que tinham alguma razão os que aconselhavam que essa questão não fosse colocada "numa perspectiva dramática". Mas razão havia também "para evitar a aparência de uma política de factos consumados". Porque entendia que mesmo não sendo a língua nossa, não podíamos "deixá-la à iniciativa alheia".

Ao longo dessa intervenção, o deputado centrista diria ainda que na área cultural luso-brasileira era mais valiosa a acção da sociedade civil do que a do Estado. E como exemplo citava os nomes de Gilberto Freyre, Josué Montello, Austragésilo de Athaide, Agostinho da Silva e Ferreira de Castro, cuja acção "não parou nem se afundou na inércia estadual: para eles a retórica não precisou de fíndar, porque nunca existiu" (12).

O nome de Agostinho da Silva ouvir-se-ia também durante o debate sobre a revisão constitucional. Fizeram-no José Magalhães (PCP) (13) e Pedro Roseta (PSD), em resposta ao deputado comunista (14).

Intervindo sobre um projecto socialista relativo ao direito de petição, José Magalhães considerava estranhas as acusações de "luxúria" ao projecto do PCP, acusações vindas justamente da bancada do PS. O projecto do PCP, dizia, simplificava tudo. E exemplificava deste modo: "onde o PS propõe que o peticionário se apresente de chapéu, cheio de boas maneiras, nós não propomos coisa alguma, pois pode estar roto, mal vestido ou bem vestido, seja Agostinho da Silva ou um Narciso, eis tudo o que aceitamos" (15).

Em 1992, justificando a abstenção relativamente aos projectos sobre política laboral (do governo e do PCP), Manuel Sérgio (PSN) afirmaria que o seu partido preferia "claramente acentuar o direito ao trabalho enquanto espaço de criatividade e realização em prejuízo do dever do trabalho, enquanto submissão penosa a outrem". Citando Agostinho da Silva, diria que "a escola ainda é uma parada de quartel". E apesar de sermos ainda "soldados da batalha da produção [...] não nos faria nada mal se começássemos a preparar o terreno para reformar o homem das tarefas previsivelmente supríveis pela informática e pela robótica e a dar-lhe espaço para a inovação, para o jogo, para a criatividade" (16).

Dois meses mais tarde, a propósito do sistema de propinas proposto pelo governo para o ensino superior, Manuel Sérgio considerava que "o instrumento contributivo" deixara de ser único, abrindo-se um

precedente que qualificava como “perigosa casuística fiscal”. Terminaria a sua intervenção com estas palavras de Agostinho da Silva: “as diferenças entre o aluno pobre e o aluno rico ou remediado não se pagam com a esmola de uma bolsa de estudo: suprimem-se com um sistema de impostos em que paguem os que muito recebem por e para os que pouco têm. Não é nas secretarias das escolas que o problema se resolve: é nas finanças” (17).

No ano seguinte, Miguel Urbano Rodrigues (PCP) pronunciar-se-ia sobre a alegada crise entre Portugal e o Brasil, motivada “por comportamentos absurdos de autoridades portuguesas de que têm sido vítimas cidadãos brasileiros”. Referia-se o deputado comunista a alguns incidentes ocorridos no Aeroporto de Lisboa, que considerou “indecisos”. Incidentes que, aliás, haviam envolvido cidadãos de outras nacionalidades. Miguel Urbano Rodrigues não quis de deixar de sublinhar o contraste com o que vira no Brasil, onde estivera exilado desde final dos anos 50, num grupo heterogéneo de que faziam parte Humberto Delgado, Rui Luís Gomes, Jorge de Sena, Adolfo Casais Monteiro, Henrique Galvão, Agostinho da Silva, Joaquim Barradas de Carvalho, Vítor Ramos, Vítor da Cunha Rego e Manuel Sertório, entre outros. No Brasil, diria o deputado comunista, “o respeito humano e o afecto pelos portugueses era e é [...] colocado tão acima das opções burocráticas e ideológicas que, mesmo nos piores períodos da ditadura militar, as pressões do governo de Salazar esbarraram sempre na atitude do Estado brasileiro, que fazia do português, na teoria e na prática, um cidadão privilegiado na terra de Tiradentes” (18).

O falecimento de duas figuras gradas da cultura portuguesa, Natália Correia e António Quadros, seria motivo para Adriano Moreira (CDS) voltar às evocações do nome de Agostinho da Silva. Recordaria o apego da grande poetisa açoriana “à cultura do Divino Senhor do Espírito Santo”. Em seu entender, “era talvez a maior estudiosa, ao lado desse grande português que é Agostinho da Silva, da herança de Joaquim de Flora (ou Fiore), o franciscano da Calábria que, no século XII, assumindo-se como profeta, acreditava poder dividir a história em três idades, a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo, esta última [...] uma época de amor, liberdade, alegria e contemplação” (19).

Quanto a António Quadros, o deputado centrista recordaria os seus mestres: Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Pascoaes, Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva. Todos haviam tido “grande influência na sua formação, tal como Ferrando Pessoa, poeta e pensador ao qual consagraram vários volumes de exaustiva exegese” (20).

No primeiro debate parlamentar sobre o estado da nação, Duarte Lima (PSD) considerava “negativa a cultura da ‘sinistrose’ que impera(va) em alguns círculos”, que nada tinha a ver com a disputa político-partidária. Havia muitas maneiras de “fazer mal ao país”, fosse através de “uma política incorrectamente conduzida pelo governo”, fosse por “afirmações irresponsáveis e alarmistas de um partido”, sobretudo se viessem do maior partido da oposição. Em defesa da sua posição, invocava uma afirmação de Agostinho da Silva, segundo o qual “limitamos Deus, atribuindo todos os males ao Diabo”. Daí que o deputado social-democrata concluisse: “Salvaguardadas as devidas distâncias, não devemos também aqui limitar a oposição atribuindo todos os males ao governo” (21).

Falando sobre a adopção, que considerava “um instrumento, entre outros, na defesa do direito da criança à família”, a deputada Maria do Rosário Carneiro (PS), afirmou que algumas “situações de ruptura familiar seriam evitadas se se fosse capaz de intervir antes da disfunção instalada”. Mas como dizia Agostinho da Silva, “aprende-se a andar, andando” (22).

Justificando o seu voto contra o projecto de lei n.º 509/X - Alterações ao regime jurídico do divócio, a deputada Matilde Sousa Franco (PS), diria a dado passo que Portugal podia e devia ser “pioneiro na cultura dos afectos em que é mestre desde sempre, e não ir a reboque de outras atitudes contrárias”. Considerava, pois, que “as mulheres portuguesas, tão escravizadas, merecem mais e melhor”. E reforçava as suas palavras com este “aviso” de Agostinho da Silva: “É na fonte que se tem de purificar a água, como é na vara torta que se tem de corrigir a torta sombra”. Forçoso é, pois, que seja “na educação e na prevenção que se deve apostar para em profundidade melhorar a sociedade” (23).

A propósito do Tratado de Lisboa, assinado a 13 de Dezembro de 2007, o deputado António Silva Preto (PSD) afirmava-se consciente de que “o Portugal predestinado” que Agostinho da Silva via “a ser imitado no seu modelo vivencial pela Europa” era “uma utopia” (24).

Foram estas as intervenções em que os mais diversos políticos que passaram pelas cadeiras de S. Bento recorreram a Agostinho da Silva para “ilustrar” os seus discursos ou os documentos que apresentaram.

Outras houve que se revestiram de significado político ou cultural ainda mais profundo, já que visavam o próprio Agostinho da Silva. O pioneiro dessas homenagens foi José Augusto Seabra. Deixando uma espécie

de aviso relativamente ao que pretendia ser enquanto ministro da Educação do IX governo constitucional, referiu-se-lhe nestes termos:

“A um grande homem da cultura e da educação queria eu prestar homenagem, porque ninguém fala dele e está hoje retirado modestamente: o Professor Agostinho da Silva. Quando aceitei o cargo de Ministro da Educação, ele escreveu-me uma carta, que eu não esqueço. Essa carta diz simplesmente isto: ‘José Augusto Seabra, no exercício das funções de Ministro não deixe de ser o José Augusto Seabra’.

O Professor Agostinho da Silva foi um homem que no Brasil, em África, no Oriente ajudou a construir muitas universidades, foi um resistente que, entre os primeiros, se recusou a assinar a obrigação de repudiar o comunismo e as ideias subversivas, é um homem católico no sentido próprio do termo, um homem universal. Penso que o que dizia o Professor Agostinho da Silva me deve servir de lema. Por isso não esconde: tenho a minha maneira de ser, o meu temperamento, a minha linguagem, que não fere ninguém mas apenas é expressão de uma idiossincrasia”(25).

Adriano Moreira (CDS) associar-se-ia a essa homenagem, afirmando comungar da mesma admiração. E “como não é costume prestar-se homenagem aos vivos (espera-se sempre que morram)”, fora-lhe “agradável ouvir [...]as palavras” que o ministro dirigira a Agostinho da Silva, “um grande português, a quem Portugal muito deve” (26).

A homenagem prestada pela Assembleia da República a Agostinho da Silva, na primeira sessão após o seu falecimento (27), foi sem dúvida a mais significativa. Iniciou-se com um minuto de silêncio e o seguinte voto de pesar: “Agostinho da Silva ficará como um grande vulto da cultura portuguesa, uma das expressões mais lídimas dos que dedicaram a vida à defesa dos valores da liberdade e do humanismo. Símbolo do desapego pelos bens materiais e da elevação moral, foi um dos raros representantes e símbolos da persistência e validade do combate por um portuguesismo autêntico num mundo melhor. A Assembleia da República expressa a sua maior consternação pelo desaparecimento de tão ilustre cidadão e português, e apresenta sentidas condolências à família enlutada” (28).

Na sua intervenção, o presidente da Assembleia da República, Barbosa de Melo, considerou Agostinho da Silva “um grande vulto da cultura portuguesa, uma das expressões mais lídimas dos que dedicaram a vida à defesa dos valores da liberdade e do humanismo”. Sendo um “símbolo do desapego pelos bens materiais e da elevação moral”, era também “um dos raros representantes e símbolos da persistência e validade do combate por um portuguesismo autêntico num mundo melhor” (29).

Adriano Moreira (CDS-PP) traçou-lhe uma breve biografia, realçando o exemplo de ter sido “promotor da escola trazida para a rua”. Citaria o Padre Vítor Melícias, que “numa homilia inspirada”, o definira, nos Jerónimos, como um “farol de condução deste povo”, um homem que “levou e trouxe universalismo”. Adriano Moreira acrescentaria: “e esperança, e confiança na criatividade rebelde, e amor à vida, sempre capaz esta de ultrapassar as catástrofes, de absorver os fins de época, de recriar os futuros” (30).

Raul Rêgo (PS), que dele fora companheiro na Seara Nova, diria que para Agostinho da Silva “a cultura não era um meio de promoção, mas um meio de comunicação e fraternidade que ele impunha a tudo”. Sendo ele “um erudito, divulgava a sua erudição e quase rastejava essa erudição, colocando-a inteiramente ao nível do povo” (31).

Carlos Lélis (PSD) reconhecia não ser Agostinho da Silva um dos seus “autores de cabeceira”. Não fora “a profundidade do seu pensamento” que o prendera “ao seu diálogo, mas sim a sua capacidade, quase marginal, de fazer tombar barreiras, de abrir janelas, de mostrar caminhos”. Gostava, pois, de o lembrar “vivo”, porque gostava desse “seu lado irreverente entre tanta gente, como nós, sempre tão bem comportada” (32).

Octávio Teixeira (PCP) associar-se-ia também ao voto de pesar. Com isso, “muito singelamente”, ele e o seu partido queriam “relembrar o livre-pensador, o pedagogo, o amante dos valores da modéstia e da liberdade” (33).

Por fim, Manuel Sérgio (PSN) considerou Agostinho da Silva “um herói da cultura, que o mesmo é dizer um homem, homem acima de tudo, homem a quem nada do que é humano foi alheio”. O mundo ficara mais pobre pois morrera “um homem livre e libertador!” (34).

O Estado português, com quem Agostinho da Silva dizia ter “andado sempre de candeias às avessas” (35) não o esqueceu. Na proposta de lei n.º 97/IX – Grandes Opções do Plano para 2004, previa-se, em termos de relações culturais internacionais, “estabelecer comissões mistas luso-brasileiras destinadas a preparar os

programas do II centenário da chegada do Príncipe Regente D. João ao Brasil e do I centenário do nascimento de Agostinho da Silva” (36). Por uma vez não lhe falhou, já que, como podia ler-se no jornal *Público*, de 1 de Fevereiro de 2006, essas comemorações (no que a Agostinho da Silva diziam respeito) arrancavam no dia 13 desse mês no Centro Cultural de Belém, com um programa que se prolongaria ao longo desse ano, que incluía “colóquios, exposições, a edição de um selo comemorativo e a abertura da cátedra Agostinho da Silva na Universidade de Brasília”.

Em conclusão: Ignorado até 1984 pelo poder político, o seu nome ouvir-se-ia a partir daí no hemiciclo de S. Bento embora quase sempre de forma inconstante. Os anos em que mais vezes foi citado foram os de 1989/1990 e 1992/1994. Por força talvez da exposição mediática que foi tendo no país, mercê da condecoração que aceitou receber em 1987 (Grã-Cruz da Ordem de Santiago da Espada), da publicação dos *Dispersos* (1988) e sobretudo das suas *Conversas Vadias*, série de 13 programas transmitidos pela RTP em 1990.

No Parlamento, o seu nome foi invocado a propósito dos mais variados assuntos: Educação, Integração Europeia, Brasil, Ordem de Camões, Protecção da Natureza, Língua e Cultura Portuguesa, Revisão Constitucional, Política Laboral e Direitos da Criança.

Terminamos como havia começado José Augusto Seabra em 1984, isto é, com a Educação, um tema sempre caro a Agostinho da Silva. Em 2017, por ocasião do Dia Mundial do Professor, foi apresentado na Assembleia da República o voto n.º 396/XIII (3.º). Da responsabilidade do CDS/PP e subscrito por um deputado do PS, esse voto de louvor a todos os professores portugueses seria aprovado por unanimidade. No texto podia ler-se uma citação de Agostinho da Silva, que foi, pode dizer-se, lema e farol da sua vida exemplar: “mestre é o homem que não manda, mas aconselha e canaliza, apazigua e abranda; (...); não o interessa vencer, nem ficar em boa posição; tornar alguém melhor eis todo o seu programa” (37).

NOTAS: 1) De facto, em 1989, no âmbito das comemorações do 15.º aniversário do 25 de Abril, Agostinho da Silva falou na sala do Senado sobre “O 25 de Abril e o futuro”. A sessão contou com a presença de muitos jovens e de deputados dos vários grupos parlamentares. As palavras que então proferiu (não só na palestra mas também no período que se lhe seguiu, respondendo às questões que lhe foram colocadas) merecem uma leitura atenta e integral (*Diário da Assembleia da República*, II Série C, 26/4/1989). Pode também ler-se a partir da seguinte ligação: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/r3/dar/s2c/05/02/020/1989-0426/477?q=%2522Agostinho%2Bda%2BSilva%2522&pOffset=4&o&pPeriodo=r3&pPublicacao=dar>) 2) Não há referências a Agostinho da Silva na Assembleia Constituinte (1975/1976) nem na Assembleia da República entre 1976 e 1984. Há, porém, uma breve e circunstancial referência no *Diário da Assembleia da República*, em 1982, de que se dará notícia na nota seguinte. 3) Refiram-se as informações relativas à revista *Cultura Portuguesa*, que teve colaboração de Agostinho da Silva (*Diário da Assembleia da República*, II Série, 31/3/1982, p. 134) e às edições apoiadas pelo IPLP, das quais fez parte a *Carta Vária* (*Diário da Assembleia da República*, II Série-B, Suplemento, 8/4/1989, p. 20). Ou ainda (mais amiúde) nos assuntos educativos em que era referido o Agrupamento de Escolas Professor Agostinho da Silva, com sede em Casal de Cambra (Sintra). É citado também na nota justificativa do projecto de lei n.º 476/VII, que visava a criação do concelho da Lixa, pela circunstância de Leonardo Coimbra daí ser natural e, enquanto filósofo, ter deixado alguns discípulos ilustres, tais como Sant’Ana Dionísio, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva. Este projecto foi subscrito pelos deputados do PSD Rui Rio, Manuel Moreira, Bernardino Vasconcelos, Carlos Brito, Paulo Mendo, Carlos Duarte e Acácio Roque (*Diário da Assembleia da República*, II Série A, 5/3/1998, p. 726). 4) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 22/2/1985, p. 2075. Esta frase de Agostinho da Silva surge igualmente no índice da proposta de lei n.º 43/IV – Grandes Opções do Plano para 1987-1990 e Grandes Opções do Plano para 1987 (*Diário da Assembleia da República*, II Série, 24/10/1986, p. 27). Mas porque essa citação fora feita indirectamente (tomada do livro *Cultura, Política ou a Cidade e os Labirintos*, de José Augusto Seabra) Adriano Moreira (CDS) diria que Agostinho da Silva era “um português vivo cuja grandeza bem merecia uma referência directa”. Para o deputado centrista, essa citação era “inquietante, porque não pode apelar-se ao pensamento do professor sem, ao mesmo tempo, abranger na invocação o milenarismo de Joaquim de Faria, o frade que viveu entre 1190 e 1202, cuja profecia lhe tem merecido estudo e atenção. Trata-se de admitir que o mundo foi, numa primeira fase, governado pelo Pai, depois pelo Filho, e finalmente pelo Espírito Santo. Fica-se na preocupação fundada de que se imagina que estamos, desde agora, tranquilamente entregues a esta última regência, cuja primeira manifestação milagrosa talvez os seguidores do frade pudessem encontrar na favorável conjuntura económica externa, que tem evitado que seja maior do que é o desastre português” (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 21/11/1986, p. 519). 5) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 11/7/1985, p. 4071. 6) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 7/5/1986, p. 2386. 7) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 14/5/1986, p. 2529. 8) No seu discurso, diria a dado passo Roberto Carneiro: “A transformação a operar no nosso sistema educativo é vasta e profunda, norteada pelo desiderato de que mais portugueses a ele afluam e nele se sintam bem e realizados, para que a instituição educativa, e sobretudo na escolaridade básica, tenha escala humana e, como propõe Agostinho da Silva, “deixe de ser a escola a prisão em que habitualmente corrigimos a delinquência de se ser criança” e se compreenda a elementar verdade de que progresso económico e liberdade, bem-

estar material e solidariedade, mundividência e identidade nacional são binómios plenamente compatíveis também na acção educativa” (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 21/II/1989, p. 578). 9) Na resposta a Maria Santos, o ministro da Agricultura, Pescas e Alimentação, Álvaro Barreto, diria: “Sr.^a Deputada, tenho a maior admiração pelas figuras intelectuais do Professor Agostinho da Silva e de outras pessoas que referiu, mas que, tanto quanto conheço, não percebem, ou são pessoas que não têm os conhecimentos científicos inerentes à matéria que estamos a tratar, pelo que a sua opinião não pode ser levada em conta nesta questão” (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 7/I/1989, p. 935-936). 10) Para Os Verdes, era necessário “um debate alargado [...] sobre a actividade lúdica”. Ao legislador competia, “ouvir”, como dizia Agostinho da Silva, “a figura mais importante do mundo”, isto é a criança, já que era ela quem devia “mandar em nós todos, primeiro para que nos dê alguma coisa da sua imaginação, da sua inocência, do seu contínuo sonho, de seu esquecer-se de tempo e espaço, de sua levitante vida, e depois para que dela se desenvolva, sem que nenhuma qualidade se perca e muitas outras se acrescentem, um adulto bem diferente de nós, que tão brutos somos, em parte por desistências e cobardias nossas, em parte porque a vida é uma violenta luta, e algum deleite ainda nós, por estarmos tão perto, apesar dos milhares de anos, dos começos de nossas aventuras terrestres, tiramos de nosso triste papel nas referidas lutas” (*Diário da Assembleia da República*, II Série, 13/I/1989, p. 463-464). 11) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 17/2/1989, p. 1417-1418. Adriano Moreira foi o deputado que mais vezes se referiu a Agostinho da Silva. Mesmo em situações inusitadas. É disso exemplo a sua intervenção em resposta ao ministro dos Negócios Estrangeiros, João de Deus Pinheiro. Questionando o atlantismo de que então se falava, diria: “pelo que tenho visto, o Prof. Agostinho da Silva está quase ministro honorário do Governo” (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 4/4/1990, p. 2095). 12) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 29/5/1991, p. 2760. 13) “A nossa proposta é esta”, diria José Magalhães: “olhar o horizonte (segundo a velha regra há dias relembrada pelo Professor Agostinho da Silva), em busca da melhor forma de manter abertos em Portugal os caminhos do aprofundamento da democracia política, económica, social e cultural, antes e depois do grande embate do Mercado Único Europeu” (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 29/3/1989, p. 1906). 14) “Tem razão Agostinho da Silva”, diria Pedro Roseta, ao afirmar: “A política de hoje tem de estar impregnada, tem de estar grávida da política futura” (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 21/4/1989, p. 3235). 15) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 27/4/1990, p. 2306. 16) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 6/3/1992, p. 1096. 17) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 29/5/1992, p. 2260. 18) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 10/2/1993, p. 1367-1368. 19) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 18/3/1993, p. 1729. No voto de pesar pelo falecimento de Rogério Mendes de Moura (1925-2008) houve também uma referência a Agostinho da Silva. Apresentado pelo PS e aprovado por unanimidade, nesse voto, n.º 183/X (4.^a), dizia-se que o ilustre editor dos Livros Horizonte e da Prelo havia sido um dos fundadores da Sociedade Portuguesa de Filosofia, dinamizador da Universidade Popular e colaborador activo, com Agostinho da Silva, numa campanha de alfabetização junto de colectividades recreativas (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 29/II/2008, p. 136). 20) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 25/3/1993, p. 1814. 21) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 2/7/1993, p. 3013. 22) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 5/6/2003, p. 5404. 23) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 17/4/2008, p. 49. 24) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 82/4/2008, p. 39. 25) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 15/6/1984, p. 5353. 26) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 15/6/1984, p. 5369. 27) Agostinho da Silva faleceu em Lisboa, a 3 de Abril de 1994 (domingo de Páscoa). As cerimónias fúnebres tiveram lugar no Mosteiro dos Jerónimos. O seu corpo foi sepultado em campa rasa no cemitério do Alto de S. João. 28) O voto de pesar (N.º 101/VI), apresentado a 6 de Abril, foi subscrito pelo Presidente da Assembleia da República, António Moreira Barbosa de Melo, e pelos deputados Adriano Moreira (CDS), Rui Carp (PSD), João Salgado (PSD), Lemos Damião (PSD), Manuel Sérgio (PSN), Nuno Delerue (PS), Ferro Rodrigues (PS), Raul Rêgo (PS), Guilherme d’ Oliveira Martins (PS), Octávio Teixeira (PCP) e João Amaral (PCP). Vd. *Diário da Assembleia da República*, I Série, 7/4/1994, p. 1796 e *Diário da Assembleia da República*, II Série B, 7/4/1994, p. 106. 29) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 7/4/1994, p. 1796. 30) *Ibidem*. 31) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 7/4/1994, p. 1797. 32) *Ibidem*. Noutro contexto, Silva Peneda (PSD) homenagearia também Agostinho da Silva, no final da sua intervenção sobre o Vale do Ave. Dele diria: “Nunca desanimou, acreditou sempre na capacidade dos portugueses, acreditou sempre no futuro, era um sonhador lúcido e tinha boas razões”. Recomendava, pois, os seus escritos (*Diário da Assembleia da República*, I Série, 7/4/1994, p. 1808). 33) *Ibidem*. 34) *Ibidem*. 35) Agostinho da Silva, *Carta Vária*, 2.^a ed., Lisboa, Relógio d’Água, 1989, p. 14. 36) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 16/10/2003, p. 97. 37) *Diário da Assembleia da República*, I Série, 6/10/2017, p. 38.

ENTRE BOCAJE E AGOSTINHO DA SILVA “O vagabundear por dentro” MAURÍCIA TELES DA SILVA

A abordagem que proponho, entre Bocage e Agostinho da Silva, serve-se de algumas aproximações e desvios, num movimento interior, mas que não é alheio aos contextos exteriores. Estes sempre impuseram limites ao ser e ao estar numa sociedade que dificilmente comprehende o diferente e tantas vezes o esmaga, obstruindo o pensar e o agir que não se enquadre nos parâmetros do socialmente permitido. A reflexão de Agostinho da Silva sobre Bocage enaltece a autenticidade do poeta que teve a vivência como opção, dado

que “só a vida plenamente vivida lhe era quadro suficiente para a variada riqueza de seu imaginar e seu agir”. (1)

Assim, entende a faceta libertina da poesia de Bocage enquanto inevitável recurso opositor a uma sociedade prepotente e mesquinha, “reflexo e culpa da boçalidade dirigente” (2), a qual o teria motivado a usar um tipo de linguagem mordaz, ou de cariz mais *grosseiro*, para desmascarar o polimento fingido, o abuso do poder e a futilidade das classes privilegiadas.

Bocage fez estudos secundários, assentou praça no regimento de infantaria em Setúbal e passou à Academia Real da Marinha (inaugurada em 1782) em Lisboa. Dois anos depois desertou, mas foi reintegrado como guarda-marinha, aos 21 anos, alistando-se para a Índia, no percurso geográfico de Camões (como escreveu Bocage: “grande Camões! Quão semelhante acho teu fado ao meu, quando os cotejo!”), fez escala no Brasil, seguindo para Oriente, de Goa para Damão, promovido a tenente de infantaria. Novamente, desertou para Macau onde vagueou, sendo acolhido e ajudado por um amigo, o qual, reconhecendo-lhe o talento, lhe facilitou, junto do governador, a viagem de regresso a Lisboa.

A inconstância de Bocage, semelhante “a todo o vagabundear que foi a vida de Camões” (3), de temperamento instável “Incapaz de assistir num só terreno /mais propenso ao furor do que à ternura”, a disciplina militar não foi o seu vínculo. O que bem caracterizou o perfil do poeta, na opinião de Agostinho da Silva, foi “o cenário das vielas, de cafés e tabernas, das improvisações sob o álcool, dos auditórios sensíveis ao dito repentina e cáustico” – o Café Nicla e o Botequim das Parras, *Agulheiro dos Sábios*, no Rossio, lugares que Bocage preferia como propícios ao romper de normas e aos voos poéticos, não apenas para a boémia, mas sobretudo como lugares de encontro e troca de ideias. O café e a taberna eram, para a época, como pólos culturais.

Também, no panorama literário de finais do séc. XVIII (Século das Luzes), a Academia de Belas Letras ou Nova Arcádia (1790), procurava romper o convencionalismo da anterior Arcádia Lusitana, na senda de dissidentes como Filinto Elísio. Bocage (Elmano Sadino) reunia-se com o grupo da Nova Arcádia, no palácio do conde Pombeiro, às “quartas-feiras de Lereno” (Domingos Caldas Barbosa, brasileiro que presidia às sessões e interpretava modinhas e lundum, peças acompanhadas à viola) – também passou a participar a Marquesa de Alorna. Mas Bocage incompatibilizou-se com o ambiente hipócrita e a mesquinhez de alguns comparsas, a quem satirizou vivamente no Botequim das Parras, entre eles o ex-frade José Agostinho de Macedo, que foi colega de Bocage nas noites de boémia, posto que assumiu posições anti-liberais e de censura a favor da Inquisição, tornou-se seu inimigo.

As tertúlias inconformistas respiravam ventos do Iluminismo, da Revolução Francesa, que despertavam um certo “vagabundear por dentro” proclamando a Razão e a Liberdade, insurgindo-se contra o despotismo político coadjuvado pela Inquisição em Portugal. Esse contexto social propenso a contradições individuais e sociais, impulsiona Bocage à agudeza crítica na sátira à aristocracia, à burguesa e ao clero; noutra vertente induz ao lirismo, que ora ascende ao *platonismo*, ora se desvela num erotismo lírico, ou no ímpeto de sentimentos exacerbados.

Entre forças antagónicas e simultâneas, situa-se o poeta, que oscila “da naturalidade ao pecado e do pecado à naturalidade” – em tom irónico comentou Agostinho da Silva, no texto referido –, consoante as circunstâncias da vida, os seres são induzidos “ao bom do procedimento e ao platonismo e à beleza geral quando estão doentes”, ou mostram-se “capazes de desfrutar os prazeres da vida quando a saúde é boa e o dinheiro não falta”.

É a paradoxal existência humana, no “aceitar a dupla verdade entre uma determinação geral do Universo a que ninguém e nada fugir podem e uma liberdade de escolha vivamente percebida em seu foro interior” (4), em que o sujeito reconhece, muitas vezes, a auto-responsabilidade pelas suas intrínsecas “falhas de vontade” ou acções menos positivas (assim, nos versos: “Meu ser elaborei na lida insana [...]; erros meus, má fortuna, amor ardente...”).

Sobressai na poesia de Bocage o sentir contraditório: ora em tom deliberadamente sofrido (“quero faltar meu coração de horrores”), agrilhoado no *tropel de paixões* em exacerbado (pré) romantismo, muitas vezes anuindo à inevitabilidade do destino (“A Amor quis esquivar-me, e ao dom sagrado/ Mas vendo no meu génio o meu destino, / Que havia de fazer? Cedi ao fado”) (5); ora expressando a concepção de que “Amor é lei do Eterno, é lei suave; [...] Natureza e razão jamais aprovam/ o abuso das paixões, aquela insânia,/ que, pondo os homens ao nível dos brutos,/ os infama, os deslustra, os desacorda” (6). Assim, acreditando no poder equilibrador da razão, os seus ideais manifestamente iluministas, induzem a revolta face às injustiças

da sociedade que lhe impôs atribulações “Pavorosa ilusão da eternidade,/ terror dos vivos, cárcere dos mortos;/ d’almas vãs, sonho vã, chamado Inferno, sistema da política opressora.” (7)

Se frequentemente se considera vítima do fatal destino, de outras vezes exprime a ideia anti-fatalista: “Fado amigo não há, nem fado escuro; / Fados são as paixões, são as vontades”, o que denota a convicção no livre arbítrio condutor das acções humanas, tal como expressa na Epístola a Marília: “Céus não existem, não existe Inferno:/ O prémio da virtude é a virtude, / é castigo do vício o próprio vício”. Critica tenazmente aqueles que se servem indevidamente da palavra de Deus (a Inquisição): “Quem dum Deus, quando quer, faz um tirano; exalta a benevolência de Deus, não opressor, não vingativo [...]/ Há Deus, mas Deus de Paz, Deus de piedade,/ Deus de amor, pai dos homens, não flagelo”.

Com a destreza da palavra em aspiração ao liberalismo e as críticas ao clero (“Liberdade onde estás? Quem te demora?/ [...] Oh! Venha, e trémulo descaia / Despotismo feroz, que nos devora!”), Bocage não escapou à censura nas garras do Tribunal do Santo Ofício, que o encarcerou no Limoeiro (1797), *exposto à rígida violência*. Depois foi transferido para o Convento de S. Bento da Saúde (lugar da actual Assembleia da República), ficando a sua “reconversão” a cargo dos beneditinos e em seguida dos oratorianos, quando passou para o Hospício das Necessidades. Relativamente ao poeta, afirmou Hernâni Cidade: “É o conflito, em sua alma, a Tradição e a Revolução...”

Agostinho da Silva interroga-se sobre qual teria sido o verdadeiro fundamento e significado da sátira bocageana encarando-a como um recurso muito pertinente para enfrentar a sociedade da época, que de forma tirânica cortava a liberdade e obstruía a criatividade, fora o “justo protesto contra as condições económicas, sociais e de educação que o impediram de atingir a expressão desejada”.

Esta postura de resistência ao poder opressor foi também uma característica da vida de Agostinho da Silva, que sempre enalteceu a liberdade de pensar e agir, recusando qualquer determinismo. No texto em referência, Agostinho defende o *vagabundear por dentro e fora o que lhes deu, aos poetas, tão dilatada experiência de existir, e tanta erudição, desordenada, felizmente, o que os fez escapar das cátedras seguras e solenes*. Elogia a lição da vida, vivência enriquecedora por dentro do indivíduo capaz de traçar o seu percurso no mundo, experiência que *trouxe aos outros, cômodo ou incômodo, o espectáculo de seres ricos [...] mas que não se limitaram a si próprios nem toleraram aos outros a tesoura de poda*.

Esse “vagabundear (andar de terra em terra)”, foi lema da vida de Agostinho da Silva, que não o praticou de modo *errante*, mas sim numa atitude aberta a tudo aquilo que a vida lhe pareceu ordenar, em circunstâncias favoráveis ou adversas, considerando que só a liberdade pode comandar cada um na missão de viver e ultrapassar os obstáculos internos e exteriores.

É um “vagabundear por dentro”, um vaguear atento ao coração, sustentado na razão e na liberdade. Contudo, esse *ser vadio* aspirando ao ócio, não se realizou na vida de Agostinho da Silva, visto que esteve sempre ocupado nas mais diversas actividades criativas e bem direcionadas, nunca à deriva, ora a escrita e as publicações, ora o ensino e a fundação de Centros de Estudos e universidades...

O *vadiar* no sentido do desapego, à maneira do Tao, o caminho que só se entende percorrendo-o, incluiria a possibilidade de escolher ocupação ou ócio, o que foi para Agostinho da Silva, uma aspiração futura no modo de ser “português à solta”, um “vadiar por dentro” e em simultâneo pelo concreto e pelo mistério. Esse o intento das Conversas Vadias, enquanto “voz da ciência, da arte e da mística tudo o que nos pode libertar do espaço e do tempo” (série de entrevistas transmitidas pela RTP, 1990).

Também Agostinho da Silva foi o inconformista, impelido a *vagabundear* para fora de Portugal, insubmisso perante a prepotência do Estado salazarista que subjugava os funcionários públicos à Lei Cabral [1935], castradora da liberdade individual e proibitiva de qualquer tipo de associação entre pessoas. A sua recusa custou-lhe a exoneração do Ensino público, pelo que, foi graças ao Prof. Joaquim de Carvalho, que conseguiu ir como investigador para o Centro de Estudos Históricos de Madrid. No ano seguinte voltou a Portugal, onde obteve colocação como professor no colégio particular Infante de Sagres.

Rejeitando o autoritarismo do poder político, empreendeu uma série de acções culturais por todo o País, soltando a palavra pelo livre pensamento, nos Cadernos de Iniciação *O Cristianismo* (ed. autor, 1942), e em *Doutrina Cristã* (1943) defendeu: *Para que possa compreender Deus, para que possa, melhorando-se, melhorar também os outros, o homem precisa de ser livre; as liberdades essenciais são três: liberdade de cultura, liberdade de organização social, liberdade económica. Pela liberdade de cultura, o homem poderá desenvolver ao máximo o seu espírito crítico e criador. [...] Pela liberdade de organização social, o homem intervém no arranjo da sua vida em*

sociedade, administrando e guiando [...]. No Reino Divino, na organização humana mais perfeita, não haverá nenhuma restrição de cultura, nenhuma coação de governo, nenhuma propriedade. A tudo isto se poderá chegar gradualmente e pelo esforço fraternal de todos.

Tais desígnios afrontaram a ditadura, pelo que Agostinho da Silva viu-se preso pela PIDE encarcerado no Aljube. Meses depois conseguiu que o libertassem, mas, sem meios de subsistência para a sua família, teve que emigrar (1944), para a América do Sul e Brasil. A seu modo, o Pensador converteu o *vagabundear* numa verdadeira odisseia interior e exterior, superando as contrariedades das políticas opressivas.

Não obstante a distância à época de Bocage, encontramos semelhanças no que concerne aos regimes políticos mutiladores da liberdade e que fomentam o isolamento entre as pessoas; enalteçamos a capacidade de resistir, reconhecendo a importância das tertúlias de botequim enquanto focos de divulgação poética e livre pensamento, que permaneceriam, nos tempos subsequentes, entre as elites intelectuais no âmbito das letras e das artes (a exemplo: Fernando Pessoa e Almada Negreiros no Martinho da Arcada, o Café Gelo e os surrealistas, e tantos outros locais de encontro e debate).

E do botequim entre a popularidade e a erudição, Agostinho da Silva constata o facto de Bocage ser um poeta tão apreciado: “Nele pôde ver o povo o retrato de seu génio e de sua desgraça; a sua mutilada aspiração de um Deus universal; a sua constantemente iludida sede de liberdade”, desejo de elevação e superação das limitações impostas pelas condições sociais.

[Síntese de palestra proferida a 28-11-2015, no âmbito das comemorações dos 250 anos do nascimento do Poeta, na Casa Bocage de Setúbal, Rua Edmond Bartissol (antiga Rua de S. Domingos, lugar onde nasceu Manuel Maria de Barbosa du Bocage, a 15-9-1765)].

Notas: 1) Referência ao texto “Já Bocage não sou”, de Agostinho da Silva, publicado no *Diário de Notícias*, 4-1-1972; in, Agostinho da Silva, *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. II, Âncora editora, Lisboa, 2001. 2) Idem. 3) Idem. 4) Idem. 5) Manuel Maria Barbosa du Bocage, *Sonetas*, Liv. Bertrand, s/d. 6) Manuel Maria Barbosa du Bocage, *Obras Escolhidas*, pref. Hernâni Cidade, RBA e Círculo Leitores, 2005, (*Epístola a Marília – Pavorosa ilusão da Eternidade*, pp.729-735). 7) Idem.

WALTER BENJAMIN: ENTRE JUDAÍSMO E ANARQUISMO

EMANUELE PELLILLI

Walter Benjamin foi um filósofo, crítico literário e ensaísta alemão. Nascido em Berlim em 1892 numa família judia, morreu tragicamente, suicidando-se, em 1940, em Port Bou, na fronteira catalã, nos Pirenéus, fugindo à violência nazi. É geralmente considerado um “marxista heterodoxo” da primeira metade do séc. XX classificação que tem seguramente algum fundamento, visto que se aproximou do comunismo e do materialismo em 1924, mas que é necessário ajustar com um não menos importante anarquismo, ao menos implícito.

Fez estudos num ambiente neo-kantiano mas aproximou-se pouco depois das reflexões sobre o judaísmo do seu amigo Gershom Scholem (que se tornará depois o maior estudioso da Cabala hebraica do séc. XX) e do pensamento político do anarquista Gustav Landauer, que morrerá tragicamente na repressão da República dos Concelhos de 1919, experiência libertária e revolucionária sufocada em sangue pela social-democracia da República de Weimar.

Benjamin pertence àquela família cultural que podemos chamar a intelectualidade judaico-alemã do início do séc. XX, que compreendeu nas suas fileiras pensadores e escritores tão díspares como Martin Buber, Gershom Scholem, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, que têm porém em comum um novo modo de aproximação à tradição judaica, retomando contacto com as fontes mais escondidas e esquecidas pelo iluminismo judaico então dominante, isto é, a tradição cabalística, a hassídica e antes de mais o messianismo profético.

A reflexão sobre o messianismo judaico foi em parte responsável pela adesão de alguns destes intelectuais à utopia libertária e aos círculos anarquistas. Apesar de configurações historicamente diferentes, o messianismo hebraico e a reflexão anarquista apresentam uma homologia estrutural, um isomorfismo de fundo. Deste modo, a teologia judaica e a influência de uma concepção messiânica impediu a adesão total do pensamento de Benjamin ao pensamento marxista ortodoxo e agiu sobre a sua consciência histórica.

A interpretação vulgarizada do marxismo considera o processo histórico um caminho de etapas rígidas em direcção à emancipação final da classe negada – a classe operária. Este processo é visto como um contínuo embate e superação de forças e de relações de produção, de tal modo que a revolução aparece imbricada em processos materiais determinados e inelutáveis.

Ao invés, o esforço benjaminiano foi o de romper com a concepção linear e progressiva da História. A concepção esta que tanto se encontra no historicismo hegeliano, como no iluminismo, no cristianismo e no materialismo mais vulgar – para elaborar uma teoria histórica baseada sobre as infinitas possibilidades revolucionárias presentes em cada instante. Partilhando aqui um dos temas principais do anarquismo, Benjamin acredita que os tempos estão sempre maduros para a mudança radical, aquela que não é uma mera alteração e reforma do Estado e do direito mas a sua completa abolição. Refazendo e renovando a visão da greve geral do sindicalismo revolucionário francês de Georges Sorel, Benjamin contrapõe à violência transformadora das relações de direito, uma violência pura, divina, que destitua o direito e o Estado, sem apontar a qualquer refundação do poder hierárquico. Uma violência por isso destituinte, um meio sem fim, uma niilista negação do existente, em função duma abertura às infinitas possibilidades extra-estatais e extra-jurídicas.

Outro importante variante na teoria benjaminiana da História é a fluidificação e a reanimação do passado. A História não é progresso linear – só é progresso para os vencedores que criam uma continuidade entre o passado e o hoje de modo a legitimarem as suas posições actuais – mas descontinuidade intrínseca, feita de fracturas e da intercessão de vários fios temporais. Em cada presente se encontram derrotas do passado que devem ser reactivadas. Cada sofrimento do passado, cada vencido, chama-nos no presente à acção.

É nesta formulação da sua teoria histórica, traduzida aqui de forma muito elementar, que me interessa sublinhar a influência por um lado do anarquismo de Gustavo Landauer e por outro da teologia judaica e da sua reflexão sobre o messianismo. São várias as pontes que aproximam o messianismo hebraico e a visão anarquista. Em primeiro lugar entre as duas configurações, encontramos em ambas uma tensão utópica pelo futuro e uma nostalgia pelo passado. No judaísmo, a criação é acompanhada pelo *Tsimtsum*, perturbação do equilíbrio primordial; também no anarquismo clássico, sobretudo em Bakunine, Proudhon e Landauer, a utopia revolucionária se encontra velada por uma profunda nostalgia das formas de vida de um passado pré-capitalista. Landauer por exemplo fixou-se sobre as formas comunitárias da Idade Média.

Em segundo lugar, no messianismo profético a chegada do messias será um evento que acontecerá na História, e não na interioridade, dimensão para a qual tende o cristianismo. Entre a decadência do mundo presente e a situação redimida do mundo messiânico há uma distância intransponível. Também na reflexão anarquista nenhum desenvolvimento ou reforma deste mundo é possível. Apenas a sua completa destruição levará à superação do existente. Demais, para o messianismo hebraico, o advento do messias significa por um lado a abolição de qualquer poder e por outro de qualquer lei ou restrição – até a *Torah* perderá a sua validade. É este, para concluir, o papel que assumiu a teologia hebraica junto do pensamento de Walter Benjamin. Se cada construção humana nada é do ponto de vista divino, e se o divino está votado a ser o destino do mundo, então nenhum poder terreno é legítimo e nenhuma autoridade pode aspirar à eternidade e à imutabilidade. Em Benjamin, que nunca assumiu o judaísmo como fé religiosa, o messianismo judaico representou o ponto de vista particular que torna o existente sempre precário, nunca em si completo e por isso mesmo sempre sujeito a transformações.

Bibliografia: BENJAMIN, Walter, *Angelus e frammenti*, Einaudi, Turim, 1995; *Scritti politici*, Einaudi, Turim, 1997; *Sul concetto di storia*, Einaudi, Turim, 1997; BERTOLO, Amedeo (org.), *L'anarchico e l'ebreo – storia di un encontro*, Elèuthera, Milão, 2001; BIAGINI, F., *Yddishland, nati altrove*, Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 1998; DI CESARE, D., *Utopia del comprendere*, Genova, 2003; LANDAUER, G., *La comunità anarchica*, Eleuthera, Milão, 2012; LÖWY, M., *Redenzione e utopia*, Bollati Boringhieri, Turim, 1992; SCHOLEM, G., *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milão, 1978; *Walter Benjamin, storia di un'amicizia*, Adelphi, Milão, 1992. [in *Bulletino Archivo G. Pinelli*, nº. 47, 2016]

FRANZ KAFKA ET L'ANARCHISME

MICHAEL LÖWY

Kafka s'intéressait à l'anarchisme mais il n'était pas un "écrivain anarchiste". Son œuvre ne saurait être réduite à une doctrine politique, quelle qu'elle soit. Il ne produit pas des *discours*, mais crée des individus

et des situations, et exprime dans son oeuvre des sentiments, des attitudes, une *Stimmung*. Le monde symbolique de la littérature est irréductible au monde discursif des idéologies: l'oeuvre littéraire n'est pas un système conceptuel abstrait, à l'instar des doctrines philosophiques ou politiques, mais création d'un univers imaginaire concret de personnages et de choses. (1)

Cependant, cela n'interdit pas d'exploiter les passages, les passerelles, les liens souterrains entre son esprit antiautoritaire, sa sensibilité libertaire, ses sympathies pour l'anarchisme d'une part, et ses principaux écrits de l'autre. Ces passages nous ouvrent un accès privilégié à ce qu'on pourrait appeler *le paysage interne* de l'oeuvre de Kafka.

Trois témoignages de contemporains tchèques documentent la sympathie que l'écrivain pragois portait aux socialistes libertaires tchèques et sa participation à certaines de leurs activités. Au début des années 30, lors de ses recherches en vue de la rédaction du roman *Stefan Rott* (1931), Max Brod recueillit des renseignements d'un des fondateurs du mouvement anarchiste tchèque, Michal Kacha. Ils concernent la présence de Kafka aux réunions du Klub Mladých (Club des Jeunes), organisation libertaire, antimilitariste et anticléricale, fréquentée par plusieurs écrivains tchèques (S. Neumann, Mares, Hasek). Intégrant ces informations qui lui furent "confirmés d'autre part" Brod note dans son roman que Kafka "assistait souvent, dans le silence, aux séances du cercle. Kacha le trouvait sympathique et l'appelait 'Klidás', ce qu'on pourrait traduire par 'le taciturne' ou plus exactement suivant l'argot tchèque par 'colosse de silence' ". Max Brod n'a jamais mis en question la véracité de ce témoignage, qu'il citera à nouveau dans sa biographie de Kafka. (2)

Le deuxième témoignage est celui de l'écrivain anarchiste Michal Mares, qui avait fait la connaissance de Kafka dans la rue (ils étaient voisins). Selon Mares dont le document fut publié par Klaus Wagenbach en 1958 Kafka était venu, suivant son invitation, à une manifestation contre l'exécution de Francisco Ferrer, l'éducateur libertaire espagnol, en octobre 1909. Au cours des années 1910-12 il aurait assisté à des conférences anarchistes sur l'amour libre, sur la Commune de Paris, sur la paix, contre l'exécution du militant parisien Liabeuf, organisées par le "Club des Jeunes", l'association "Vilem Körber" (anticléricale et antimilitariste), et par le Mouvement anarchiste tchèque. Il aurait même, à quelques reprises, payé cinq couronnes de caution pour faire libérer son ami de la prison. Mares insiste, de façon analogue à Kacha, sur le silence de Kafka: "A ma connaissance, Kafka n'appartenait à aucune de ces organisations anarchistes, mais il avait pour elles les fortes sympathies d'un homme sensible et ouvert aux problèmes sociaux. Cependant, malgré l'intérêt qu'il portait à ces réunions (vu son assiduité), il n'intervenait jamais dans les discussions". Cet intérêt se manifestera aussi dans ses lectures les *Discours d'un rebelle* de Kropotkin (cadeau de Mares lui-même), ainsi que des écrits des frères Reclus, de Bakounine et de Jean Grave et dans ses sympathies: "le destin de l'anarchiste français Ravachol ou la tragédie d'Emma Goldmann qui édita *Mother Earth*, le touchaient tout particulièrement...". (3)

Le troisième document sont les *Conversations avec Kafka* de Gustav Janouch, parues, dans une première édition en 1951 et dans une deuxième, considérablement élargie, en 1968. Ce témoignage, qui se réfère à des échanges avec l'écrivain pragois au cours des dernières années de sa vie (à partir de 1920), suggère que Kafka gardait sa sympathie pour les libertaires. Non seulement il qualifie les anarchistes tchèques d'hommes "très gentils et très gais", "si gentils et si amicaux qu'on se voit obligé de croire en chacune de leurs paroles", mais les idées politiques et sociales qu'il exprime au cours de ces conversations restent fortement marquées par le courant libertaire.

Par exemple, sa définition du capitalisme comme "un système de rapports de dépendance" où "tout est hiérarchisé, tout est dans les fers" est typiquement anarchiste, par son insistance sur le caractère autoritaire de ce système et non sur l'exploitation économique comme le marxisme. Même son attitude sceptique envers le mouvement ouvrier organisé semble inspirée par la méfiance libertaire envers les partis et institutions politiques: derrière les ouvriers qui défilent "s'avancent déjà les secrétaires, les bureaucraties, les politiciens professionnels, tous les sultans modernes dont ils préparent l'accès au pouvoir...La révolution s'évapore, seule reste alors la vase d'une nouvelle bureaucratie. Les chaînes de l'humanité torturée sont en papiers de ministères". (4)

L'hypothèse suggérée par ces documents l'intérêt de Kafka pour les idées libertaires est confirmée par certaines références dans ses écrits intimes. Par exemple, dans son journal on trouve cet impératif catégorique: "Ne pas oublier Kropotkin!"; et dans une lettre à Max Brod de novembre 1917, il manifeste son enthousiasme pour un projet de revue (*Feuilles de combat contre la volonté de puissance*) proposé par l'anarchiste freudien Otto Gross. (5) Sans oublier l'esprit libertaire qui semble inspirer certaines de ses

déclarations; par exemple, la petite remarque caustique qu'il fit un jour à Max Brod, en se référant à son lieu de travail, le Bureau des Assurances Sociales (où des ouvriers victimes d'accidents venaient plaider leurs droits): "Comme ces hommes-là sont humbles ... Ils viennent nous solliciter. Au lieu de prendre la maison d'assaut et de toute mettre à sac, ils viennent nous solliciter". (6)

Il est bien probable que ces divers témoignages surtout les deux derniers contiennent des inexactitudes et des exagérations. Klaus Wagenbach lui-même reconnaît (à propos de Mares), que "certains détails sont peut-être faux "ou du moins "exagérés". De même, selon Max Brod, Mares, comme beaucoup d'autres témoins qui ont connu Kafka, "tend à exagérer", notamment en ce qui concerne l'extension des liens amicaux avec l'écrivain. Quant à Janouch, si la première version de ses souvenirs donne une impression "d'authenticité et crédibilité", parce qu'ils "portent les signes distinctifs du style avec lequel Kafka parlait", la deuxième lui semble beaucoup moins digne de confiance. (7)

Mais c'est une chose de constater les contradictions ou les exagérations de ces documents, et c'est une toute autre chose que de *les rejeter en bloc*, qualifiant de "pure légende" les informations sur les liens entre Kafka et les anarchistes tchèques. C'est l'attitude de certains spécialistes, parmi lesquels Eduard Goldstücker, Hartmut Binder, Ritchie Robertson et Ernst Pawel le premier un critique littéraire communiste tchèque et les trois autres auteurs de biographies de Kafka dont on ne peut pas nier la valeur.

Nous allons nous limiter ici à examiner le point de vue de Ritchie Robertson, auteur d'un remarquable essai sur la vie et l'oeuvre de l'écrivain juif pragois. Ce qui est tout à fait nouveau et intéressant dans ce livre c'est la tentative de proposer une interprétation alternative des idées politiques de Kafka, qui ne seraient, selon lui, ni socialistes ni anarchistes, mais *romantiques*. Ce romantisme anticapitaliste ne serait, selon lui, ni de gauche ni de droite. (8) Or, si l'anticapitalisme romantique est une matrice commune à certaines formes de pensée conservatrices et révolutionnaires et dans ce sens il dépasse effectivement la division traditionnelle entre gauche et droite il n'en reste pas moins que les auteurs romantiques eux-mêmes se situent clairement dans un des pôles de cette vision du monde : le romantisme réactionnaire ou le romantisme révolutionnaire. (9)

En fait, l'anarchisme, le socialisme libertaire, l'anarcho-syndicalisme sont un exemple paradigmique d'*anticapitalisme romantique de gauche*. Par conséquent, définir la pensée de Kafka comme romantique ce qui me semble tout à fait pertinent ne signifie nullement qu'elle ne soit pas "de gauche", concrètement un socialisme romantique de tendance libertaire. Comme chez tous les romantiques, sa critique de la civilisation moderne est teintée de nostalgie pour le passé représenté à ses yeux par la culture yiddish des communautés juives de l'Europe de l'Est. Avec une intuition remarquable, André Breton écrivait : "tout en marquant la minute présente", la pensée de Kafka "tourne symboliquement à rebours avec les aiguilles de l'horloge de la synagogue" de Prague. (10)

L'intérêt de l'épisode anarchiste dans la biographie de Kafka (1909-1912) c'est qu'il nous offre une des clés les plus éclairantes pour la lecture de l'oeuvre en particulier des écrits à partir de l'année 1912. Je dis bien une des clés, parce que le charme de cette oeuvre vient aussi de son caractère éminemment polysémique, irréductible à toute interprétation univoque. L'*ethos libertaire* s'exprime dans différentes situations qui sont au cœur de ses principaux textes littéraires, mais avant tout par la façon radicalement critique dont est représenté le visage obsédant et angoissant de la non-liberté: *l'autorité*. Comme l'a si bien dit André Breton, "nulle oeuvre ne milite tant contre l'admission d'un principe souverain extérieur à celui qui pense". (11)

Un *antiautoritarisme* d'inspiration libertaire traverse l'ensemble de l'oeuvre romanesque de Kafka, dans un mouvement de "dépersonnalisation" et réification croissante: de l'autorité paternelle et personnelle vers l'autorité administrative et anonyme. (12) Encore une fois, il ne s'agit pas d'une quelconque *doctrine politique*, mais d'un état d'esprit et d'une sensibilité critique dont la principale arme est l'ironie, l'humour, cet humour noir qui est, selon André Breton, "une révolte supérieure de l'esprit". (13)

Cette attitude a des racines intimes et personnelles dans son rapport au père. L'autorité despotique du *pater familias* est pour l'écrivain l'archétype même de la tyrannie politique. Dans sa "Lettre au Père" (1919) Kafka se souvient : "Tu pris à mes yeux le caractère énigmatique qu'ont les tyrans dont le droit ne se fonde pas sur la réflexion, mais sur leur propre personne". Confronté au traitement brutal, injuste et arbitraire des employés par son père, il se sent solidaire des victimes: "Cela me rendit le magasin insupportable, il me rappelait trop ma propre situation à ton égard... C'est pourquoi j'appartenais nécessairement au parti du personnel...". (14) Les principales caractéristiques de l'*autoritarisme* dans les écrits littéraires de Kafka sont: 1) l'*arbitraire*: les décisions sont imposées d'en haut, sans justification (morale, rationnelle, humaine)

aucune, souvent en formulant des exigences démesurées et absurdes envers la victime; 2) l'*injustice*: la culpabilité est considéré à tort comme évidente, allant de soi, sans nécessité de preuve et les punitions sont totalement disproportionnées à la "faute" (inexistante ou triviale).

Dans son premier écrit majeur, *Le Verdict* (1912), Kafka met en scène uniquement l'autorité paternelle; c'est aussi un des rares écrits où le héros (Georg Bendemann) semble se soumettre entièrement et sans résistance au verdict autoritaire: l'ordre intimé par le père à son fils de se jeter dans la rivière! Comparant cette nouvelle avec *Le Procès*, Milan Kundera observe: "La ressemblance entre les deux accusations, culpabilisations et exécutions trahit la continuité qui lie l'intime 'totalitarisme' familial à celui des grandes visions de Kafka". (15) A ceci près que dans les deux grands romans (*Le Procès* et *Le Château*) il s'agit d'un pouvoir "totalitaire" parfaitement anonyme et invisible.

L'Amérique (1913-14) constitue à cet égard un ouvrage intermédiaire: les personnages autoritaires sont tantôt des figures paternelles (le père de Karl Rossmann et l'Oncle Jakob) et tantôt des hauts administrateurs de l'Hôtel (le Chef du Personnel et le Portier en Chef). Mais même ces derniers gardent un aspect de tyrannie personnelle, associant la froideur bureaucratique avec un despotisme individuel mesquin et brutal. Le symbole de cet autoritarisme punitif surgit dès la première page du livre : démystifiant la démocratie américaine, représentée par la célèbre statue de la Liberté à l'entrée du port de New York, Kafka remplace dans ses mains la torche par une épée... Dans un monde sans justice ni liberté, la force nue, le pouvoir arbitraire semblent régner sans partage. La sympathie du héros va aux victimes de cette société : par exemple, le chauffeur du premier chapitre, exemple de "la souffrance d'un pauvre homme soumis aux puissants", où la mère de Thérèse, poussée au suicide par la faim et la misère. Il trouve des amis et des alliés du côté des pauvres : Thérèse elle-même, l'étudiants, les habitants du quartier populaire qui refusent de le livrer à la police parce que, écrit Kafka dans un commentaire révélateur, "les ouvriers ne sont pas du côté des autorités". (16)

Du point de vue que nous intéressse ici le grand tournant dans l'oeuvre de Kafka c'est la nouvelle *La colonie pénitentiaire*, écrite peu après *L'Amérique*. Il y a peu de textes dans la littérature universelle qui présentent l'autorité sous un visage aussi injuste et meurtrier. Il ne s'agit pas du pouvoir d'un individu les Commandants (Ancien et Nouveau) ne jouent qu'un rôle secondaire dans le récit mais de celui d'un mécanisme impersonnel.

Le cadre du récit est le colonialisme français. Les officiers et commandants de la colonie sont français, tandis que les humbles soldats, les dockers, les victimes devant être exécutées sont des "indigènes" qui "ne comprennent pas un seul mot de français". Un soldat "indigène" est condamné à mort par des officiers dont la doctrine juridique résume en peu de mots la quintessence de l'arbitraire: "la culpabilité ne doit jamais être mise en doute !". Son exécution doit être accomplie par une machine à torturer qui écrit lentement sur son corps avec des aiguilles qui le transpercent : "Honore tes supérieurs".

Le personnage centrale de la nouvelle n'est ni le voyageur qui observe les événements avec une muette hostilité, ni le prisonnier, qui ne réagit point, ni l'officier qui préside à l'exécution, ni le Commandant de la colonie. C'est la Machine elle même.

Tout le récit tourne autour de ce sinistre *appareil* (*Apparat*), qui semble de plus en plus, au cours de l'explication très détaillée que l'officier donne au voyageur, comme une *fin en soi*. L'Appareil n'est pas là pour exécuter l'homme, c'est plutôt celui-ci qui est là pour l'Appareil, pour fournir un corps sur lequel il puisse écrire son chef d'oeuvre esthétique, son inscription sanglante illustrée de "beaucoup de florilèges et embellissements". L'officier lui-même n'est qu'un serviteur de la Machine, et finalement, se sacrifie lui-même à cet insatiable Moloch. (17)

A quelle "Machine de pouvoir" concrète, à quel "Appareil d'autorité" sacrificateur de vies humaines, pensait Kafka? *La Colonie pénitentiaire* a été écrite en octobre 1914, trois mois après l'éclatement de la Grande Guerre ...

Dans *Le Procès* et *Le Château* on retrouve l'autorité comme "appareil" hiérarchisé, abstrait, impersonnel: les bureaucrates, quelle que soit leur caractère brutal, mesquin ou sordide, ne sont que des rouages de ce mécanisme. Comme l'observe avec acuité Walter Benjamin, Kafka écrit du point de vue du "citoyen moderne qui se sait livrée à un appareil bureaucratique impénétrable dont la fonction est contrôlée par des instances qui restent floues même à ses organes d'exécution, *a fortiori* pour ceux qu'il manipule". (18)

L'oeuvre de Kafka est à la fois profondément enraciné dans son environnement pragois comme l'observe André Breton, elle "épouse tous les charmes, tous les sortilèges" de Prague (19) et parfaitement

universelle. Contrairement à ce que l'on prétend souvent, ses deux grands romans ne sont pas une critique du vieil état impérial austro-hongrois, mais de l'appareil étatique dans ce qu'il a de plus *moderne*: son caractère anonyme, impersonnel, en tant que système bureaucratique aliéné, "chosifiée", autonome, transformé en but en soi.

Un passage du *Château* est particulièrement éclairant de ce point de vue : c'est celui petit chef d'oeuvre d'humour noir où le maire du village décrit l'appareil officiel comme une machine autonome qui semble travailler "par elle-même": "On dirait que l'organisme administratif ne peut plus supporter la tension, l'irritation qu'il a enduré des années par la faute de la même affaire, peut-être infime en soi d'ailleurs, et qu'il prononce de lui-même le verdict sans le secours des fonctionnaires". (20) Cette profonde intuition du mécanisme bureaucratique comme engrenage aveugle, dans lequel les rapport entre individus deviennent une chose, un objet indépendant, c'est un des aspects les plus modernes, les plus actuels, les plus lucides de l'oeuvre de Kafka.

L'inspiration libertaire est inscrite au coeur des romans de Kafka, qui nous parlent de l'Etat que ce soit sous la forme de l'"administration" ou de la "justice" comme d'un système de domination impersonnel qui écrase, étouffe ou tue les individus. C'est un monde angoissant, opaque, incompréhensible, où règne la non-liberté. On a souvent présenté *Le Procès* comme un ouvrage prophétique: l'auteur aurait prévu, avec son imagination visionnaire, la justice des Etats totalitaires, les procès nazis ou staliniens. Bertold Brecht, pourtant compagnon de route de l'URSS, observait, dans une conversation avec Walter Benjamin à propos de Kafka, en 1934 (avant même les procès de Moscou): "Kafka n'a qu'un seul problème, celui de l'organisation. Ce qui l'a saisi, c'est l'angoisse devant l'Etat-fourmilière, la façon dont les hommes s'aliènent eux-mêmes par les formes de leur vie commune. Et il a prévu certaines formes de cette aliénation, comme par exemple les méthodes de la GPU". (21)

Sans mettre en doute la pertinence de cet hommage à la clairvoyance de l'écrivain pragois, il faut néanmoins rappeler que Kafka ne décrit pas dans ses romans des Etats "d'exception": une des plus importantes idées dont la parenté avec l'anarchisme est évidente suggérées par son oeuvre c'est *la nature aliénée et oppressive* de l'Etat "normal", légal et constitutionnel. Dès les premières lignes du *Procès* il est dit clairement: "K. vivait bien dans un Etat de droit (*Rechtstaat*), la paix régnait partout, toutes les lois étaient en vigueur, qui osait donc l'assaulir dans sa maison ?" (22) Comme ses amis, les anarchistes pragois, il semble considérer *toute forme d'Etat*, l'Etat en tant que tel, comme une hiérarchie autoritaire et liberticide.

L'Etat et sa justice sont aussi, par leur nature intime, des systèmes mensongers. Rien n'illustre mieux cela que le dialogue, dans *Le Procès*, entre K. et l'abbé, au sujet de l'interprétation de la parabole sur le gardien de la loi. Pour l'abbé, "douter de la dignité du gardien, ce serait douter de la Loi" argument classique de tous les représentants de l'ordre. K. objecte que si l'on adopte cet avis, "il faut croire tout ce que dit le gardien", ce qui lui semble impossible: " Non, dit l'abbé, on n'est pas obligé de croire vrai tout ce qu'il dit, il suffit qu'on le tienne pour nécessaire. Triste opinion, dit K., elle élèverait le mensonge à la hauteur d'une règle du monde". (23)

Comme l'observe très justement Hannah Arendt dans son essai sur Kafka, le discours de l'abbé révèle "la théologie secrète et la croyance intime des bureaucrates comme croyance dans la nécessité pour soi, les bureaucrates étant en dernière analyse des fonctionnaires de la nécessité". (24)

Enfin, l'Etat et les Juges administrent moins la gestion de la justice que la chasse aux victimes. Dans un image qui est comparable à celle de la substitution de la torche de la liberté par une épée dans *L'Amérique*, on voit dans *Le Procès* un tableau du peintre Titorelli censé représenter la déesse de la Justice se transformer, lorsque l'oeuvre est bien éclairée, en célébration de la déesse de la Chasse. L'hiérarchie bureaucratique et juridique constitue une immense organisation qui selon Joseph K, la victime du *Procès*, "non seulement utilise des gardiens vénaux, des inspecteurs et des juges d'instructions stupides...mais qui entretient encore toute une magistrature de haut rang avec son indispensable cortège de valets, de scribes, de gendarmes et autres auxiliaires, peut-être même de *bourreaux*, je ne recule pas devant le mot". (25) En d'autres mots: l'autorité d'Etat *tue*. Joseph K. fera la rencontre des bourreaux dans le dernier chapitre du livre, lorsque deux fonctionnaires le mettent à mort, "comme un chien".

Le "chien" constitue chez Kafka une catégorie éthique sinon métaphysique: est décrit ainsi celui qui se soumet servilement aux autorités, quelles qu'elles soient. Le commerçant Block agenouillé aux pieds de l'avocat est un exemple typique: "Ce n'était plus là un client, c'était le chien de l'avocat. Si celui-ci lui avait commandé d'entrer sous le lit en rampant et d'y aboyer comme du fond d'une niche, il l'aurait fait

avec plaisir". La honte qui doit survivre à Joseph K. (dernier mot du *Procès*), est celle d'être mort "comme un chien", en se soumettant sans résistance à ses bourreaux. C'est le cas aussi du prisonnier de *La colonie pénale*, qui n'essaye même pas de s'échapper et se comporte avec une soumission "canine" (*hündisch*). (26)

Le jeune Karl Rossmann, dans *L'Amérique*, est l'exemple de quelqu'un qui essaye sans toujours réussir de résister aux "autorités". A ses yeux ne deviennent des chiens que "ceux qui veulent bien se laisser faire". Le refus de se soumettre et de ramper comme un chien apparaît ainsi comme le premier pas vers la marche debout, vers la liberté. Mais les romans de Kafka n'ont pas de "héros positifs", ni d'utopies d'avenir: ce dont il s'agit c'est de montrer, avec ironie et lucidité, la *facies hippocratica* de notre époque.

Ce n'est pas un hasard si le mot "kafkaïen" est entré dans le langage courant : il désigne un aspect de la réalité sociale que la sociologie ou la science politique tendent à ignorer, mais que la sensibilité libertaire de Kafka avait merveilleusement réussi à capturer : la nature *oppressive* et *absurde* du cauchemarde bureaucratique, l'*opacité*, le caractère impénétrable et incompréhensible des règles de l'hiérarchie étatique, tels qu'ils sont vécus par en bas et de l'extérieur contrairement à la science sociale qui s'est limité généralement à examiner la machine bureaucratique de "l'intérieur" ou par rapport à ceux "d'en haut" (l'Etat, les autorités, les institutions) : son caractère "fonctionnel" ou "dysfonctionnel", "rationnel" ou "pré-rationnel". (27)

La science sociale n'a pas encore élaboré un concept pour cet "effet d'oppression" du système bureaucratique réifié, qui constitue sans doute un des phénomènes les plus caractéristiques des sociétés modernes, quotidiennement vécu par des millions d'hommes et de femmes. En attendant, cette dimension essentielle de la réalité sociale continuera d'être désignée par référence à l'oeuvre de Kafka... (28)

Notas : 1) Cf. Lucien Goldmann, "Matérialisme dialectique et histoire de la littérature", *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 45-64. 2) Max Brod, *Franz Kafka*, pp. 135-136. 3) Michal Marès, "Comment j'ai connu Franz Kafka", publié en annexe dans Klaus Wagenbach, *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)*, Paris, Mercure de France, 1967, pp. 253-249. 4) G. Janouch, *Kafka m'a dit*, Paris, Calmann-Lévy, 1952, pp. 70, 71, 135, 107, 108, 141. 5) F. Kafka, *Diaries and Briefe*, Fischer Verlag, 1975, p. 196. Voir sur Kafka et Otto Gross, G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed Ebraismo*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 203-205. 6) M. Brod, *Franz Kafka*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 132-133. 7) Voir K.Wagenbach, *Franz Kafka. Années de jeunesse... (1958)*, p. 213 et *Franz Kafka in Selbstzeugnissen* (1964), p. 70 et Max Brod, *Streibares Leben 1884-1968*, München-Berlin-Wien, F.A.Herbig, 1969, p. 170, et *Über Franz Kafka*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, p. 190. 8) R. Robertson, *Kafka. Judaïsm, Politics, and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 140-141: "Si l'on mène une recherche sur les inclinations politiques de Kafka, il est, en fait, une erreur de penser en termes de l'antithèse habituelle entre gauche et droite. Le contexte le plus approprié serait l'idéologie que Michael Löwy a définie comme 'anticapitalisme romantique' (...) L'anticapitalisme romantique (pour adopter le terme de Löwy, même si 'anti-industrialisme' serait plus exact) a différentes versions..., mais comme idéologie générale il transcende l'opposition entre gauche et droite". Robertson se réfère ici à ma première tentative de rendre compte du "romantisme anticapitaliste", dans un livre sur Lukacs, mais il y a un malentendu évident dans son interprétation de mon hypothèse. 9) J'essayé d'analyser le romantisme dans mon livre *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*, Paris, PUF, 1976 (cité par R. Robertson d'après la traduction anglaise publiée à Londres en 1979) et plus récemment, avec mon ami Robert Sayre, dans *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992. 10) A. Breton, présentation de Kafka dans son *Anthologie de l'humour noir*, Paris, Le Sagittaire, 1950, p. 263. 11) A. Breton, *Anthologie de l'humour noir*, p. 264. 12) Pour une analyse plus détaillée de l'anarchisme et du romantisme dans l'oeuvre de Kafka je renvoie à mon livre *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, ch. 5. 13) A. Breton, "Paratonnerre", introduction à l'*Anthologie de l'humour noir*, p. 11. 14) Kafka, "Lettre au Père", 1919, in *Préparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 165, 179. 15) M. Kundera, "Quelque part là-derrière", *Le Débat*, n.º 8, juin 1981, p. 58. 16) F. Kafka, *Amerika*, Francfort, Fischer Verlag, 1956, p. 161. 17) Kafka, "In der Strafkolonie", *Erzählung und kleine Prosa*, N.York, Schocken Books, 1946, pp. 181-183. 18) W.Benjamin, "Lettre à G.Scholem", 1938, *Correspondance*, Paris, Aubier, 1980, II, p. 248. 19) A. Breton, *Anthologie de l'humour noir*, p. 263. 20) Kafka, *Le Château*, Paris, Gallimard, 1972, p. 562. 21) Cf. W.Benjamin, *Essais sur Brecht*, Paris, Maspero, 1969, p. 132. 22) Kafka, *Der Prozess*, Francfort, Fischer Verlag, 1979, p.9. 23) Kafka, *Le Procès*, Paris, Gallimard, 1985, p. 316. 24) H. Arendt, *Sechs Essays*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1948, p. 133. 25) *Le Procès*, p. 98, souligné par moi ML. 26) F. Kafka, *Le Procès*, pp. 283, 309, 325 et "In der Strafkolonie", p. 181. 27) Comme le souligne avec perspicacité Michel Carrouges, "Kafka abdique le point de vue corporatif des hommes de lois, ces gens instruits et bien élevés qui pensent comprendre le pourquoi des choses de la loi. Il les considère, au contraire, eux et la loi, du point de vue de la masse des misérables assujettis qui subissent sans comprendre. Mais comme il demeure kafka, il élève cette ignorance ordinairement naïve à la hauteur d'une ironie supérieure, débordante de souffrance et d'humour, de mystère et de lucidité. Il démasque tout ce qu'il y a d'ignorance humaine dans le savoir juridique et de savoir humain dans l'ignorance des assujettis" (M. Carrouges, "Dans le rire et les larmes de la vie", *Cahiers de la Compagnie M. Renaud, J.L. Barrault*, Paris, Julliard, Oct. 1957, p. 19.28) Les questions

abordées dans cet article sont discutées de forme plus approfondie dans mon essai *Franz Kafka, rêveur insoumis*, Paris, Ed. Stock, 2005.

A INQUISIÇÃO EM SINTRA

JORGE MARTINS

Sintra não escapou à acção do tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Não foi das terras mais fustigadas, mas ainda assim viu ser devassada a vida de alguns cristãos-novos judaizantes aí moradores. Comecemos por analisar os processos referentes aos cristãos-novos e aos cristãos-velhos naturais e moradores em Sintra.

	Cristãos-novos	%	Cristãos-velhos	%	TOTAIS
Homens	8	57%	11	69%	19
Mulheres	6	43%	5	31%	11
Total	14	100%	16	100%	30

Encontrámos 30 réus processados pela Inquisição: 14 cristãos-novos e 16 cristãos-velhos. Três dos cristãos-novos tiveram dois processos cada um, o que perfaz o total de 17 processos referentes a cristãos-novos.

Apenas três cristãos-novos eram naturais de Sintra, enquanto os cristãos-velhos eram 11. A situação inverte-se em relação à morada: 13 cristãos-novos para 8 cristãos-velhos moradores em Sintra. Só um cristão-novo natural de Sintra ali morava quando foi preso em 1542, um sapateiro chamado Duarte Gonçalves, justamente a primeira vítima da Inquisição conhecida naquela vila.

Os cristãos-novos moradores em Sintra eram maioritariamente oriundos de Trancoso [4] e Estremoz [3]. Trata-se de duas famílias de que recolhemos dados interessantes, designadamente a localização das casas onde residiram. Os cristãos-velhos naturais de Sintra foram residir maioritariamente em Lisboa [7].

Os apelidos dos cristãos-novos eram genericamente os mesmos dos cristãos-velhos. O que contraria o mito que se generalizou de que eram sobretudo nomes de árvore, plantas e animais. A família Mesas deu um contributo maior a esta listagem, com 4 réus cristãos-novos.

A mesma diversidade se regista quanto às profissões: destaque apenas para os 2 rendeiros de jugadas cristãos-novos e para os 4 religiosos cristãos-velhos. Assinala-se o facto de as jugadas, ou seja, o tributo pago por terras lavradias, pertencerem à rainha, cujas rendas eram cobradas por dois cristãos-novos da família Mesas, pai e filho. O primeiro, referentes às jugadas de Sintra e o segundo, referentes às de Alenquer. Aqui se constata o estatuto que alguns cristãos-novos alcançaram, apesar das discriminações sociais e perseguições inquisitoriais.

Todos os cristãos-novos de Sintra foram presos (ou apresentados voluntariamente) sob acusaçāo de práticas judaicas. Quanto aos cristãos-velhos, a bigamia / poligamia [5] foi a acusaçāo predominante. Uma nota para as solicitações, acusaçāo que recaía sobre sacerdotes que assediavam sexualmente as mulheres, sobre tudo no confessionário e durante a confissão.

A sentença mais frequente era o cárcere e hábito penitencial (1), que aumentava de dureza consoante a avaliação pelos inquisidores da gravidade das “culpas” dos réus. Foram 12 os cristãos-novos sentenciados ao cárcere e hábito penitencial e dois relaxados à justiça secular, isto é, queimados na fogueira: Manuel de Mesas Lemos, pai e filho. A principal sentença que os cristãos-velhos de Sintra sofreram foi o degredo. Esta pena era habitualmente para as galés para os homens e durava de 3 a 5 anos, e para as colónias de S. Tomé, Angola e Brasil para as mulheres e tinha a duração de 5 a 7 anos (2). Muitos cristãos-novos também foram condenados a degredo para África e aí acabaram por criar raízes judaicas, o que levou a que os seus descendentes (ou eles próprios) acabassem por vir presos para a Inquisição de Lisboa.

A maioria das prisões ocorreu no século XVIII [7] para os cristãos-novos (6 no século XVII) e no século XVII para os cristãos-velhos. No século XVI, ambos tiveram valores mais baixos.

De seguida, vamos analisar os casos mais significativos dos réus cristãos-novos e suas práticas da crença na Lei de Moisés, de que destacaremos as duas famílias já referidas, oriundas de Estremoz e de Trancoso.

Duarte Gonçalves, um judeu de Sintra

Começamos com o caso de Duarte Gonçalves, por se tratar de um réu nascido ainda no tempo do judaísmo consentido e o único natural e morador em Sintra. Foi preso e sentenciado em 1542 a cárcere e hábito penitencial, 70 anos de idade, sapateiro, nascido cerca de 1472, natural e morador em Sintra (3). Como se constata pela data de nascimento – cerca de 24 anos antes da expulsão dos judeus, seguida de batismo forçado no ano seguinte –, trata-se de um judeu muito provavelmente pertencente à comunidade judaica de Sintra. Depois de ter confessado a contento dos inquisidores o bastante para ser sentenciado, assinou a habitual abjuração da Lei de Moisés: *Renuncio e aparto de mim todas e quaisquer heresias, em especial estas porque fui penitenciado por herege, porque sendo cristão, depois do perdão geral (4) judaizei e me apartei da Santa fé católica, sendo em meu coração verdadeiro judeu, e deixar de fazer todas as cerimónias judaicas, mais por medo que por falta de vontade para as fazer mui inteiramente, rezando outrrossim orações judaicas, e crendo que o Messias não era ainda vindo, afirmando que estando em minha liberdade, fizera todas as obras de verdadeiro judeu.*

Diogo de Santiago, torturado em 1638

Diogo Santiago foi preso em 1637 e sentenciado em 1638 a cárcere e hábito penitencial, 49 anos de idade, procurador do número de Sintra, natural de Santarém e casado com Catarina de Sá, cristã-velha (5). Foi submetido a tortura, numa sessão assim descrita pelo notário da Inquisição de Lisboa: *E logo apareceu o Dr. Francisco Borges e disse que o Réu tinha princípio de quebradura e não podia levar trato esperto mas que poderia levar corrido. E por o trato da polé ser mais horrendo, e se ter experiência de que é mais eficaz e que nele são de confessarem ordinariamente os Réus, e pelo contrário no potro, mandaram os ditos Srs. que o dito Réu fosse atormentado na polé e que levaria nela os tratos corridos que pudesse sofrer.*

Em consequência da despudorada opção pelo “mais horrendo” instrumento de tortura inquisitorial, foi içado três vezes, até que “apareceu o Dr. Francisco Borges e disse que o Réu estava muito quebrantado e era fraco e não podia sofrer mais tormento”. Assim, por não aguentar mais “tratos”, foi mandado recolher ao seu cárcere, onde chegou, seguramente, muito maltratado.

Manuel de Mesas Lemos, pai e filho, queimados na fogueira

Os Mesas de Lemos vieram de Estremoz para Sintra. Este réu era filho de outro Manuel de Mesas Lemos e ambos foram relaxados à justiça secular, ou seja, foram queimados em auto-de-fé. O pai foi preso em 1653 e executado em 1654, 50 anos de idade, era rendeiro das jugadas da rainha em Sintra, e casado com Joana de Mesas, cristã-nova, também presa pelo Santo Ofício (6). O filho foi preso em 1654 e executado em 1658, 17 anos de idade, solteiro, rendeiro das jugadas de Alenquer (7).

Uma família de Trancoso em Sintra no século XVIII

Naturais de Trancoso, presos e apresentados nessa vila em 1726/1727, vieram para Lisboa e refizeram na capital a sua vida. Em consequência do terramoto de 1755 instalaram-se em Alenquer e Sintra. O casal Duarte Lopes Cabreira e Joana Pereira foram as primeiras vítimas, a que se seguiram outras 11: filhos, noras e netos, três gerações de réus, entre Trancoso em 1726 e Sintra em 1758. Um desses réus, Gaspar Pereira Soares (8) disse na sessão de inventário que tinha em Sintra umas casas perto da Ermida de São Sebastião, no local onde está actualmente instalada a Câmara Municipal. Teresa Josefa da Silva (9), presa em 1758, confirmou a prática de cerimónias judaicas: *Que haverá quatorze anos [1740] na vila de Sintra, e casa de seu irmão Gaspar Pereira Soares, xn [cristão-novo], médico, solteiro, natural da vila de Trancoso e então morador na de Sintra, e hoje assiste nesta cidade [Lisboa], preso depois pelo Santo Ofício, se achou com ele e, estando ambos sós, entre práticas se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés, para salvação de suas almas, e falaram em cerimónias, porém não se lembra em quais (...).*

Cerimónias e práticas judaicas dos cristãos-novos sintrenses: Sintetizemos as cerimónias e outras práticas ou costumes judaicos confessados pelos réus sintrenses nos interrogatórios inquisitoriais:

Crer no Deus do(s) Céu(s), encomendar-se com a oração do Padre-nosso sem dizer Jesus no fim. Sublinhe-se esta expressão “Deus do Céu”, que naquele tempo levava as pessoas aos cárceres do Santo Ofício, tal como não dizer Jesus no fim do Padre-nosso, e hoje qualquer bom cristão a utiliza frequentemente e não diz habitualmente Jesus no fim do Padre-nosso;

Guardar os sábados de trabalho, acendendo os candeeiros, varrendo a casa, vestindo roupa lavada e os melhores vestidos à sexta-feira. Obviamente, os cristãos-novos não trabalhavam ao sábado e faziam-no ao domingo, o que constituía um dos indícios de judaísmo mais fáceis de detectar pelos cristãos-velhos e, consequentemente, susceptíveis de denúncia;

- Fazer o jejum do Dia Grande (*Yom Kippur*);
- Fazer o jejum da Rainha Ester;
- Fazer o jejum das segundas e quintas-feiras;
- Rezar os salmos de David sem *Gloria Patri*;
- Não ter Jesus Cristo por verdadeiro Messias e esperar ainda por Ele;
- Lançar fora de casa toda a água que tinha para beber quando passava algum desfunto pela porta;
- Não comer carne de porco, lebre, coelho, nem peixe de pele.

Uma Ave-maria criptojudaiça: Concluímos com um caso singular do sincretismo religioso dos criptoju-deus. Maria de Mesas (10), mandada prender a 5 de junho de 1654, que declarara ter 10 ou 11 anos, tinha na verdade 13, pois os inquisidores pediram a consulta do seu assento de baptismo (11). Embora as pessoas naquela época não soubessem a sua idade com rigor, mesmo as mais novas, certamente Maria saberia que as raparigas só podiam sair em auto-de-fé a partir dos 12 anos de idade (e os rapazes a partir dos 14) (12) e por isso terá tentado ludibriar o inquisidor que a interrogou. Esta cristã-nova deu a conhecer nesses interrogatórios uma curiosa Ave-maria criptojudaiça, em que omitiu Maria e introduziu Moisés: *Ave, mãe de Moisés, cheia de graça,/ Moisés é convosco,/ mais que com todas as mulheres,/ Bento é o vosso fruto, Moisés,/ Moisés rogai por nós/ e por todos os pecadores,/ agora e na hora da nossa morte./Amém.*

Não é muito vulgar encontrar exemplos como o desta oração, genuinamente cristã e adaptada pelos criptoju-deus, que revelam até onde ia o sincretismo religioso dos cristãos-novos crentes na Lei de Moisés. No entanto, convém não esquecer que os cristãos-novos sabiam – e alguns diziam-no (perigosamente) aos cristãos-velhos – que a mãe de Jesus era judia.

Embora com poucos processos, este estudo preliminar permitiu-nos ficar com uma ideia sobre a dimensão da acção inquisitorial na vila de Sintra. Num estudo mais ambicioso, que não cabe no formato de artigo, muito mais se poderia dizer sobre os cristãos-novos de Sintra, designadamente o aprofundamento do conhecimento destas duas interessantes famílias e o alargamento do estudo a todas as localidades que hoje integram o concelho e que foram vítimas da Inquisição.

Notas: 1) O hábito penitencial era o famigerado sambenito, uma espécie de túnica em forma de saco aberto na cabeça, que todos os condenados vestiam na procissão até ao auto-de-fé. 2) *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, 1640, Livro III, Título III, Capítulo VIII. 3) ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº 12768. 4) Trata-se do primeiro perdão geral concedido, em 1535, pelo papa aos cristãos-novos acusados de práticas judaicas. 5) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 7450. 6) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 8325. 7) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 10771. 8) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 11732. 9) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 7518. 10) Processo de Maria de Mesas, 1654, ANNT, Inquisição de Lisboa, nº 11923. 11) A certidão de baptismo informa que Maria de Mesas tinha 13 anos de idade feitos três meses antes de ser presa, pois nasceria a 4 de Março de 1641. 12) *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, 1640, Livro III, Título I, Capítulo XII.

AS MINHAS TRÊS IDENTIDADES

JUDITH MALINA

Sou anarquista, sou pacifista, sou judia. No meu caso estas identidades são conciliáveis: o meu pai era rabino alemão e a minha mãe, grande admiradora do encenador Erwin Piscator, estudava teatro. Quando encontrou o jovem rabino idealista e se apaixonou por ele, decidiu abandonar a sua carreira teatral. Casaram-se então, fazendo um acordo – destinar uma filha à carreira do teatro, à qual a minha mãe renunciara. Mesmo antes de nascer, eu já estava destinada ao palco. Não sei porém se os meus progenitores ficariam satisfeitos com a carreira que acabei por seguir.

Depois dos terríveis acontecimentos que afectavam a Alemanha, fui para Nova Iorque quando tinha dois anos. Também Piscator foi depois para Nova Iorque abrir a sua escola – isto mais ou menos no momento em que eu tinha chegado à idade em que podia começar a estudar com ele. Foi neste período que me tornei

pacifista, porque, tendo conhecido a ascensão do nazismo, do qual escapámos por um triz, decidi seguir desde muito pequena o caminho inverso.

Como sempre sucede nestes casos, o meu pai ficou horrorizado com a minha escolha. Quando um dia lhe disse: "Tornei-me pacifista e acho que não devemos odiar os nazis", ele ficou apavorado e a partir daquele dia não mais deixou de discutir o caso comigo.

Sendo pacifista, sou também anarquista. Com a exceção da via libertária, não existe nenhuma outra forma de organização social sem coacção, violência ou punição. No meu trabalho tentei sempre seguir a visão anarquista da organização da vida e a via pacifista para obter um nível mais alto nas relações humanas.

Quando por fim comecei a frequentar a escola de Piscator, ele pediu-nos um empenho sério. Sustentou sempre a ideia dum teatro político. Dizia-nos "Nós não temos o direito de nos sentirmos no centro, não podemos dizer: silêncio, falo eu; escuta-me, sou muito interessante; posso fazer-te rir ou chorar". Isto é de facto um egoísmo terrível. Se não temos qualquer coisa de importante a dizer, não temos o direito de dizer aos outros "Silêncio, escuta-me!"

Destarte, quando há cinquenta anos eu e o Julian Beck formámos o Living Theatre, decidimos criá-lo segundo os princípios dum grupo libertário de afinidade. Ainda hoje somos todos anarquistas, todos pacifistas e quase todos vegetarianos. Mas não somos todos judeus embora parte também seja. Ser judeu não é um requisito para entrar no Living, ainda que seja uma base moral. Inspiramo-nos em muitos companheiros e artistas de origem judaica, como Eric Gutkind ou Paul Goodman, fontes maiores de inspiração hebraica e libertária.

Levámos à cena espectáculos como *A gruta de Macphelah*, *A jovem de Cipro*, e outros trabalhos estes que nos deram a possibilidade de falar dum mundo anarquista e dumha sociedade anarquista. Todos queremos liberdade e paz mas se falamos de anarquismo e de pacifismo todos sentem medo. Há cinquenta anos no Living que sem parar fazemos espectáculos para falar da possibilidade de lutarmos pelo mundo que queremos e não por níveis vários de compromisso. Isto é difícil de exprimir num mundo cheio de medo, de guerra, de castigos, de militarismo, de concorrência, de multinacionais, de opressão social. É muito difícil dizer "Avancemos directamente para o que queremos." Nos nossos espectáculos, desde "Paraíso já" até aos mais recentes escritos por Hanon Reznikov ("Anarquia" e "Utopia"), quisemos dar a ver como isso é possível. Nas relações com o público, fazemos de modo a que não haja duas classes de pessoas no teatro, as que falam e as que não falam; quisemos unificar público e actores, quisemos unir tudo e esta unificação me parece *ecuod*.

[texto de 2000, in *Bulletino Archivo G. Pinelli*, n.º 45, 2015]

EDUARDO COLOMBO (1929-2018)

Eduardo Colombo nasceu em Quilmes, uma pequena região vizinha de Buenos Aires. O seu pai, médico, era filho de italianos chegados da Lombardia e a mãe, originária dumha família francesa, viera da Catalunha. Desde pequeno Eduardo ambicionou ser médico. Com quinze anos, ainda estudante de liceu, fundou com outros jovens, o Círculo dos Estudantes Democráticos. Encontrou depois um velho companheiro da FORA, que lhe transmitiu a "história vivida do anarquismo na Argentina" e que o levou a interessar-se pela anarquia e mais tarde a aderir à própria FORA, a confederação do sindicalismo revolucionário. Consagrou-se depois ao anarquismo, tornando-se um ponto de referência na Argentina, fosse dentro da FORA, fosse no jornal *La protesta*, do qual foi redactor e responsável de publicação durante anos.

Médico em 1962, iniciou a prática médica num hospital, para logo se interessar pela psicanálise. Ficou na Argentina até 1969, ano em que decidiu emigrar para Paris com a sua companheira Heloísa Castelhano com a qual vivia e com a qual tivera dois filhos. Desde 1970 até ao seu recente desaparecimento, em Março de 2018, Eduardo Colombo foi um dos intelectuais anarquistas mais activos na Europa, participando na redacção de várias revistas marcantes, como *Lanterne noir*, *Interrogations*, *Volontá*, *Refractions* esta desde há vinte anos. Foi ainda um grande promotor de colóquios, seminários e debates, tanto em França como em Itália e até em Espanha, onde tinha raízes, a começar pela língua materna.

Neste último meio século, Colombo é talvez um dos três ou quatro pensadores libertários onde melhor se sente presente o esforço de renovação do pensamento anarquista internacional. Introduziu ou reelaborou o conceito de "imaginário", que ele conhecia bem do domínio da psicanálise, colocando a faculdade imaginativa no centro das preocupações sociais. Repensou a anarquia como "imagem ideal" e nunca como "sociedade ideal". Segundo ele é possível existir uma imagem ideal mas nunca uma sociedade ideal. O

papel da “imagem ideal”, quer numa sociedade autoritária, quer não hierárquica, é catalisar pequenas e grandes alterações sociais, que serão sempre inesgotáveis, pois a imagem ideal não é senão a metamorfose permanente duma linha de horizonte.

A Ideia publicou da autoria de Colombo um longo estudo, “Do desejo à utopia” (n.º 30/31, 1983), em tradução de João Freire, recolhido depois no livro *Anarquismo moderno mas não pós-moderno – antologia de textos publicados na revista A Ideia nos anos 80* (Colibri, 2017).

JOSÉ HIPÓLITO DOS SANTOS (1932-2017)

JOÃO FREIRE

Era ainda estudante em Ciências Económicas quando o José Hipólito (Zé Pó para alguns) entrou publicamente em oposição ao poder constituído. E, de alguma maneira, nunca deixou de o estar. Tinha talvez vinte anos, ou pouco mais, quando se juntou aos animadores de então da revista *Seara Nova* e foi integrar o Ateneu Cooperativo (Fraternidade Operária de Lisboa) onde o prestígio de António Sérgio e a folha de serviços “do contra” de militantes como os anarquistas Emídio Santana ou Moisés Silva Ramos e de comunistas-fora-do-partido como José de Sousa, além de vários outros anti-fascistas (Fernando Ferreira da Costa, Roque Laia, etc.), constituíram a sua escola de aprendizagem dos saberes político-revolucionários.

Terá participou na “conspiração da Sé” de 1959 e na tentativa de assalto ao quartel de Beja em 1 de Janeiro de 1962, pela qual foi preso, era então já economista trabalhando na CUF (cujo patrão, de resto, não o hostilizou por esse facto, conforme dizia). Preferiu então exilar-se para Marrocos e em seguida para França, mas integrou o MAR (Movimento de Ação Revolucionária) e depois a LUAR (Liga de Unidade e Ação Revolucionária), a qual, praticamente, iniciou a última fase da luta armada contra o regime de Salazar. Nesta qualidade, Hipólito terá estado na direcção operacional da organização (onde pontificava Palma Inácio e se evidenciaram pessoas como Camilo Mortágua, Fernando Pereira Marques e Emídio Guerreiro, de modos bem diversos) intervindo em 1968 na “operação Covilhã”, mas tendo ficado em território espanhol junto da fronteira para acolher os operacionais após o golpe que acabou por falhar rotundamente. Participou também nos *Cadernos de Circunstância* em Paris, cidade onde trabalhou em actividades de formação, sendo sempre visto como o exemplo acabado do “franco-atirador” com várias facetas estanques da sua vida, pública ou secreta.

Depois do 25 de Abril de 1974, regressou a Portugal e, a instâncias de Emídio Santana, fez episodicamente parte dos que puseram de pé o jornal *A Batalha*. Entre 1975 e 1979 foi presidente da Associação dos Inquilinos Lisbonenses, colaborando com as CRAMO (Comissões Revolucionárias Autónomas de Moradores e Ocupantes) e terá estado então próximo do PRP. Alguns repararam na sua presença, reportada pela televisão, entre os que aguardavam a saída de Otelo Saraiva de Carvalho da prisão militar de Tomar, em 1989, na sequência do “caso das FP-25”.

No plano profissional (mas com forte implicação ideológica), foi um dos fundadores da SEIES (Sociedade de Estudos e Intervenção em Engenharia Social), deu aulas em vários institutos do ensino superior e colaborou em diversas iniciativas do INSCOOP (Instituto António Sérgio para o Sector Cooperativo). Nesse âmbito, continuou a pugnar por soluções cooperativistas e participativas no seio das organizações (de trabalho e outras), promovendo, por exemplo, em 1982 a vinda a Portugal do agrônomo-ecologista René Dumont (anteriormente candidato independente à presidência da República francesa) para realizar um seminário sobre a temática “Que desenvolvimento?”. Mais tarde, veio a interessar-se particularmente pelas questões da autonomia social das mulheres.

Nunca mais esqueceu, nem os saberes iniciais, nem estas orientações, como testemunham os livros que escreveu nos últimos anos: *A Mulher e o desenvolvimento* (2004), *Maneiras cooperativas de pensar e agir* (2009), *Felizmente houve a LUAR* (2011) ou *A Revolta de Beja* (2012). Agora, como referiu um dos seus amigos, foi-se embora sem dizer nada.

MEMORIAL DA PRISÃO DO ALJUBE

JOSÉ HIPÓLITO DOS SANTOS

[...] Eu não quero, portanto, falar dos meus martírios – não fui tão martirizado como isso. Parece que até fui um dos recordistas dos alojados aqui nos curros do Aljube. Fui castigado frequentemente em Caxias, inclusivamente ficando numa casamata subterrânea onde chovia de dia e de noite, na cama, na sanita – um sanitário turco – onde não havia luz, não havia nada. Não me queixo disso tudo.

A minha formação política teve uma grande vantagem: eu passei pelo Ateneu Cooperativo. O Ateneu Cooperativo era uma cooperativa onde estavam essencialmente anarquistas e dissidentes do PCP. Esse vai a ser um ponto-chave para mim. Para mim outro ponto-chave vai ser os bilhetes que recebi dos dois dirigentes do Partido Comunista que estavam a meu lado no curro, num curro ao meu lado, e que me fizeram passar um bilhetinho para eu me “aguentar”.

O terceiro elemento que para mim é importante nesta sala dispersa, foi uma conversa de duas a três horas, de madrugada, com um inspector da PIDE. Mas eu gostaria de saber, dos presentes, quantos é que estiveram presos? Isto é só para saber. [...] Mas eu pergunto isto porque, normalmente, os elementos que estiveram presos antes dizem sempre que estiveram presos no Aljube. A ideia feita era que havia no Aljube um piso que era para os comunistas, que era muito mau, que era dos curros, e do resto, isto é, do terceiro e quarto andar ninguém falava. Para mim foi uma surpresa fantástica quando pela primeira vez vim aqui, há meses, e descobri este quarto andar, como o terceiro, com uma vista para o Tejo, com uma vista para o funcionamento, digamos assim, da vida activa. Quando eu falei, quando eu questionei o director aqui do museu, que é ao mesmo tempo responsável da investigação de história, da História Contemporânea, eu disse-lhe: “Eh pá! Eu estou a descobrir isto! Ah! Mas isto antes não era assim, porque as grades eram redadas.”

Evidentemente que as grades eram redadas, para não se atirarem mensagens pelas janelas. Mas essas redes permitiam ouvir o lá fora. Portanto, o que se dizia, era que para o segundo andar só iam os comunistas, para os curros. Mas os curros eram treze, isto é só havia treze ou catorze pessoas que estavam ao mesmo tempo emparedadas. Já viram? São dois metros de comprimento por pouco de largura (*exemplifica com passos nos dois sentidos e com movimentos dos braços*). Era aí que se tinha de viver 24 horas por dia: não havia recreio; ia-se ao sanitário uma vez de manhã e uma vez à noite; não havia comunicação com ninguém; estava-se às escuras, portanto vivia-se ali assim.

Só raramente dirigentes do Partido Comunista iam para os curros. Por exemplo, quando eu estava, fui preso, fiquei muito admirado por ir para os curros. Porque se dizia: “Ai, aquele foi para os curros! Quanto tempo passou? Oito dias! Quinze dias! Quinze dias!?” Um amigo nosso, o Moisés da Silva Ramos, esteve lá um mês. Quando saiu de lá, saiu com os cabelos todos brancos. Uma pessoa não tem nada para fazer, não tem nada para ver, não tem nada para ler, não tem nada, está ali assim. Duma maneira geral, a certa altura as pessoas começavam a berrar, a chorar, “tirem-me daqui, tirem-me daqui, tirem-me”. Porque uma parte dos que iam para ali era para os assustar, fazê-los viver fora do contexto habitual; ia um camponês, um camponês que eles pensavam que poderia ter mais responsabilidade e eventualmente algum intelectual.

Portanto, havia no segundo andar os curros, os treze, e depois havia mais três ou quatro salas, onde ainda não se podia comunicar nem para a esquerda nem para a direita, para nenhum lado; não havia visitas do exterior. Depois, havia alguns que passavam, não para os curros mas para a sala dos curros – ainda estavam incomunicáveis com o exterior, mas estavam em celas de quatro a oito [metros] e, pelo menos, eles falavam. É preciso dizer que nos curros só tinham, só viam, no meu caso e no do Carlos Loures, que vocês conhecem, só víamos a rosácea da Sé.

As noites eram terríveis, com a gente a chorar, com pesadelos, a gritar pelas famílias. Eu passei aí quatro meses e meio. Bastante mais do que o Octávio Pato e o Pires Jorge, que eram dois dirigentes do Partido Comunista e que estavam lá num curro ao lado. Mas nos pisos superiores, no terceiro. E no terceiro andar, era onde estava a grande maioria dos presos, comunistas ou não, mas em princípio eram comunistas. Que tinham feito a maldade, que a droga deles na altura era o *Avante...* que tinham, que liam, que distribuíam o jornal *Avante*. Este era o grande crime da grande maioria dos presos do Partido Comunista.

As três questões de partida que eu queria pôr eram primeiro: quando eu cheguei ao Ateneu Cooperativo, o Ateneu era composto quase exclusivamente por antigos presos anarquistas ou dissidentes do Partido Comunista. Nessa altura [*primeira República*] ainda não havia PIDE, nem PVDE, e nessa altura não havia prisão política. As pessoas presas iam para as esquadras, para o Governo Civil, onde eram espancadíssimas, eventualmente queimadas com pontas de cigarros. Eram os polícias – os polícias da ordem, os polícias da rua – que com toda a sua brutalidade e hábitos [*palavra incompreensível*] de resolver as coisas todas à paulada e à pedrada, que o faziam nas esquadras. Eles [os presos] saiam de lá muito maltratados. Depois não havia tribunais, havia tribunais militares que, a uns com julgamento a outros sem julgamento, e como não havia cá prisões, os mandavam para Angola, para Timor, desterrados. Muitas das famílias proeminentes de Timor, por exemplo, são antigos anarquistas que foram desterrados quando a polícia já precisava de mais espaço para meter novos presos. O que se passou, a partir de certa altura, é que foi criado primeiro Caxias para

mulheres. As mulheres iam para as Mónica, depois vinham para o Aljube, aqui, depois foram para Caxias e mantiveram-se sempre em Caxias. Enquanto os homens passaram todos por aqui, pelo Aljube, à espera dos interrogatórios. Os interrogatórios passavam por aquela história de ser chamado à PIDE durante um dia, dois dias, três dias, quatro dias, para interrogatórios, e onde a tortura essencial era não os deixar dormir

e os espancamentos também. O Moisés costumava dizer que não se queixava muito do curro, não se queixava tampouco da tortura do sono, onde esteve três ou quatro dias porque ele sofria de insónias. Eram estas histórias do Moisés, que brincava com estas coisas todas. Mas a linha dessas pessoas todas que estavam no Ateneu, que tinham passado dez, quinze, vinte anos nas prisões, no Tarrafal, na penitenciária, por aqui, por outros lados e pelas esquadras, claro, onde eles eram espancados, o que eles contavam eram histórias para nos rirmos. Isto é, eles nunca punham em destaque as torturas como aqui, o que destacavam eram as coisas interessantes que conseguiam para iludir desta ou daquela maneira, as várias formas que iam utilizando para ir tendo algumas alegrias de pequeninas vitórias sobre os guardas e sobre o sistema. E o conhecimento que eu tinha das prisões era o conhecimento que eles me traziam e era um conhecimento que não era de grande medo, era um pouco como dizia o Cruzeiro Seixas dizia há pouco, era: “ Como é que vou mobilizar a minha imaginação para todo um conjunto de coisas?” Por exemplo, eu conseguia, naqueles dois metros quadrados, jogava a bola, saltava, fazia exercícios e outras coisas que me iam ocupando os passos que eram três passos para a frente e dois passos para o lado.

A certa altura descobri que não gostava de estar ali e que, em segundo lugar, aquelas paredes eram cintzentas escuras e o tecto alto era branco e eu tinha a impressão que estava metido num poço. Então comecei a pensar como é que eu podia transformar isso? Então pedia à família para me mandar fotografias... papel com desenhos, desenhos recortados que colava contra a parede. A certa altura recebi também duas fotografias da família que eles deixaram passar. Porque o tempo ia passando e eu continuava lá nos curros, ia indo a interrogatórios. Passei vinte e três noites sem dormir, lá em cima, na sede [?] da PIDE. Eu entrava lá em baixo na porta, subia as escadas para o segundo piso às costas de um guarda, ou em cadeirinha, subíame em cadeirinha, que era mais fácil. As pernas estavam tão inchadas que eu não podia andar. Eu não me queixei disto...

Efectivamente, deu-me grande gozo... com a colher ia deitando abaixo a cal, mas era perigoso, tinha de fazer aquilo com muito cuidado, para eles não se aperceberem. Mas ia só colando os bocados de papel de cores diferentes, fazendo os desenhos na cal... E a certa altura aquilo era evidentemente uma exposição, uma exposição que só eu é que vi... mais o Rosa Casaco. Porque um dia o Rosa Casaco entra lá de repente com aqueles chavões... (*imita o ruído das fechaduras e os gritos dele*): “ Então o que é isto?! Você está a gozar connosco! Você não sabe que isto é uma prisão? Você está preso!” Mandou deitar aquilo tudo abaixo, e transferiu-me para uma cela ao lado, que tinha o privilégio de ter em permanência as janelas fechadas... porque era ao lado de uma casa de banho, havia gente que passava... e havia os cheiretes. Mas isso deu-me muito gozo. Eu tinha um certo prazer nessas pequenas coisas que ia fazendo. [...]

Acabei por sair dos curros do Aljube fazendo a greve da fome; fazendo a greve da fome isto é: recusei comer aparecia o caldeiro e eu não comia. Porque as greves da fome que eram continuamente anunciadas pelo Partido Comunista, nomeadamente no *Avante*, não eram greves da fome, mas sim levantamentos de rancho [de] que eles previamente avisavam aos guardas: “ Olhe que amanhã a gente vai recusar uma refeição em protesto por isto ou por aquilo”. [...]

O terceiro elemento que quero referir é uma conversa com o inspector da PIDE, o Álvaro Pereira de Carvalho, que foi um tipo que depois do 25 de Abril colaborou com as autoridades para desvendar uma data de coisas. Então, eu, depois de ter sido espancado no primeiro interrogatório, e depois de me pedir desculpa, explicou-me: “Senhor doutor, desculpe” nessa altura eu ainda era “senhor doutor” porque tinha acabado de ser preso “desculpe mas a gente anda tão enervada, a gente tem tanto trabalho...”, e mais não sei quê, “a gente perdeu a cabeça, e as suas atitudes arrogantes só nos podiam conduzir a!” Dois dias depois vim para a sede da PIDE para ficar lá uns dias, na sede, para ser interrogado. Nos dois primeiros dias não me deixaram dormir com uma conversa balofa: “ O senhor não tem grande responsabilidade, basta só dizer um pequeno pormenor ou outro e vai para casa.”

A certa altura da noite, tudo isto se passa já durante a noite, sou chamado lá a um gabinete, um gabinete normal. Está um senhor de um lado, que então não sei quem é, uma cadeira do outro lado, e ele, tratandom-me por “doutor”, convida-me a sentar e oferece-me um cigarro, mas eu não fumava, e oferece-me um café que eu aceitei. E disse: “ A gente quer aproveitar [*para explicar*], a gente excede-se, a gente está cheia de

trabalho. Eu cheguei há pouco tempo à PIDE, estive num estágio nos Estados Unidos, na CIA, e aí aprendi que todos os Estados têm que ter uma polícia de informações, e que com este Estado, com este Estado que vocês dizem *fascista*, que é o Estado Novo eu sou funcionário do Estado Novo e serei funcionário do Estado que se seguirá. A Constituição é o que manda. Há as eleições, ou isso, que mudam o governo, mas não muda a Polícia. A Polícia mantém-se. Queríamos compreender como é que o senhor, que é um intelectual, que não vem das elites intelectuais do país, que é uma pessoa que vem de baixo, nós já sabemos que não é comunista, como é que o senhor é assim tão arrogante contra o regime existente?"

Eu respondi que era por ter cabeça, era por ter tido alguns professores de português, de história, de geografia, etc., que ajudavam a abrir a cabeça, a pessoa a interrogar-se, e que me fui sempre interrogando e estudando.

Nota: extracto da intervenção no lançamento d' *A Ideia*, n.º 76/80, Museu do Aljube, Lx., 29-1-2017.



José Hipólito Santos (Aljube, Janeiro de 2018),
fotografia de Maria Magalhães Ramalho

ANTÓNIO de MACEDO (1931-2017)

A 5 de Outubro de 2017, uma quinta-feira, faleceu aos 86 anos o realizador António de Macedo, que se revelou no início da década de 60 no âmbito do Cinema Novo e aí se destacou em 1965 com uma adaptação do romance *Domingo à tarde* de Fernando Namora. Deixa atrás de si uma longa filmografia, em que é grato recordar *As horas de Maria* (1979), com estreia condenada pela Igreja romana, que classificou o filme de blasfemo e arregimentou protestos contra ele à porta do cinema Nimas. A partir da década de 80 explorou o cinema fantástico, género a que se dedicou também na escrita, com a publicação de muitos livros de ficção. António de Macedo foi ainda colaborador da nossa revista desde 2013.

JOÃO FREIRE E O PARTIDO LIBERTÁRIO ANDRÉ GUERREIRO

Um livro serve para se ler e discutir ideias. E serve também como oráculo, como as folhinhas de chá, no fundo dum chávena. Este livro de João Freire resume admiravelmente, em ficha, o legado do pensamento libertário. Mas anarquismo e "libertarismo" são coisas diferentes. Isto é culpa da nossa percepção, inquieta, das palavras. O anarquismo dizia que era a máxima expressão da ordem. Algumas ocorrências apontam para o anarquismo ocidental nos "movimentos de cidadãos" e numa "economia de mercado, sem capitalismo". São formas "serenas e racionais" de colocar este peculiar movimento político, filosófico e moral,

que denominamos anarquismo, num lugar entre os factos que nos rodeiam, falando, certamente, sem etiqueta, nem dicionário prévio, da sua ocorrência. A forma de os fazer flutuar neste rio de factos, tão grande quanto a progressão exponencial da população da Terra, seria fazer um barco de papel a que chamamos Partido (mais um) libertário. O problema é que o “ismo” do anarquismo, com os seus Santos, Mártires e Heróis (e também monstros) é mais uma fixação ocidental na torrente do rio que corre. E, da fixação visual e do rio que corre, resulta uma vertigem.

Ideias, intuições, tipologias, *mindscapes*, séries transfinitas de dados de outras civilizações, enchem a torrente que tudo arrasta, com coisas bem diferentes deste “ismo” ocidental. Podem aparecer sob a forma de misticismo religioso (uma arte da vertigem), imaginação, ou Pensamento, mas elas são tão grandes, ou tão pequenas, quanto as pessoas que as transportam. E são novas. Tanto quanto são antigas, desde há muito. Aqui, a Razão é mais supra-racional, e pode deixar de ser serena no rio que tudo arrasta.

Por muito que custe aos libertários, os quais julgavam ter assassinado Deus, e não conseguiram assassinar o Estado, o Futuro já não é ocidental, com os seus ismos, as suas quezilias e as suas vertigens. Como grande parte do Passado não foi ocidental. E o Futuro tanto mais cresce quanto o Tempo se alarga numa História arcaica que se aprofunda. Quando Nimrod, do alto da torre de Babel, disparou a sua seta para o Céu, esta caiu ensanguentada.

Talvez seja bom discutir um Partido Libertário, em tempos de Eutanásia, para ressuscitar a discussão sobre cuidados paliativos, e sobre a Vida para além da Morte. Em tempos, alguns Estudantes da Universidade de Lisboa, sob o nome de “Tertúlia Académica”, em vez de demonstrarem que eram crescidos e queriam entrar no Clube dos graúdos, elaboraram listas eleitorais, para os órgãos académicos, sarcásticas, “a brincar” e venceram várias eleições seguidas. Rapidamente, os operadores políticos dos dados viciados se aperceberam das suas técnicas e perpetuaram o mesmo Poder “sério”, sob a forma “a brincar”. E os inventores que não registaram a patente acabaram mal nas suas carreiras. Porém, o momento de quebra sarcástica, foi um momento fecundo de revitalização.

Reunir para discutir um Partido Libertário vale a pena. Se for com o espírito de que a Verdade tem de ser uma surpresa, pois, caso contrário, é capaz de não ser verdade. E alguém disse que a Verdade nos libertará.

“A IDEIA” NA REDE

PAULO GUIMARÃES

O primeiro sítio d’ *A Ideia* na Rede foi criado em 2001, ao inaugurar a segunda série da revista, no número 56. As páginas em hipertexto foram alojadas no SAPO (endereço <http://aideia.no.sapo.pt>) disponibilizando-se aí apenas o índice da revista e os contactos institucionais. O espaço esteve activo até ao número 66 (Maio de 2006), contando com 3126 visitas. O projecto, porém, não teria continuidade, encontrando-se hoje consultável no Arquivo da Web Portuguesa (<http://arquivo.pt>). Entretanto, João Freire, o director da revista, abriu um diário na blogosfera intitulado *A Ideia Livre* (<http://aideialivre.blogspot.com/>) que manteve activo até 2017 e que pode ainda ser consultado.

O sítio actual d’ *A Ideia* (<https://aideia.blog/>) foi criado há cerca de um ano com o propósito de disponibilizar ao público todos os números da revista anarquista desde a sua fundação, em 1974. Esse objectivo encontra-se praticamente concluído: todos os números podem hoje ser descarregados de forma livre e gratuita em formato PDF, sendo quase todos pesquisáveis por texto – uma funcionalidade que permite tirar um maior partido dessa transferência de suporte.

Para além deste objectivo, trata-se agora de abrir espaço para a publicação de um conjunto de textos que, pelas suas características, não caberiam no formato de uma revista em papel com a periodicidade anual. Finalmente, trata-se de tirar partido dos recursos informacionais e de interactividade próprias de um sistema de informação, criando uma comunidade em meio digital associada aos nossos ideais.

O espaço encontra-se dividido nas seguintes áreas (“menu principal”):

Sobre a Revista: apresentação sintética d’ *A Ideia*

Revista: o último número (informação e disponibilização de cópia digital)

Ideia+: espaço destinado a informação sobre eventos culturais

Opinião: espaço para textos de opinião aberto a colaborações e debate

Maio de 68 e nós: pasta com textos evocativos da Revolução de Maio de 68 em França

Arquivo: área subdividida em *série I, II e Suplementos*, com páginas de informação sobre cada número e acesso a descarga de cópias digitais.

Ligações: ligações externas a outros sítios na Rede

Contacto: página para o utente escrever directamente para a revista na Web

Entre os serviços de informação prestados salientamos:

Pesquisa de conteúdos por categorias pré-definidas

Pesquisa por texto livre (ex. “cidade”; “ecologia”, “Emídio Santana”, etc.)

Interacção directa do utilizador com as páginas (contacto, comentários, partilhas, etc.)

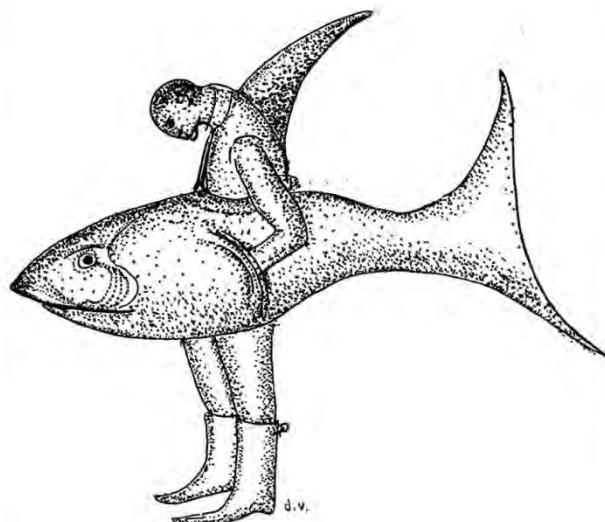
Através do endereço de correio aideia@outlook.pt os utilizadores podem ainda requerer a subscrição das novidades sítio ou solicitar como leitor ou a sua adesão colaborador. A expressão “A Ideia revista libertária” pode ser usada no Google para recuperar o endereço web.

 O avatar d’ A Ideia na Web (figura ao lado) invoca as nossas referências libertárias, os novos problemas emergentes, a necessidade de permanente actualização do ideal de acracia, a esperança na realização dessa utopia e a invocação de todos aqueles que se sacrificaram por esse nosso ideal.

Os conteúdos disponibilizados neste espaço permite que os seus utilizadores descarreguem os seus conteúdos e os compartilhem desde que lhe sejam atribuídos os devidos créditos, mas sem que possam alterá-los de nenhuma forma ou utilizá-los para fins comerciais.

 Atribuição Não Comercial Sem Derivações CC BY-NC-ND

O projecto enfrenta actualmente dois desafios que estão interligados. O primeiro prende-se com os custos financeiros e resulta da necessidade de espaço para poder alojar todo o nosso arquivo digital. Assim, tornou-se necessário alugar o nosso espaço de alojamento na Rede e os serviços de infra-estrutura que são prestados. Ora, a ausência de qualquer fonte financiamento que não seja a doação voluntária dos seus utilizadores pode comprometer a sua continuidade. O segundo desafio é o de constituir uma comunidade virtual activa e, para tal, importa a sua visibilidade (quando não dispomos de recursos para publicidade) e a participação de todos, condição necessária para que possa ser um espaço vivo de comunicação entre esta comunidade.



desenho Délio Vargas
(2017)

REGISTO BIBLIOGRÁFICO

Os anarquistas naturianistas e anticientíficos,

José Tavares, 2007

Há muito que este opúsculo devia ter merecido a nossa melhor atenção. Trata-se porventura da primeira abordagem séria e exclusiva que entre nós foi dedicada à corrente libertária do final do século XIX chamada naturianista, designação criada por Henry Zisly (1872-1945). Os naturianistas defendiam a partir de 1894 o abandono das fábricas e das cidades, o regresso aos campos e a criação de comunidades libertárias, que pusessem em prática os princípios anti-autoritários das doutrinas anarquistas. Separaram-se assim das correntes maioritárias do movimento, que advogavam a prática do sindicalismo e a evolução natural do trabalhador dentro do sindicato urbano. O naturianismo libertário ganhou importante expressão na viragem para o século XX e acabou por deixar marcas no próprio sindicalismo operário da época, que integraram na sua cultura elementos naturistas, nudistas, vegetarianos e neo-maltusianos. Além duma exposição fluente e bem ilustrada de exemplos, o opúsculo de José Tavares revela um aturado de trabalho de pesquisa, um bom conhecimento das fontes francesas do movimento, um oportuno enquadramento das questões que esta corrente levantou no seu tempo até se dissolver na tendência individualista do anarquismo, que teve em Émile Armand o seu intransigente propagandista. O naturianismo e suas sub-correntes, como o selvagismo e o crudiverismo, foram recentemente recuperados como precursores do movimento decrescentista, arautos do fim do crescimento económico e da necessidade de repensar a situação da cultura humana e seus valores. Serge Latouche dedicou-lhes um informativo capítulo, “Henry Zisly et les naturiens”, no livro *Les précurseurs de la décroissance* (2016: 81-84). José Tavares, que nos deu já neste opúsculo valiosos elementos sobre a recepção do naturianismo em Portugal no início do século XX, sobretudo na cidade do Porto, prometeu neste seu trabalho um estudo muito mais pormenorizado das ideias naturianistas em Portugal. Aguardamo-lo com o maior interesse. [A.C.F.]

Anarquismo e Sindicalismo revolucionário na África do sul, 2014

Eis uma obra, *Negro e Vermelho: Anarquismo, sindicalismo revolucionário e pessoas de cor na África meri-*

dional nas décadas de 1880 a 1920

que se saúda vivamente, pelo inesperado da sua divulgação e pela luz que traz à história moderna de um continente a África que, adormecido nas profundezas da sua cultura, parecia ter passado ao lado dos esforços emancipadores que noutras paragens deram alento à entrada de todos no século XX.

O autor Lucien van der Walt é um sociólogo sul-africano (“branco” e de provável ascendência *boer*), professor na Rhodes University em Grahamstown e que também é activista nos movimentos sociais da actualidade. A edição, em língua portuguesa, foi da responsabilidade da editora Faísca, de São Paulo (Brasil) em 2014, produzindo um pequeno volume de cerca de 100 páginas, mas sistematicamente organizado e referenciado. O livro contanos uma história até hoje desconhecida da maior parte dos historiadores do movimento operário internacional. De África, ouviremos falar da eventual existência de uma influência anarco-sindicalista no Senegal, graças porventura à colonização francesa, mas, estranhamente, nada quanto ao Magrebe ou ao Egipto e muito menos acerca da África negra. Só os livros de José Capela haviam iluminado um pouco o que fora o operariado de Lourenço Marques dos tempos da República (nos caminhos-de-ferro, no porto, nas indústrias gráficas, etc.), mas isso eram iniciativas provindas sobretudo de “homens brancos”, alguns dos quais para ali deportados devido ao seu irrequietismo político-social na “metrópole”. E noutra ocasião espero falar do incômodo gerado em 1974 quando Emídio Santana se pôs a lembrar as posições da antiga CGT sobre “os indígenas”.

Nesta obra, o autor refere com detalhe e múltiplos dados factuais a chegada das ideias anarquistas de um Kropotkin aos territórios que então constituíam a (anglófona) União Sul-Africana e, sobretudo, os esforços organizativos desenvolvidos a partir de 1905 para a criação de “one big union”, ou seja, um braço da extensão mundial dos IWW (*Industrial Workers of the World*) americanos, aqueles voluntaristas que proclamavam: “*Don't waste time in morning: Organize!*”. Como se sabe, a ideologia deste movimento era associável ao sindicalismo-revolucionário europeu, conquanto nunca se tenham podido entender em termos de conexões organizativas ou de acção prática. Várias clivagens cindiram estes movimentos, estimulando a auto-iniciativa de cada núcleo mas enfraquecendo a sua capacidade

de constranger os seus designados adversários: o patronato capitalista e os dirigentes dos governos nacionais que, ora se digladiam entre si em disputas por vezes mortíferas, ora surgiam mancomunados para esmagar à nascença as tentativas de emergência de alguma nova ordem social, como aquelas então propostas pelas ideologias socialistas e anarquistas.

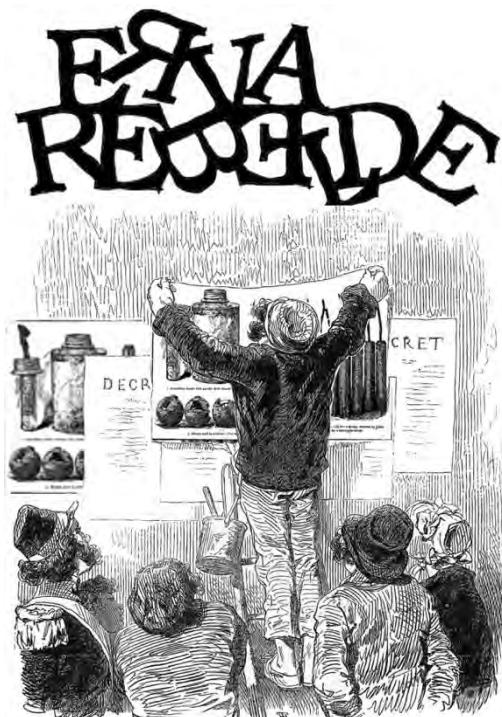
O livro em questão fala da industrialização na África do Sul, da emergência do anarquismo no início do século (referindo de passagem dois ou três nomes de portugueses que ali “saltaram” quando iam a caminho de Timor), do desenvolvimento do sindicalismo, da greve geral de 1918, dos confrontos com os nacionalistas africanos, etc., sempre enfatizando as tentativas de mobilização do proletariado negro e as dificuldades de envolvimento numa mesma luta de trabalhadores de diferente “cor de pele”. Mas esta é uma história que não ultrapassou os impasses e problemáticas do período de entre-guerras. [JOÃO FREIRE]

Les Précurseurs de la Décroissance, Serge Latouche, 2016

Professor de economia, activista e pensador do decrescimento, Serge Latouche publicou na editora Le passager clandestin (pp. 270) uma curiosa antologia, “Les précurseurs de la décroissance”, que tanto contempla Tolstoi, Zisly, Kropotkin, Bookchin, Morris como Epicuro, Lao Tse, Gandhi, Lanza del Vasto, Walter Benjamin, George Orwell, Ivan Illich e outros. A teorização do decrescimento como teoria cultural e como acção cívica data do início do século XXI e põe em causa a crença e o tabu das sociedades modernas que se desenvolveram a partir do final do século XVIII, com os alvos da primeira revolução industrial, mas cujas raízes são muito mais antigas, confundindo-se com o nascimento da civilização e da acumulação de riqueza. Trata-se de encontrar desde o epicurismo e taoísmo uma silenciosa corrente subterrânea – são convocados cerca de sessenta autores – capaz de minar as ideias económicas hoje dominantes, centradas no produtivismo e dando origem a uma nova história das ideias políticas. A tradição libertária oitocentista irriga esta nova corrente, que em muitos aspectos é o seu desenvolvimento natural no presente século. Carlos Taibo, pensador social próximo da CNT espanhola, tornou-se por exemplo um dos activistas do decrescimento. Veja-se a entrevista que Taibo deu ao jornal *La Décroissance* (“O decrescimento libertário em Espanha”, n.º 146, Fevereiro, 2018).

Aux Origines de la Décroissance 50 penseurs, Vários, 2017

Com organização, coordenação e redacção de Cédric Biagini, David Murray e Pierre Thiesset, e com ilustrações de Stéphane Torossian, esta colectânea da responsabilidade de três editoras (L’Échapée, Le Pas de Côté e Ecosociété, pp. 312) é um valioso complemento à antologia de Latouche acima notada. Entre os seleccionados assinalamos a presença de Murray Bookchin, Lanza del Vasto, Jacques Ellul, Paul Goodman, Gustav Landauer, William Morris, Jaime Semprun, Henry David Thoreau e Leão Tolstoi, cujo verbete da autoria de Pierre Thiesset o leitor pode encontrar traduzido neste volume da revista *A Ideia*.



Erva Rebelde, n.º 2, Autores Vários, 2017

Saiu o número dois – na verdade o terceiro, pois existiu um número zero – desta revista libertária sedeada no Porto e que apresentámos já como herdeira dum significativo conjunto de publicações libertárias portuenses, cujas origens sobem até ao século XIX e a figuras como Cristiano de Carvalho e Manuel Joaquim de Sousa (mais tarde secretário-geral da CGT portuguesa). Este número dois, integralmente dedicado à revolução russa, prova o interesse da revista, que é do melhor que se publicou em Portugal sobre o centenário das revoluções russas de Fevereiro e Outubro. Artigos de Luís Chambel [texto de reflexão com pormenores informativos sobre a deriva autoritária da revolução], Jorge Leandro Rosa [sobre o enterro de Kropotkin],

Carlos Taibo, Paul Avrich, Emma Goldman (com tradução de Ana da Palma), e notas de leitura de Ana da Palma e de Gisandra de Oliveira. A revista (54 pp.) tem ainda um curioso suplemento e um cédé com rica e profusa iconografia.

Jaime Batalha Reis na Rússia dos Sovientes, J. Palminha Silva, 2017

No momento do centenário da revolução russa, oportunamente a editora Afrontamento reeditou com nova organização, dando mais espaço entre a publicação das fontes e as notas de análise crítica, o trabalho hoje clássico de Joaquim Palminha Silva (1945-2015), *Jaime Batalha Reis na Rússia dos Sovientes (1917-1918) – dez dias que abalaram um diplomata português*, cuja edição original remonta a 1984. Baseado nos relatórios oficiais do velho diplomata amigo de Eça, Antero e Oliveira Martins e na cartas aos sucessivos ministros portugueses dos Negócios Estrangeiros da época, ao longo dum período que vai de Março de 1916 a Junho de 1918, o livro foi fruto dum exaustivo trabalho de investigação no Arquivo e Biblioteca do Ministério dos Negócios Estrangeiros, onde Palminha Silva era então funcionário. Encontra-se aí depositada toda a correspondência diplomática telegramas, cartas, relatórios enviada nesse período crítico de São Petersburgo pelo ministro plenipotenciário da República Portuguesa, Jaime Batalha Reis (1847-1935), que é dada a conhecer e comentada de forma copiosa no presente livro, que assim se torna uma peça indispensável para se conhecer, através dum homem que subscrevera as Conferências do Casino e fora membro fundador da primeira secção portuguesa da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), as relações da jovem república portuguesa com um dos acontecimentos de maiores consequências mundiais no século XX.

A Greve Geral de 1903 no Porto, Eduardo Cintra Torres, 2018

Sem favor, podemos classificar este livro [*A Greve Geral de 1903 no Porto – Um estudo de história, comunicação e sociologia*, Porto, Afrontamento] como extraordinário, no panorama das obras dedicadas ao esclarecimento do movimento social em Portugal, há cerca de um século atrás, talvez só comparável ao *Sindicatos contra Salazar*, de Fátima Patriarca, publicado no ano 2000.

São, verdadeiramente, duas monografias sobre factos de greves operárias que, em conjunturas específicas, focaram todas as atenções da sociedade em que ocorriam, preocuparam grandemente as entidades dirigentes estatais, mobilizaram recursos humanos insuspeitados e puseram a nu as clivagens, falsidades e injustiças geralmente silenciadas

e travestidas sob uma capa de bonomia e consenso nacional – a velha litania do “bom povo português”. No caso da revolta do 18 de Janeiro de 1934, jogou-se o destino da ditadura militar iniciada no “28 de Maio”, só que desta vez num confronto inter-classista, tanto quanto político, e não no terreno mais estritamente partidário dos “reviralhos”, sempre com vitória dos que já detinham o poder, mas deixando uma marca funda e duradoura para a memória dos vencidos: foi o “toque de finados” do sindicalismo revolucionário e a porta aberta para a caminhada dos “primos” comunistas, solidamente apoiada do exterior.

Neste caso do Porto, ao invés, estamos num momento álgido do “despertar operário” (como lhe chamou Edgar Rodrigues) que, sob formas contraditórias, ajudou o país a descobrir a Modernidade que instituições seculares como a Igreja, o Exército e o Estado se empenhavam em negar ou, pelo menos, retardar. Dele, à época, só talvez Campos Lima (em *O Movimento Operário em Portugal*, defendido como tese na universidade em 1904 e publicado em Coimbra no ano seguinte) tenha medido com aproximada correção o alcance que esta greve dos tecelões anunciarava (tal como a “revolta do grelo” de Coimbra), pois as referências que no período pós-estado-novista lhe fizeram César Oliveira e outros historiadores ficaram nitidamente aquém do que, com este trabalho de Eduardo Cintra Torres, agora podemos equacionar quanto ao seu significado e importância. Porém, actores sociais no terreno como Manuel Joaquim de Sousa, Serafim Cardoso Lucena, os redactores do semanário *Despertar* e uma plêiade de trabalhadores manuais por eles influenciados, envolvidos na contenda mas experimentados por mais de uma década de activismo militante e lúcidos quanto possível, não deixaram de tirar as melhores lições desta conjuntura, no confronto contra os industriais, as forças do governo, os partidos e as “classes altas”. Anunciava-se, a prazo, a rotura na Federação Operária local e a radicalização de uma União Geral dos Trabalhadores impulsionada por anarquistas.

Mas o mérito deste livro não reside apenas na evidenciação da importância do movimento grevista, do papel das mulheres operárias, da imprensa e de outros intervenientes no processo, em contexto nortenho e nacional. De facto, ele faz jus ao subtítulo que o identifica como “um estudo de história, comunicação e sociologia”, vertentes para as quais o autor estava especialmente qualificado e vocacionado, sustentando o prolongado tempo que lhe durou a investigação. E poderíamos acrescentar que a análise da dinâmica política do momento, a iluminação das ideologias subsumidas, as atitudes

sociais e as matrizes culturais de uma certa época finissecular (com toque de fim de regime) ali estão também patentes.

O livro integra 7 capítulos com objectos de estudo e dimensões bem diferenciados entre si: caracterização do tecido produtivo portuense; o exercício do poder político, os seus meios e instituições especializadas (forças repressivas, etc.); breve história e situação do movimento operário local; as diversas fases da greve e suas características (incluindo o uso de meios “não-violentos” e o recurso à “esmola”); o papel das manifestações de “multidão”; a actuação da imprensa e dos jornalistas; e as referências que o evento suscitou na literatura romanesca ou panfletária.

O resultado do trabalho editorial do autor e da editora (a Afrontamento) é simplesmente primoroso, pelo rigor do texto e paginação, simplificada mas eficaz forma de referenciação bibliográfica/documental, abundantíssimo e justificado uso da imagem (em parte colhidas no Centro Português de Fotografia, ora instalado na antiga Cadeia da Relação, mas a maioria na biblioteca e no arquivo histórico portuenses). Pequenos erros de interpretação ou insuficiências no subcapítulo referente ao papel dos navios de guerra não perturbam a “verdade histórica” nem mancham a excelente qualidade geral da obra.

Estamos, pois, perante um livro documentalmente muito forte, bem conceptualizado e escrito, com ampla bibliografia de referência, extensiva investigação de arquivos e fontes jornalísticas, e servido por um conhecimento geral do período muito consistente, que se pode ler de seguida com enorme agrado apesar das suas mais de 400 páginas. [JOÃO FREIRE]

Atentado ao Salazar, António Araújo, 2017

Em finais de 2017 foi lançado em Lisboa pela editora Tinta-da-China um livro de António Araújo intitulado *Matar o Salazar: o atentado de Julho de 1937*. São perto de 150 páginas que relatam muita coisa do que se passou nesse ano (segundo da guerra civil de Espanha) quanto à tentativa de eliminação física do ditador Salazar, que há meia década dirigia o país como “Presidente do Conselho” e havia instituído uma organização político-constitucional autoritária e conservadora, parecida com outras que então existiam na Europa.

O livro está bastante bem informado, revelando ampla pesquisa de fontes, mais ampla até do que aquela que é formalmente referida no fim do volume. Mas é uma obra escrita para um público diversificado e não propriamente para o universo fechado dos historiadores. Neste sentido, é interessante a descrição impressionista que é feita “das Lisboas desse tempo”, percorrendo bairros, ruas,

lugares e estabelecimentos comerciais, decerto anotados à medida que lhe iam aparecendo nos processos judiciais consultados. Tem também alguns erros reveladores de quem está fora do ambiente sociocultural desses meios politizados e proscritos, falhando a identificação de siglas de organizações como a FARP (p. 61) ou a CIS (p. 62), a vinculação ideológica de militantes tão destacados como Mário Castelhano (p. 112) ou a composição do comité confederal da CGT (p. 61).

Baseado na indispensável resenha memorial de Emídio Santana (*História de um Atentado, 1976*), na pesquisa jornalística de Valdemar Cruz (*Histórias Secretas do Atentado a Salazar, 2013*) e no trabalho do historiador João Madeira (*O Tentado a Salazar – A Frente Popular em Portugal, 2013*), da escola de Fernando Rosas, António Araújo terá ajuizado bem as controvérsias e interpretações geradas acerca da responsabilidade autoral dos atentados de 1937 – as “bombas dos ministérios” em Janeiro e o tiranicídio falhado de 4 de Julho – no sentido já apontado por Pacheco Pereira (*Álvaro Cunhal, I, 1999*) e que ele procura agora sistematizar a p. 61-69 deste seu livro, a despeito de algumas eventuais deficiências (que pode ser o caso da não exploração do importante desempenho do anarquista Valentim Adolfo João, na Mina de S. Domingos).

De facto, mais do que uma iniciativa “dos anarquistas da CGT”, tratou-se de um acto continuado de inconformismo de certos militantes anti-fascistas inconformados com a aparente solidez de uma década de ditadura em Portugal, quando no país vizinho a luta continuava incerta entre concepções autoritárias e liberais/libertárias de convivência nacional indubitavelmente animados pelo dinamismo, inteligência política, determinação e espírito de sacrifício de um homem como Emídio Santana. Sem ele, podemos confiadamente supor que não teria existido este tipo de resistência armada ao salazarismo. O erro “técnico” da operação também não lhe foi devido, mas casual ou incidental; e ninguém pode dizer o que teria acontecido ao país se Salazar não lhe tivesse sobrevivido. Fracassado o atentado da Avenida Barbosa du Bocage, foi fácil aos contemporâneos e aos comentadores vindouros elencar as consequências destes acontecimentos, em especial quanto ao reforço do poder e da coesão em torno chefe do governo.

Outro tanto não se pode dizer de alguns dos que, na época, arriscavam a vida e a de suas famílias e não partilhavam das mesmas “opções tácticas” destes activistas, como foi o caso do anarquista Adriano Botelho, cujos testemunhos não foram tidos em conta pelo autor deste livro. De caminho, podemos em questão esta sua afirmação: “A CGT, ao invés, tinha avaliado ao mais alto nível – o Comité Confederal – a ideia de matar Salazar, ainda que a

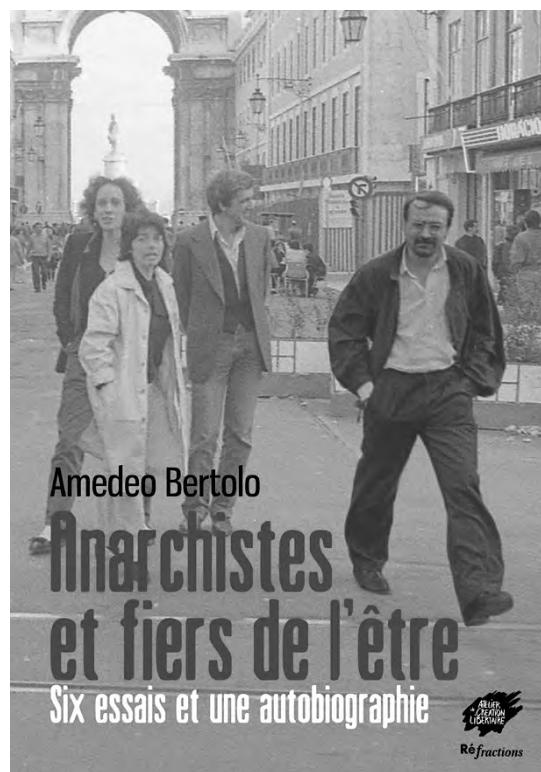
sua concretização prática haja sido feita apenas pelos directamente envolvidos nas operações, sem conhecimento preciso do que iria acontecer por parte das estruturas dirigentes da central anarcosindicalista." (p. 17).

Com efeito, lembremos esta afirmação: "Ao Comité Confederal da CGT apenas informei que se forjava um atentado contra Salazar. Nada mais acrescentei. Quem decidiria seriam os próprios que aceitassem colaborar, e os que não quisessem não entrariam. Mas ninguém arredou." Esta frase, deixada por Santana a p. 35 do seu livro e repetida mais de uma vez por António Araújo, foi também objecto de reflexão e comentário por parte de Adriano Botelho que, depois de a transcrever, esclareceu: "Do Comité Confederal, a que se referiu Emídio Santana, fazia eu parte, com Silva Campos (dos sapateiros), Alberto Dias (da Construção Civil) e Júlio Duarte (da Construção Civil) [além do próprio Santana]. "Ninguém arredou", e as razões do procedimento dos outros três camaradas ignor-o, mas as minhas vou procurar expô-las. Em primeiro lugar, as alusões feitas por mais duma vez por Santana para o atentado a Salazar, não as interpretei como um convite mas apenas com carácter informativo. Por isso escutei-as sempre, sem pedir pormenores, porque quem não sabe, não pode dizer, nem mesmo que o torturem até à morte. Mas a razão principal de não arredar, é que entendo que militantes com responsabilidades nas organizações libertárias nunca se devem comprometer em ações dessa natureza desde que prejudiquem a actividade que estão a exercer. Ora, Emídio Santana nessa altura era o elemento com mais compromissos dentro do Comité, no que dizia respeito à publicação dos jornais clandestinos *A Batalha* e *O Libertário*, assim como nas relações com os organismos confederais e especificamente libertários. Por isso, quando ele foi preso, acusado de principal organizador do atentado a Salazar, eu só pensei na falta que ele ia fazer nas nossas organizações, e para mim comentei: "a sua liberdade valia mais do que a morte de Salazar". E continuo a pensar assim, porque nunca o desaparecimento de qualquer tirano resolveu os nossos problemas" (Publicado no jornal *Voz Anarquista* em 1979 e inserido no livro *Memória e Ideário*, 1989, p. 95-96).

Deixemos de lado o sentido atribuído pelos protagonistas ao termo "arredar", porque isso invade provavelmente um conjunto mais amplo de sentimentos pessoais que, noutra oportunidade, tentaremos esclarecer. Mas, por agora, fixamo-nos apenas na determinação demonstrada por Santana em, arrostando todos os perigos, tentar decapitar o regime em favor do povo português, sem comprometer quem não estivesse envolvido no mesmo

plano conspirativo, e estar pronto a pagar pessoalmente todos os custos que daí pudessem advir, sem desculpas nem recriminações a terceiros como aconteceu.

A par da cativante simpatia que dele irradiava para com todos os que, no futuro, o iriam abordar sobretudo como o herói desta façanha terá sido também essa atitude que terá fascinado o jovem António Araújo em 1988 na sede d'*A Batalha* à Rua Marquês de Ponte de Lima, como este o evoca ao terminar o seu livro. [JOÃO FREIRE]



Anarchistes et fier de l'être, Amedeo Bertolo, 2018

Foi recentemente disfundido o livro de homenagem *Amedeo Bertolo: Anarchistes et fiers de l'être*, editado em Lyon pelo Atelier de Crédation Libertaire já em 2018, tradução parcial de um com o mesmo título publicado no ano anterior pela editora Eleuthera, de Milão. Aqui, alinharam-se seis ensaios e uma autobiografia do anarquista italiano Amedeo Bertolo (1941-2016).

Conheci bastante bem a pessoa do Bertolo, em diversas ocasiões em Itália, e também em Portugal. Sobretudo, tive oportunidade de, em conversas longas e desprendidas, intuir o seu pensamento de

anarquista, mas também as observações do economista e sociólogo agrário, em particular acerca da produção e dos modos de vida camponeses mais tradicionais.

Entre as recordações que conservo dos nossos encontros com ele e outros dos seus próximos como a Rossella di Leo, o Nico Berti, o Luciano Lanza, o Paolo Finzi, a Aurora Failla ou a Fausta Bizzozzero lembro um texto por algum deles publicado que reflectia sobre as inúmeras pessoas que, numa fase mais ou menos precoce das suas vidas adultas, haviam passado pelo movimento anarquista e depois se tinham dele afastado ou procurado outros caminhos. Notava então o articulista que, apesar desse afastamento, tais pessoas ficavam geralmente marcadas para o resto das suas vidas por algo de sensibilidade ou atitude pessoal que tinham adquirido no convívio com os anarquistas. E, desse ponto de vista, não se devia lamentar tais perdas ou deserções, antes considerar que continuavam a ser pessoas autónomas e livres, decerto com desacordos quanto aos “dogmas” anarquistas, mas, no fundo, substancialmente libertários.

Este pragmatismo, tolerância e vontade de “deixar o pessimismo para os tempos melhores” parecem-me muito característicos de alguém que, como o Amedeo Bartolo, se comportou sempre como um incansável activista do anarquismo mas que nunca terá dependido dele para viver a sua própria vida pessoal, profissional, afectiva e relacional.

Os textos que foram inseridos neste livro, continuam a merecer ser lidos e divulgados: tanto nos ensaios teórico-ideológicos onde ele discute noções tão fundamentais como o poder e o domínio, ou a superação conceptual da democracia pela anarquia, e mesmo sobre os “novos patrões” apesar de ser um texto escrito há quarenta anos como na sua lúcida (e detalhada, por momentos) história de vida, que ele relatou em 2006 ao “italo-francês” Mimmo Pucciarelli e que termina assim: «En définitive, mon anarchisme a subi une évolution, mais quand je prends du recul, je trouve qu'il n'a pas beaucoup changé dans son contenu éthique (*ethos*), dans son contenu émotionnel (*pathos*), ni dans son contenu de *logos*, de pensée, d'intelligence, de connaissance, de compréhension et d'interprétation. [...] il me semble que j'ai toujours pu appliquer à mon cas [...] la formule [...]: sans illusions et sans regrets».

De facto, a vida e a obra escrita de Amedeo Bertolo, testemunho de uma geração do anarquismo militante, merecem amplamente ser objecto da nossa reflexão. Mas já nada substitui a sua presença.
[JOÃO FREIRE]

Anarquismo moderno, mas não pós-moderno,
Autores Vários, 2017

Com este título sugestivo *Anarquismo moderno mas não pós-moderno* (org. A. Cândido Franco, Carlos Abreu, João Freire, Manuela Parreira da Silva e Maria Alexandre Lousada) e creio que intencional, a *Colibri* editou em 2017 uma antologia de textos publicados nas páginas da revista *A Ideia* durante a década de 80 e que foi apresentada no Museu do Aljube, em Dezembro de 2017, simultaneamente com o lançamento do número 81 / 83 desta revista.

Para o autor destas linhas, trata-se de um dos mais importantes livros sobre anarquismo divulgado nestes últimos anos em língua portuguesa. Ao contrário do que se poderá pensar, o facto destes textos terem sido escritos nos já longínquos anos 80, ou mesmo 70, não belisca minimamente a sua importância e modernidade.

Na realidade, nomes como Colin Ward, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Tomás Ibañez (que, recorde-se, esteve em Lisboa em Maio para protagonizar dois debates sobre o nacionalismo catalão e o cinquentenário do Maio 68), Eduardo Colombo (falecido em 2018) e Castoriadis, para citar apenas alguns dos autores representados, foram fundamentais para a renovação do pensamento anarquista ocorrida a seguir ao Maio 68 que se traduziu em novos temas de discussão e em novas abordagens metodológicas e analíticas e continuam a ser de leitura obrigatória para quem pretende compreender esta sociedade e os mecanismos de dominação que a regulam e alterá-la radicalmente.

Outro factor que torna esta edição importante é a possibilidade de se poder ler, num único livro, toda uma variedade de temas que são abordados ao longo dos textos apresentados, o que só vem confirmar (se preciso fosse, que já não é) a riqueza teórica e prática do anarquismo, ou melhor, dos anarquismos, como é mais correcto dizer e / ou escrever. A leitura deste livro vem demonstrar, mais uma vez, que, a partir de todo um conjunto de pressupostos, de conclusões e de objectivos comuns, as diversas visões do anarquismo existentes têm vida própria e derivam de análises e práticas autónomas entre si, praticadas por centenas de pessoas que as vão influenciando e alterando ao longo do tempo, claramente o oposto do que se passou (e utilizo o passado propositadamente) com os vários marxismos que resultam de meras variações pessoais ou personalizadas (Lenine, Estaline, Mao) dos textos de um único autor.

Algum leitor mais atento ou mais conhecedor de anarquismo poderá argumentar que, apesar desta variedade de temas abordados, nota-se em alguns textos um denominador comum: a crítica a determinadas posições do que é chamado na *Apresentação* como “anarquismo tradicional”. Por exemplo,

as críticas à ideia de que a revolução é ainda possível, bem como ao nó conceptual da crítica anarquista do poder e do Estado. No entanto, à luz da realidade de hoje, verifica-se que alguns dos autores que se posicionam no campo que é apresentado como crítico do “anarquismo tradicional”, não estão assim tão afastados dele como aparentavam na década de 80. O caso de Amedeo Bertolo é um exemplo paradigmático, bastando ler a sua antologia de textos publicada durante o corrente ano pela *Barricada de Livros*: “Anarquistas e orgulhosos de o ser”. Daqui poder-se-á concluir que o que está provavelmente errado é a utilização da expressão “anarquismo tradicional” (outros por cá também lhe chamam de “ortodoxo”), já que o anarquismo foi o único conjunto de ideias de luta social que nunca parou no tempo, nunca esteve fixado num único autor, sofreu sempre uma constante mutação e adaptação à realidade. Porquê chamar de “tradicional” o anarquismo (ou os anarquismos) que se adaptava e respondia à realidade socio-política-económica de há cem anos atrás? Mau seria que esse anarquismo tivesse parado no tempo. Mas como esta questão não “mancha” minimamente a importância do livro, talvez não seja nesta recensão o local mais apropriado para ser aprofundada.

Entre os diversos autores representados, permito-me salientar os textos de Amedeo Bertolo (“Poder, autoridade, dominação: uma proposta de definição”, no seu título original), pelo nó conceptual original que apresenta, e o de Tomás Ibañez, bem representativo da tal renovação e actualização do pensamento libertário, assim como os textos mais específicos de Nico Berti e João Freire.

Enfim, goste-se ou não das análises apresentadas, concorde-se ou não com estas, trata-se de um livro de leitura obrigatória pela riqueza teórica dos autores apresentados. [MÁRIO RUI PINTO]

Os Cangaceiros, Autores Vários, 2018

Barricada dos Livros, uma nova editora libertária nascida em 2017 com a publicação do livro *Preferi roubar a ser roubado – textos sobre o roubo revolucionário*, centrado na história dos anarco-ilegalistas franceses (Clément Duval e Alexandre Marius Jacob) e argentinos, regressou em 2018 com um novo livro, *Os cangaceiros*, com tradução de Carlos Jacques, Mário Rui Pinto e Miguel Sousa e com grafismo de Manuel Almeida e Sousa. O livro é uma antologia muito abrangente da revista *Os cangaceiros* que em língua francesa deu a lume três números entre Janeiro de 1985 e Junho de 1987 e dá um contributo para a história e para as acções do seu grupo editor, que se evidenciou em registo muito próximo ao do situacionismo na denúncia do sistema carcerário.

Textinhos, intróitos & etc, Vitor Silva Tavares, 2018

Com paginação e capa de Luís Henriques e edição da Pianola Editores, acabam de ser reunidos num volume de quinhentas páginas uma recolha de textos de Vitor Silva Tavares (1937-2015), jornalista, poeta, editor, prosador de verve e crítico certeiro. São cem textos publicados entre 1956 e 2015, ou jornais onde fez jornalismo (*O Intransigente de Benguela*, *Jornal do Fundão*, *Diário de Lisboa*, & etc – quinzenário cultural) ou nos livros que editou na chancela que fundou em 1974, & etc, ou ainda em outros lugares de passagem. Fica de vez provado que Vitor Silva Tavares não foi apenas o editor original e de raro gosto da & etc (e antes desta da Ulisseia) mas um escritor poderoso, senhor duma das mais soberanas e individualizadas prosas do seu tempo. Neste mesmo volume, temos o gosto de dar a lume uma carta sua a Luiz Pacheco, que reitera a forma singularmente ética e ferozmente livre com que se comportou no solerte e insidioso meio literário português.

O Jardim das Peculiaridades, Jesús Sepúlveda, 2018

Com prefácio de John Zerzan, “Negar a uma pessoa a sua forma de ser é colonizá-la”, saiu a tradução portuguesa de *El jardín de las peculiaridades* do poeta chileno Jesús Sepúlveda, tradução da autoria de Pedro Morais e edição de Textos Subterrâneos, que editou recentemente obras de Pedro García Olivo. A edição original do livro data de 2002 e tornou-se desde então uma das referências do anarquismo verde e do anarquismo anti-civilização. Conhecido poeta no seu país e na América de língua castelhana, o autor foi um dos colaboradores da extinta revista *Green Anarchy*, onde Zerzan deu a conhecer as suas ideias. As questões que o anarco-primitivismo levantou no final do século XX sobre a destruição da natureza e o papel devorador da tecnologia parecem-nos merecedoras de atenta reflexão e não são para quem conheça as ramificações da frondosa e muito diversificada tradição libertária uma novidade absoluta. Henry Zisly, Émile Gravelle, Paul Paillete, Auguste Trousset e outros criaram em França no final do século XIX o anarquismo naturiano, que advogava o abandono das cidades e das fábricas e o regresso ao estado natural, que de resto parece ser também a utopia de Tolstoi e a de William Morris, como já fora nas florestas da costa leste a de Henry David Thoreau. A afinidade do naturianismo francês e europeu em Portugal, na primeira República, o movimento operário deu pelo menos duas grandes figuras afins do naturianismo, Ângelo Jorge (1883-1922) e

Gonçalves Correia (1886-1968) com o eco-anarquismo americano é grande. De seguida publica-se o prefácio à primeira edição do livro, saído nas Ediciones del Leopardo, Buenos Aires, 2002, da autoria de A. J. Laskar.

Distintas como duas gotas de água

O Jardim das Peculiaridades de Jesús Sepúlveda é um texto híbrido; espaço discursivo onde confluem diversos géneros literários e tradições epistemológicas. A transgressão da homogeneidade do género e a procura de explicações e soluções que transcendam os padrões do pensamento ocidental fazem parte da estratégia de Sepúlveda, para que o problema da identidade e da relação do animal humano com o resto da natureza e com a própria vida seja repensado de uma maneira holística.

Do ponto de vista da linguagem, misturam-se n' *O Jardim das Peculiaridades* diversos géneros literários: a poesia, o manifesto, a historiografia, o ensaio e a filosofia. Do ponto de vista epistemológico, Sepúlveda usa a tradição ocidental que começa no Velho Testamento; reexamina os filósofos gregos e conclui no século XX com a fenomenologia, o neomarxismo e o pós-estruturalismo.

Sepúlveda, contudo, não se detém na tradição eurocêntrica para realizar a sua desconstrução. Instala-se nas margens para posicionar a suas “categorias” espaciais, temporais e gnoseológicas. Inclui, portanto, o pensamento contra-cultural de escritores primitivistas contemporâneos como John Zerzan ou Chellis Glendinning e o pensamento não ocidental de tradição oral indígena.

A hibridez d' *O Jardim das Peculiaridades* é uma tática que tenta transcender a dualidade do pensamento hegemónico da tradição judaico-cristã, que é levada até às últimas consequências e que é cancelada pela pós-modernidade.

A revisão histórica proposta por Sepúlveda transgride o que a sociedade ocidental tradicionalmente considerou e aceitou como história, ou seja, o que parte do nascimento da escrita. *O Jardim das Peculiaridades* vasculha na genealogia do *homo sapiens* e do seu meio, como momento zero da alienação contemporânea. Por isso mesmo, investiga a existência do ser humano “contemporâneo” através das múltiplas e numerosas cosmogonias que sustentam diversas culturas. Sepúlveda recorre a povos marginalizados como os aborígenes australianos, os Mapuches da América do Sul, a civilizações meso-americanas e o Inuítes do Círculo Polar Ártico.

Sepúlveda tenta propondo-nos este texto repensar o lugar e a missão do homem no cosmo, elaborando cuidadosamente um discurso anti-hegemónico. Tanto no seu estilo circular (contraposto a um linear), como no seu conteúdo trans-histórico,

que Walter Mignolo denomina “pensamento desde as margens”, *O Jardim das Peculiaridades* é uma tentativa de aceder a um conhecimento que possa devolver ao habitante humano do planeta a humanidade devorada pela civilização industrial. É uma tentativa de falar com um novo código para dizer novas coisas, e é essa a potencial dificuldade que o seu deciframento acarreta.

Os tópicos d' *O Jardim das Peculiaridades* incluem temas como: a ideologia, a domesticação, a robotização, a eficiência, a colonização, a arte, a globalização, a festa, a beleza, o Estado, o etnocentrismo, o patriarcado, o expansionismo, as formigas, a ansiedade, a consciência, a especularidade, a divisão do trabalho, as razões ética, estética e instrumental, as drogas, a desterritorialização, a linguagem, o canibalismo, o veganismo, entre outros.

Estes temas distintos são articulados por Sepúlveda com o propósito de definir a peculiaridade humana “essencial” que, contrariamente a pensadores neo-freudianos como Lacan, não é estabelecida pela dicotomia eu/outro, mas definida fenomenologicamente com base na peculiaridade da consciência e da constituição e experiência percep-tiva pessoal. Para Sepúlveda, o problema consiste em reconhecer a peculiaridade do sujeito na sua diferença.

Tomemos como exemplo uma pequena flor amarela que cresce no meio dos caminhos-de-ferro que unem Santiago a Valparaíso. De longe vê-se uma larga e estreita pradaria amarelada. Se nos baixamos em Quillota para as observar com mais pormenor, verificamos que todas parecem ser a mesma. No entanto, fazendo um exame mais pormenorizado, damo-nos conta que não existem duas papoilas-da-Califórnia idênticas. Poderão ter enormes semelhanças, mas uma será sempre levemente diferente da outra. É esta leve distinção que Sepúlveda identifica como o peculiar. A importância deste “pormenor” consiste precisamente em questionar qualquer tentativa de reducionismo e numeração, repondo a infinitude da vida na finitude de cada ser.

O Jardim das Peculiaridades defende que a irredutibilidade da multiplicidade de cada ser a um conceito único e geral (estratégia central da epistemologia racionalista e científica) desmantela a pretensão homogeneizadora da sociedade tecnocrática-capitalista no seu afã estandardizador.

O rolo compressor cognitivo aperfeiçoado por Aristóteles ao classificar e conceptualizar os fenômenos, por exemplo, separar a natureza em matéria inerte e organismos vivos, faz tábua rasa das peculiaridades e converte-se ao mesmo tempo na principal ferramenta e justificação ideológica da razão instrumental; razão que tem como objectivo domesticar a natureza incluindo o ser humano

para a pôr ao serviço da sociedade utilitária e classista.

O Jardim das Peculiaridades opõe a razão estética à razão instrumental. A sua “utopia” consiste na celebração da vida em todas as suas manifestações e na apreciação e contemplação da beleza em todas as suas dimensões. *O Jardim das Peculiaridades* transcende qualquer humanismo, descentralizando a importância do ser humano sob as estrelas, para reinstalar o centro, o próprio universo: como uma epifania infinita. [A. J. LASKAR (trad. Pedro Morais)]

Para uma História das Necessidades, Ivan Illich, 2018

Com prefácio de Jorge Leandro Rosa e tradução deste e de José Carlos Marques, e com edição da editora Sempre-em-Pé, que havia já editado Lanza del Vasto e Aldo Leopold, apareceu em Maio de 2018 o livro *Para uma história das necessidades*, constituído por cinco ensaios que Ivan Illich reuniu em 1978 para responder a um pedido da editora nova-iorquina Random House. O ensaio decisivo é o último, “Energia e equidade”, em que a contra-produтивidade dos sistemas, que foi o principal contributo de Illich na apreciação das instituições sociais da modernidade, da escola ao serviço nacional de saúde, passando pelos transportes e pelo crescimento económico, encontra uma chave decisiva de leitura geral. A noção illichiana de contra-produтивidade assenta na observação de que para lá dum certo patamar qualquer instituição social ou técnica, inicialmente positiva e consensual, acaba por se tornar negativa e fatal. Qualquer sociedade que ultrapasse um determinado patamar de consumo e produção de energia está condenada a acelerar fatalmente a entropia geral. Como disse o grupo Ippolita: *As críticas de Ivan Illich sobre os instrumentos tecnológicos industriais são ainda válidas. Os sistemas técnicos quando crescem acima dum determinada medida são contraproducentes e deixam rapidamente o patamar da inutilidade para se tornarem nocivos. Os automóveis numa cidade são meios de transporte lentos, para além de serem perigosos e poluentes. Do mesmo modo as redes sociais informáticas são um sistema feito para nos sentirmos sozinhos em conjunto, cada um ligado à Grande Rede de forma individual, sem qualquer contacto físico com os outros, longe dum realidade que fica fora de alcance.* Ou doutro modo Jacques Ellul (1912-1994): *Mostrar interesse pela protecção da natureza e a ecologia sem pôr em causa o progresso técnico, a sociedade técnica, a paixão da eficácia, é empreender uma operação não só inútil como nociva.* A tradição libertária oitocentista foi “illichiana” quando percebeu que a estratégia da “tomada do poder” estava condenada a ser contra-produtiva, destruindo por

dentro o melhor das suas aspirações iniciais. As experiências de “tomada do poder” pela tradição marxista, quer leninista, quer social-democrata, as suas práticas, os seus resultados e a situação em que hoje se encontram, parecem provar que as vantagens do exercício clássico do poder de Estado são menores do que as suas desvantagens. [A.C.F.]

Um Projecto Libertário, Sereno e Racional, João Freire, 2018

Um projecto de renovação ou de superação do anarquismo? A ideia de uma “ortodoxia anarquista” parece ser uma contradição nos termos, se não mesmo absurda num sistema de valores que tem como princípio axiomático a liberdade, sendo a expressão individual da consciência crítica valorizada como meio de construção do saber e de socialização. Apesar disso, verificou-se no meio libertário a partir dos anos 50 cristalizações ideológicas que acompanharam os múltiplos processos históricos de guetização dos libertários e que acabaram por assumir, por vezes, marcas identitárias. João Freire participou no esforço militante que visava relançar o movimento libertário nos anos 70, através da reorganização da Federação Anarquista da Região Portuguesa (F.A.R.P.). Procurou depois, nos anos '80 do século passado, nas páginas da revista *A Ideia* (que fundou em 1974), actualizar o anarquismo publicando novos autores, novos temas e refletindo sobre as possibilidades futuras do anarquismo, num contexto de mudança nas sociedades ocidentais que anuncia a fragmentação do movimento social emancipador em movimentos orientados por causas específicas (ecologismo, feminismo, defesa das minorias e dos imigrantes, anti-militarismo, etc.). Nessa altura, João Freire escreveria (Freire 1981: 15): *O PROJECTO de que o anarquismo, na sua fase libertária, é portador, só pode vir da confrontação, teórica e prática, das suas “ideias” mais estimulantes e ricas de conteúdo, com a realidade social envolvente.*

O final dessa década assistiu à “crise do socialismo real” e ao debate, naquela revista, sobre os vários anarquismos, sem que a evolução histórica viesse permitir maior espaço de ação para os anarquistas. Antes pelo contrário. No final desse período, que ficou marcado pela vitória mundial do liberalismo (foram os anos de Margaret Thatcher e de Ronald Reagan) e da revolução tecnológica e organizacional do capitalismo (a chamada Terceira Vaga por Alvin Toffler), saía entre nós um ensaio notável dedicado à *Tribos dos Irrecuperáveis* no qual se afirmava (Sousa & Henriques 1990: 46): *O movimento libertário é entre nós uma ausência (...) Verificá-lo não é derrotismo nenhum porque só a lucidez nos serve.*

Neste balanço crítico que Ricardo de Sousa e Júlio Henriques fizeram do percurso das esquerdas radicais desde o Maio de 68, viram então na cultura hegemónica da *participação* não uma possibilidade de exercício da crítica alternativa mas o seu contrário, a integração num sistema social e político condenável do ponto de vista social, ecológico e moral. Pelo contrário, segundo eles, haveria que resistir a esta tentação (*um beco sem saída*) pois as possibilidades de ruptura nos consensos imperantes continuavam a residir nos movimentos sociais fracturantes (Sousa & Henriques 1990: 46). Sousa aprofundaria a sua análise noutro ensaio publicado em 2011, no qual aponta como problemas centrais do anarquismo contemporâneo, *a incapacidade organizativa, a reduzida actuação dos anarquistas nos movimentos sociais e a cristalização teórica* (Sousa 2011:71). No essencial, Sousa acaba por propor, como estratégia, *a criação de espaços libertados*, ou seja, *espaços autogestionados e autónomos; comunidades rurais e urbanas, cooperativas, onde se possa viver, trabalhar, criar, consumir e conviver de forma libertária à margem da sociedade capitalista* (Sousa 2011: 101). Também José Maria Carvalho Ferreira, na revista *Utopia* procurou dar voz a novos pensadores e às suas propostas, tendo organizado em Agosto de 1998 uma conferência internacional intitulada “Ecologia Social e suas Perspectivas Políticas”, sobre o Municipalismo Libertário e em torno do pensamento de Murray Bukchin (1921-2006).

Dir-se-á, pois, que o ensaio de João Freire situa-se-ia nesta linha de ação militante que procura *actualizar* ideologicamente o anarquismo e propor uma saída para o *gueto* pela via política. Porém, fazendo o “balanço (intelectual e militante) duma geração” logo declara que *esse esforço de aggiornamento fracassou: nem ajudou nem ajudou a reformar as práticas políticas dos militantes anarquistas, nem melhorou a consideração social que esta filosofia política obtinha junto dos grandes meios de comunicação e de reprodução de valores sociais, que hoje são sobretudo os mass media, o espectáculo, a escola e a família* (p.15). Ora, como veremos, a sua proposta é bem distinta. Apesar disso, o *Projecto Libertário*, sereno e racional é um texto assumidamente pessoal, ficando desde logo (Preâmbulo “Ao que vimos”) explicitados os seus princípios éticos, as escolhas feitas e a evolução intelectual do autor. Ora, segundo nos diz (Freire-2018:13): (...) com a natural evolução de alguém que tenta compreender o mundo em que vive, encontrou-se ao fim de algum tempo isolado da “tribo” e alvo da crítica dos que acreditam quase religiosamente em certas fórmulas rituais que foram adequadas a uma certa época mas que o tempo não poupar. É um fenômeno muito recorrente entre as minorias políticas mais insatisfeitas do mundo moderno.

A sua crítica ácida à ortodoxia (termo que uso aqui apenas para simplificar) assenta na dupla crítica à crítica anarquista do Estado e à crítica da economia capitalista que Freire desenvolve em duas partes: 1. *No Estado tudo se condensa: o poder e a sua maldição;* 2. *A economia é o que nos faz viver, mas também nos pode matar.*

Na primeira parte, Freire parte do pressuposto que a ambição do poder é inherente ao ser humano e apresenta a hipótese, na linha de Tomás Ibañez, da socialização do poder do Estado ou, por outras palavras, dessa “entidade estranha e omnipresente poder ser corrigida e alterada num sentido mais positivo para as sociedades por si tuteladas” (p.35). Traça então o lastro histórico da luta dos anarquistas contra o(s) Estado(s) ao longo dos séculos XIX e XX e da persistência até à revolução espanhola de 1936 do ideal revolucionário (violento) de mudança social. Ora, segundo o sociólogo, esse ideário não pode ter já lugar nas sociedades contemporâneas, pela sua complexidade, nível de desenvolvimento tecno-científico e interdependência. Daí que o seu *realismo* aponte para a constituição do Partido Anarquista como forma de organização tendente à possível socialização do(s) Estado(s) e para um futuro de paz, justiça e liberdade (p.49). Parecendo uma ideia nova, João Freire mostra-nos como, desde finais do século XIX, ela emergiu em diferentes contextos europeus, embora sem sucesso.

A sua análise insiste no irrealismo actual de muitos princípios defendidos pelos acratas. Assim, por exemplo, defende que nas nossas sociedades, *o mandato imperativo seria totalmente inoperante*. A crítica que faz a esta “democracia em que vivemos” (expressão nossa), insiste na necessidade de mudar os partidos políticos mais do que o sistema parlamentar e os seus princípios de representação assentes no voto e na representação por deputados. Ora, esse partido libertário seria essencialmente um partido/movimento reformador e a sua organização assentaria em Clubes de Encontro e de Discussão Livre (CEDL), nas Associações de Interesses Específicos e Comunitários (AIEC) que actuariam a uma escala local e regional, com um órgão coordenador (a Plataforma Federal de Coordenação). Freire apresenta-nos ainda as bases ideológicas fundamentais e os princípios do seu funcionamento desse partido que ele coloca ao centro do sistema político, como um partido de *classes médias*, afastado do estatismo das esquerdas marxistas e das direitas que *tipicamente* protegem as classes ricas (p.69). O seu programa político contempla 16 pontos formulados de forma genérica que, a serem levados a cabo no caso português, exigiriam em alguns casos reformas constitucionais profundas,

sem dúvida, mas nenhuma de natureza verdadeiramente revolucionária. Esse realismo leva-o a mostrar como aceitável - embora sujeito a melhorias substantivas propostas no seu projecto - o actual quadro de actuação das forças repressivas e do exercício da justiça nos países democráticos, onde a opinião pública e os movimentos cívicos (como a Amnistia Internacional) têm espaço de actuação e de influência.

Na segunda parte, João Freire trata das propostas feitas pelos pensadores anarquistas em matéria de economia e acaba por defender uma economia de mercado devidamente regulada por um Estado minimalista. Aí mostra a pobreza teórica das soluções propostas em matéria de economia pelos anarquistas europeus depois de Proudhon, o qual tinha como visão uma sociedade “socialista liberal” assente em pequenos produtores independentes ancorada por soluções mutualistas e cooperativistas. Neste contexto, realça a importância que Malatesta atribuiu à «organização comercial», face às necessidades do «homem moderno», às suas necessidades de consumo e à interdependência na rede de trocas mundial que o mesmo estilo de vida exige. Deste modo recupera a economia utilitarista de J. Stuart Mill (1806-1873), lamentando a sua pouca influência histórica entre os maiores pensadores anarquistas. Passando das ideias para as realidades históricas que marcaram o século XX, Freire passa em revista as experiências breves do anarquismo revolucionário na Ucrânia e no México, pautadas pelo paradigma kropotkiano da expropriação dos latifúndios e redistribuição. Salienta depois a imensa ineficiência económica do sistema soviético e das injustiças sociais na repartição da riqueza que criou. Segundo ele, também a experiência de auto-gestão na ex-Jugoslávia e na Argélia não provaram melhores resultados. No essencial, Freire valoriza a capacidade que foi demonstrada por este modelo económico [capitalista] para criar riqueza como nunca antes fora conhecido, sustentar o crescimento demográfico, alargar imenso as “classes média” e ser um travão moderador das apetências das elites auto-referenciadas para impor a sua visão aos demais mediante os instrumentos do Estado. (p.121) Nesta perspectiva, a social-democracia saiu-se historicamente melhor, pois reconheceu a economia de mercado e o papel redistributivo das instituições públicas. Em suma, ao reconhecer a economia de mercado e o sistema político parlamentar, os sociais-democratas teriam sido os principais obreiros do *Welfare State*.

Em sua opinião, a defesa da economia de mercado deve ser equilibrada com a intervenção do Estado para impedir as “desregulações do mercado” e o enriquecimento excessivo de uns poucos. Serve também de

exemplo a emergência da *economia social* – o 3º sector. No essencial, visa-se uma *economia de mercado sem capitalismo* sob o comando do *interesse comum*, a correcção dos seus piores defeitos, essencialmente por acção de movimentos de cidadãos gerados no seio da própria sociedade, tal como defendia António Sérgio (p. 125).

Estamos, pois, perante um ensaio extremamente rico que explicitamente visa *uma espécie de “revisionismo anarquista”*, no melhor sentido que a palavra pode ter e que é feito em nome do *realismo*. Como ele próprio afirma, as sociedades complexas são “máquinas pesadas” que ninguém consegue verdadeiramente comandar e a sua proposta de invenção mostra preferência pelo debate, pela discussão e pela negociação como forma de evitar os conflitos abertos (p.131). A sua leitura oferece ao público uma outra visão crítica do anarquismo e uma proposta de revisão (em nosso entender de *superação*), que sem dúvida merece ser debatida entre os que se interessam por este universo. Encontrámos algumas contradições aparentes, como entre a defesa de um modelo federal para os *Estados de grande extensão territorial ou com acentuadas diferenças regionais ou culturais das suas populações* e a defesa, no caso da União Europeia, de “um figurino orgânico de tipo confederal”, opção que é justificada, sem outra explicação, pela especificidade do seu processo histórico (p.78). Ou entre a defesa de parlamentos com número mais reduzido de deputados e (pensamos nós) as possibilidades de representação dum partido libertário que se apresente à margem de um grande movimento social que com ele se identifique. Neste e outros casos, o leitor fica por vezes em dúvida se as propostas lançadas são universais ou se têm como referência o Estado português.

A este propósito importa referir que o “testamento político” de João Freire surge na altura em que, em Parma, é criada a Confederação Internacional do Trabalho pela USI (Itália), FAU (Alemanha), CNT (Espanha), IWW (América do Norte), ESE (Grécia) e IP (Polónia), evento onde, por sinal, nenhuma organização portuguesa se fez representar. Surge também na ressaca dos grandes movimentos de massas que emergiram como reacção aos *diktats* das organizações plutocráticas internacionais e que deram origem a partidos nacionais impotentes para as enfrentar como sucedeu na Grécia, com o Syriza, que surge através duma coligação de organizações “da Esquerda Radical” em 2001, e em Espanha, com o *Podemos*, em 2014, que, segundo o seu manifesto fundador, visava *convertir la indignación en cambio político*. Enfim, enquanto as esquerdas eleitorais e participativas caminham da indignação para a depressão, a crise persistente nos

auto-designados “regimes democráticos” desamba em discursos nacionalistas que exploram a descrença colectiva nos políticos e na política e que fazem da sua corrupção material e moral o seu argumento mobilizador. Nos Estados Unidos da América, com a vitória de Trump e com o seu governo, muitos cidadãos descobrem que vivem há muito num *totalitarismo invertido* (Wolin, 2017).

Ora, não sendo este o espaço adequado para discutir criticamente os fundamentos e argumentos de João Freire, do *Projecto Libertário* fica por avançar, em nossa opinião, que espaço de ação ficará para a constituição de Partidos Anarquistas no quadro dos Estados Nações actuais, se esse espaço social de implantação (“as classes médias”) não estará já ocupado por outros partidos, se o seu programa e propostas não serão alterados profundamente se se adoptar o modelo de organização proposto, enfim, que relação terá este anarquismo institucionalizado com os movimentos sociais anti-sistémicos que emergem a partir de baixo um pouco por todo o lado no mundo actual e que se reclamam do anarquismo. Por tudo isto, como já dissemos anteriormente, o *Projecto Libertário* merece ser debatido de forma racional e serena.

[PAULO GUIMARÃES]

Referências: Freire, João (1981), “Anarquismo que futuro? Perspectivas do anarquismo para os anos 80”, *A Ideia*, n.º 22-23; 3-19; Freire, João (2018), *Um Projecto Libertário, Sereno e Racional*, Lisboa, Colibri; Sousa, M. Ricardo; Henriques, Júlio (1990), *À Tribos dos Irrecuperáveis*, Lisboa: Fora do Texto; Sousa, M. Ricardo (2011), *Os Caminhos da Anarquia*, Lisboa, Letra Livre; Wolin, Sheldon S.; Chris Hedges, intr. (2017), *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: University Press.

Bestiário, n.º 1, Autores Vários, 2018

Embora tenhamos feito já noutro lugar uma nota crítica a este volume coordenado por António Baião e André Alves, não queremos deixar de assinalar a saída do primeiro tomo da revista *Bestiário*, subordinado ao tema do nojo e reunindo dezenas

de colaborações no campo do ensaio, da fotografia, da collage, do poema verbal e do poema-objecto e que são todos elas um contributo para entender a presença do nojo na modernidade.

Flauta de Luz, n.º 5, Autores Vários, 2018

Acaba de aparecer (Maio de 2018) o quinto número da revista *Flauta de Luz* coordenada por Júlio Henriques e distribuída pela editora Antígona. Trata-se dum volume de mais de trezentas páginas, com uma separata anexa dedicada à luta contra o aeroporto de Nantes A ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Destacamos a colaboração de Jorge Leandro Rosa sobre Ivan Illich, as traduções de poesia americana de Fernando Gonçalves e Júlio Henriques e o trabalho de Joëlle Ghazarian sobre os índios Ianomamis.

Obra Completa, vol. I [poesia], Henrique Varik Tavares, 2018

Depois da reunião em volume da obra em verso de Manuel de Castro (1934-1971), *Bonsoir Madame* (2013), e da de José Manuel Simões (1932-1999), *Sobras completas* (2016), com prefácios de Helder Macedo e José de Sá Caetano, chegou agora a vez de reunir a obra publicada de Henrique Tavares (1925-2003), que também assinou Henrique Varik Tavares e foi um dos mais discretos e enigmáticos frequentadores das tertúlias que tiveram lugar na segunda metade da década de 50 do século XX no vetusto e lisboeta Café Gelo. Com a chancela da Edições Sem Nome, a obra reúne os três livros que este poeta e pintor publicou em vida *O missal do aprendiz de feiticeiro* (1959), *Os livros sibilinos da Lusitânia* (1960) e *Ódio de Bacante (uma gesta orgânica)* (1962) e foi fruto da perseverança do seu editor, Luiz Pires dos Reys, e da inestimável ajuda de Gabriel Rui Silva, que encontrou muitas pistas que permitiram precisar a identidade civil do poeta, até aqui de todo desconhecida. A este primeiro volume seguir-se-ão pelo menos mais dois, um que reunirá *Inéditos e Dispersos* e um outro dedicado à *Obra Plástica*. No próximo volume desta revista, Ri-soleta Pinto Pedro fará uma recensão pormenorizada desta edição.



Redacção da *Flauta de Luz*,
Painel de Antiqueira, Portalegre

O MELHOR DO MUNDO

Há dias, num autocarro suburbano, julgo ter ouvido o seguinte diálogo, entre duas mulheres ainda muito jovens:

“ Então, já sabes se é menino ou menina?

Menino!!

Ai, sim?! E que nome lhe vais pôr? Já pensaste?

O pai quer, por força, que seja Melhor do Mundo... estás a ver a cena? Ele é mesmo maluquinho por futebol...

Ah! E podes pôr?

Acho que sim, é um nome português...

E será que não vai criar confusão com o outro?

Pois é...”

Não sei como resloveria o casal a possível confusão, mas parece-me que um diálogo destes poderá, em breve, replicar-se. Corremos mesmo sérios riscos. O nome tornou-se viral, como agora se diz. E é mesmo de vírus que se trata, agora que o futebol se transformou decididamente numa doença planetária, numa verdadeira “peste emocional” (para usar o título de uma obra de 2006, a cujos autores, dois sociólogos do desporto franceses, Brohm e Perelman, é justo que mesmo Beldialbo renda homenagem). E uma das suas estirpes mais agudas é mesmo “o Melhor do Mundo”, fazendo jus àquela figura de estilo que dantes se aprendia na escola. Mas eu creio que os portuguesinhos, idólatras por natureza, também por natureza sabem pouca gramática. Às tantas, tomam um nome pelo outro. A verdade é que estão tomados ou possuídos por uma espécie de contagiosa gaguez mental (um dos sintomas...) que os leva a repetir, nas mais diversas ocasiões, a chamada metonímia. Ele é “o Melhor do Mundo” para aqui, “o Melhor do Mundo” para lá: “O jogo é difícil, o adversário é forte, mas temos o Melhor do Mundo!”; “é uma honra para mim jogar ao lado do Melhor do Mundo” (dizia um que, visivelmente, não era “o Melhor do Mundo”); “o Melhor do Mundo salva Portugal da derrota!”; “o Melhor do Mundo vinga-nos da Espanha!”; “o Melhor do Mundo e a selecção nacional vão estrear os novos equipamentos” (a sério, ouvi esta preciosidade, antes de começar o recente campeonato); “o Melhor do Mundo salvou uma grande penalidade” (isto, ouviu-se muito timidamente, não fosse o dito melindrar-se ou fazer uma birrinha); “O quê? Apenas 100 milhões pelo Melhor do Mundo? Estão loucos!” (clamam, com indignação, alguns dos recém-bafejados com o aumento de 10 euros no ordenado mínimo); “Fantástica, a amplitude deste pontapé de bicicleta! Mais 2 milímetros do que o habitual! Só mesmo do Melhor do Mundo!” (será que passará também a haver pontapés de Ferrari?).

A pandemia, como é bom de ver, não escolhe sexo nem idade; não tem maior incidência em lugares promíscuos ou pobretanas, grassa até entre as altas esferas da nação e, muito em especial, entre os comentadores desportivos, pseudocríticos, aqueles que ocupam, vinte horas por dia, todos os canais televisivos (as restantes quatro horas são para dormir, no que imitam pressurosamente o Presidente da República, também ele, de resto, uma espécie de “Melhor (presidente) do Mundo”, devoto, como quase todos, da nova religião, esse “ópio do povo” chamado melhordomundismo), a falar da “peste” e a derreter-se, sem admitir contraditório, com as proezas do “Melhor do Mundo”.

Um dos graves problemas desta doença, que mais parece infantil, sobretudo no território nacional, é, no meu modesto entender, a perda da noção das medidas, ou antes, a total ausência de lucidez, vulgo consciência: a consciência de que nunca um homem só, por melhor que seja, resolve seja o que for; a consciência de que, canalizando o jogo para uma única peça, se deixam as outras inoperantes; a consciência de que os adversários, embora não tenham o “Melhor do Mundo”, não são idiotas e sabem como anulá-lo, porque todos os ídolos acabam por ter sempre, quando menos se espera, pés de barro; a consciência de que o “Melhor do Mundo” é um título efémero, como o de “Miss Universo”, fornecido aos papalvos pelas máquinas mediáticas da vaidade e... do muito dinheiro; a consciência de que o “Melhor do Mundo” precisa de ter atrás de si não quem lhe massaje constantemente o gordo ego (“massajador de egos”, chamou um raríssimo jornalista não atacado pelo vírus, ao actual treinador da Selecção), mas quem lhe relativize o trono. E a consciência, claro, de que o endeusamento de alguém é o primeiro passo para a sua perdição e para a nossa decepção; ou de que o culto do melhordomundismo, sucedâneo delirante do antigo sebastianismo bisonho, não só não nos salva como agrava a crónica infantilização de que sofremos.

Sei que Fernando Pessoa escreveu, “O melhor do mundo são as crianças”, mas acrescentou “Flores, música, o luar, e o sol, que peca / Só quando, em vez de criar, seca”. E pode bem ser este o caso do novo deus solar.

Sei, por outro lado, que, com esta minha crónica, posso ser acusado de antipatriota. Não é coisa de somenos, mas, como calculam, a minha beldiabolidade pouco se importa com esses atavios. Creio-me, talvez presunçosamente, imune a nacionalismos bacocos e a essa outra doença, assim daquela de que venho falando: a unanimite. Presiro, neste momento, a companhia de António Sérgio, cujas palavras, escritas há décadas, na sua “Interpretação não romântica do Sebastianismo”, continuam a fazer sentido: “Em Portugal o messianismo terá vida (ou poderá tê-la) enquanto se impuser a este povo, a contrapor à sua ficção e tão efémera grandeza, o espectáculo persistente e lúgubre de decadência, acrescido à falta de uma boa elite, que lhe dê ensino de racionalismo, de método, de clareza mental.”

BELDIABO

❧
NI DIEU, NI MÈTRE
[Nanterre, sala C.20, Maio 68]

❧

UM BOMBISTA

*

O Doutor António Araújo, docente da Faculdade de Direito de Lisboa, docente da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, assessor do Tribunal Constitucional, consultor da presidência da República, colaborador da Antena 2, membro do concelho de administração da Fundação Francisco Manuel dos Santos, membro da comissão executiva da mesma Fundação, deu uma longa entrevista ao suplemento “Ípsilon” do jornal *Público* (26-1-2018), em que fez uma afirmação invulgar e corajosa: nas suas primícias lisboetas, foi ao jornal anarquista *A Batalha* conhecer o velho anarquista Emídio Santana – o homem do atentado à bomba contra o ditador Salazar. Coisas dos vinte anos – diremos nós em amena cavaqueira! Inofensivas loucuras de juventude que não se repetem! Antes fosse! O Doutor Araújo publicou um livro, *Matar o Salazar: o atentado de Julho de 1937* (Tinta-da-China, 2017), em que não despega da mesma ideia – a ida ao jornal *A Batalha*, o convívio com Emídio Santana, o obstinado interesse pela bomba contra o tirano de Santa Comba. É bomba a mais – convenhamos – para um cinquentão!

Nós se estivéssemos no lugar das autoridades responsáveis pelos edifícios da Faculdade de Direito de Lisboa, da Reitoria Magna e da Universidade Nova, pelas instalações do Tribunal Constitucional, pelo recheio do Palácio de Belém e pela pessoa do senhor presidente da República, pelo posto emissor da Antena 2, pela redacção do jornal *Público* e pelos bens da Fundação Francisco Manuel dos Santos, sobretudo o cofrezinho que é à prova de bala mas não de bomba, e até pelas muralhas da fortificada cidade de Elvas, donde o dito professor é originário, começariam a temer seriamente pela segurança de bens e de pessoas. Nas companhias em que ele anda, quem se admiraria se o António Araújo, às escondidas, se pusesse a fabricar bombas em casa? Um destes dias sai à rua carregado de explosivos e começa a estoirar com os edifícios públicos e com os miolos das personalidades políticas. Não nos avisou a entrevistadora do *Público* que “António Araújo mergulhou no atentado contra Salazar”?! E aquele *matar o Salazar* do título do seu livro não é duvidoso, suspeito... e até macabro e sinistro?! Quem sabe, se um outro e mais frio EMILE HENRY, um verdadeiro perigo público, não está já na sombra em gestação e desta vez na leviana Lisboa do turismo. Ai Jesus! Ó da guarda, aqui d’el Rey!

Não será melhor alertar desde já o senhor Ministro da Administração Interna de que em breve o António Araújo pode começar a pôr bombas? É preciso tomar medidas rápidas e enérgicas. A não ser assim, ou me engano muito ou vem aí um grande banho de sangue.

§ BELDEMÓNIO

ARQUIVO & REGISTO



Catalunha em 801

Depois da derrota do mundo muçulmano na linha de Poitiers em 732, expedições de Carlos Martel contra o mundo muçulmano, a que se seguem as de Carlos Magno aos Pirenéus do Sul com a derrota e a retirada de Roncesvales (778), a integração de Gerona (785) e de Barcelona (801) na Marca hispânica carolíngia. Marca que goza dum quase plena autonomia em relação à monarquia franca, quer devido ao afastamento dos centros políticos desta, quer ao declínio e fragmentação das suas elites.

Catalunha em 1213

O rei Pedro II da confederação aragonesa-catalã, que incluía então o condado da Provença, auxilia o conde de Toulouse, Raimundo VI, protector dos cátaros occitanos, ameaçado por uma cruzada do rei de França ao serviço do Papa Inocêncio III e comandada por Simão de Monteforte. Batalha de Muret, a 12 de Setembro, com derrota das tropas confederadas e morte no campo de batalha do rei aragonês-catalão. Prisão do seu filho, o futuro Jaime I. Queda de Toulouse e retractação de Raimundo VI. Fim provisório da Igreja cátara, que será restabelecida numa semi-clandestinidade em 1220 para ser definitivamente extermínada vinte e quatro anos depois no seu último bastião, a fortaleza de Montségur, por nova cruzada do rei de França e pela Inquisição eclesiástica, entretanto criada pelo Papa Gregório IX (1233) para combater a expansão das heresias gnósticas. Sobrevivência do catarismo no Norte da Itália, no Leste da Europa e na corte aragonesa-catalã.

Catalunha em 1255

Pedro III, filho de Jaime I, através da esposa Constança da Suábia e da Sicília, filha de Manfredo e neta de Frederico II, o anti-papa excomungado por Gregório IX (1240), reactiva na confederação aragonesa-catalã a tradição gibelina, anti-romana e anti-papal, assumindo as lutas dos Hohenstaufen contra Roma e os seus aliados guelfos, os franceses de Carlos de Anjou. Pedro III, pai de Isabel de Aragão, que casou com Dinis de Portugal, obtém vitórias marcantes no Mediterrâneo contra as tropas do papa e dos angevinos, reocupando a Sicília (1282) e vingando assim a morte do seu sogro Manfredo (1266). Campanhas vitórias de Rogério de Llauria no Mar Tirreno, a que seguiram pouco depois as de Rogério de Flor (1302),

criando uma vasta rede de contactos comerciais e culturais em todo o Mediterrâneo, da Grécia e do



Isabel de Aragão
discípula de Arnaldo de Vilanova

Próximo Oriente às Baleares, passando por Malta, pela Sardenha, pela Sicília e pelo Sul da Itália, tutelada por Barcelona e pela confederação aragonesa-catalã. A língua catalã, que entretanto se tornara a língua franca de todo o Mediterrâneo, toca o seu esplêndido pico com as obras de Raimundo Lull e Arnaldo Villanova, preceptor e figura tutelar de Isabel de Aragão – visitou-a em terras portuguesas – e que Menéndez Pelayo na *Historia de los heteroxos españoles* chama “corifeu de heréticos”.

Catalunha em 1469

Isabel de Castela, irmã de Henrique IV, e Fernando de Aragão, herdeiro da coroa aragonesa-catalã, casam em 1469. Henrique IV morre em 1474, deixando por herdeira uma única filha, Joana de Castela (conhecida na história espanhola pela “Beltraneja”).

Afonso IV de Portugal, apoia a filha de Henrique IV, contra as pretensões de Isabel, irmã de Henrique IV. Batalha de Toro (1476) e fim das pretensões portuguesas de influenciar o curso da política castelhana e de ensaiar uma união das duas coroas (Afonso IV casara entretanto com Joana de Castela). A união das coroas é deixada ao cuidado de Aragão e Castela. A irmã de Henrique IV assume a coroa de Castela e Joana retira-se para Portugal – a paz foi assinada no Tratado de Alcáçovas (1479). A primeira medida conjunta de Isabel e Fernando é pedir em 1478 ao papa Sisto IV a instituição duma nova Inquisição religiosa, que começa a funcionar em 1481. Isabel e Fernando, inspirando-se na *hispania magna* dos Suevos-Visigodos e na sua política religiosa unitária, decidiram iniciar a difícil unidade política dos seus dois reinos com base numa unidade religiosa prévia – a obrigação de conversão ao cristianismo de todos os judeus e muçulmanos que vivessem em Aragão e Castela (1492). O novo Tribunal do Santo Ofício foi assim a primeira instituição e a mais determinante do futuro Estado espanhol.

Catalunha em 1640

No quadro da Guerra dos Trinta Anos, a França declara guerra à Espanha, então uma União Ibérica de três coroas – Aragonesa-catalã, castelhana e portuguesa –, em 1635. O primeiro ministro de Filipe IV, o conde-duque Olivares, desenvolve uma política de centralização e de hegemonia de Castela sobre os restantes reinos e principados. Catalunha é um principado. Olivares pressiona Portugal e Catalunha a aderirem à União das Armas, ideada para distribuir de forma mais equitativa o esforço de guerra que a coroa da união espanhola fazia nos vários teatros europeus de guerra em que estava envolvida – Flandres, França, Alemanha. Resistências da parte de Portugal e da Catalunha para com a política militar de Olivares, que responde com uma mudança das estruturas da monarquia unitária, reduzindo as autonomias e castelhanizando as leis locais. No Inverno de 1640, têm lugar na Catalunha, sítio de passagem das tropas, as primeiras crisspações entre a população local, sobretudo na região de Gerona, e as tropas castelhanas estacionadas na província e destinadas à campanha da Primavera em terras francesas e flamengas. Em Maio, tumultos e motins em Barcelona contra o vice-rei castelhano, conde de Santa Coloma e a prisão dos que se haviam envolvido em confrontos com as tropas ou que haviam tomado nas instituições locais a sua defesa. Os amotinados conseguem libertar os presos. Fuga momentânea do vice-rei e do estado-maior. A 7 de Junho, uma multidão de ceifeiros apresenta-se em Barcelona para as festas do Corpo de Cristo. A presença de tropas e de autoridades castelhanas dão lugar a

confrontos violentos com os ceifeiros, que são de imediato apoiados pela população da cidade. O confronto transforma-se numa revolução de grandes dimensões, que levou à morte do vice-rei, ao massacre das tropas castelhanas e à fuga dos funcionários reais, cujas casas são saqueadas. A cidade passa a ser governada pela Deputação e o Conselho Municipal de Barcelona. As mais importantes cidades catalãs – Tortosa, Lérida, Gerona, Balaguer, Tarragona e outras – passam por processos idênticos, dando lugar a uma declaração de independência activa da região, que recusa a vinda dum novo vice-rei e se organiza em auto-governo com uma Junta de 36 membros. Tudo aponta para a criação duma república independente. Entretanto Olivares organiza um exército contra o país, que é invadido em Dezembro, reconquistando Tarragona, ao mesmo tempo que Portugal tenta uma revolução idêntica à de Barcelona e declara a sua independência. A capital catalã, ameaçada pelas tropas castelhanas de Filipe IV, pede ajuda ao rei de França em 1641 e aceita ser um protectorado francês, contra ajuda militar anti-castelhana. A guerra catalã durou treze anos e só em Outubro de 1652 Barcelona capitulou diante do exército de Juan José de Áustria. No ano seguinte Filipe IV ratificou os foros catalães e suspendeu as taxas sobre a região. Com as pazes firmadas entre Espanha e França em 1659, a Catalunha é dividida em duas, ficando o Rossilhão até hoje no lado francês.

Catalunha em 1688

Levantamento rural catalão chamado das “barretines” que alastrou por toda a Catalunha e que levou os rurais catalães a cercar Barcelona durante vários meses. Com raras exceções, não teve o apoio das personalidades catalãs e incendiou tão-só as classes populares. O seu cabecilha, Antonio Soler, foi assassinado a 2 de Dezembro de 1689, datando daí o declínio do movimento.

Catalunha em 1700

Carlos II, o último dos Habsburgos espanhóis, o derradeiro dos descendentes do imperador Carlos V da Alemanha e Carlos I de Espanha, morreu sem descendência em 1700. Por pressão do seu primeiro-ministro, ditou testamento pouco dias antes de falecer, designando o duque de Anjou, neto de Luís XIV de França, um Bourbon, como seu sucessor, com o nome de Filipe V. Os Países Baixos, a Inglaterra e a Alemanha não aceitam a sucessão e indicam como sucessor o arquiduque Carlos de Áustria, dando lugar a uma guerra internacional de sucessão entre os partidários dos dois candidatos. Os Catalães rebelam-se contra Madrid, onde Filipe V fora coroado na Primavera de 1700, sem dar garantias de manter os foros de autonomia dos vários reinos peninsulares

que integravam a coroa de Espanha. A revolta é seguida por Aragoneses e Valencianos, dando lugar a uma prolongada guerra civil interna. Jogam-se os foros autonómicos dos vários reinos e principados que constituem a monarquia unitária de Espanha. As cidades catalãs foram o último bastião da revolta, prolongando a sua resistência muito para lá do Tratado de Utrecht (1713), que pôs termo à guerra de sucessão a favor de Filipe V, em troco de concessões da Espanha perdeu Gibraltar a favor da Inglaterra por exemplo e da França aos Aliados. O assalto final a Barcelona deu-se a 11 de Setembro de 1714, com os derradeiros focos de resistência da Catalunha a capitular dias depois. No ano seguinte Aragão e Catalunha perderam os seus foros autonómicos e viraram-se gravemente penalizados em termos fiscais. O 11 de Setembro ficou na memória da Catalunha como um dia marcante, só comparável ao 7 de Junho, dia da revolução de 1640. Símbolo da desesperada resistência contra o centralismo e o autoritarismo de Madrid, o dia tornou-se depois o dia nacional da Catalunha a festa da Diada.

Catalunha em 1914

O renascimento do catalanismo deu-se no século XIX, com a Renaixensa de 1839, os Jogos Florais de 1859, os estudos históricos em torno do foralismo e as novas ideias republicanas e federalistas de Pi y Margall. Em Abril de 1914 constituiu-se pela primeira vez desde o reinado de Filipe V uma instituição formal de algum poder local, a Mancomunidad de Catalunya, ligada ao Instituto de Estudis Catalanes, instituição que foi dissolvida pela ditadura de Primo Rivera em 1925, proibindo-se em nome dos “crimes contra a segurança e a unidade da pátria” o uso da língua e da bandeira catalãs, a publicação de jornais e revistas em catalão, o ensino da história, da literatura e da língua catalãs em qualquer centro de ensino, público ou privado.

Catalunha em 1931

Esquerda Republicana Catalã (E.R.C.), partido fundado em 1931 para poder concorrer às eleições municipais desse ano, primeiro grande partido catalão republicano, laico e de esquerda, conseguiu furar o tradicional abstencionismo anarquista operário e tornou-se o partido mais votado na Catalunha. Em consequência da vitória republicana, Afonso XIII tomou o caminho do exílio e a 14 de Abril de 1931 proclamou-se a II.ª República espanhola. Nesse mesmo dia, Francesc Macià proclamou a República catalã como “Estado membro da Federação Ibérica”. Três dias depois, em virtude do diálogo com Madrid, renunciou à independência em troca dum projecto de Estatuto de Autonomia. Foi nesse momento que foi decidida a criação dumha instituição autónoma de governo, a Generalitat, constituída por um governo

presidido por Macià e duma assembleia provisória. A Constituição de 1931, aprovada em 9 de Dezembro pelo Parlamento da II.ª República, criava um “Estado integral” na qual uma ou mais províncias podiam “organizar-se em região autónoma para construírem um núcleo político-administrativo no seio do Estado espanhol”. Conciliarem-se desta forma as posições unionistas/centralistas e as federalistas, que haviam levado ao fim da curta I.ª República espanhola (1873-74), que acabou num golpe de Estado militar e na restauração da monarquia. Uma comissão dirigida pela Esquerda Republicana Catalã reuniu-se em Núria para redigir o Estatuto de Autonomia para a Catalunha. O Estatuto de Núria que definia a Catalunha como um “Estado autónomo no seio da República espanhola” foi aprovado em Agosto de 1932 por 99% dos votos num referendo então organizado na região. Apesar duma intensa campanha contra o “separatismo catalão”, o Parlamento espanhol aprovou-o em Setembro, mas não sem antes limpar do texto os artigos soberanistas o direito à autodeterminação, a criação dumha cidadania catalã, o direito de incorporar novos territórios e o catalão como única língua oficial. No texto que vingou, a Catalunha tornava-se uma “região autónoma no seio do Estado espanhol”, com duas línguas oficiais. Em Novembro de 1932 tiveram lugar as primeiras eleições da Comunidade Autónoma da Catalunha.

Catalunha em 1934

A revolução nas Astúrias protagonizada por rurais e operários estalou depois dumha dura repressão da greve geral convocada pelos sindicatos socialistas da União Geral dos Trabalhadores (U.G.T.) na Primavera de 1934. O Partido Nacionalista Basco (P.N.V.), católico e localista, não apoiou a revolução operária, que foi esmagada em poucos dias na Biscaia, país de altos-fornos. Na Catalunha, com a morte em 1933 de Francesc Macià, sucedeu-lhe na presidência da Generalitat Lluís Companys (E.R.C.). Com a aprovação



no Parlamento da Lei agrícola favorável aos rendeiros das terras, houve de imediato um confronto entre o governo central de direita, eleito no início de 1934, e a Generalitat de esquerda. A conservadora Lliga catalana apresentou um recurso em defesa dos

proprietários agrícolas e a lei foi declarada inconstitucional. Rebentou em Barcelona uma revolução e a 6 de Outubro de 1934 Lluís Companys proclamou o Estado Catalão no quadro da República Federal. Nesse mesmo dia a Generalitat foi bombardeada pelo exército espanhol. Companys e todos os membros do governo foram presos e acusados de delito de rebelião e em Junho de 1935 condenados a 35 anos de prisão. O Estatuto de Autonomia foi suspenso até à vitória da Frente Popular na Primavera de 1936, em que Companys retomou a presidência da Generalitat.

Catalunha em 1936

O levantamento militar de extrema-direita a 18 de Julho de 1936 contra a República, teve em Barcelona a oposição determinada dos sindicatos da Confederação Nacional do Trabalho (C.N.T) e dos grupos de afinidade da Federação Anarquista Ibérica (F.A.I.), que venceram e desarmaram os insurretos. No dia 20 de Julho a cidade estava livre do fascismo, devido à intervenção destas duas organizações, o mesmo acontecendo com outros importantes centros urbanos catalães, Tarragona, Lérida e Girona. A Catalunha caía nas mãos das organizações anarco-sindicalistas, que desde 1870 preparavam um levantamento revolucionário com tais características – a apropriação pelos sindicatos e pelos grupos libertários dos centros económicos e militares decisivos. Foi então que Lluís Companys recebeu os delegados das duas organizações na Generalitat e lhes disse: *Antes de mais quero dizer-vos que subestimámos a C.N.T e a F.A.I., nunca tratadas até hoje segundo a sua real importância. Haveis sido sempre perseguidos e condenados. Eu mesmo, que outrora fiz parte dos vossos, vi-me obrigado, com grande pena minha, devido às circunstâncias políticas, a combater-vos e a persegui-vos. Hoje, vós sois senhores da cidade de Barcelona e da Catalunha, porque haveis sido vós que vencestes os fascistas. (...) A verdade é que perseguidos ontem, haveis hoje triunfado sobre os militares e os fascistas. Conheço-vos e não posso por isso senão empregar a maior sinceridade convosco. Vocês ganharam e tudo está nas vossas mãos. Se não me quereis como presidente da Catalunha e se não precisais de mim, dizei-o! Ir-me-ei embora e serei apenas um soldado na luta contra o fascismo. Se ao invés, pensais que neste posto – se os fascistas houvessem vencido só como cadáver o teria abandonado – ainda posso ser útil ao longo combate que temos pela frente podeis então contar comigo, com os meus homens, o meu nome e o meu prestígio. Podeis ainda contar com a minha lealdade de homem e de político que está convencido que este dia marca o fim do opróbrio do passado e que deseja com sinceridade que a Catalunha possa tomar a dianteira dos países socialmente mais avançados.*

As organizações anarquistas pronunciaram-se contra a demissão de Companys e a instauração dum a ditadura anarquista, aceitando o princípio da diver-

sidade e da colaboração com os sectores republicanos, socialistas e comunistas. Os anarquistas não aspiravam ao exercício do poder político, à ditadura dum a facção, mas a uma sociedade pluralista, madura e autogerida, sem dirigismos e sem necessidade de orientações superiores. O que se passou naquele instante na Generalitat foi o ponto crítico da história do movimento libertário, a sua prova histórica decisiva. Demonstrou aí que a sua vocação não era totalitária mas plural, tolerante, aberta a todas as correntes de opinião e que nunca em seu nome se criaria uma ditadura. Foi no rescaldo deste encontro que alguém declarou: *Pela primeira vez na história humana os peixes graúdos não estão dispostos a comer os mais pequenos mas a colaborar com eles.* A região teve então o seu momento de ouro, com o Verão da Anarquia que se viveu por todo o Levante depois da derrota militar do levantamento fascista de Julho. Com as condições adversas da guerra, as divisões que dilaceraram o campo republicano, a política dos partidários de Moscovo, cujo inimigo principal se tornou a revolução libertária, e por fim com a queda da Catalunha no Inverno de 1939, Companys, que não foi o modelo de lealdade que prometera ao anarco-sindicalismo, acabou nas mãos dos fascistas, sendo condenado à pena capital por traição máxima (fuzilado a 3-II-1940). As leis de Primo de Rivera contra o catalanismo foram repostas ainda com mais severidade. A Catalunha viveu nessa altura um dos seus períodos mais sinistros, só comparável ao que lhe sucedeu em 1714 quando perdeu os foros e as suas instituições locais de governo.

Catalunha em 1979

Depois da morte do ditador Francisco Franco em Novembro de 1975, a Constituição de 1978 instituiu a monarquia parlamentar e criou o Estado das Autonomias. Todas as regiões tiveram então a obrigação de se tornar comunidades autónomas, mas sempre no seio dum a “pátria comum e indivisível a todos os Espanhóis”. Exigia-se ao mesmo tempo o “direito à autonomia das ‘nacionalidades’ [a não confundir com nação] e das regiões que a compõem” e a “solidariedade entre elas”. O Estado ficou com a competência exclusiva em matéria de interesse geral e em matéria de legislação básica e ficou ainda autorizado a ceder competências às Comunidades Autónomas mas nunca de forma exclusiva. Cada Comunidade tem assim hoje em Espanha o seu governo autonómico, com um presidente e com conselheiros que são o equivalente de ministros. O Estatuto de Autonomia da Catalunha, o Estatuto de Sau, foi aprovado por referendo na Catalunha em 25 de Outubro de 1979 com 88,14% dos votos e pelo Parlamento espanhol em Dezembro desse ano mas com correcções que representaram um passo atrás em relação ao Estatuto

de Núria por exemplo a criação dum delegado do governo central na Comunidade Autónoma. A competência em matéria educativa era em 1932 “exclusiva”, sendo agora no novo estatuto apenas “plena”.

Catalunha em 2005

Vinte e cinco anos depois da Constituição de 1978, os estatutos autonómicos estavam por lei obrigados a revisão. Foi assim que o Estatuto de Sau foi revisto, reformado e aprovado pelo *Parlement* em Setembro de 2005 com a oposição do Partido Popular (P.P.). A Espanha é indicada aí como um “Estado plurinacional” e no seu primeiro artigo declara-se: *A Catalunha é uma nação* termo este reservado na Constituição espanhola apenas para Espanha. Depois duma emenda da Comissão Constitucional do Parlamento de Madrid o preâmbulo do Estatuto reformado acabou por ficar a título de descrição, não de definição: *O Parlamento da Catalunha definiu a Catalunha como uma nação*. Ao invés, o artigo primeiro, o único que tem força de lei, nada alterou de substancial em relação ao Estatuto de 1979: *A Catalunha, enquanto nacionalidade, exerce o seu governo autónomo constituindo-se em Comunidade Autónoma, de acordo com a Constituição e este Estatuto*. A taxa fiscal passou a 50%. O Parlamento aprovou o Estatuto reformado com os votos contra do P.P. (e da E.R.C. que não aceitou as emendas). Como quer que seja, este Estatuto era um avanço sobre o anterior. O artigo terceiro proclamava que a “Generalitat é Estado”; o artigo quinto que o “governo da Catalunha está baseado nos direitos históricos do povo catalão”; o artigo sexto, sobre as línguas oficiais, determina o “direito e dever de as conhecer” (antes só se indicava esta obrigação para o castelhano); o artigo oitavo introduziu pela primeira vez o termo “nacionais” aplicando-os à Catalunha: *A Catalunha, definida como nacionalidade no artigo primeiro, tem como símbolos nacionais a sua bandeira, a sua festa e o seu hino* [“Els segadors”, evocando os ceiferos que deram origem à revolução de Junho de 1640]. Foi por isso que o P.P. de Mariano Rajoy votou contra o Estatuto e apresentou depois um recurso no Tribunal Constitucional. Em Junho de 2006, tinha lugar na Catalunha uma votação legal para referendar o novo Estatuto, que foi aprovado com 73,9% dos votos contra 20,7%. Seguiu-se uma longa espera até que o Tribunal Constitucional se pronunciasse. O veredicto chegou em Junho de 2010, declarando inconstitucionais catorze artigos do Estatuto. Inconstitucionalizou-se qualquer referência à *nação catalã*, à preferência e à obrigação de aprender a língua catalã, à existência dum poder judicial catalão, à nova relação bilateral entre a Generalitat e o governo central. Os Catalães não aceitaram que lhes pudesse invalidar um estatuto que havia sido aprovado pelo Parlamento de Madrid e depois por um referendo legal na Catalunha. No mês de

Outubro desse ano uma sondagem declarou que o independentismo atingira um recorde de 25% de opiniões favoráveis. O partido catalanista de direita, democrata-cristão, Ci.U., ocupava então a presidência da Generalitat depois de ter ganho as eleições autonómicas de 2010. Diante da recusa do Tribunal Constitucional espanhol reconhecer o Estatuto Autonómico reformado, o presidente Artur Mas prometeu então um referendo de secessão e um novo pacto fiscal. O *Parlament* proclamou em Março de 2011 com os votos contra do P.P. e dos socialistas catalães (P.S.C.) e a favor da E.R.C., Ci.U. e I.V.C. o direito não negociável à autodeterminação. Nasceu assim o bloco independentista. O partido catalanista no governo determinou no seu congresso de Março de 2012 como objectivo a Catalunha ter o seu próprio “Estado”. A 11 de Setembro desse ano, dia da Diada, a festa nacional catalã, o tradicional desfile pelas ramblas de Barcelona transformou-se numa impressionante manifestação pela independência. A 17 de Setembro o município de Vic, com o apoio dos eleitos da Ci.U., aprovou uma moção apresentada pela E.R.C. e alguns outros pequenos partidos, como a Candidatura d’Unitat Popular (C.U.P.), em que se declarava “território catalão livre e soberano”. A 25 de Setembro, Artur Mas marcou eleições autonómicas antecipadas para 25 de Novembro e lançou um desafio para se preparar de imediato uma consulta popular na Catalunha visando saber se os catalães estavam interessados em criar o seu próprio Estado no seio da União Europeia. Dois dias depois, o Parlamento aprovou a proposta da Ci.U. e da E.R.C. duma consulta sobre a autodeterminação da Catalunha com os votos favoráveis de todo o bloco independentista, os votos contra da direita espanhola, P.P. e Ciutadans (C.S.) e a abstenção dos socialistas catalães. Artur Mas renovou o seu mandato nas eleições autonómicas de Setembro, com um governo de coligação com a E.R.C. e a condição de realização duma consulta popular pela autodeterminação do país até 2014. A C.U.P. obteve então pela primeira vez representação parlamentar. A 23 de Janeiro de 2013 o bloco independentista do Parlamento autonómico aprovou o princípio do “povo catalão como sujeito político soberano”. Para os socialistas, os populares e os “cidadãos” essa soberania reside exclusivamente no povo espanhol. Em Fevereiro, cinco socialistas desobedeceram às indicações do seu partido e votaram com o bloco independentista uma proposta da Ci.U. a favor dum pedido de negociação entre a Generalitat e o governo central sobre a consulta soberanista. A lei catalã de consulta popular sobre a autodeterminação do povo catalão, apesar de não vinculativa e de não ter força de lei para as instituições autonómicas, foi declarada inconstitucional pelo Tribunal Constitucional espanhol, depois dum recurso posto pelo primeiro-ministro espanhol.

Catalunha em 2014

Em 9 de Novembro de 2014 o governo catalão presidido por Artur Mas organizou a consulta popular com o lema “consulta popular sobre o futuro político da Catalunha”. No boletim punham-se duas perguntas (em catalão e em castelhano) primeira: “Quer que a Catalunha seja um Estado?”, com duas respostas possíveis, afirmativa e negativa; para a resposta afirmativa havia uma segunda pergunta, “Quer que a Catalunha seja um Estado independente?”; para o caso negativo, não havia qualquer alternativa. Os anarquistas participaram na consulta, com um boletim alternativo, respondendo não à primeira pergunta e apresentando uma segunda pergunta, “Quer que a Catalunha seja independente”, a que respondiam sim, acrescentando “volem un país d’assemblies populares confederales”. Sem fazer força de lei, a consulta teve a participação de cerca de dois milhões e trezentas e cinquenta mil pessoas. Dos novecentos e quarenta e sete municípios catalães, participaram na consulta novecentos e quarenta e dois. O sim-sim obteve 90% dos votos. O governo catalão anunciou então as eleições autonómicas de 2015 como plebiscitárias da independência através dum voto massivo na coligação “Junts pel Sí” (partidos herdeiros da Ci.U. e E.R.C.), que acabaram por obter, com a ajuda da C.U.P., a maioria dos lugares mas não a maioria dos votos (47,7%). Carlos Puigdemont foi então investido como presidente do Parlamento autonómico, tendo como seu vice Oriol Junqueras, da Esquerda Republicana. O principal compromisso dos independentistas foi a organização dum referendo popular, desta vez com força de lei e com carácter vinculativo. Caso o resultado fosse a favor do sim, as instituições autonómicas estavam obrigadas à declaração da independência unilateral da Catalunha.

Catalunha em 2017

O referendo popular sobre a autodeterminação da Catalunha foi convocado em Junho de 2017 e marcado para 1 de Outubro. Ao contrário da consulta popular de 2014 que apresentava duas alternativas no boletim de voto, desta vez havia uma única pergunta em três línguas [catalão, castelhano e occitano (falado no Vale de Aran, na fronteira de França e Aragão e declarada língua oficial na Catalunha em 2006, depois de ter sido declarada língua protegida no Estatuto da Catalunha de 1979)]: “Quer que a Catalunha seja um Estado independente sob a forma duma república?” As condições de votação foram desta vez muito mais difíceis. O Estado central sentia-se ameaçado por um referendo vinculativo e deu ordens à Policia Nacional, à Guarda Civil e aos Mossos de Esquadra de impedirem por todos os meios a votação.

Foram apreendidos boletins de votos, fechadas secções de voto, empregue a força contra os que queriam votar. Houve centenas de feridos. Das duas mil e trezentas e dezasseis secções de voto previstas, trezentas e dezanove foram encerradas à força. Falou-se em seiscentos e setenta mil inscritos impedidos de votar (número difícil de confirmar). Ainda assim participaram dois milhões e duzentos e sessenta mil e quatrocentas e vinte e quatro pessoas (cerca de 40% de inscritos nas listas eleitorais) menos oitenta mil pessoas do que na consulta de 2014. O sim à república catalã independente obteve 90% dos votos, o não 7%, os votos brancos e nulos 3%. No dia seguinte, Carlos Puigdemont pediu a mediação da União Europeia para pôr termo à violência policial e criar um clima de diálogo com Madrid. O Parlamento europeu limitou-se a declarar: “O voto de ontem na Catalunha foi ilegal. Os tempos são de unidade e estabilidade, não de cisão e fragmentação”. A 3 de Outubro teve lugar uma greve geral de protesto no país convocada sobretudo pelos sindicatos da C.G.T., central anarco-sindicalista. A 10 de Outubro, ao fim da tarde, Puigdemont compareceu no Parlamento autonómico e declarou a “Catalunha um Estado independente sob forma de República”, para logo a seguir suspender os efeitos desta declaração, de modo a iniciar um processo de diálogo com o poder central e chegar a uma solução negociada. Na ausência do mais pequeno sinal de diálogo por parte de Madrid, a 27 de Outubro o Parlamento catalão vota a declaração unilateral de independência (D.I.U.) e declara o nascimento da República Catalã Independente. Horas depois, o primeiro-ministro espanhol Mariano Rajoy, cujas atitudes em 2005 estão na origem da constitucionalidade do Estatuto catalão revisto e aprovado pelo Parlamento espanhol, recorre ao artigo 155 da Constituição, suspendendo a autonomia catalã e dissolvendo o governo e o Parlamento autonómico. A Catalunha passa a ser governada de forma directa por Madrid e são marcadas novas eleições autonómicas para 21 de Dezembro, ganhas de novo pelos independentistas desta vez concorreram separados mas obtiveram em conjunto a maioria dos lugares. Os principais responsáveis pela declaração de independência de 27 de Outubro haviam sido entretanto presos ou haviam fugido, abandonando a Península. Oriol Junqueras fez campanha para as eleições na prisão e Carlos Puigdemont no exílio, em Bruxelas.

Catalunha em 2018

Membro da coligação de Carlos Puigdemont, Juntos pela Catalunha (J.C.), Jordi Turdull, ainda em liberdade no início de 2018, e na impossibilidade de Puigdemont e Jordi Sànchez (este em prisão preventiva) assumirem a presidência do governo, foi indicado

para novo *president* do governo catalão. Em Março, entre a primeira e a segunda votação, acabou porém por ser preso. A 14 de Maio, com a abstenção dos quatro deputados da C.U.P, Quim Torra, um deputado da lista de JC pouco conhecido e sobre o qual não impedia qualquer mandato judicial, foi eleito e investido como novo presidente do governo catalão com um programa de ruptura com a Espanha jurou apenas fidelidade ao povo catalão, sem qualquer referência ao rei e ao governo de Madrid. Dois dias depois, Mariano Rajoy proibiu a tomada de posse do novo governo, considerando-o uma “provocação” por causa da presença de dois ministros em prisão preventiva e dois outros exilados em Bruxelas. Impediu assim a publicação do decreto onde Torra nomeia o governo, obrigando a que o artigo n.º 155 continuasse em vigor só pode ser levantado no momento da tomada de posse dum novo governo. Na sequência dum escândalo de corrupção que afectou o P.P., o caso Gürtel, o governo de Rajoy saiu derrotado a 1 de Junho dum a voto de censura apresentada pelo P.S.O.E de Pedro Sánchez e que contou com o apoio do “Podemos” de Pablo Iglesias e dos nacionalistas bascos e catalães. No dia seguinte Sanchez tomou posse como primeiro-ministro e Quim Torra como presidente do governo da Generalitat, sendo finalmente levantado o artigo n.º 155, em vigor desde 27 de Outubro de 2017. O primeiro tomou posse em Madrid sem Bíblia nem crucifixo foi a primeira vez que na história da Espanha tal aconteceu e em Barcelona ninguém jurou fidelidade à Constituição espanhola. Deram-se antes vivas à Catalunha livre e republicana. Qualquer previsão para a evolução da situação é neste momento impossível. Certo é que nada poderá voltar a ser como antes de 2005-2017. Nem na Catalunha nem em Espanha!

Homenagem à Catalunha

No caso catalão parecem pertinentes as palavras de Bakunine (*Estado e Anarquia: Monarquia ou república – o Estado necessitará sempre do crime para triunfar e*

conservar o poder. (...) Mas que ninguém julgue que criticando os governos democráticos, nós damos a nossa preferência à monarquia. Estamos firmemente convencidos que a mais imperfeita das repúblicas vale mais do que a mais esclarecida das monarquias. Queremos encarar a independência da Catalunha não em si – pois como facto isolado, criação de mais um Estado, pouco ou nada vale – mas como uma oportunidade histórica para reorganizar o quadro ibérico que desde as tendências unificadoras do século XV se viu sufocado por políticas centralistas e autocráticas, que enterraram as instituições locais anteriores, menos hierárquicas e mais livres, produto que eram dum longa e natural evolução local e colectiva, que atingiu um grau de equilíbrio, participação e integração em muitos aspectos notável. As instituições improvisadas que chegaram com os “reis católicos” e os seus herdeiros austriacos e franceses, todos eles obrigados a cimentar uma unidade forçada de regiões altamente personalizadas, mostraram-se criminosas, nefastas à liberdade dos povos e dos indivíduos, que escravizaram. Visto como ponto de partida dum processo de reordenação geopolítica de toda a Península, o momento actual é positivo. É uma situação esperada desde o século XIX mas que nunca encontrou até hoje as condições de poder vingar, embora desde a queda do franquismo haja avanços, o último e o mais relevante, assim queremos crer, é o parto da república catalã.

Desde as ideias federalistas de Pi y Margall que a Península vive na iminência dum transformação federalista que represente um salto criador na desarticulação do Estado-Nação tal como ele foi opressivamente criado e mantido desde o século XVI, primeiro através de instituições como a Inquisição e o absolutismo político e depois das ditaduras militares e civis e dum liberalismo que tomou por vezes o nome de social-democracia como hoje sucede e que apenas se interessou em criar as condições ideais para o enriquecimento imoral de alguns e para a destruição também imoral da natureza.

¤¤
REPÚBLICA CATALÃ INDEPENDENTE!
VIVA A UNIÃO DOS POVOS IBÉRICOS!
¤¤

NOVOS COLABORADORES

René Berthier nasceu em 1946 em Xangai (China). Teórico libertário e sindicalista militante. Formação teórica com Gaston Leval. É um dos veteranos da Federação Anarquista.

António Castilho (Lisboa 1955) Licenciatura na ESBAL. Professor de Educação Visual (1976-2014). Trabalhou na ilustração, grafismo, edição dos livros de sua mãe, Maria Cecília Correia. Expõe desde 79 (desenho e fotografia).

Eleonor Castilho nasceu em 1987. Transcreveu correspondência trocada entre Maria Cecília Correia e Agostinho da Silva, Dalila Pereira da Costa, Armando Côrtes-Rodrigues e Cecília Meireles. Criou o Grupo de Estudos Maria Cecília Correia, que prepara a evocação do centenário da autora, em 2019.

E.M. de Melo e Castro nasceu em 1932 (Covilhã). Formação em Engenharia Têxtil (1956). É um dos fundadores do concretismo e da poesia experimental em Portugal. Vasta obra no campo do ensaio teórico e da poesia.

Jorge Castro nasceu em 1952. Coordenador das sessões *Noites com Poemas*, na Biblioteca Municipal de Cascais (São Domingos de Rana), desde 2005. Autor do blogue Sete Mares, além de co-autor em outros cinco espaços da rede e autor de livros de poesia.

Fernando Dacosta (1945). Jornalista e escritor, com vasta obra publicada na ficção e no teatro. Conviveu durante décadas com Agostinho da Silva, dele dando testemunho em inúmeras ocasiões, nomeadamente em *Os Mal-Amados*.

Vimala Devi (nome civil: Teresa da Piedade de Baptista Almeida) nasceu em Goa (Índia), em 1932. Estreou-se na literatura com o livro de poemas *Síria* (1962).

Luiza Dunas nasceu em Lisboa (1970), sua terra-oráculo. A escrita é-lhe ordem velada, modulação dos sentidos, imersão ou exaltação, aparições e abismos da verve estelar.

Teresa Xavier Fernandes doutorada por Loughborough (Reino Unido), com *O pós-anarquista, um ativista numa heterotopia: desenhando um tipo ideal*. Mestrado no ICS (Lisboa). Pertence ao *Anarchist Research Group* da universidade de Loughborough.

José Flórido nasceu em 1936. Conheceu Agostinho da Silva no momento do regresso deste a Portugal em 1969. Vasta obra publicada. Colaborador da Sociedade Portuguesa de Naturalogia.

Guy Girard nasceu em 1959 (França). Descobriu o surrealismo aos 17 anos e conheceu em 1990 Vincent Bounoure e Michel Zimbacca, integrando desde aí o grupo surrealista de Paris. Vasta obra publicada. Traduziu (com Alfredo Fernandes) António José Forte (*Un couteau entre les dents*, 2007).

Tomás Ibañez nasceu em 1944 (Espanha). Foi um dos protagonistas dos eventos de Maio de 68 em Paris. Teórico e

militante libertário. Professor reformado da universidade autónoma de Barcelona.

Judith Malina (1926-2015). Nasceu na Alemanha, numa família judia que emigrou para os Estados Unidos. Com Julian Beck fundou o Living Theatre. Com Paul Goodman, John Cage e Murray Bookchin, Malina e Beck marcaram o renascimento do anarquismo na década de 60 nos EUA. No Verão de 68, teve um papel marcante nos eventos do Festival de Teatro de Avignon.

Fernando Pereira Marques nasceu em 1948. Doutorado em Sociologia (Amiens). Em Maio de 1968, estudante na Sorbonne, foi um dos detidos nos acontecimentos. Pertenceu ao comité português que ocupou a Casa de Portugal. Ensaísta e director-adjunto da revista *Finisterra*.

Maria João Pereira Marques nasceu em 1971, perto de Évora. Licenciou-se em *Estudos Portugueses*, na Faculdade de Letras (Porto); mestrado (2007) e doutoramento (2011), na universidade de Évora. Publicou o livro *Na Pátria do Cardo* (2009). O seu doutoramento estuda o neo-realismo português.

Elsa Catarina Oliveira nasceu em 1982. De formação filosófica, é poeta em texto e imagem. Publicou *as facas treparam sozinhas* (2014) e *pulsuar hermafrodites* (2017). Colaborou nas revistas *Apócrifa*, *Tlön* e colabora em *Chão de Brinco*. Integra a antologia *Apócrifa – projecto literário em curso* (2017).

Mara Rosa nasceu em Beja e viveu os últimos anos entre Évora e a Amazónia. Publicou um livro de poemas e trabalhou em Arqueologia. Dedica-se à barrística, trabalhando na linha das produções populares tradicionais.

Manuel de Seabra (1932-2017). Tradutor e romancista português radicado em Barcelona desde a década de 50. Foi um dos últimos apaixonados do Esperanto.

Jesús Sepúlveda (Chile, 1967) está radicado no Oregon (EUA), onde lecciona na universidade local. Colaborador da extinta revista *Green Anarchy*. Vasta obra de poeta e ensaísta. *O Jardim das Peculiaridades* (2002) acaba de ser traduzido em Portugal (Textos Subterrâneos).

Pierre Thiesset jovem jornalista do jornal *La Décroissance* e um dos directores da coleção “Le Pas de Côté” da editora L’Échappée. Editou os textos de intervenção de Leão Tolstoi, *Le refus d’obéissance – écrits sur la révolution* (2017).

Luís Vintém nasceu em 1978 e vive em Portalegre. Fotógrafo e docente no Instituto Politécnico de Portalegre. Fundador da Agência Calipo. Exposições e colaborações locais e internacionais.

Stefan Zweig (1881-1942). Nasceu em Viena e morreu em Petrópolis (Brasil). Fugiu do nazismo em 1934 e naturalizou-se inglês. Biógrafo, romancista, tradutor. Apoiou as posições pacifistas e anti-militaristas de Romain Rolland em 1914.

A revista *A Ideia* é uma publicação em papel, sem fins lucrativos ou comerciais, que não se destina ao normal circuito livreiro comercial; vive do contributo voluntário dos colaboradores e dos leitores. A revista é enviada a um grupo de pessoas que acompanha o seu trajecto desde há anos ou décadas e que cobre o envio através dum donativo. Os trabalhos publicados, salvo indicação em contrário dos autores, não têm direitos reservados e podem ser reproduzidos livremente. Em contrapartida, na livre reprodução, é necessário respeitar as seguintes condições: assinalar sempre autor e local primitivo de publicação; não alterar a criação original; não ter objectivos comerciais.

Atribui-se um valor simbólico a cada exemplar – 20 € para número triplo ou quadráculo – e que se destina em exclusivo a compensar os custos de edição e expedição. Contra este donativo o editor compromete-se a fazer o envio regular por correio postal da revista – que pode ser encontrada também nas mesmas condições em depositários (v. *ficha técnica*). O leitor em falta pode conferir a sua situação com o responsável (acvcf@uevora.pt), agradecendo-se caso possa o envio do donativo.

A revista pode ainda ser enviada pela primeira vez, e sem solicitação, a um destinatário. Pretende-se nesse caso sondar o seu interesse sobre a publicação. Em caso afirmativo solicita-se o envio do donativo pelos meios indicados, bem como indicação escrita da sua intenção para o responsável, para que se proceda de futuro ao envio postal da revista; caso contrário, agradece-se que o destinatário assinale para o mesmo endereço a rejeição, de modo a suspender a expedição futura, não ficando obrigado à devolução do exemplar recebido.

Estimula-se a permuta com outras publicações afins e sempre que isso aconteça a revista será expedida com uma indicação expressa: *oferta para permuta*. Há porém casos – bibliotecas públicas, municipais e outras – em que a revista é enviada a título de oferta, sem solicitação de permuta. Os colaboradores têm direito à oferta dum exemplar da publicação em que estão presentes, o que não obsta a que, podendo, contribuam de forma voluntária com um donativo para o seu prosseguimento.

38

Os donativos podem ser liquidados do seguinte modo:
envio de cheque, ao cuidado de *antónio cândido franco*, para
rua Celestino David n.º 13-C, 7005-389 Évora, Portugal.

transferência bancária à ordem da conta com o seguinte nib/iban:

PT50 00350 73400014449400 13

