

**A MISSÃO E O MESSIANISMO
NOS CONTEXTOS IBÉRICOS E
ESLAVOS**

Fabio Mario da Silva
Beata Cieszynska
(organizadores)

A Missão e o Messianismo
nos Contextos Ibéricos e
Eslavos

FICHA TÉCNICA

Título: *A Missão e o Messianismo nos Contextos Ibéricos e Eslavos*

Organização: Fabio Mario da Silva, Beata Cieszyńska

Coleção: Biblioteca Ibero-Eslava

Composição & Paginação: Luís da Cunha Pinheiro

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes

Lisboa, abril de 2016

ISBN – 978-989-8814-30-2

Esta publicação foi financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Projecto “UID/ELT/00077/2013”

Fabio Mario da Silva

Beata Cieszynska

(organização)

A Missão e o Messianismo nos Contextos Ibéricos e Eslavos

CLEPUL

Lisboa

2016

CONSELHO EDITORIAL

Margaret Tejerizo
(CRCEES, Universidade de Glasgow / CompaRes)

Ana Luísa Vilela
(Universidade de Évora)

Anna Kalewska
(Universidade de Varsóvia)

Isa Severino
(Instituto Politécnico da Guarda)

Moizeis Sobreira
(Universidade Estadual de Campinas – São Paulo)

Vania Chaves
(CLEPUL – Universidade de Lisboa)

Índice

Introdução	7
O Sebastianismo – O Messianismo Português	
Miguel Real	13
O <i>Romance da Pedra do Reino</i> e as Ressonâncias do Sebastianismo na Literatura Armorial	
Aldinida Medeiros	27
Eça de Queirós e a catástrofe redentora	
Ana Luísa Vilela	41
Missão da Sérvia na Primeira Guerra Mundial e o seu reflexo na identidade e nas representações no mundo	
Anamarija Marinović	59
Edith Stein – a missão de Verdade entre religião, filosofia e o tempo da História	
Anna Kalewska	77
Do messianismo à missão (?): Haroldo de Campos, leitor de Walter Benjamin	
Gabriel Borowski	97
A Missão do Diário de Anne Frank	
Isabel Cruz Lousada e Ana Isabel Júdice Rosa	109
A construção do herói messiânico no <i>Sermão do Beato Estanislau Kostka</i>, do Padre António Vieira	
Martinho Tomé Martins Soares	125
Etty através do Diário	
Padre Nélio Pita	135

Cristóvão de Mendonça: o navegador português a quem se atribui a descoberta da Austrália ou a descoberta da Austrália por um português!	
Paulo Guerreiro	157
A Liberdade como projeto messiânico no pensamento de Agostinho da Silva	
Rui G. Maia Rego	179
Entre a Laicização e o Messianismo. O império da voz	
Tânia Pêgo	191
A missão dos poetas polacos do pós-guerra – “escrever poesia depois de Auschwitz”	
Teresa Fernandes Swiatkiewicz	209

Introdução

Interfaces da busca da missão e os caminhos ao messianismo no contexto ibérico e eslavo

No seu livro *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*, dedicado às representações do messianismo e suas implicações na cultura russa e soviética, Peter J. S. Duncan define o messianismo como uma proposta ou uma crença em que um grupo terá sido, de algum modo, escolhido para um propósito. Intimamente associado a esta ideia é a visão de que o sofrimento suportado pelo grupo conduzirá, de alguma forma, para a redenção do próprio grupo e, possivelmente, de toda a humanidade¹. Partindo desta definição o presente livro procura oferecer aos leitores abordagens abrangentes e interdisciplinares acerca do messianismo, sobre o carácter e a dimensões destes “propósitos”, tanto dos grupos, como dos indivíduos, e de que forma definem e determinam os seus percursos colectivos (nacionais) e individuais, apresentando as condições que, no caminho pela busca de uma missão, podiam ou não liderar as atitudes e os projetos messiânicos.

¹ Ver. Peter J. S. Duncan, *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and After*, London, Routledge 2000, p. 1 (“the proposition or belief that a given group is in some way chosen for a purpose. Closely linked to this is the view that the great suffering endured by the group will lead somehow to the redemption of the group itself and possibly of all humanity.” (tradução de Beata Cieszyńska).

Procurar dimensões ibéricas e eslavas dos estudos sobre a missão e o messianismo e seus objetos, significa tentar responder uma vez mais à urgência da Europa contemporânea de aproximar os seus pontos opostos através da construção de pontes enquadrada na área disciplinar “Estudos Ibero-eslavos”. Trata-se de iniciativas que em Portugal, no resto da Europa e mundialmente, têm sido promovidas, sobretudo desde os inícios do século XXI, por um conjunto de instituições impulsionadas a partir do CLEPUL5, Grupo de investigação direcionado para o estudo da “Interculturalidade Ibero-eslava” do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

O CLEPUL5, entre outros objetivos, anela desenvolver esta disciplina em colaboração com uma vasta rede de investigadores e em parceria com várias instituições nacionais e internacionais, estando entre elas a Associação Internacional de Estudos Ibero-Eslavos – CompaRes e a Comissão para os Estudos Comparatistas Ibero-eslavos do Comité Internacional dos Eslavistas – CISCR-ICS. A caminho da mencionada aproximação ibero-eslava o CLEPUL5 promove debates, conferências e congressos, tendo como atividade central a anual “Semana de Intercâmbio Cultural Ibero-Eslavo na Universidade de Lisboa”, com o evento principal de conferências internacionais da série: “Culturas ibéricas e eslavas em Intercâmbio e comparação”.

Ao longo destas iniciativas, este conjunto de instituições inspira inovação metodológica e prática, e busca especificidades da área desenvolvida em duas séries editoriais: a primeira, “Biblioteca Ibero-Eslava” em português, que se dirige ao público lusófono, seguindo várias linhas de interesse: estudos, manuais, traduções diretas das literaturas eslavas, antologias temáticas, etc. A segunda, dirigida ao público internacional, é uma coleção em inglês intitulada *Iberian-Slavonic Library*. Os volumes desta última coleção reúnem artigos científicos de autores de renome na comunidade académica nacional e internacional, e incluem propostas de desenvolvimento de métodos de avaliação e de aplicação da teoria e práticas na área de Estudos Ibero-eslavos, e particularmente na sua vertente luso-eslava. Nesta linha, situa-se, igualmente, o anuário *Ibero-*

-*Slavica* pensado como uma plataforma de estudos ibero-eslavos editado anualmente².

Os estudos reunidos neste volume abordam, numa perspetiva ibero-eslava, temas diversos sobre a missão e o messianismo, tanto na perspetiva religiosa, como política e socio-cultural³. Estes textos resultam de uma seleta das propostas metodológicas do debate sobre os caminhos que as referidas culturas ibéricas e eslavas percorrem na busca da sua missão individual e coletiva e nos modos de estas lidarem com os messianismos. Um importante passo neste debate ibero-eslavo promovido pelo CLEPUL 5, CompaRes e CISCR_ICS foi a 8.^a Conferência Internacional da mencionada série anual, que decorreu entre os dias 13 e 15 de maio de 2014, dedicada às interrogações sobre os caminhos “**Da Missão ao Messianismo(?)**”. Nesta conferência internacional apresentaram-se diversificadas abordagens no âmbito ibérico e eslavo sobre a missão e o messianismo, promovendo-se um debate intercultural através da sua contextualização histórica, conceptual e iconográfica, até à contemporaneidade, assente essencialmente em metodologias cruzadas.

O ensaio de abertura é do crítico Miguel Real que retoma, de maneira filosófica, didática e concisa, a relação do messianismo e do mito português do sebastianismo, esmiuçando as correspondências históricas em volta deste mito nacional, com uma nova proposta metodológica da “alucinação como a verdade mental”, sendo diferenciada da ilusão⁴.

Por seu turno, Aldinida Medeiros também analisa outra narrativa com as conotações sebastianistas, agora do contexto brasileiro, o *Ro-*

² *IberoSlavica, A Yearbook of CompaRes, CLEPUL5 and CISCR-ICS*, Redactor-in-Chief Cieszynska, Beata Elzbieta

³ Vê-se, por exemplo, os vários estudos nas seguintes monografias: José Eduardo Franco, Teresa Pinheiro e Beata Cieszynska (Eds.), *Europa de Leste e Portugal: Realidades, Relações e Representações*, Lisboa, Esfera do Caos, 2010; Teresa Pinheiro, Beata Cieszynska, José Eduardo Franco (Eds.), *Peripheral Identities. Iberia and Eastern Europe between the dictatorial past and the European Present*, Glasgow-Lisbon-Warsaw, Pearlbooks, 2011; Beata Cieszynska, “Ideas of Europe between Sebastianism and Sarmatism: A Comparative Perspective” in Teresa Pinheiro, Beata Cieszynska, José Eduardo Franco (Eds.), *Ideas of | for Europe. An interdisciplinary Approach to European Identity*, Berlin, Peter Lang Editor, 2012.

⁴ O artigo apresenta uma amostra metodológica proveniente do mais recente livro deste pensador *Nova Teoria do Sebastianismo*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 2014.

mance da Pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta, obra essa que retoma vários aspectos do mundo ibérico medieval, apontando o viés da temática sebastianista.

Ana Luísa Vilela trata da miragem ideológica da catástrofe redentora na narrativa *A Catástrofe* de Eça de Queirós, compreendendo que a orientação ideológica de tal narrativa – entre o mítico, o parodístico e o literário – parece ter foros de anti-messianismo.

Já, Anamarija Marinović salienta o papel e a missão da Sérvia na Primeira Guerra Mundial, refletindo sobre a identidade nacional e as representações dos sérvios no mundo. Importa sublinhar, que a autora, sendo uma sérvia de origem, apresenta esforços para mostrar, para além do seu ponto de vista definitivamente afirmativo, uma revisão das análises históricas deste assunto controverso.

Também do contexto eslavo Anna Kalewska vai descrever o perfil e ações de Edith Stein, filósofa judia, pedagoga cristã, religiosa, mártir no holocausto em Auschwitz, canonizada por João Paulo II em Roma a 11 de outubro de 1998. Comprometida à busca da Verdade, esta pensadora percorreu um longo caminho espiritual do judaísmo, passando pelo ateísmo, até à fenomenologia e ao cristianismo carmelitano, partilhando por um lado o destino de mulheres no mundo universitário do seu tempo, e por outro, o destino do seu povo judio – o martírio.

Gabriel Borowski, por outro lado, vai explorar a reflexão tradutória de Walter Benjamin no pensamento teórico do filósofo brasileiro Haroldo de Campos. Ao mostrar o processo de transição do messianismo tradutório à missão tradutológica, através de uma leitura de textos críticos ilustrativos para a formação do paradigma transcriativo, o autor usa como termo operativo o conceito de “desbabelizar Babel”.

Já Isabel Lousada e Ana Júdice Rosa abordam o intuito messiânico do *Diário* de Anne Frank, discussão feita a partir de teorias sobre a escrita autobiográfica, repensando, a partir deste trágico acontecimento histórico na vida de Anne, a construção de um futuro mais humanizado.

Martinho Soares, numa interessante abordagem luso-polaca, analisa *O Sermão do Beato Estanislau Kostka*, da autoria do Padre António Vieira, demonstrando que este sermão exalta uma mistificação messiânica e profética de uma figura histórica, S. Estanislau Kostka, patrono da Polónia e o primeiro santo jesuíta, figura essa apresentada por Viei-

ra como o defensor messiânico da Polónia e do Cristianismo. A interpretação de Vieira surge no contexto, pertinente para a Europa de então, da grande vitória sobre os Otomanos de Chocim (1673) e a eleição do vitorioso João III Sobieski ao trono polaco.

Segue-se um ensaio do Padre Nélio Pita, que de maneira minuciosa constrói o perfil de ETTY HILLESUM, jovem judia de descendência russa, através da leitura do seu diário. A análise contextualizada das comoventes auto-análises desta “sonhadora do tempo do holocausto na Holanda”, torna-se num testemunho inédito de um indivíduo sensível em busca da espiritualidade na realidade última da catástrofe coletiva.

Paulo Guerreiro aborda a figura do navegador Cristóvão de Mendonça, a quem se atribui a descoberta da Austrália, repensando a missão portuguesa ultramarina.

Rui Rego também vai trabalhar com outra figura do cenário português, Agostinho da Silva, buscando aproximar a *missão* e o *messianismo* como constituintes, nas considerações de Agostinho da Silva, para uma proposta de reflexão existencial, isto é, um certo modo de pensar o mundo no qual a prioridade é o da realização da *liberdade*.

Tania Pego traça, no seu ensaio sobre a figura João Henrique Wilkens, militar português a prestar serviço na região onde se desenrolou a ação, e da sua obra, o poema heroico-religioso *Muhuraida*, um retrato desse tempo, quando as forças laicas e as religiosas disputavam a custódia dos índios.

Por fim, numa abordagem bastante interessante, Teresa Fernandes Swiatkiewicz reflete qual seria a missão dos poetas polacos do pós-guerra, Czesław Miłosz, Tadeusz Różewicz, Zbigniew Herbert e Wisława Szymborska. Estes sobreviventes da catástrofe e herdeiros da desilusão abraçam a missão de “escrever poesia depois de Auschwitz” (Theodore Adorno).

Em suma, os textos aqui reunidos, representando alguns exemplos dos mundos ibérico e ibero-americano, bem como dos países e culturas eslavas, dão-nos uma amostra de tão profícuo pode ser o debate em torno destes conceitos de missão e messianismo.

Ao reunir estes textos os editores deste volume da Série *Biblioteca Ibero-Eslava* acreditam oferecer aos leitores uma estimulante monografia na área do comparativismo ibero-eslavo.

Fabio Mario da Silva
Beata Cieszynska

O Sebastianismo – O Messianismo Português

Miguel Real

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade
de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL)

“A alucinação é o operador natural da evidência” (Fernando Gil, *Tratado da Evidência*, 1996), o que significa que, por um acto da alucinação mental, o sentido da narrativa sebastianista se torna verdadeiro em todas as circunstâncias, mesmo quando o real concreto, histórico, factual e sensível lhe resiste, negando-o conjunturalmente. A alucinação é a postulação de uma “posição de existência” evidente por si própria, sem se ter constituído como objecto da intuição sensível, como se a consciência divisasse algo de um modo sólido, verdadeiro (a olhos e mentes alheias, não existente ou não verdadeiro).

Neste sentido, a alucinação, diferentemente da ilusão, na qual persistem dúvidas relativas à “posição de existência”, estatui-se como motor da “profecia” e fundamento categórico da crença não provada e não experimentada pela intuição sensível. O mito sebastianista, como tentaremos demonstrar, reside num processo alucinatório da consciência de alguns portugueses (posteriormente elevado a parte integrante da história colectiva de Portugal), sobretudo dos seus principais criadores e seguidores no século XVII [nomeadamente, D. João de Castro (neto), frei Sebastião de Paiva e padre António Vieira], face a condições sociais e políticas totalmente adversas (decapitação da quase totalidade da nobreza; morte ou desaparecimento do rei; perda da independência; humilhação patriótica

pela passagem do Império para mãos castelhanas), reunindo ou cruzando três mitos pré-existentes – o mito celta do rei Artur; o mito milenarista cristão do abade Joaquim de Fiori e os mitos d’O Encoberto e do Quinto Império registados nas *Trovas* de Bandarra.

O mito sebastianista, como processo alucinatório, instaurador de uma verdade auto-referente, base da narrativa mítica sobre el-rei D. Sebastião, opera a *suspensão* do tempo histórico *cronológico*, ou *desqualifica-o* ontologicamente como tempo fraco ou de decadência (o real sensível dado à percepção e à compreensão da razão), substituindo-o por um tempo *mítico*, meta e trans-histórico, que a todo o momento pode ritualmente ser activado, simbolizado na inscrição acrónica com que Fernando Pessoa encerra o livro Mensagem: “É a Hora!”.

Porém, como alucinação mental e, posteriormente, como narrativa mítica, o sebastianismo não corresponde a uma total falsidade, como pensava António Sérgio. De outro modo, estatui-se como uma criação colectiva, onírica (sonho diurno, “imaginal”, no dizer de José Marinho), delirante, enquanto resultado de uma alucinação inicial, correspondente a um profundo mal-estar dos portugueses que não encontram explicação racional (justificação argumentativa lógica, objectiva e necessária) para o permanente estado económico de falência e de insucesso social a que as elites políticas têm conduzido Portugal desde o século XVII, projectando esta explicação, de um modo alucinatório e delirante, para a ordem da Providência divina e do messianismo, isto é, para a esfera do sagrado. O mito sebastianista pode não ser verdadeiro, ou não corresponder à verdade histórica, mas o sentimento colectivo que o funda, esse, é genuíno.

Neste sentido, o sebastianismo, como o define magistralmente Eduardo Lourenço, constitui o “máximo de existência irrealista” de Portugal, mas também “o máximo de coincidência com o nosso ser profundo”, já que representa “a consciência delirada de uma fraqueza nacional, de uma carência, e essa carência é real” (*O Labirinto da Saudade*, 1978, p. 24). Num outro ponto de vista, o da sociologia pós-moderna, Boaventura de Sousa Santos considera o mito sebastianista verdadeira expressão de uma profunda carência de conhecimento científico e filosófico em Portugal, substituída por ideias gerais tradicionais e preconceituosas (os mitos), “mecanismo de compensação do défice de realidades, típico de

elites culturais restritas, fechadas (e marginalizadas) no brilho das suas ideias” (*Pela mão de Alice*, 9.^a ed., 2013, p. 59).

Assim, ainda que discurso alucinado, o sebastianismo, enquanto narrativa mítica, como afirma com denodada insistência António Quadros, constitui-se como um dos veios nervosos mais profundos e representativos da cultura portuguesa. Do mesmo modo, Fernando Pessoa considera o sebastianismo o único mito verdadeiramente português, que culturalmente singulariza Portugal.

Os mitos conservam a mais longínqua e profunda memória cultural dos povos. O mito sebastianista tem sido pouco estudado e, não raro, desprezado pela elite cultural portuguesa, permanecendo para esta válida a consigna de Agostinho de Macedo, registada há cerca de duzentos anos, de que o sebastianismo nos envergonha como povo civilizado da Europa. No entanto, espantosamente, o mito sebastianista, independentemente do juízo positivo ou negativo que sobre ele se faça, constitui um dos pontos de referência culturais mais vinculativos da nossa identidade nacional, merecendo ser estudado sem preconceitos esotéricos ou sociológicos. Aliás, como intentamos evidenciar, só se compreenderá verdadeiramente o mito sebastianista quando se cruzarem num quadro conceptual unitário e coerente os estudos sobre o imaginário simbólico e os estudos científicos de carácter sociológico, não sobrevalorizando um em detrimento do outro. É forçoso que os cientistas sociais se abram sem preconceito às perspectivas míticas e ocultistas, considerando que os mitos existem e valem por si no quadro categorial do imaginário popular, estatuidos como relevantes por si mesmos, e não como meros estados compensatórios e transitórios da esfera da acção económica e social. É forçoso considerar o mito sebastianista um activo cultural, um existente histórico, gerado pela consciência popular, e não uma matéria supersticiosa criada por um povo ignorante e rude que a ciência social, despertada, jogaria para o sótão das velharias sem préstimo nem valor, posição que tem sido, lamentavelmente, a dos sociólogos e historiadores do final do século XX. Do mesmo modo, é forçoso que os pensadores gratificados pela via ocultista não desvalorizem de um modo tão negativo os resultados das ciências sociais, como o fez António Quadros, considerando o “positivismo” um valor hermenêutico excessivamente limitado e, portanto, falso nos seus fundamentos.

Deste modo, o sebastianismo consiste na criação, consolidação e cristalização mental de uma alucinação fantasmática primordial (desejo de não se acreditar na morte de D. Sebastião em Alcácer Quibir; desejo do regresso pacífico ao solo pátrio da nobreza de Portugal presa em Marrocos; desejo de restauração da independência de Portugal, agravada pela humilhação histórica sofrida pelos portugueses entre 1578 e 1640 quando se constatou o diminuto papel nacional e internacional de Portugal submetido a Espanha comparado com o seu antigo esplendor histórico, entre 1415 e 1578), que evidencia a necessidade de se acreditar que, contra todas as dificuldades, mesmo contra supremas dificuldades, é (ainda) possível resistir, agir e ser feliz, não hoje, imediatamente, mas no futuro. É a vertente positiva do sebastianismo.

Assim, a crença sebastianista tornou-se a última esperança do português – contra ou paralelamente às elites reinantes, o sebastianismo aposta num recomeço, reconstruindo a vida bloqueada pelas políticas do Estado, acreditando que o futuro pode repetir o passado longínquo e a actual população ou os seus filhos (ainda) podem ser felizes.

O sebastianismo consiste num processo mental alucinatório (uma alucinação, um delírio) que suspende o tempo histórico factual, substituindo-o por um tempo mítico consubstanciado na figura imagética ou fantasmática de um ser providencial, de natureza messiânica, regenerador da sociedade portuguesa como um todo (e cada português individualmente) num reino de paz, justiça e igualdade, repondo, com nova face, a representação mental da vivência dos tempos gloriosos dos 150 anos de construção do Império.

No sebastianismo, porque narrativa mítica, o tempo criado pela representação da consciência torna-se superior, transcendente e determinante face às representações empíricas, reais, de natureza cronológica, dominando estas, recriando, de um modo intemporal e metafísico, a figura espectral ou fantasmática (a alucinação) de uma antiga imagem histórica (D. Sebastião), cristalizada em véspera de 4 de Agosto de 1578 (batalha de Alcácer Quibir), síntese-resumo da história de Portugal, considerando-a historicamente redentora, a qual, ainda que falhada mortalmente em 1578, bem como as suas potencialidades faustosas (a reconstrução da pureza dominadora e gloriosa do Império, substituída desde D. João III por um império comercial), operará no futuro um

retorno (fim da suspensão do tempo mítico, revelação d'O Encoberto) à primitiva e orgulhosa idade de ouro dos portugueses como criadores de um vasto Império (o Quinto Império).

Porque resposta alucinatória, em modos de delírio (de sonho diurno) a uma profundíssima ferida histórica, o processo histórico corresponde à suspensão mítica do tempo, isto é, de 1578 à actualidade, é considerado, não vazio, muito menos irreal, mas ontologicamente degradado ou *decadente*: é um tempo, não de criação, mas de sobrevivência.

Porque se desconhece a “Hora” da operacionalização do mito, isto é, da revelação da figura d'O Encoberto, que, dotado da mesma qualidade simbólica e imagética, substitui e actualiza a figura de D. Sebastião, existe a tendência *recorrente* de considerar as representações carismáticas individuais (personalidades como o Marquês de Pombal, D. Pedro IV ou D. Miguel, Afonso Costa, Sidónio Pais, Oliveira Salazar, Ramalho Eanes, Nossa Senhora de Fátima) ou colectivas e institucionais (o Liberalismo, a República, o Estado Novo, a Igreja, a Europa) como preenchendo socialmente idênticas funções redentoras. Neste sentido, a sociedade portuguesa (e os portugueses individualmente, continuamente desprezados, humilhados e explorados pelas elites políticas e económicas) aguarda permanentemente um novo político ou um novo dirigente cuja acção anule os antigos e permanentes desequilíbrios sociais e reponha um sentido horizontal de justiça e um gradual sentido de prosperidade económica, a que sempre almejou e de que nunca duradouramente sentiu os efeitos, já que, logo que concretizados num tempo provisório, são posteriormente anulados (“Viradeira” posterior ao Marquês de Pombal; guerra civil posterior à instauração do Liberalismo em 1820; *Ultimatum* inglês e decadência financeira posterior ao Fontismo; década de 1920 posterior à instauração da República; governos de Durão Barroso, José Sócrates e Pedro Passos Coelho posteriores à integração de Portugal na Comunidade Europeia).

Neste sentido, o sebastianismo, correspondendo a um fortíssimo anseio de justiça e riqueza, democratizou-se desde o século XIX, atingindo todas as camadas sociais não directamente beneficiárias dos privilégios e mordomias da elite política dirigente do Estado. Com efeito, cada português sente-se, em si, *incompleto*, irrealizado, guardando memória de um *inacabamento* essencial. A sua realização, identificada com a rea-

lização do País, deveria ter obtido cumprimento material completo no tempo forte do Império. Porém, este esvaiu-se, nulificando-se, deixando os portugueses ansiosos por se realizarem, como se realizavam os capitães da Índia regressados nababos, levantando casa a Santa Catarina, em Lisboa, como se realizavam os “brasileiros” de “torna-viagem”, levantando solar no Minho ou quinta apalaçada nas Beiras e no Alentejo. O português em geral não usufruiu da imensa riqueza proveniente das especiarias, do açúcar, do ouro, do café, das oleaginosas, sempre monopolizada por fidalgos e funcionários régios ou por aventureiros. Sentiu que algo que pertencia a Portugal inteiro como país e nação era usufruído apenas pelas elites ligadas ao Estado e sentiu-se incompleto e irrealizado. Assim, por um estado de necessidade, o sebastianismo consiste numa representação mental generalizada, constitutiva da mentalidade de todos os grupos sociais. Ou, como regista José Enes, “o heroísmo [do Império] expirou em catástrofe. Deste binómio – heroísmo e catástrofe – emanou a função de signo e de paradigma como o sebastianismo se referencia ao discurso e à actuação política em Portugal” (J. Enes, “O complexo sebastianista no comportamento político”, in *Estratégia. Revista de Estudos Internacionais*, n.º 3, 1987, p. 74). Do mesmo modo, António Machado Pires, no prefácio à 2.ª edição de *D. Sebastião e O Encoberto* (1982), livro-síntese do movimento sebastianista, escreve que “passados dez anos sobre a conclusão deste estudo e do trabalho de docência que o precedeu [...], a bibliografia portuguesa e os acontecimentos político-sociais pareceram confirmar o peso (consciente ou inconsciente) do messianismo no pensamento e no sentir nacionais. A tal ponto nos parece cada vez mais importante o tema da expectativa messiânica na cultura portuguesa que, com mais tempo e oportunidade, talvez reformulemos e ampliemos, numa futura edição, este estudo e antologia [...]. O sebastianismo tem, de acordo com o nosso trabalho, duas dimensões: a crença no regresso de D. Sebastião ou em algum Salvador político em seu lugar, e a atitude mental criadora de uma cultura, de uma literatura, de um pensamento filosófico-político que aproveita o tema mítico-messiânico ou dele deriva” (p. 7). Impossível ser mais claro.

De facto, como representação mental desequilibrada, forçada num primeiro momento e mais tarde fortemente desejada enquanto possibilidade de salvação social, o sebastianismo integrou-se nos veios nervo-

sos da cultura portuguesa, de que se tornou de certo modo paradigma singular, tornando-se síntese dos quatro complexos culturais com que Portugal se foi imagetivamente concebendo a si próprio ao longo dos últimos 500 anos de História: ora, segundo a tradição literária renascentista, um país gerado exemplarmente no mais remoto dos tempos e contra as mais difíceis circunstâncias (complexo viriatino); ora um país que, nos e após os Descobrimentos, se vê a si próprio como nação superior às demais, sintetizada na majestática arquitectónica do Quinto Império de padre António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva e na patética (tocante, mas idolátrica) pretensão de Fátima a “altar do mundo” (complexo vieirino); ora um país que, fracassado o sonho grandiloquente do Império, se lastima e se penitencia, considerando-se nação inferior, passível de máxima humilhação (complexo pombalino); ora, finalmente, país mesquinho, venenoso e bárbaro, permanentemente ansioso de purificação ortodoxa (Tribunal do Santo Ofício; *Index* inquisitorial; Intendência pombalina; Real Mesa Censória; guerra civil entre liberais e absolutistas; carbonários e republicanos jacobinos perseguindo e chacinando instituições eclesiásticas; polícia política e tribunais plenários do Estado Novo, santificados pela Igreja Católica, perseguindo, prendendo e exilando a totalidade da oposição, levando a cabo uma guerra de treze anos nas colónias), no qual cada corrente política e intelectual tem sobrevivido da canibalização das correntes adversárias, negando-as e humilhando-as (complexo canibalista).

Seguindo a lição de Fernando Pessoa, que considera o mito sebastianista a mais original e singular característica da cultura portuguesa, decorrente da identidade histórica de Portugal alcançada com os Descobrimentos, consideramos que o mito sebastianista se encontra na origem sociológica e mental dos quatro complexos culturais que, cruzados, constituem a representação mental geral dos portugueses que historicamente o tem definido como povo: o complexo viriatino (de Viriato; povo humilde mas ousado), o complexo vieirino (de padre António Vieira; povo que supera as próprias forças e dimensão territorial atingindo níveis históricos grandiloquentes), o complexo pombalino (de Marquês de Pombal, povo que imita acriticamente tudo o que no estrangeiro é nomeado com sucesso, considerando o que provém do exterior superior ao que é nacional) e o complexo canibalista (um povo embrutecido e

fanatizado, mesquinho, invejoso e bárbaro que, desde a segunda metade do século XVI, com alguns intervalos de liberdade, vive na ânsia de agradar a chefes e instituições numa ortodoxia capaz da denúncia, da prisão, da tortura e da morte do adversário).

O processo de alucinação e de delírio é desencadeado, no caso do mito sebastianista, por um profundo desequilíbrio (o trauma, a ferida psíquica) de natureza histórica e social, que afectou mentalmente a totalidade dos portugueses:

1. A morte ou prisão da quase totalidade masculina da elite nobre portuguesa em Alcácer Quibir;
2. A elite sobrevivente teve de ser resgatada a preço de ouro, forçando as famílias a esgotarem os seus recursos financeiros ou a empenharem-se;
3. Alcácer Quibir constituiu o derradeiro passo da expansão marítima, ferindo de morte um processo histórico crescente desde 1415, considerado glorioso;
4. Constituiu, igualmente, a derrota definitiva de uma ideologia de Estado, imperial, guerreira e heróica, épica (seis anos antes foram publicados *Os Lusíadas*, de Camões);
5. A morte (ou a fuga para o exílio oculto sob a capa de um peregrino religioso) de D. Sebastião, abandonando o seu povo às mãos castelhanas, oferecendo indirectamente (Cardeal D. Henrique) o trono a Madrid, com a consequente perda de independência de um país livre e autónomo há cerca de 400 anos;
6. De um momento para outro (3 a 4 anos), Portugal ficava humilhantemente submetido ao seu concorrente na expansão marítima e ao seu rival e inimigo havia cerca de 200 anos (sucessão dinástica de 1383/85);
7. Deus, a Providência, que desde a batalha de Ourique privilegiara os portugueses, tinha abandonado o seu segundo povo eleito.

Nasce assim um profundíssimo desconsolo, uma mágoa, uma ferida mental: a convicção de que doravante, povo submetido, humilhado, impotente para encontrar de imediato uma solução honrosa face ao poderio esmagador de Madrid, os portugueses, pequeno mas heróico povo (*complexo viriatino*), que *tudo* tinha conseguido (*complexo vieirino*), a construção do maior império do mundo, ficara reduzido a um *nada* (*complexo pombalino*).

De certo modo, entre 1578 e 1581 (Cortes de Tomar), os Portugueses consciencializam de que:

1. Não possuíam uma elite política forte que os conduzisse;
2. Não tinham rei português;
3. Nem império autónomo;
4. Tinham perdido a independência;
5. Estavam submetidos a uma potência estrangeira.

Dito de um modo sintético, os portugueses tinham perdido a sua identidade, ora totalmente desestruturada.

Povo profundamente religioso, restava-lhe a elite religiosa (o clero secular, as ordens e congregações religiosas), que, aliás, irá conduzir, de um modo lento e gradual, o processo da restauração da independência.

Entre a população crente, analfabeta, rude, supersticiosa, cresce a convicção de que algo de profundamente pecaminoso terá sido cometido pelos portugueses para Deus ter desviado a luz do seu olhar de um modo tão drástico e tão rápido. Padre António Vieira faz-se eco deste castigo divino invocando a construção do império, não para a difusão do cristianismo e a conversão da alma dos gentios, mas para o cumprimento dos pecados da generalização da escravatura negra e do morticínio pelo trabalho forçado dos ameríndios.

Humilhados por Castela e desprezados por Deus, só restava aos portugueses a interiorização mental, com a correspondente exaltação dos sentimentos de culpa, de expiação e de sacrifício, no sentido da criação das condições propícias para que o passado privilegiado regressasse.

Fixou-se, assim, a mente dos portugueses, sobretudo daqueles que possuíam consciência do descalabro sofrido por Portugal, mas também disseminado pela maioria da população sofredora, um conjunto de símbolos propiciadores do desejo de retorno aos tempos anteriores à derrota de Alcácer Quibir e à perda da independência:

1. A figura incólume, pura, virgem e voluntariosamente esforçada do jovem rei D. Sebastião, cuja vida fora devotada ao afã de recomposição originária do Império;
2. A figura majestática do Império como representação mental próspera, harmoniosa e gloriosa de Portugal.

Com esta dupla fixação mental nasceu, de um modo consistente e original, o messianismo moderno em Portugal, a alucinação mítica do sebastianismo como expressão de um desejo real, como necessidade de estabilização da consciência das elites nobres e da população.

A narrativa mítica do sebastianismo nasceu contra e paralelamente às instituições oficiais do Estado e sobreviveu e foi reproduzida por movimentos populares difusos, não clandestinos (a não ser durante o reinado dos Filipes), mas não oficiais.

É uma narrativa que circula e se multiplica popularmente sustentada no imaginário maravilhoso, sem traço de rigor histórico, compensadora da abrupta e permanente divisão entre a população pobre (no século XVII a imensa maioria da população) e as elites favorecidas pelo Estado (a Corte), que a si mesmas se reproduzem, partilhando entre os seus membros as benesses dos ciclos económicos prósperos (pimenta, açúcar, escravos, ouro, café, oleaginosas. . .), projectando na população, em forma de arrecadação de taxas e impostos, os défices do Estado ao longo dos ciclos económicos negativos.

Neste sentido, o sebastianismo corresponde a uma elevada aspiração da população pobre de Portugal, a um desejo profundo de uma vida melhor, sempre prometida desde o período dos Descobrimentos mas verdadeiramente nunca vivida, ou, quando tenuemente atingida, como nos casos do consulado pombalino e da integração de Portugal na Comunidade Europeia em 1986, de imediato logo as benesses prodigalizadas

são retiradas no todo ou em parte, como aconteceu com a “Viradeira” de D. Maria I seguida das Invasões Francesas e, na actualidade, os governos de José Sócrates e de Pedro Passos Coelho.

Povos socialmente realizados, economicamente satisfeitos e mentalmente felizes não criam narrativas míticas compensatórias e consolatórias, nem projectam no futuro sonhos de realização que o presente, ainda que limitadamente, já efectiva.

Porém, o sebastianismo como alucinação e delírio só se tornou uma narrativa mítica quando, no século XVII, foi unido a história ambígua da morte ou sobrevivência de D. Sebastião em Alcácer Quibir a três mitos pré-existentes, dois dos quais de natureza europeia:

1. O mito celta do Rei Artur, que lhe acrescentou o símbolo da “Ilha Desconhecida” onde D. Sebastião permaneceria em estado fantasmático (O Encoberto) até ao seu retorno;
2. O mito judaico do Quinto Império registado no Livro de Daniel, confundido com os mitos milenaristas joaquimitas da Idade do Espírito Santo, que acrescentaram à figura de D. Sebastião um carácter escatológico;
3. O mito providencialista da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques nas vésperas da batalha de Ourique.

O primeiro mito dotou o sebastianismo de uma auréola messiânica.

O segundo mito concedeu-lhe uma finalidade prospectiva, teleonómica e escatológica.

O terceiro mito facultou-lhe o enquadramento no interior de uma teoria providencialista da história de Portugal.

As diversíssimas narrativas sobre a vida do rei Artur retratam este como um guerreiro defensor do cristianismo, vencedor das forças do mal com o superior auxílio espiritual e mágico de Merlim, druída e bardo, cujas práticas conservavam os rituais celtas no interior de um quadro histórico em evolução para o cristianismo.

Das lendas do Rei Artur, o mito sebastianista isola este herói e identifica-o com D. Sebastião, desprezando as figuras de Merlim, de Ginebra, esposa de Artur, e dos Cavaleiros da Távola Redonda, transpondo

destes o ideal medieval de cavalaria de busca de espiritualidade e justiça. De qualquer modo, a misoginia de Rei Artur, frio para com a sua esposa, que acumula amantes, constitui um vínculo de ligação a D. Sebastião, igualmente rei misógino.

A “Ilha Desconhecida” e “indescoberta”, segundo Fernando Pessoa, isto é, não passível de ser descoberta por meios físicos, uma ilha mítica atópica, onde o tempo não provocaria os seus efeitos e onde D. Sebastião esperaria a “Hora” do retorno a Portugal, não com a sua figura física real, mas em forma d’O Encoberto (portanto, podendo assumir a figura de uma outra individualidade), gerando o advento do Quinto Império, é, evidentemente, uma cópia portuguesa do mito do Rei Artur, cujo corpo fora levado para a Ilha de Avalon, de onde retornará para a instauração de um mundo harmonioso.

O símbolo das ilhas desconhecidas, de origem celta, guarda na memória popular medieval e renascentista o relato mítico da viagem de S. Brandão, descrita na narrativa *Navigatio Sancti Brendani*, que, após sete anos de peregrinação marítima, teria atingido a “Terra do Paraíso” ou a “Ilha Afortunada”.

Do mesmo modo, o *Conto de Amaro* relata a peregrinação marítima de Santo Amaro e de seus companheiros que, após um longo tempo e inúmeras peripécias, atingem a ilha do “paraíso terreal”. Porém, ao contrário de S. Brandão, não é permitida a Santo Amaro a entrada no paraíso.

Neste sentido, o símbolo da “Ilha Desconhecida” atravessa a Idade Média como um dos motores éticos da busca de perfeição e de pureza, isto é, de santidade. Ao mito de D. Sebastião, que rumores posteriores à derrota de Alcácer Quibir davam como peregrino por terras incógnitas em direcção à Terra Santa, expiando as suas culpas, foi igualmente atribuído pelo imaginário popular o repouso etéreo numa “Ilha Desconhecida”.

Se a viagem e a ilha são símbolos culturais celtas, acrescentados em momento incerto, mas sempre no século XVII, ao mito sebastianista, o símbolo d’O Encoberto possui uma origem específica, as *Trovas* de Bandarra, e uma data certa de nascimento, 1603, com a publicação de *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias do Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, de D. João de Castro (neto), posteriormente desenvolvida

de um modo erudito por Padre António Vieira e de um modo poético por Fernando Pessoa.

D. João de Castro (neto) é, de facto e de direito, o criador da narrativa mítica sobre D. Sebastião, vinculando a figura histórica deste rei ao milenarismo judaico e joaquimita presente nas *Trovas*, sobretudo através dos símbolos d'O Encoberto (messianismo) e do Quinto Império (milenarismo). Considerado possuidor de uma mente delirante e sonhadora por Lúcio de Azevedo, foi recentemente feita justiça a D. João de Castro (neto) por João Carlos Serafim na tese de doutoramento (Faculdade de Letras do Porto): *D. João de Castro, "O Sebastianista". Meandros de Vida e Razões da Obra* (2004, policopiado).

Com efeito, D. João de Castro (neto) nos livros *Discurso da Vida do sempre bem-vindo e aparecido Rei D. Sebastião, Nosso Senhor, O Encoberto, desde o seu nascimento té [sic] o presente* (1602) e *Paráfrase e concordância de algumas profecias do Bandarra, sapateiro de Trancoso* (1603), ambos publicados no exílio, em Paris, interpreta (por vezes adulterando) o conteúdo dos versos das *Trovas* de um tal modo singular que se aplica em perfeição à figura histórica de D. Sebastião, legitimando assim o prolongamento mítico da vida deste rei.

Com a obra de D. João de Castro (neto), D. Sebastião é entronizado através de um conjunto de símbolos cujo universo semântico passa a incorporar:

1. O Encoberto;
2. Metamorfoseando-se numa figura messiânica nacional. . .
3. . . desencadeadora do Quinto Império.

Estava criado o mito sebastianista. O único mítico verdadeiramente português, como afirma Fernando Pessoa.

A narrativa mítica do sebastianismo torna-se messiânica porque o operador da construção do futuro idealizado segundo modalidade de um passado considerado ontologicamente perfeito reside na figura de D. Sebastião, O Encoberto que se revelará.

D. Sebastião, não a representação da pessoa real e corpórea, a representação da pessoa política e histórica, mas a sua idealização mental

simbólica ou a sua figura imagética, ou, dito de outro modo, a sua imagem alucinada, sem correspondência no plano da existência sensível e real.

Como explicita Fernando Pessoa em *Mensagem*, de um modo estético, de D. Sebastião guardaram os portugueses, não o ser que “houve”, a realidade factual, mas o ser que “há”, isto é, a representação mental de uma memória colectiva, não raro inconsciente, da figura de D. Sebastião como derradeiro símbolo de um império próspero, justo e glorioso, assimilado com a identidade histórica de Portugal.

Ser sebastianista é, assim, crer alucinadamente que estas representações mentais míticas, idealizadas e simbólicas correspondem a uma autêntica verdade histórica, tanto no que se refere ao passado quanto, sobretudo, que ganharão vida no futuro, revelando-se, não já por via de D. Sebastião ele próprio, mas por via de outra personagem social carismática.

Deste modo, o sebastianismo corresponde historicamente a uma alucinação mental de carácter social, uma defesa da consciência histórica dos portugueses contra o gigantesco descalabro de Alcácer Quibir, da perda de independência e do que no século XVII se presumia ser o fim de Portugal, o fim do Império. Face a esta imensa perda, a consciência colectiva portuguesa expurgou as ameaças terríveis da humilhação, do sofrimento, fixando-se mentalmente no momento anterior à emergência do sentimento de ruína e destruição da identidade nacional, idealizando simbolicamente a figura do jovem rei casto e a figura majestática do Império, ambas totalmente desproporcionadas da sua valia real. Este é o justo instante ontológico em que o mito sebastianista ganha corpo, ainda sem a formulação castriana d’O Encoberto, sem a figuração da Ilha Desconhecida e sem a caracterização do Quinto Império, o momento do nascimento do sebastianismo como mito. Uma autêntica fuga à negatividade do real e a construção de uma alucinação que, face à prevalência das mesmas condições sociais e económicas, se reproduzirá culturalmente. Como escreve Eduardo Lourenço, sempre temos estado “ausentes da nossa própria realidade” (*Labirinto da Saudade*, 1978, p. 69) porque ela tem sido, verdadeiramente, cruel, mesquinha e miserável.

O Romance da Pedra do Reino e as Ressonâncias do Sebastianismo na Literatura Armorial

Aldinida Medeiros
Universidade Estadual da Paraíba
(Grupo de pesquisa ELLU/CNPq)

*Essa morte deixara em Portugal e no Brasil “uma legenda de sangue, violência, religião e saudade típica da Raça”. E como, por causa dela, Filipe II estabelecesse sobre nós sua “autocracia teocrática”, as aspirações brasileiras e portuguesas pela Restauração se corporificaram no sebastianismo. Corria entre o povo, primeiro em Portugal e depois no Brasil, que Dom Sebastião não morrera: encantara-se, e voltaria para o Sertão, um dia, pelo Mar, numa Nau, entre nevoeiros, para restaurar o Reino e instaurar definitivamente a felicidade do Povo.*¹

1. Introdução

O movimento místico-religioso de Pedra Bonita, atualmente um lugar mais conhecido como Pedra do Reino, liderado por João Antônio dos Santos, foi um movimento de caráter messiânico, assim como também o

¹ Ariano Suassuna, *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2004, p. 66.

foram o movimento do arraial de Canudos, liderado por Antônio Conde, e o do Contestado. Interessa-nos especificamente, neste estudo, o primeiro aqui mencionado, por suas características sebastianistas e suas ressonâncias na literatura Armorial, mais especificamente a obra que escolhemos para estudo, o *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*².

Na Serra do Catolé, no atual município de São José do Belmonte, Pernambuco, formou-se uma comunidade com cerca de mil pessoas nas proximidades do que hoje se chama as Pedras do Reino (duas pedras em forma de torres, de 30 e 33 metros de altura) sob a liderança do jovem João Antônio dos Santos e posteriormente de seu cunhado João Ferreira. Esses líderes propagavam o ressurgimento – ou desencantamento – de Dom Sebastião, a ponto de transformar o movimento numa espécie de seita que apregoava o reaparecimento do rei português no Brasil. Entretanto, para que tal acontecesse, de acordo com o que pregavam os líderes fanáticos da comunidade, era necessário que as duas grandes pedras fossem lavadas com sangue, a fim de que se cumprisse a profecia da volta do rei “desejado”. Por isso induziram ao suicídio voluntário e coletivo uma quantidade numerosa de pessoas, num primeiro momento, e posteriormente passaram a forçá-las ao ato.

O episódio, que marcou de forma trágica a história do lugar, tem nos romances de Ariano Suassuna e de José Lins do Rego as principais narrativas ficcionais sobre o fato.

2. Sebastianismo e Movimento Armorial: confluências luso-ibérica e nordestina

Dom Sebastião é tido como um mito que encarna o grande representante da humanidade, o seu redentor. Não é apenas o herói que se entrega a sua causa em luta, mas aquele que se sacrifica por algo maior que ele. Ele é o salvador que se imola em nome da causa. Desaparecido na Batalha de Alcácer-Quibir (1578), tornou-se uma figura mítica bastante presente nas literaturas portuguesa e também brasileira. Das *Trovas* de

² *Ibidem*. Doravante, a obra será mencionada também neste trabalho apenas como *Romance da Pedra do Reino*.

Bandarra³ – o sapateiro de Trancoso – à propagação do Quinto Império pelo Padre António Vieira e também retomada por Fernando Pessoa, na *Mensagem*⁴, o mito sebastianista⁵ não só evoluiu, como se fez (e se faz, ainda) presente na literatura e na cultura portuguesas.

A literatura passa a ter, presente em várias obras, a figura mítica do rei desejado, seja como tema principal, seja como tema alusivo. Em autores portugueses, a figura de Dom Sebastião (ou o tema sebástico) pode ser encontrada em diversas obras, dentre elas: *Os Lusíadas*⁶, de Luiz Vaz de Camões, em que o sebastianismo tem um caráter religioso e patriótico; *Frei Luiz de Sousa*⁷, de Almeida Garrett, uma autêntica tragédia Sebastianista; o primeiro sermão de Padre António Vieira⁸, que fala sobre os ideais Sebastianistas e cita o surgimento de um novo Império: o quinto e último império; a *Mensagem*, de Fernando Pessoa e o romance *A ponte dos suspiros*⁹, de Fernando Campos. Isto nos leva a

³ Gonçalo Anes Bandarra terá nascido à volta do ano de 1500 e morrido depois de 1556 e tornou-se famoso como iniciador do sebastianismo. Nos versos de suas *Trovas*, aparecem quatro visões fundamentais: i) o regresso de D. Sebastião, o Encoberto; ii) a Restauração de 1640; iii) a derrota de Napoleão; iv) o mito do Quinto Império – que foi patrioticamente propagado por António Vieira. Como não nos deteremos nestes tópicos, sugerimos para maiores esclarecimentos a leitura do ensaio de José Maria Alves: *Bandarra – Sapateiro, Poeta e Profeta da Vila de Trancoso: Trovas Proféticas*. Disponível em: <http://www.homeoesp.org/livros_online/BANDARRA%20-20TROVAS%20PROF%C3%89TICAS%20DO%20SAPATEIRO%20DE%20TRANCOSO.pdf> [consultado em 21.7.2014.]

⁴ Fernando Pessoa, *Mensagem*, 20.^a ed., Lisboa, Editorial Nova Ática, 2006.

⁵ O 8.º Congresso *Iberian and Slavonic Cultures in Contact and Comparison: Mission to Messianism?* promovido pelo Grupo de estudos Ibero-eslavos do CLEPUL (Universidade de Lisboa), teve como conferencista de abertura o professor e escritor Miguel Real, que apresentou a conferência *Novas teorias do sebastianismo*, na qual mostrou aspectos históricos, sociais e, principalmente, económicos, os quais dão sustentação para a **permanência** do mito sebastianista na cultura portuguesa (grifo em negrito nosso).

⁶ Luís Vaz de Camões, *Os Lusíadas*, Lisboa. Civilização Editora/Novos Clássicos, 2013.

⁷ Almeida Garrett, *Frei Luís de Sousa*, Lisboa, Ulisséa/Biblioteca de Autores Portugueses, 2006.

⁸ António Vieira, *Sermões Escolhidos*, São Paulo, Martin Claret/A Obra Prima de cada Autor, 2009.

⁹ Fernando Campos, *A Ponte dos Suspiros*, Lisboa, Difel/Autores Portugueses, 2000.

pensar na força dos mitos e na sua reconstituição em outras histórias. Desde a *Poética*¹⁰, de Aristóteles, a história do pensamento ocidental tem uma longa tradição de exegese do mito. Lembramos, pois, que para esse filósofo grego o processo mimético encerra o mito trágico.

Para além dessa visão aristotélica, sabe-se que, desde o tempo histórico mais remoto, *mythos* e *logos* – este último compreendido como discurso estruturado –, mesmo semanticamente próximos, vão compor duas “naturezas” distintas, embora relacionadas à palavra: *logos* é tomado como a razão, enquanto *mythos* passa a definir tudo o que se relaciona com o irracional, e/ou que seja de natureza simbólica ou metafórica. Na definição de Jabouille:

Mito opõe-se ao logos como o imaginário ao lógico, embora sejam no fundo, apenas dois aspectos, dois tipos de linguagem, duas manifestações do espírito humano ou, melhor, duas formas do espírito humano se manifestar. Se o logos é a linguagem da demonstração, o mito é a linguagem da imaginação, mesmo a linguagem da criação.¹¹

Há, todavia, várias formas de abordar o mito, seja pela mitanálise, pela mitocrítica, etc. No que se refere ao que buscamos para explicações teóricas, concordamos com a linha de estudos que apresenta

mitos de fundação e introdução da morte que narram o acontecimento primordial a partir do qual a morte entrou no mundo modificando uma condição original de imortalidade do homem.¹²

É justamente nesta vertente de estudo do mito que podemos situar a figura histórica de Dom Sebastião. No *Romance da Pedra do Reino*, ele encontrará em Quaderna o seu narrador. Lembrando os estudos aristotélicos sobre este tema, o “narrador” do mito – ou o poeta-rapsodo,

¹⁰ Aristóteles, *Poética*, 2.º ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

¹¹ Victor Jabouille, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Inquérito, 1994, p. 27.

¹² Isménia de Sousa, “Mito e Mito Literário: Trajectórias de Teorizações no Século XX”. In: *Cadernos de Literatura Comparada 5: Contextos da Modernidade*. Org. Maria de Lourdes Sampaio e Isménia de Sousa, Porto: Granito/Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, 2002, p. 73.

para usar um termo que vem do grego – acredita-se, e acreditam nele, como sendo um poeta escolhido dos deuses, que lhe mostram os acontecimentos passados e permitem que ele veja a origem de todos os seres e de todas as coisas para que possa transmiti-la aos ouvintes. Por isso, sua palavra – o mito – é sagrada porque vem de uma revelação divina. O mito é, portanto, incontestável e inquestionável,

recebe uma aderência co-criadora que atuará não sobre o Mito em si, potência significativa múltipla que é, mas sobre uma determinada versão ou imagem desse Mito. Ao mesmo tempo, a reprodução ou o trânsito cultural dessa materialidade também receberá aderências ideológicas de cunhos os mais diversos.¹³

Ariano Suassuna reconhece o universalismo do mito sebastianista, visto que se trata de um mito ligado ao messianismo, e todos os povos precisam tanto de seus mitos, como de seus messias. Está no âmago da essência do ser humano essa necessidade de figuras míticas. Portanto, a figura do messias tem origem em culturas antigas e, na figura de Dom Sebastião, especificamente é redimensionado através da cultura portuguesa: “O mito de D. Sebastião transcende a cultura portuguesa, é universal. É a história de um homem que, pela aventura, pelo sonho, pelo sacrifício, procura se erguer acima do Sol”¹⁴.

O sebastianismo, trazido para o Brasil pelos imigrantes portugueses, foi rapidamente absorvido e adaptado pelo povo do Nordeste. Por ser, conforme vários estudiosos, um movimento messiânico, encontrou equivalentes em movimentos messiânicos brasileiros, alguns dos quais citavam o nome de Dom Sebastião, outros com maior apropriação do mito assinalavam a espera do monarca salvador. Vários escritores brasileiros escreveram sobre estes movimentos ou manifestações messiânicas, dentre eles Euclides da Cunha, Plínio Salgado, José Lins do Rego e Ariano Suassuna, já citado. No Nordeste brasileiro, o movimento que prega

¹³ Christina Ramalho, “O mito em tempos de hibridismo”, *Cerrados*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Editora da Universidade de Brasília, n.º 16, Ano 12, 2003, p. 130.

¹⁴ Ariano Suassuna. *Entrevista concedida ao Jornal Folha de São Paulo*. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u49727.shtm>>. Acesso em 23.7.2014.

a volta de Dom Sebastião desencantado também ficou conhecido como sebastianismo caboclo. Este sebastianismo encontrará como solo fértil a literatura Armorial, instaurada a partir do Movimento Armorial, em 1970, por Ariano Suassuna e um grupo de artistas pernambucanos.

O Movimento Armorial foi lançado como uma tentativa da elaboração de uma arte erudita brasileira baseada nas raízes populares desta cultura. O direcionamento dado pelo Movimento sobre o que seja cultura popular mostrou resultados em vários segmentos artísticos, pois contempla tanto o popular quanto o erudito, sem desvios excludentes de um ou do outro. Conforme aponta Ariano, citado por Carlos Newton Júnior, o Movimento significa

um esforço para encontrar, no Brasil, uma arte que parta de raízes eminentemente populares. Com isso, a pretensão de encontrar uma arte brasileira, latino-americana e universal. [...] não tem uma linha de princípios. É um movimento aberto.¹⁵

O texto-súmula do Movimento Armorial, escrito por Ariano Suassuna, assinala um aspecto importante, que é o fato da Arte Armorial ter precedido o Movimento Armorial, o que o torna ainda mais legítimo, no sentido de constituir-se uma consolidação de um trabalho criador pré-existente em vários segmentos artísticos. Iniciou-se no âmbito universitário e posteriormente recebeu apoio oficial da Prefeitura do Recife e da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco. O lançamento oficial ocorreu no dia 18 de outubro de 1970, com a realização de um concerto e uma exposição de artes plásticas, realizados no Pátio de São Pedro, centro da cidade do Recife.

A literatura Armorial tem nos nomes de Deborah Brennand, Janice Japiassu, Ângelo Monteiro e Marcos Accioly seus principais poetas, mencionados pelo criador do Armorial (1974) no texto escrito como norteador do Movimento¹⁶. E tem nos nomes do próprio Ariano Suassuna – muito mais conhecido e premiado como dramaturgo – e de Raimundo Carreiro os principais escritores de prosa ficcional.

¹⁵ Ariano Suassuna citado por Carlos Newton Júnior, *O circo da onça malhada: iniciação à obra de Ariano Suassuna*, Recife, Artelivro, 1999, p. 89.

¹⁶ Ariano Suassuna, *O movimento Armorial*, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1974, p. 35.

3. Ressonâncias sebastianistas no *Romance da Pedra do Reino*

O romance Armorial *A pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta* é o que Ariano chama de “pedra angular” no conjunto de sua obra. Encoberto ou encantado, Dom Sebastião se faz presente neste romance temática e discursivamente, considerando sua relevância na configuração do discurso mítico na obra. O romance é composto de 55 folhetos – e isso remete diretamente aos folhetos de cordel, pela opção em aproximar-se o máximo possível da cultura popular – e traz várias cantigas e textos que são parte do cancioneiro popular nordestino. Há, no enredo,

a existência de uma forte tensão entre imagens apocalípticas e demoníacas, decorrente da incongruência entre a visão idealista do narrador-protagonista e o mundo realista em que se encontra envolvido, evidenciando os deslocamentos do mito na obra e o predomínio das convenções do modo irônico. Ao lado da demanda exterior e não concluída do personagem, ligada ao processo judicial e à criação de sua “Obra de Gênio da Raça”, “pedra” fundamental para a instalação de seu reino messiânico-sebastianista do Quinto Império, distinguimos uma demanda interior ligada a seu percurso rumo à maturidade, o qual não se consolida efetivamente.¹⁷

O início da narrativa apresenta o narrador preso, na cadeia de Taperoá, escrevendo seu “memorial-defesa”. Ao longo do seu relato, vai contando como pretende se defender das acusações de que não é culpado, ao mesmo tempo em que vai contando uma série de fatos dignos de uma “epopéia do sertão”. Ao longo dessa narrativa que se vai conhecendo a sua “demanda novelosa” com a qual ele espera construir seu “reino literário”¹⁸. O mistério que perpassa a narrativa é a decifração da morte de Sebastião Garcia-Barreto e o desaparecimento de Sinésio,

¹⁷ Tânia Lima dos Santos, *A (re)escritura mítica do sebastianismo no Romance d’A pedra do reino, de Ariano Suassuna*, Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras do CCHLA da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009, p. 8.

¹⁸ Os termos entre aspas foram retirados do romance em estudo.

seu filho mais novo. Na verdade, esses dois acontecimentos instauram apenas um enigma, gerador de um discurso sobre fatos mais relevantes: a genealogia de Quaderna, que, fatalmente, lhe impõe um destino.

Dom Pedro Diniz Ferreira-Quaderna, narrador-personagem intitula-se herdeiro daquele que primeiro se declarou imperador da Pedra do Reino, por isso quer reivindicar seu trono, seu império e seu título. Mas, como lhe falta coragem para tal, resolve, a partir de uma conversa que tivera sobre literatura com seu padrinho, construir um castelo literário, e ter como coroa os louros de escritor aclamado e reconhecido. Para isso, entende que precisa ir além daqueles, aos quais muito admira: os cantadores de viola, os cordelistas e os repentistas propagadores dos romances¹⁹ populares, dentre os quais ele ressalta as figuras de Lino Pedra Verde e outros cantadores. Isso quer dizer que, para superar todos os que já são consagrados, Quaderna – que se intitula rapsodo do sertão – precisa escrever o que ele denomina a grande obra genial da raça brasileira. A definição de como a literatura é o “reino encantado” para o protagonista nos mostra, de certa forma, aspectos em que História e literatura se fundem, no *Romance da pedra do reino*:

Tudo isso me ajudava, aos poucos, a entender cada vez melhor a história da Pedra do Reino e a me orgulhar da realeza e cavalaria dos meus antepassados. Tornava aquele meu mundo sertanejo, áspero e pedregoso, um Reino Encantado, semelhante àquele que meus bisavós tinham instaurado e que ilustres Poetas-acadêmicos tinham incendiado de uma vez para sempre em meu sangue. Minha vida, cinzenta, feia e mesquinha, de menino sertanejo reduzido à pobreza e à dependência pela ruína da fazenda do pai, enchia-se de galopes, das cores e bandeiras das Cavalcadas, dos heroísmos e cavalarias dos folhetos. Assim, quando agora me acontecia evocar os acontecimentos da Pedra do Reino, o que eu via eram os Pereiras, como uma espécie de Cavaleiros Cristãos do Cordão Azul, assediando e assaltando o reino criado e defendido pelos Reis Mouros do Cordão Encarnado da família Quaderna. Sonho em me tornar, também, um dia, Rei a Cavaleiro, como meu bisavô.²⁰

¹⁹ Romances no sentido de versos do romanceiro popular.

²⁰ Ariano Suassuna, *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*, op. cit., p. 100.

Para além de aproximar, na ficção, diversos fatos da História do Brasil, bem como de retratar a geografia regional do Sertão, Suassuna acaba também por tecer uma crítica à própria literatura nacional, ora homenageando nomes de escritores por muitos desconhecidos, trazendo-os ao conhecimento dos leitores, ora ressaltando as qualidades de outros já consagrados. Fios cruzam-se e tramas são compostas pelo que guarda a memória, afinal o papel desta é social e historicamente inegável. Sem memória não se constrói ou se preserva identidade; e, sem identidade, não há nação. Desde logo, o narrador torna explícita a sua ligação com a cultura popular, declarando ser também leitor assíduo dos textos populares ibéricos; menciona-os pela voz do narrador: “Aí, à medida que eu ia crescendo, essas idéias iam cada vez mais se enraizando no meu sangue. Eu ouvia, decorava e cantava inúmeros folhetos e romances que me eram ensinados por Tia Felipa [...]”²¹.

Encontraremos o protagonista mencionando um tema recorrente em várias passagens do texto: a admiração que tem pelo romanceiro ibérico medieval, bem como por outros textos daquele período. Isso só encaminha para observarmos o quão é variada a composição do *Romance da pedra do reino*. Não é, pois, à toa que, numa das epígrafes do romance, Ariano opte por duas epígrafes ligadas à figura de D. Sebastião. O que nos permite compreender a obra como sebastianista. Em todos os níveis da narrativa encontra-se a figura do rei, desde a opção da descendência de Quaderna, herdeiro de João Ferreira, o mentor do episódio da Pedra do Reino, até pela sua façanha metafórica de ser o herói de uma batalha perdida, a causa de retomar o “trono” para sua família. Conforme Sônia Ramalho Farias,

N’A *Pedra do Reino*, o sebastianismo avulta em primeiríssimo plano na dramatização romanesca do fenômeno messiânico, recorrendo praticamente todos os níveis da narrativa. Dom Sebastião torna-se aí uma referência não só explícita e insistente, mas o próprio móvel aglutinante de grande parte das histórias e subtemas que se entrelaçam e se imbricam à temática central.²²

²¹ Ariano Suassuna, *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*, *op. cit.*, p. 89.

²² Sônia Lúcia Ramalho de Farias, *O Sertão de José Lins do Rego e Ariano Suassuna: espaço regional, messianismo e cangaço*, Recife, Ed. Universitária da UFPE,

O mito de Dom Sebastião, no romance-epopéia de Suassuna, associa-se a outros tantos aspectos tratados pelo autor, de modo a direcionar essa “releitura” do rei português pela vertente da mestiçagem. Na definição de Suassuna, o sebastianismo de Quaderna remete para um sebastianismo mestiço, como é mestiça a etnia brasileira. Assim como há mestiçagem, no romance, em apresentar, paralelamente, as figuras de Samuel Wandernes e do Professor Clemente (conselheiros e amigos de Quaderna) personagens com posturas e pontos de vista diferentes, de Esquerda e Direita, que representam os nobres ibéricos e os índios brasileiros, respectivamente. Tomando essas misturas, Suassuna configura Quaderna como um sebastianista castanho, porque

[...] se origina da confluência dessas duas linhagens “reais” e “cavaleirescas”, a linhagem dos “caboclos” e “cabras” sertanejos da Pedra do Reino e a linhagem dos “gentis-homens” descendentes dos fidalgos ibéricos. Linhagens as quais o narrador se empenha em reconstituir, visando a comprovar o seu direito ao “trono do Império do Brasil” na qualidade de “Rei do Quinto Império e do Quinto Naípe” e de “Profeta da Igreja Católico-Sertaneja”²³

Cabe ao personagem Samuel Wandernes a explicação da persistência do mito sebastianista no Nordeste brasileiro, o que é enfatizado por Quaderna, no “folheto” XXV do romance, lembrando a acentuada crença no retorno do rei Desejado. Ao explicar as origens de Samuel Wandernes, descendente da aristocracia rural pernambucana, narra como, ao desenvolver uma pesquisa sobre genealogia e heráldica, o “emparedado” Wandernes encontrou a “estranha estória da família Garcia-Barreto”:

A versão que ele apresentava dessa história era, porém, diferente da nossa, se bem que ainda “mais estranha e legendária”. Como todos sabem, foi a 4 de agosto de 1578 que os Portugueses, chefiados por El-Rei Dom Sebastião, foram derrotados pelos Mouros, comandados por El-Rei Molei-Moluco, no norte da África. Foi uma batalha sangrenta, com morte de Reis e de muitos fidalgos, sendo que Dom Sebastião, “moço, casto e guerreiro como o Santo

2006, p. 350.

²³ Ariano Suassuna, *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*, op. cit., p. 5. Grifos em aspas do autor.

que lhe deu nome, Cruzado e cavaleiro medieval extraviado na Renascença ibérica” – como dizia Samuel –, tinha sido dado como morto na batalha.²⁴

Quaderna continua a sua explicação sobre o desaparecimento de Dom Sebastião e a “autocracia teocrática” que Filipe II impôs a Portugal e ao Brasil, enfatizando as causas do sebastianismo. Este é, portanto, um ponto da narrativa em que a adesão ao mito sebastianista está posta explicitamente, pois, se no plano pessoal e de suas aspirações literárias é o próprio narrador personagem a figura associada a Dom Sebastião, no plano histórico e da descendência lusitana no Brasil a narrativa aponta a família dos Garcia-Barreto como possível linhagem do rei Português:

Ora, tinha sido exatamente nos fins de 1578 que aportara a Olinda aquele misterioso e jovem Fidalgo, Dom Sebastião Barreto, tronco e origem da família Garcia Barreto a que nós pertencíamos. Dizia Samuel que, de acordo com suas pesquisas “histórico-poéticas”, esse Fidalgo era o próprio Rei Dom Sebastião, que escapara à morte na batalha e, numa Nau, viera para o Brasil, incógnito, disposto a recuperar aqui, “numa nova fase de ascese guerreira e mística, sua honra de Soldado e suas perdas esporas de cavaleiro”. Esse é que seria o motivo da constância do nome de Sebastião em todos os filhos varões da família Garcia-Barreto²⁵

Narrador matreiro, Quaderna encontrou uma forma de se filiar a esta possível descendência de Dom Sebastião.

Merece uma nota, embora não se constitua objeto de nosso estudo, nesse momento a novela de Raimundo Carreiro, *Bernarda Soledade – A tigre do Sertão*²⁶, também como uma obra na qual se constata a presença do sebastianismo. Quiçá venhamos a desenvolver em outra publicação um estudo no qual possamos apresentar além destas duas obras, várias outras como comprovação do sebastianismo no Movimento Armorial.

²⁴ Ariano Suassuna, *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*, op. cit., p. 166.

²⁵ Ariano Suassuna, *Romance da Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-volta*, op. cit., pp. 166-167.

²⁶ Raimundo Carreiro, *A história de Bernarda Soledade: A Tigre do Sertão*. In: *O delicado abismo da loucura*. São Paulo, Iluminuras, 2009.

4. Considerações finais

Autor arguto e sebastianista confesso, Ariano Suassuna elabora neste romance um reino mítico e um reinado literário. Sua verve criativa, mais do que assimilar a crença comum de que Dom Sebastião regressaria, constrói dois planos no romance para o sebastianismo, conforme mencionamos: o plano explícito, no qual a linhagem sebastianista tem descendência nos Garcia-Barreto, e o plano implícito em que o protagonista constrói seu castelo literário e se torna rei, visto que descende do monarca tão desejado dos povos lusitanos e brasileiros.

Portanto, Dom Sebastião é um mito que continua a ser relido em vários episódios, não só da literatura, mas também da História. Ariano Suassuna, por exemplo, associa-o à figura de Antônio Conselheiro, líder de Canudos. Na ficção, retoma o misticismo messiânico trazendo-o para o Sertão paraibano, para a sua querida Vila de Taperoá. Pedro Dinis Ferreira Quaderna, descendente da linhagem do Encoberto, busca realizar seu sonho de um reinado utópico, cujo centro se estabeleceria através de seu castelo literário. Ele se sente um outro El-Rei Sebastião, vivendo a sua própria “epopéica-demanda-novelosa”. Seu sonho e seu reinado só são possíveis na literatura. E Ariano Suassuna, ao construir este reino literário de Quaderna, homenageou o Brasil e Portugal. Reacendeu, através da figura de Dom Sebastião a promessa iniciada com Dom Afonso Henriques:

Dá, contra a hora em que, errada,
Novos infiéis vençam
A bênção como espada
A espada como bênção!²⁷

Entretanto, falta a Portugal e aos portugueses, sebastianistas por excelência, súditos de um Quinto Império que não se realizou, lembrar como mais vívida a empreitada do Infante, aquele que, rompendo os laços de sangue, fundou Portugal, e não se prendeu ao mito que contribuiu para a derrocada do Império fundado pelo povo lusitano.

²⁷ Fernando Pessoa, *Mensagem*, *op. cit.*, p. 32.

Desejado, encoberto, ou adormecido, Dom Sebastião é agora apenas um mito. Não existe, a não ser na História, na memória e na literatura. Não regressará, não fundará um quinto império. Como bem escreveu Ariano Suassuna²⁸, em seu *Auto da Compadecida*, “Cumpriu sua sentença. Encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca do nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo, morre”²⁹.

²⁸ Encerramos este artigo prestando homenagem ao grande mestre Armorial, Ariano Suassuna, por ocasião de sua morte em 23 de Julho de 2014, com uma citação (nota 29) do seu texto mais conhecido, traduzido, estudado e adaptado para outras artes, *o Auto da Compadecida*.

²⁹ Ariano Suassuna, *Auto da Compadecida*, 11.^a ed., Rio de Janeiro, Editora Agir, 1975, p. 33 e p. 133.

Eça de Queirós e a catástrofe redentora

Ana Luísa Vilela

Centro de Literatura Portuguesa / Universidade de Évora

1. A miragem ideológica da catástrofe redentora (materializada no motivo simbólico de uma invasão, talvez espanhola) data, em Eça de Queirós, pelo menos do tempo da colaboração no *Distrito de Évora*, no fim da década de 1860. Tudo se passa como se, por diversas vezes e por diversos modos, Eça tivesse ambígua e longamente desejado (e invocado) uma *catástrofe iminente*, espécie de dilúvio, de purificação e refundação nacionais.

Intimamente ligada à crítica social, a miragem da catástrofe integra, desde as primícias da vida literária de Eça, uma série simbólica de representações da sociedade, caracterizada pela inversão, falsificação e artificialidade dos valores e referências coletivas: isto é, pela *perda ontológica*. Trata-se da óbvia permeabilidade ao mito da *decadência*, a grande metanarrativa da geração de 70. Alan Freeland lembra que este mito – um modo *orgânico* de pensar a História – surge, em Eça, na sequência de um modelo de História de Portugal inspirado nas ideias de Alexandre Herculano. Traduzindo os longos ciclos de crescimento e de declínio em termos de morte e de regeneração da Pátria, aparecerá igualmente nos discursos de Antero de Quental, Oliveira Martins ou Teófilo Braga¹.

¹ Cf. Alan Freeland, “Imagined Endings: National Catastrophe in the Fiction of Eça de Queirós”, in *Portuguese Studies*, vol. 15 (1999), Leeds / London / Philadelphia, W. S. Maney & Son Ltd for Modern Humanities Research Association, 1999, pp. 105-118 (105).

A decadência é um mito histórico e literário, tipicamente ocidental e moderno, cujo paradigma seria a queda dos impérios grego e romano e que eclodiria ciclicamente, parecendo reviver em períodos sucessivos de crise e refluxo². Como aliás nos mostra Marc Angenot³, esta consciência da decadência poderá caracterizar, no Ocidente, a atmosfera angustiada de grande parte dos discursos sociais do fim do século – que vemos já anunciada por Eça na década de 60. Inquieto e ressentido, este discurso (e a mitologia cultural em que se enraizaria) processaria duas noções básicas: a noção de que o curso da História está infletido por uma falsificação ou uma fratura, uma perversão ou uma desagregação irreparáveis; e a noção da aproximação assintótica de uma catástrofe, que está sempre iminente mas que nunca mais chega:

Com efeito, nós chegámos àqueles tempo de decadência, de abai-xamento, de corrupção, de infâmia, de vileza, que um grande e terrível facto deve vir. Nas sociedades democráticas de hoje não sei o que virá limpar a corrupção; nos tempos bíblicos foi um dilúvio [...].⁴

Onze anos mais tarde, depois do conflito franco-prussiano de 1870-1871, Eça parece estar disposto a ficcionalizar essa catástrofe, como modo de despertar a auto-consciência da nação: “E simplesmente o que eu quero fazer, é dar um grande choque eléctrico ao enorme porco adormecido (refiro-me à Pátria)”⁵. É o tempo de um projeto malogrado: o de *A Batalha do Caia*.

A possível publicação desta futura obra, narrativa de uma invasão espanhola a Portugal, teria sido, ela própria, catastrófica. Não nos deteremos nela, até porque essa obra nunca chegou a existir. Eça nunca a escreveu. Há provas da intenção da sua escrita, em duas folhas que

² Cf. Claude Gerthofert, “Le mythe de la décadence”, in Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des Mythes Littéraires*, Paris, Du Rocher, 1988, pp. 407-408.

³ Cf. Marc Angenot, *Le cru et le faisandé. Sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*, Paris, Labor, 1986.

⁴ Eça de Queirós, *Eça de Queiroz. Prosas esquecidas*, vol. II, Alberto Machado da Rosa (org.), Lisboa, Presença, 1965, p. 311.

⁵ Eça de Queirós, *Cartas e Outros Escritos*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 50.

Marie-Hélène Piwnik⁶ data de entre 1878 e 1881. Mas Eça de Queirós abandonou esse projeto, que o psicanalista Pedro Luzes curiosamente apelida de “matricida”⁷.

A catástrofe redentora será depois, contudo, ficcionada numa narrativa breve, *A Catástrofe*, nunca publicada pelo autor, e cuja data de produção é insegura. O filho do escritor afirma que *A Catástrofe* foi escrita em 1878, descrevendo o texto deste modo:

[...] é esse pequeno conto [o] primeiro pensamento dum romance estranho que devia ter por título *A Batalha do Caia*, e do qual, infelizmente, não existem outros vestígios além do pano inicial do livro. O conto é pouco mais do que esse plano amplificado: é a preparação do romance – como aquele outro conto, *A [sic] Civilização*, era já uma primeira forma da *[sic] Cidade e as Serras*.⁸

N’*A Catástrofe*, porém, nenhum elemento textual nos autoriza a identificar como espanhol o “inimigo” que ocupa então Lisboa e o resto do país⁹. Supõe-se que a proximidade temática desse conto com o malogrado projeto do romance *A Batalha do Caia* terá induzido essa interpretação. Marie-Hélène Piwnik, por seu turno, não hesita em considerar *A Catástrofe* como uma narrativa acabada e autónoma, ao contrário do que tradicionalmente se afirma¹⁰.

Dez anos mais tarde, em *Os Maias*, será ao incorrigível João da Ega que caberá apresentar, durante o jantar que oferece em honra de Cohen no hotel Central, a invasão por Espanha como o meio privilegiado para a regeneração do país, para:

[o] ressuscitar do espírito público e do génio português! Sovados, humilhados, arrasados, escalavrados, tínhamos de fazer um esforço desesperado para viver. [...] estávamos novos em folha, limpos, escarolados, como se nunca tivéssemos servido. E recomeçava-se

⁶ Marie-Hélène Piwnik, “Introdução” a Eça de Queirós, *Contos II*, edição crítica por Marie-Hélène Piwnik, Lisboa, IN-CM, 2003, pp. 15-60 (23).

⁷ Pedro Luzes, “Psicanálise de Eça de Queirós”, *Revista Camões*, n.º 9/10, Lisboa, Instituto Camões, 2000, pp. 58-66 (66).

⁸ José Maria Eça de Queirós, *apud* Marie-Hélène Piwnik, *op. cit.*, p. 24.

⁹ Marie-Hélène Piwnik, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 16.

uma história nova, um outro Portugal, um Portugal sério e inteligente, forte e decente, estudando, pensando, fazendo civilização como outrora . . . Meninos, nada regenera uma nação como uma medonha tarefa. . . Oh! Deus de Ourique, manda-nos o castelhano! E você, Cohen, passe-me o St. Émilion.¹¹

Fantasia e frívola (note-se a coexistência entre a provocação política e a circunstância gastronómica), a proposta de Ega desencadeia nos convivas uma reação divertida. Só Dâmaso, Alencar e Cohen o levam a sério. Mas Ega tivera o bom-senso de ressaltar: “[. . .] invasão não significa perda absoluta de independência. Um receio tão estúpido é digno só de uma sociedade tão estúpida como a do Primeiro de Dezembro”¹². Esta passagem célebre d’*Os Maias* parece, na verdade, uma espécie de autocaricatura – mas não tão completa que não tome as suas precauções: quer para que seja entendida como frívola, quer para que seja, ainda assim, expressa e plausível. Ou seja: a sua inclusão n’*Os Maias* revela que ela teria algum *significado* ainda, em 1888, para Eça como uma fantasia muito antiga e funda (recalcada?), que só se autoriza a exprimir através da ironia cuidadosamente doseada.

Talvez eco remoto da memória histórica das invasões francesas, sofridas pela geração anterior; talvez reminiscência do arquétipo do dilúvio – parece-nos inequívoco que a figura da catástrofe purificadora (através, ou não, da invasão espanhola) está, em Eça, explicitamente ao serviço do reforço da auto-imagem nacional; integrará possivelmente o reservatório de imagens que, no autor, estruturam o processo identitário, “maintaining a sense of selfhood across time”¹³.

O certo é que a orientação ideológica deste ambíguo desejo queiriano pela catástrofe nacional – entre o mítico, o parodístico e o literário – parece ter, no conto *A Catástrofe*, visos de um particular anti-messianismo. É justamente essa a ideia que tentarei desenvolver aqui.

¹¹ Eça de Queirós, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 168.

¹² *Idem, ibidem*, p. 167.

¹³ Joep Leerssen, “Imagology: History and method”, in Manfred Beller e Joep Leerssen (eds.), *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, Amsterdam et New York, Rodopi, 2007, pp. 17-32 (29).

2. Voltemos pois ao conto *A Catástrofe*, que Eça escreveu mas que nunca publicou. O manuscrito deste conto breve, encontrado junto ao de *O Conde d'Abranhos* (deixado igualmente inédito pelo autor), compõe-se de 17 folhas autógrafas, de pequeno formato, escritas a lápis de ambos os lados, sem margem nem parágrafos. Não apresenta nenhum título (o título ter-lhe-á sido atribuído por um filho de Eça, primeiro editor da obra) nem assinatura. Marie-Hélène Piwnik, que lhe fez a edição crítica, sublinha que a caligrafia é regular e as páginas terão sido numeradas por um filho do romancista, mas que as rasuras e as correções foram feitas pelo autor. E acrescenta: “Tudo indica que se trata de um primeiro esboço”¹⁴.

A primeira edição de *A Catástrofe* data de 1925, por Chardron, de Lello & Irmão, juntamente com a de *O Conde d'Abranhos*. Mas esta é uma edição “viciada”, pois o manuscrito foi muito alterado pelo filho do escritor que, além de “reelaborar o manuscrito paterno, de uma ponta à outra e de mil e uma maneiras”, lhe parece censurar, talvez por prudência política, algumas tiradas anticlericais¹⁵.

Além disso, revela Piwnik¹⁶, mesmo em edições que tiveram por base a transcrição do manuscrito, o texto editado está incompleto, surgindo amputado das suas duas últimas linhas. Na realidade, essas duas pequenas linhas, constantes no verso da última página, têm uma importância singular: conferem à narrativa um fecho explícito e permitem considerá-la “como uma narrativa acabada, uma *história*, a de um patriota, e não como um fragmento incompleto”¹⁷.

E, assim, a editora crítica distingue resolutamente *A Batalha do Caia* de *A Catástrofe*, apontando a data de produção do conto como bastante posterior à do abortado projeto de romance. Situa-a entre 1885 e 1890, certamente antes do Ultimatum, porque, n'*A Catástrofe*, a Inglaterra é ainda aludida como possível protetora de Portugal¹⁸.

Alan Freeland, num interessante e talvez pouco conhecido ensaio, afirma pertencer este conto queirosiano ao género *futur-war fiction*, mui-

¹⁴ Marie-Hélène Piwnik, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ *Idem, ibidem*, pp. 31-32.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 17.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 19.

¹⁸ *Idem, ibidem*, pp. 29-30.

to prolífico na Europa entre a guerra franco-prussiana de 1870-71 e o advento da 1.^a Guerra Mundial. O protótipo do género é *The Battle of Dorking*, de Georges Chesney, publicado em 1871, que ficcionaliza prospectivamente a invasão da Inglaterra, a guerra e as condições da queda do império britânico. Como n'*A Catástrofe*, o narrador de *The Battle of Dorking* é autodiegético e antigo soldado voluntário. Todavia, para além de notórias divergências ideológicas entre ambas as obras, enquanto na narrativa inglesa é dada muita importância aos relatos da guerra, n'*A Catástrofe* esse relato é proporcionalmente menor e menos importante do que a reflexão sobre a lição coletiva representada pela guerra e pela invasão de Portugal¹⁹.

3. *A Catástrofe* tem, na realidade, uma intriga particularmente esquemática. Concebido como uma série de cenas fortemente simbólicas, tem a estrutura lógica de uma *forma simples*. Na sua brevidade e concentração algo tensa e violenta, o conto efetivamente recupera alguma coisa da matriz narrativa do mito, parecendo, como ele, constituir um relato bastante seco, suscetível de organizar, segundo uma lei de rápida consecução ou *do caminho mais curto*, acontecimentos breves e contrastados²⁰. No entanto, esta relativa *secura* desenvolta coabita com uma narração autodiegética e cogitativa, de timbre estilístico curiosamente velado e sóbrio.

Basicamente, representa-se aqui um mundo possível: uma Lisboa invadida, sem soberania, sob o jugo opressor do inimigo. Esta linearidade exemplar é assistida, contudo, por uma concatenação sofisticada de episódios e de tempos, habilmente interligados e reconstituindo uma narrativa sucessivamente retrospectiva. Na verdade, poderíamos definir este conto como uma justaposição de cenas fortes e contrastadas, cronológica e tematicamente articuladas, conglobadas pela narração meditativa e discreta produzida por uma testemunha. Aqui, é sem dúvida

¹⁹ Cf. Alan Freeland, *op. cit.*, pp. 107-108.

²⁰ Colette Astier, "Intérférences et coïncidences des narrations littéraire et mythologique", in Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des Mythes Littéraires*, Paris, Du Rocher, 1988, p. 1080.

mais importante a reflexão do que a ação, funcionando esta como uma ilustração e um tópico para aquela.

No conto, podemos identificar três tempos da ação, correspondendo a cinco partes da narrativa (que, no texto, surgem sem qualquer indicação externa, como se, efetivamente, o conto tivesse sido escrito de um jato, ou acompanhasse o *continuum* discursivo da memória e da consciência do narrador). Esses três tempos são, esquematicamente: em primeiro lugar, o pós-catástrofe, que constitui o *presente* da narração e emoldura a narrativa, diretamente representado no início (1.^a parte) e no final (5.^a parte); em segundo lugar, o tempo da catástrofe e da guerra, dividido pelo momento mais remoto (o do anúncio da invasão, constituindo a 2.^a parte), e o momento imediatamente seguinte (a 3.^a parte, descrevendo a batalha em que o narrador participou e o seu regresso a Lisboa); em terceiro lugar, o tempo pré-catástrofe, coincidente com o tempo da produção do conto e, portanto, com o presente empírico e *factual* do autor (4.^a parte).

3.1 Na primeira parte, representa-se-nos uma Lisboa invadida, dominada pela tutela da bandeira estrangeira e por um céu cuja cor azul parece já ter algo de “bruma londrina”²¹. Sublinhem-se desde já dois ou três elementos importantes: a recorrência notável dos motivos da casa, da bandeira e do horizonte espacial (o céu ou o firmamento), investidos de valores simbólicos interessantes: sem dúvida símbolos dos poderes formal ou informalmente instituídos (próprios ou invasores), funcionam sobretudo como a referência a entidades agregadoras, seres tutelares que presidem aos cenários, aglutinam os elementos e metaforizam o ambiente.

Este horizonte é captado pela perspectiva de um narrador, representante do burguês médio da Baixa, pessoa avisada e de posses, cuja casa se situa num “triste segundo andar do largo do Pelourinho defronte do Arsenal”²². A sua casa – *topos* a partir do qual começa e termina a narrativa – é um posto de mira privilegiado sobre o coração da cidade e, desgraçadamente, também sobre a sentinela inimiga do Arsenal, perpe-

²¹ Eça de Queirós, “A Catástrofe”, in *Contos II*, ed. cit., p. 64.

²² *Idem, ibidem*, p. 63.

tuamente presente e vigilante. Sendo o estrangeiro invasor personificado por essa sentinela, que ocupa um lugar que dantes era o da sentinela portuguesa, a autocrítica contrastada é arrasadora:

[. . .] há sobretudo um tipo de soldado que me indigna, é o rapagão robusto, sólido, bem plantado sobre as pernas, de cara decidida, e olho reluzente. Digo sempre: foi este que nos venceu; e não sei por que, lembrando-me do nosso próprio soldado, bisonho, sujo, encolhido, enfarado, enfezado do mau ar dos quartéis e da insalubridade dos ranchos, – vejo nessa superioridade de tipo e de raça toda a explicação da catástrofe.²³

Parece retomar-se, aqui, a representação acerba da degeneração racial e espiritual da sociedade portuguesa, aproximando esta narrativa de típicas orientações queirosianas, desde *As Farpas* até, talvez, *A Ilustre Casa de Ramires*. Se, nesta tirada, se identifica o estafado argumento da raça, coadjuvado pelas adversas condições de vida dos militares, como justificando a derrota militar, umas linhas abaixo o argumentário diversifica-se, generaliza-se e, sobretudo, adquire uma feição psicológica, espiritual e ética:

E desta visão do soldado parece-me então alargar-se, e abranger toda a cidade, todo o país: foi esta sonolência lúgubre, este tédio, esta falta de decisão, de energia, esta indiferença cínica, este relaxamento da energia e da vontade, creio que nos perderam. . . Às vezes, soam-me ao ouvido as acusações tantas vezes repetidas do tempo da luta: não tínhamos nem exército, nem quadros, nem artilharia, nem defesa, nem armas. . . Qual! O que não tínhamos eram almas. . . era isso que estava morto, apagado, adormecido, desnacionalizado, incerto. . . Ora num Estado em que as almas estão envelhecidas e gastas – o que resta pouco vale.²⁴

Ou seja, neste conto, as razões para a catástrofe – a perda de soberania – vão centrar-se numa noção de índole espiritual: a “alma”. A falta de “alma” (termo cujas ocorrências são frequentes no conto) da

²³ *Idem, ibidem*, p. 56.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 66.

sociedade portuguesa do pré-guerra seria a razão maior do desastre nacional. O sintoma maior dessa *falta de alma* seria a absoluta incapacidade, por parte do povo português, de reagir autonomamente, tomando iniciativas racionais, consequentes e eficazes; por exemplo, durante a catastrófica batalha, são literalmente esmagadas algumas heróicas iniciativas, individuais e isoladas. Essa incapacidade de reação consciente e organizada está inextricavelmente associada ao hábito secular da excessiva dependência do Estado. Desse modo, a mentalidade coletiva e a própria geração do narrador são explicitamente responsabilizadas pela desgraça. Tanto a inércia longamente instalada na sociedade portuguesa como a sua crítica estéril e, no fundo, cúmplice são os fatores centrais da catástrofe nacional.

3.2 A segunda parte é ligada à primeira através do motivo da sentinela. Em analepse, é representada a noite em que se soube em Lisboa a notícia da invasão.

Numa casa lisboeta (a do Nunes, que fazia anos), a reação dos presentes à derrota salda-se pela sensação de impotência e pelos pequenos temores inspirados pelo egoísmo material – perder o emprego, os rendimentos²⁵. Entretanto, surge uma manifestação de um grupo de jovens estudantes no Rossio, apelando à defesa da independência. E, dentro de casa, para “sacudir o torpor apavorado das senhoras”²⁶, um alferes recita, lânguido, a uma assembleia de amigos singularmente passiva e amodorrada, um poema que fala sobre uma *sentinela* romântica: “Dorme, que eu velo, sedutora imagem. . .”²⁷ (trata-se de um verso célebre de “A Judia”, de Tomás Ribeiro). É a resposta da sociedade a uma corajosa, mas isolada e fugaz, iniciativa emocional. O canto dos manifestantes acaba por se abater e extinguir, como uma bandeira a que falta a força para se erguer no mastro²⁸. A resposta ao apelo às armas é a plangente voz do erotismo romântico. E, “[j]á a essa hora, o exército inimigo pisava o solo da pátria”²⁹. De certo modo, pode sentir-se aqui a representação subtil

²⁵ *Idem, ibidem*, pp. 66-69.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 70.

²⁷ *Idem, ibidem*, pp. 69-70.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 69.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 70.

da misoginia anti-romântica, assente na oposição proudhoniana entre a mulher (sedução e passividade) e o homem (racionalidade e ação).

3.3 A representação desta lírica *sentinela* é elo de ligação com a parte e o momento seguintes da narrativa: ainda em *flash-back*, na terceira parte o narrador relata a sua experiência direta da guerra e dos seus horrores. E percebe-se neste relato uma configuração algo apocalíptica, funcionando a guerra como uma cesura veemente da ordem social, já anunciada nos ajuntamentos do Rossio.

Trata-se de um relato de elevada projeção subjetiva, com contornos de pesadelo, alucinação e incompreensão. Representa-se um agudo sofrimento físico, permeado de desorientação e desamparo, num ambiente de espera indecisa e confusa. Perceciona-se, sem ser possível ao narrador mapeá-los claramente, um casebre, uma colina, um aglomerado de árvores. Novamente o motivo da casa (neste passo, o precário miserável que serve de albergue aos feridos) recupera simbolicamente uma *fisiologia* humana e coletiva: estúpida, negligente, ou miserável.

Sob a chuva torrencial, o cansaço e a fome extremos, o grupo de milicianos não sabe onde está, ou onde estão os inimigos; o narrador e os seus companheiros não veem nada nem ninguém, além das sombras, da lama, da névoa parda. É um cenário de pesadelo indefinido, em que é mais lancinante a sensação física e o terror³⁰.

Em contraste com a massa dos milicianos, confundida com o espaço coletivo, destaca-se, irreconhecível, a figura do alferes, o mesmo que recitava languidamente “A judia” no recente serão lisboeta. Heróico afinal, comanda no teatro da guerra a milícia mal vestida, mal alimentada e mal treinada; e termina sendo mortalmente atingido por súbita fuzilaria, pedindo aos seus que lhe acabem a agonia. Porém, é o momento da fuga desordenada e em pânico. Outro oficial, tentando deter a debandada, acaba cegamente espezinhado pela multidão em fuga³¹. Um e outro constituem talvez figuras sacrificiais, exemplos falhados de Messias da *celeritas* voluntarista, com a vocação do fracasso³².

³⁰ *Idem, ibidem*, pp. 70-71.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 71.

³² Cf. François Laplantine, *Les trois voix de l'imaginaire. Le messianisme, la possession, et l'utopie*, Paris, Editions Universitaires, 1974.

Depois, o regresso do narrador a Lisboa permite-lhe a visão da aglomeração no Rossio do povo em fuga, “uma massa brutal e apavorada, redemoinhando sobre si mesma, gritando por pão, sob a chuva implacável”³³. Os levantamentos são caóticos, quer devocionais, quer agressivos, “ora arrojando-se às igrejas, ora pedindo armas”, e o narrador resume-os: são “os horrores da demagogia”³⁴. Nesta representação, como na da batalha, não poderemos deixar de identificar elementos simbólicos, partilhados quer pelos mitos do dilúvio, quer pelos do apocalipse: um cataclismo, em que a violência se acompanha de chuva catastrófica, abala a ordem instituída e instala o regresso ao caos. A ele se seguirá, tipicamente, um tempo de permanência numa espécie de “reino da morte” – do qual, depois da prova terrível e purificadora, os sobreviventes deverão sair regenerados³⁵. Ao serviço de uma requintada economia narrativa, esta remissibilidade aos motivos míticos e à sua temporalidade cíclica alia-se neste ponto ao sumário e à elipse (“Como entrei em Lisboa, e me achei em casa – realmente não me lembro”³⁶), e contribui para a criação, na narrativa, de um efeito de unidade temporal, que de algum modo estabiliza, conferindo-lhe concentração e linearidade.

3.4 O segmento textual consagrado ao momento da guerra ocupa no conto um lugar central. O regresso do narrador a Lisboa permite ligar esse episódio cruel ao tempo mais vasto, indefinido e pachorrento, anterior ao desastre. É a quarta e penúltima parte da narrativa, que corresponde a um *regresso* ao tempo anterior, aquele que criou condições e de algum modo traduziu o sentimento latente, mas inerte, da catástrofe iminente: o tempo de Eça. Trata-se do momento central e mais remoto do tempo intradieético, mas que coincide com o presente extradiegético – o presente da produção do conto: “E pensar que durante anos nos podíamos ter preparado”. É nesses “anos” (a época em que o texto é produzido) que é possível rastrear esse ambíguo e ocioso desejo de catástrofe, de sensação de inviabilidade do país e da sua queda próxima,

³³ Eça de Queirós, “A Catástrofe”, in *Contos II*, ed. cit., p. 73.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 73.

³⁵ Cf. Couffignal, in Pierre Brunel (dir.), *op. cit.*, p. 430.

³⁶ Eça de Queirós, “A Catástrofe”, in *ed. cit.*, p. 73.

e mesmo da sua invasão (“Isto está caindo tudo entre as mãos dos outros. . .”³⁷).

Teria sido útil ter formado um corpo de voluntários “à maneira da Inglaterra”³⁸, com disciplina, orgulho da farda, equipamento, etc.. Mas, sobretudo, a causa da derrota era o abatimento e a inércia: “Tínhamos caído na indiferença, num cepticismo imbecil, num desdém de toda a ideia, numa repugnância de todo o esforço, numa anulação da vontade. Estávamos caquéticos.”³⁹. Os desgraçados hábitos de dependência (da Igreja, do Estado) foram, eles sim, os culpados da catástrofe:

Quando um país abdica assim nas mãos dum governo toda a sua iniciativa – cruza os braços, e espera que a civilização lhe caia feita das secretarias, como a luz lhe vem do sol – este país está mal; as almas perdem o vigor; os braços o hábito do trabalho; a consciência perde a regra, o cérebro perde a acção. E como o governo está lá para fazer tudo – o país estira-se ao sol, acomoda-se para dormir bem. Acorda, como nós acordámos, com uma sentinela estrangeira à porta do Arsenal. Ah, se nós tivéssemos sabido!⁴⁰

Neste conto assistimos, pois, a uma justaposição textual das representações das causas remotas e das consequências da nefanda atitude da sociedade portuguesa. Segue-se-lhe uma literal retratação da crítica feroz e estéril, ou, mesmo, do *vencidismo* precoce da elite burguesa de Lisboa:

Íamos para os cafés, para o Grémio, traçar a perna, e entre duas fumaças, dizer indolentemente:
– Isto é uma choldra! Isto está perdido! Este é um país ignóbil! . . .
Isto está caindo entre as mãos dos outros. . .
E em lugar de nos esforçarmos por salvar isto – pedíamos mais cognac, e partíamos para o lupanar. Ah geração covarde, foste bem castigada!⁴¹

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 75.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 73.

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 73.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 74.

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 75.

Assim, através da particular montagem anisocrónica da narrativa (diretamente relacionada com a narração autodiegética, e consequente adoção de estratégias como as do *telling* e de extensões reflexivas das cenas rememoradas), a penúltima e a última partes do conto contrastam vivamente entre si – tanto quanto contrastam a realidade referencial (a contemporaneidade do autor, fazendo prever a ruína) e aquela que lhe sucederá (a ruína e a consequente regeneração): “Mas agora esta geração é outra gente: esta não diz que isto está perdido: cala-se e espera; se não está animada, está concentrada...”⁴².

3.5 O final do conto retoma, pois, o “agora” do início, mas a uma nova luz: a da diferença e da esperança. Mesmo sendo, neste conto, marcante e maioritário o tom crítico e autocrítico, próprio de quem faz um exame coletivo de consciência, e conclui que a atitude mental de todos foi a responsável pelo cataclismo, o conto não termina sem a caracterização de uma nova época, feita de gente renovada.

Agora, quase não importam *os outros*, os inimigos, figurados por antonomásia pela constante sentinela do Arsenal; agora importam sobretudo, e de outra maneira, os *nós*, os que aprenderam a lição, os descendentes da geração perdida, a comunidade clandestina e vasta dos conspiradores. É notável, em *A Catástrofe*, a importância consagrada e a confiança depositada nos filhos da geração exterminada. É o tempo da germinação como que *pós-diluviana*: as tarefas da regeneração incluem explicitamente a da procriação (“as mulheres parecem ter sentido a sua responsabilidade e são mães, porque têm o dever de propagar [?] cidadãos”⁴³). Coagida à reserva e à interioridade, a sociedade encerra-se na organização, no trabalho e no estudo. Descreve-se a organização forte da família, concentrada na educação dos filhos no amor à liberdade e à pátria. Refugiada em si própria e, mais uma vez, no círculo íntimo das suas casas, essa vida *latente* e solidária resiste, prepara-se e busca, como no interior da arca sob o dilúvio, os sinais luminosos do futuro.

⁴² *Idem, ibidem*, p. 75.

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 74.

E eles existem – mesmo que modestamente contidos no “fogo contido mas va- lente” de cada olhar, ou na luz que brilha “por detrás de cada vidraça”⁴⁴.

Deste modo se progride nas *linhas de mira* do horizonte narrativo: do olhar vertical, de baixo para cima, perscrutando, como os sobreviventes na arca de Noé, o largo céu, a chuva, o firmamento, o sol, ou a lua melancólica, as personagens passam a fitar, pelo contrário, o *baixo* e o íntimo: a luz do candeeiro familiar, da casa, de todas as casas, do rosto de cada um e de todos os membros da comunidade. Já não se olha o horizonte vago e imponderável do céu: olha-se horizontalmente, fraternalmente o vizinho; olha-se prospetivamente o grande momento da desforra; e olha-se a sentinela estrangeira, igualmente vizinha, para avivar profílicamente o ódio e a força da esperança. A imagem obsidiante do grande Outro, o inimigo robusto e atlético, é, neste sentido, indispensável e coesiva: serve simultaneamente à comunidade, no final, como um estímulo e como um *repoussoir*; é uma espécie de figura do Pai ou do Super-Ego malévolo, *memento* da sua fraqueza e da catástrofe que ela gerou – mas também do acicate e da emulação.

A comunidade reprimida consola-se através das suas meditações e celebrações secretas, rituais que inventa para fortalecer os seus vínculos e incitar ao culto da nação. Mesmo a bandeira nacional, tão amada agora (“as quinas de que nós nos ríamos, e que agora nos enternecem”⁴⁵) baixou ao refúgio do culto caseiro. E essa mesma migração acentua a tonalidade centrípeta e interiorizante do próprio relato: como uma viagem iniciática ao inconsciente, ou uma morte simbólica, condição preambular da redenção.

4. Notamos, pois, que o escalonamento de tempos n’*A Catástrofe* é concebido de forma muito hábil, produzindo, nomeadamente, duas ordens de efeitos de leitura. Por um lado, o contraste gerado pela contiguidade das duas partes finais – localizando os comportamentos sociais no passado mais remoto (antes da guerra) e no presente (após a guerra)

⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 74.

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 75.

– condensa o essencial do sentido ideológico do conto. Por outro lado, a progressão subtil entre *incipit* e *explicit* – ambos centrados no presente pós-guerra da narração – abre a narrativa à projeção de um futuro que, sendo remoto e incerto, confere no entanto à narrativa um fecho preciso e um sentido claramente esperançoso.

No mesmo sentido se observa neste conto uma particular subversão do modelo clássico da figura da *catástrofe*, enquanto desenlace trágico. Começando a narrativa pelos *days after*, a representação do *pathos* e da *catástrofe*, não apenas indiciada, mas concretizada desde o início, é temperada pela narrativa em apaziguante *flash-back* e permite anteciper novo (embora longínquo) *clímax*, invertendo o sentido profundo do elemento catastrófico.

Do mesmo modo, a narração autodiegética constrói, com delicadeza, uma especialíssima figura de narrador. Significativamente anónimo, ele é talvez literalmente um *tipo*. O seu anonimato não prejudica a sua espécie particular de referencialidade nacional, talvez universal: representando condição e atributos *típicos* (os do comum *burguês*), é esse anonimato que convida à sua generalização e refiguração pelo leitor. O anonimato acentua, além disso, a natureza paradigmática dos acontecimentos narrados. Numa retrospeção que é uma introspeção, o narrador d’*A Catástrofe* exhibe uma exemplaridade e centralidade cruciais. Ele é, no conto, materialmente *medial*. A absoluta prevalência do seu ponto de vista pessoal, privilegiado pela localização espacial da sua casa, pela experiência da guerra, pela sua pertença burguesa, proporciona uma perspectiva frequentemente panorâmica, em picado (sobre o Rossio) e em contrapicado (na cena de guerra), reforçando a impressão de centralidade e universalidade.

Complementarmente aos efeitos do anonimato do narrador, atua a organicidade indefinida, mas difusa, da representação das personagens do conto, muitas delas coletivas, anónimas ou usando uma espécie de *não-nomes* (como o exemplar Nunes. . .). E corresponde-lhe a moderação – quase um empobrecimento – do discurso final do narrador. Com uma sugestão de ternura, curiosamente anticarismático e em surdina (tão em surdina que as duas linhas finais do conto, constantes do verso do manuscrito, só foram realmente descobertas em 2003), o seu tom contido, como a meia-voz, permite que a mistura de ambiente opressivo e des-

conforto ontológico coexista com a vaga esperança comum e a aspiração de todos a um futuro feliz. Afinal, foi conquistado por todos, através da dor e da anomia, esse vital *suplemento de alma*, que será também a reconquista coletiva da soberania e da identidade nacionais. O narrador d’*A Catástrofe* é, afinal, apenas um *modelo* absolutamente mediano de testemunha, cuja exemplaridade o funde na multidão.

Ernesto Rodrigues evoca Bernardo Soares⁴⁶, a propósito do narrador d’*A Catástrofe*. Compreende-se (embora mal) que ele lhe recorde esse semi-heterónimo pessoano que, desassossegado, insone e entorpecido, se recusa a si mesmo um rosto, e em quem Pessoa se reconhece no cansaço e na mutilação. Mas, se assim é, o narrador d’*A Catástrofe* é um semi-heterónimo-anónimo de Eça. Neste conto, a laxidão deliberada das diferenças entre a figuração individual e a coletiva, apagando os valores da heroicidade pessoal, sublinha os regenerados valores da emoção patriótica partilhada, da consciência, do carácter e do sentido solidário da comunidade em vias de salvação. Este narrador é, afinal, um anti-Bernardo Soares. Se, como diz Robert Bréchon, Bernardo Soares é “o nada que Pessoa descobre em si mesmo quando para de fingir”⁴⁷, o narrador d’*A Catástrofe* é o tudo que o povo português descobre em si mesmo quando para de dormir.

5. *Acordar* – é o desígnio fundamental desta narrativa. Despertar a consciência coletiva de uma nação apática e degenerescente para a importância da responsabilidade, do esforço e do amor-próprio; mas também para o valor do sentido da comunidade organizada, do sentimento de nação e de cidadania. Repare-se que nunca é nomeada a nacionalidade do invasor. Bloqueada a hipótese de, por exemplo, acusar os espanhóis, o povo português encontra-se igualmente sem a tradicional proteção britânica – e isso pode reforçar a importância da sua ação

⁴⁶ Ernesto Rodrigues, Prefácio a *Eça de Queiroz. A Catástrofe e Outros Contos*, Lisboa, Rolim, 1986, p. 39.

⁴⁷ Robert Bréchon. *Estranho Estrangeiro – Uma biografia de Fernando Pessoa*, Lisboa, Quetzal, 1996, p. 515 (versão eletrónica, consultada a 6 de maio de 2014 em <<http://pessoana.blogspot.pt/search/label/Bernardo%20Soares>>).

autónoma⁴⁸. Note-se, além disso, que os tradicionais heróis da *celeritas* – jovens, voluntaristas, violentos e fundadores – são aqui substituídos pelos pacatos heróis da *gravitas*: paternais, educadores, meditativos, sobretudo discretos e pacientes: “esta geração (...) cala-se e espera”⁴⁹.

Observe-se, ainda, que a “comoção” que a publicação desta obra (como a da fracassada *A Batalha do Caia*) teria querido desencadear pode ser atribuída a um ideal ético e cívico – com origem num “republicanismo ideal” que Rui Ramos considera inspirado na interpretação da história da república romana – que terá sido perseguido pelas figuras da geração de 70⁵⁰. Trata-se da ideia latina da *virtus*, a força viril e justa, associada ao sentido da dignidade coletiva, da integridade cívica e da honra patriótica. O recentramento dos últimos anos na interrogação mais ampla sobre a identidade nacional e o sentido da cultura europeia pode pois constituir, por parte de Eça, a recuperação mais nítida, pelo viés simbólico, da elementaridade de um ideal ético-político de raiz clássica, presente desde muito cedo na sua formação.

Este conto “de tese” consiste pois numa esquematização *modelar* da identidade social portuguesa – uma característica temática de certo modo extensível à obra queirosiana como um todo: justamente aqui se faz a retratação de um *vencidismo* precoce e ocioso, típico das pseudo-elites da capital (que Eça integra certamente no momento da sua produção).

A simplificação e distorção exemplares, a imprecisão referencial e histórica, a tensão que elas engendram, criam nesta narrativa uma intemporalidade larga, fixada no típico – isto é, no *presente-padrão*. Trata-se de um mito pedagógico. Ele conta, como o mito do Apocalipse, a desapareição convulsiva dum mundo, a rutura radical com a sua ordem contínua e histórica, a que se seguirá uma salvação final.

Porém, ao contrário da narrativa apocalíptica, essa salvação não liga o fim do mundo à transcendência nem à esperança messiânica. A salvação não está no *outro*, em qualquer *outro*, mas no *mesmo* e nos seus iguais, no coletivo coeso – em cada um, em todos, e na consciência da

⁴⁸ Cf. Alan Freeland, *op. cit.*, pp. 115-116.

⁴⁹ Eça de Queirós, “A Catástrofe”, in ed. cit., p. 75.

⁵⁰ Cf. Rui Ramos, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, in José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, vol. VI, pp. 62-63.

sua coesão. É uma espécie de messianismo antimessiânico: não assenta no carisma do chefe salvador, mas na preparação anónima e solidária, pacífica e interior e, sobretudo, na educação das crianças. Quando o narrador aponta ao filho a atlética sentinela que os guarda – representando o invasor odiado – não lhe indica um messias: assinala-lhe um modelo de virilidade, autodeterminação e disciplina que ele, e só ele, generalizado à cultura do país, poderá evitar a derrocada e a humilhação coletivas.

Na verdade, *A Catástrofe* diz-nos que o importante é que os desastres sejam interpretados como um estímulo à educação autónoma e solidária. Metanarrativas, as linhas finais do manuscrito, só recentemente recuperadas, acentuam a ancestral função do conto, a sua função aglutinadora, moralizante e pedagógica, fomentando a partilha comunitária de valores e de crenças.

Dizem-nos essas linhas: “como um curso de história nacional, conto aos meus rapazes esta história, dum patriota”⁵¹. Os seus “rapazes”, os narratários, os descendentes, somos nós.

⁵¹ Eça de Queirós, “A Catástrofe”, *in* ed. cit., p. 75.

Missão da Sérvia na Primeira Guerra Mundial e o seu reflexo na identidade e nas representações no mundo

Anamarija Marinović

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL)

Introdução

Este artigo tem por finalidade apresentar e analisar o papel e a missão da Sérvia neste conflito. Embora a História não seja a nossa área específica de investigação, abordaremos o tema do ponto de vista histórico, utilizando, para este efeito, as fontes de autores nacionais e estrangeiras, de forma a sermos tão imparciais quanto possível ao encarar esta parte da história do nosso país, a nosso ver muito heróica e quase missionária na história universal. No âmbito da construção da identidade nacional sérvia após a Primeira Guerra Mundial, será inevitável, a nosso ver, mencionar também algumas fontes literárias, sobretudo poéticas sérvias inspiradas no tema, procurando analisar o papel da literatura, e mais especificamente da poesia na criação de um imaginário heróico e quase mítico envolvendo alguns acontecimentos históricos. Veremos se e de que forma a poesia criada imediatamente após a guerra influenciou a criação de ideias patrióticas (ou não) acerca de determinadas personagens participantes na guerra (nomeadamente Gavrilo Princip), o próprio país e o seu povo. Procuraremos demonstrar que as visões históricas e poéticas do papel da Sérvia na Primeira Guerra Mundial não foram

exageradas nem particularmente nacionalistas, sendo perfeitamente inseridas no contexto sociocultural em que foram criadas.

Para os efeitos deste trabalho, concentrar-nos-emos em três acontecimentos fulcrais para a Sérvia em toda a Primeira Guerra Mundial: o atentado de Sarajevo, a retirada dos militares sérvios através da Albânia e a rutura da Frente de Tessalónica. No que diz respeito ao primeiro, as fontes estrangeiras e algumas nacionais parecem unívocas, quase culpando a Sérvia do início da guerra e de todos os erros políticos, diplomáticos e históricos que, segundo se costuma interpretar, conduziram ao atentado do arquiduque Francisco Fernando e da sua esposa Sofia.

Em relação ao segundo e terceiro acontecimentos, durante a guerra, os jornais estrangeiros, especialmente franceses e ingleses, destacavam a invulgar coragem dos Aliados, particularmente dos sérvios, admirando as táticas e técnicas militares aplicadas nas batalhas e a grande abnegação, sacrifício e entrega aos ideais, por parte do povo e do exército sérvio¹. Os jornais alemães e austríacos², porém, pareciam destacar-se pelas caricaturas e abordagens negativas anti-eslavas e anti-sérvias, fomentando as ideias da superioridade da “raça germânica”. Não dominando, porém, a língua alemã, não podemos analisar o conteúdo dos textos jornalísticos, limitando-nos, porém, apenas às caricaturas e às fotografias, que nos levaram a esta conclusão.

Imediatamente depois da guerra, os sérvios eram vistos, no mundo e no próprio país, simultaneamente como os principais culpados da guerra e os valentes heróis que defenderam a Europa e os valores cristãos. Os documentos e livros estrangeiros que consultamos para este artigo

¹ O jornal francês *Le Petit Journal*, na capa de um dos seus números, presta homenagem à “Heróica Sérvia”, como se pode verificar na página Web: <https://www.google.pt/search?q=le+petit+journal+la+serbie+%C3%A0+la+grande+guerre&espv=2&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=1Ym5U5q4HOr60gXa84CgBw&ved=0CA YQ_AUoAQ&biw=1288&bih=707#facrc=_&imgdii=_&imgcr=XfciIcx19txEfM%253A%3BTsuwaOQoCwRNm%3Bhttps%253A%252F%252Fwww.livres.fr%252Fphotos%252FRO1%252FRO10052138.jpg%3Bhttp%253A%252F%252Fwww.livres.fr%252Fdefault.asp%253Fpage%253D60%2526C%253D70%252C4411%2526A%253D1%2526tri%253D%3B400%3B567>, consultado a 30 de Dezembro de 2015.

² “A Sérvia tem que morrer!” – caricatura muito popular nos jornais alemães e austríacos da altura (cf. <<http://www.bilderstrom.de/stmichael/faecher/geschichte/osmanisch/osmanisch.htm>>, consultado a 30 de Dezembro de 2015).

quase não mencionam o específico papel da Sérvia na retirada através da Albânia, podendo interpretá-lo ou como um ato de cobardia, ou como uma das maiores derrotas na história do povo sérvio. No que se refere à Frente de Tessalónica, os autores estrangeiros costumam limitar-se a caracterizar este evento como uma grande vitória dos Aliados, mencionando a Sérvia apenas esporadicamente.

A nosso ver, um dos piores erros cometidos por parte do Governo sérvio, relativamente aos veteranos da Primeira Guerra Mundial, é o facto de eles não terem sido de alguma forma recompensados, e de terem sido praticamente ignorados e esquecidos logo depois da guerra, mesmo tendo alguns sido gravemente feridos.

Para se sustentarem, muitos dos, até ao fim da guerra, heróis gloriosos, tinham que pedir esmola na rua ou aceitar trabalhos humilhantes e mal pagos. Nomeadamente, Milunka Savić, a primeira mulher sargento no exército sérvio, guerreira destacada e extremamente corajosa, morreu limpando casas de banho públicas, sendo esta situação um exemplo das atitudes ingratas por parte do Estado sérvio.

Esta divisão entre os sentimentos de culpa, vergonha, ingratidão, patriotismo, sacrifício cristão e heroísmo, influenciou, certamente a identidade nacional sérvia, as suas representações e práticas identitárias dentro e fora do nosso país, o que procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho.

Contexto histórico e as circunstâncias que conduziram à guerra

Embora aparentemente seja fácil determinar as causas da Primeira Guerra Mundial, esta tarefa torna-se mais complexa quando se observam os problemas e as situações sociais e políticas em cada país interveniente: o império austro-húngaro estava a perder o seu poder, uma vez que estava a enfrentar o desejo de diversas nacionalidades que a incorporavam de se libertarem da sua ocupação, a Rússia tinha numerosos problemas ao nível das desigualdades e injustiças sociais, os regimes nos países que chegariam a intervir na guerra eram antidemocráticos, o que ocasionava uma série de tensões políticas nos países europeus. Francisco

José apercebeu-se de que o poder dos húngaros estava a aumentar no seu império e, para o impedir, deu vários níveis de autonomia aos sérvios e croatas. Ele próprio estava contra o início da guerra, com receio da intervenção russa para defender a Sérvia.

A situação sociopolítica na Europa no final do século XIX e no início do século XX não era simples, uma vez que a França, derrotada na guerra franco-prussiana de 1871, se viu obrigada a ceder à Alemanha a região de Alsácia-Lorena, que continha muitos recursos naturais, sobretudo carvão e ferro. De acordo com o filósofo francês Jean Jaurès “a causa mais profunda da guerra está nos antagonismos que desde o aparecimento do imperialismo opuseram as grandes potências.”³. Exatamente nesta linha de pensamento podem ser interpretados os esforços de Alemanha e Áustria-Hungria de tencionar criar uma forte união económica com a Bélgica, Holanda, Luxemburgo, Suíça, Polónia e Ucrânia e de manter subordinados os países balcânicos. As tentativas alemãs de criarem um grande império na Europa tinham por objetivo assustar o Reino Unido e retirar-lhe o poder sobre o Egito e a Índia. Vladimir Ilitch Ulianov considera que a Primeira Guerra Mundial surgiu como resultado da “luta pelos mercados dos países capitalistas”⁴. Citamos neste contexto Lenine, apenas para reforçar a ideia do cenário político, social e cultural na Europa, imediatamente antes da eclosão da Grande Guerra. Os jogos das grandes potências pelo poder, influências e riquezas materiais, conjuntamente com fatores geopolíticos, sociais, nacionais e culturais contribuíram para o ambiente propício para o conflito de tamanho e intensidade da Primeira Grande Guerra, cujo número de participantes e vítimas ultrapassou as expectativas de todos os países intervenientes. Para René Remond⁵, as causas da Primeira Guerra Mundial passam pelo desejo das potências centrais de impor a hegemonia na Europa, sendo também da ordem económica, muito mais do que nacional, cultural ou social.

³ Jean Jaurès, *Potemkine: As Causas da Primeira Guerra Mundial*, Lisboa, Editorial Estampa, 1977, p. 9.

⁴ Vladimir Ilitch Ulianov, *apud, idem*.

⁵ René Remond, *Introdução à história do nosso tempo: do Antigo Regime aos nossos dias*, revisão científica de Jorge Miguel Pedreira, tradução de Teresa Loureiro, Lisboa, Gradiva, 1994.

Por outro lado, a Alemanha e a Áustria-Hungria, influenciadas pelas ideias pangermânicas, decidiram assinar um pacto, para se manterem unidas na luta contra a França e para a manterem afastada das suas ambições políticas. Por isso, em 1882 foi estabelecida a Tripla Aliança, na qual, para além dos dois países mencionados, estava também a Itália, devido às aspirações coloniais em África. Pouco depois da celebração do pacto a Itália abandonou a Aliança, para, ao longo da Primeira Guerra Mundial, passar a lutar do lado dos Aliados. Para resistir à Tripla Aliança, formou-se a Entente, um bloco de potências, inicialmente composto por Rússia, Reino Unido e França, à qual posteriormente se uniram o Japão, a Roménia, os Estados Unidos, a Itália, a Bélgica e a Sérvia.

O estado de insegurança nos Balcãs, acentuado pelas duas guerras balcânicas (entre 1912 e 1913), a luta dos povos balcânicos contra a soberania do Império Otomano, o despertar das consciências nacionais e a influência pan-eslavista contribuíram para a instabilidade sociopolítica na região.

A vitória da Sérvia nas Guerras Balcânicas fortalece a consciência nacional entre os sérvios e fomenta a ideia quase mítica de um povo de guerreiros valentes e vitoriosos, cuja missão poderia ser a de libertar a Europa do poder islâmico e das diversas ocupações.

A anexação da Bósnia por parte da Áustria-Hungria em 1908 tinha sido, certamente, uma das causas da revolta dos habitantes desta zona contra o poder austríaco, o que culminou com o atentado em Sarajevo, segundo muitos autores causa direta da Primeira Guerra Mundial. Na perspetiva de Martin Gilbert⁶, Áustria-Hungria anexou Bósnia por várias razões: para mostrar o seu poder frente ao fragilizado Império Otomano, e também para impedir o acesso ao Mar Adriático, pretendido pela Sérvia. Segundo Julián Casanova⁷, nenhuma das grandes potências europeias tinha tido planos que se referissem a um combate prolongado, pensando que o Atentado de Sarajevo merecia apenas uma curta intervenção militar.

⁶ Martin Gilbert, *A Primeira Guerra Mundial*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007.

⁷ Julián Casanova, *Europa Contra Europa 1914-1915*, Barcelona, Crítica, 2011.

Embora este acontecimento seja um facto histórico, as causas da guerra em si eram muito mais numerosas e profundas, sendo o próprio atentado ao Arquiduque Francisco Fernando um acontecimento que merece uma discussão à parte e que provoca opiniões contrárias.

O atentado em Sarajevo e a missão da Sérvia neste acontecimento

*“Faminto e manchado de sangue está o meu povo
E é uma falácia o passado glorioso”.*

Miloš Crnjanski “Homenagem a Princip”⁸

A 28 de junho de 1914, durante uma visita do herdeiro do trono austro-húngaro Francisco Fernando e da sua esposa Sofia a Sarajevo, Gavrilo Princip, pertencente à organização Bósnia Jovem, assassinou-os, sendo este acontecimento, segundo muitos autores, a causa principal do conflito mundial. Como tal, este acontecimento é visto especialmente nas fontes alemãs, austríacas e americanas. Mesmo os recursos digitais mais usados, como a *Enciclopédia Britânica*⁹, qualificam Gavrilo Princip de “Slavic Nationalist” (nacionalista eslavo). Para J. M. Roberts¹⁰ trata-se de um “jovem terrorista bósnio”.

Num seminário científico dedicado ao Atentado de Sarajevo de 1914, tal como na imprensa nacional e internacional, persiste o dilema de qualificar este ato e o seu realizador de atitude terrorista ou heroica.

Porém, Marc Ferro¹¹ é da opinião que este não tinha sido o problema fulcral que conduziu à guerra, salientando que por causa da morte do

⁸ O poema “Homenagem a Princip” (na língua original “Spomen Principu” foi encontrado na seguinte página Web: <<http://www.kcb.org.rs/Programi/Pesmanadan/Pesmanadannajava/tabid/1095/AnnID/1208/language/sr-Latn-CS/Default.aspx>>. A tradução para português é da nossa autoria.

⁹ Cf. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/476793/Gavrilo-Princip>>.

¹⁰ J. M. Roberts, *Twentieth Century, The History of the World, 1901 to 2000*, London, Penguin Books, 2007, p. 210.

¹¹ Marc Ferro, *A Grande Guerra: 1914-1918*, tradução de Stella Lourenço, Lisboa, Edições 70, 2002, p. 64.

Arquiduque Francisco Fernando “nem em Budapeste, nem na capital se proclamou o luto nacional: Viena continuou Viena e a música não parou de tocar”. Este autor também considera que Francisco José não confiava demasiado no herdeiro, julgando-o demasiado fraco para assumir as responsabilidades de monarca. Pelos vistos, este atentado foi apenas um detonador que desencadeou uma série de tensões políticas na Europa. De acordo com Ferro, ao mesmo tempo que, por parte da Sérvia, existia uma vontade de reunir todos os povos eslavos num único estado, esta ideia não agradou demasiado nem aos croatas, nem aos eslovenos. Os russos, por sua vez, tinham também ambições territoriais nos Balcãs.

Segundo Martin Gilbert¹² a data do atentado não tinha sido escolhida aleatoriamente, uma vez que, no imaginário sérvio, o 28 de junho está imediatamente associado ao aniversário da Batalha do Kosovo (1389), em que a Sérvia enfrentou o inimigo turco. Neste contexto, o atentado nesta data, no contexto da luta contra o invasor mais poderoso, poder-se-ia entender como o “sonho de libertação”, desta vez do “jugo austriaco”.

Para Vladimir Dedijer “nenhum assassinato político na história mais recente tinha consequências tão vastas como a morte de Francisco Fernando a 28 de Junho de 1914 em Sarajevo (...) findaram quatro impérios (...) essa guerra mudou o mapa da Europa mais do que qualquer outra até então”¹³.

Alemanha e Áustria-Hungria tencionaram incriminar a Sérvia do início da Guerra, o que implicaria a intervenção da Rússia, França e do Reino Unido no conflito. Os que acusam a Sérvia como responsável direta do início da guerra, culpam o rei Alexandre Karadjordjevic ou uma associação secreta “União ou Morte”, mais conhecida como “Mão Negra”. Outros historiadores veem na Rússia o maior incentivador do conflito, através do qual se pretendia vingar da Áustria-Hungria. Anton Puntigam¹⁴, padre jesuíta e confessor do Arquiduque Francisco Fernando, suspeita que o atentado foi ideia e obra da maçonaria internacional e

¹² Martin Gilbert, *op. cit.*

¹³ Vladimir Dedijer, *The Road to Sarajevo*, London, Simon and Schuster, 1966, p. 35. A tradução do inglês para português é nossa.

¹⁴ Esta informação foi encontrada na seguinte página Web: <<http://freemasonry.bc.ca/anti-masonry/serajevo.html>>.

como prova disso expõe o facto de um dos participantes no atentado ter sido maçã. Simon Kuper considera Gavrilo Princip um “nacionalista sérvio”¹⁵, para mais adiante o comparar ao grande herói sérvio da célebre batalha do Kosovo de 1389, Miloš Obilić, que assassinou o sultão turco Murat, tornando-se, desta forma, numa das personagens mais gloriosas da História sérvia e símbolo da luta pela libertação contra o invasor. O aposentado Bispo ortodoxo de Zahumlje e Herzegovina, Atanasije Jević¹⁶, tendo uma opinião semelhante, na cerimónia religiosa celebrada por causa do primeiro centenário da Grande Guerra e por causa dos 98 anos da morte de Princip, referiu que “Princip ficou em frente do tirano como David em frente de Golias”, salientando o carácter heroico da sua luta contra a dominação austro-húngara. Com esta afirmação destaca-se também a coragem do povo sérvio se opor ao inimigo mais numeroso e poderoso, como já tinha acontecido várias vezes ao longo da história sérvia, sendo este padrão sempre inserido no contexto da luta pela liberdade e nunca da invasão ou agressão dos outros povos. O historiador Christopher Clark¹⁷, que no seu célebre livro denomina Gavrilo Princip de terrorista e assassino, recentemente altera a perspetiva e qualifica-o de “idealista” e “lutador pela liberdade”, que se comportava como um “europeu do seu tempo”, salientando que “Princip e os seus homens não desejaram matar pessoas inocentes e espalhar medo entre a população”. Uma posição assim parece abrir novos horizontes para futuras investigações acerca da temática da Primeira Guerra Mundial e do papel da Sérvia e dos outros países intervenientes. Hoje em dia, até na própria Áustria as opiniões sobre o ato de Gavrilo Princip e o início da guerra começam a mudar, sendo cada vez mais críticas e objetivas, indicando a multiplicidade das causas da Guerra.

As imagens e representações do atentado de Sarajevo na Sérvia e no mundo, ao longo deste primeiro século, variam entre os culpados absolutos do início da guerra, instrumento utilizado nas mãos dos mais po-

¹⁵ Simon Kuper, “Sarajevo, The Crossroads of History” in <<http://www.ft.com/in-tl/cms/s/2/293938b2-afcd-11e3-9cd1-00144feab7de.html>>.

¹⁶ Cf. <<http://www.pouke.org/forum/topic/33562-vladika-atanasije-gavrilo-princip-je-stao-ispred-tiranina-ba%C5%A1-ka-o-david-pred-golijata/page-23>>.

¹⁷ Christopher Clark, *The Sleepwalkers How Europe went into the Great War in 1914*, London, Allen Lane, 2012.

derosos para fins políticos, guerreiros valentes, lutadores pela libertação da pátria e da Europa, heróis, tendo tudo isso os devidos reflexos no despertar ou discutir a identidade nacional, cuja discussão se prolonga até os dias de hoje.

A retirada dos sérvios através da Albânia: cobardia ou missão?

*Ninguém sabe o que é penoso pesar
Sem Albânia a pé atravessar*¹⁸

*(Provérbio popular sérvio da época
da Primeira Guerra Mundial)*

O segundo momento relevante que determina a missão da Sérvia na Primeira Guerra Mundial é certamente a retirada dos sérvios através da Albânia. Nas fontes ocidentais, se referida, é frequentemente mencionada como um ato de fraqueza, incompetência dos militares sérvios ou cobardia. Nas fontes sérvias, ou nas dos países Aliados aparece como um heroísmo inigualável, comparável apenas à Gólgota de Cristo. Silvija Đurić e Vidosav Stevanović¹⁹, utilizam justamente esta terminologia no título do seu livro *Gólgota e Ressurreição da Sérvia (1915-1918)*. Estes autores começam a sua visão da Primeira Guerra Mundial a partir do ano de 1915 e não do início do conflito, provavelmente por considerarem a retirada dos sérvios através da Albânia o episódio fulcral na missão da Sérvia neste conflito. Porém, para designarem este acontecimento, muitas vezes usam o termo “evacuação”, evitando possivelmente juízos de valor, quer positivos quer negativos.

A 22 de setembro de 1915, o exército austro-alemão, muito mais numeroso e melhor equipado, começou a sua ofensiva contra a Sérvia, que

¹⁸ Este provérbio, na língua sérvia “Nikon e zna šta su muke teške dok ne prođe Albaniju peške”, foi encontrado na seguinte página Web: <<http://vukajlija.com/niko-ne-zna-sta-su-muke-teske-dok-ne-predje-albaniju-peske/379492>>.

¹⁹ Silvija Đurić, Vojislav Stevanović, *Gólgota i Vaskrs Srbije 1915-1918*, Beograd, Bigz, 1971.

ainda não tinha recuperado das Guerras Balcánicas, que possuía poucas armas e quase inutilizáveis, escassos recursos, mas uma moral muito alta, o que ajudou, de acordo com Vladimir Ćorović²⁰, a lutar contra o ocupador com muita mais intensidade. Martin Gilbert refere que o exército austríaco na Sérvia se deparou com dificuldades “confrontado com tenazes lutadores sérvios, determinados a expulsá-los da Sérvia de uma vez por todas”²¹. Admite, de certa forma, o heroísmo e patriotismo do exército sérvio, na sua luta pela liberdade. Atacados pelos búlgaros e pelos turcos, que se tinham unido às Potências Centrais, os sérvios viram-se pressionados por todas as partes. De acordo com Ćorović “a luta foi magnífica, mas em vão. O inimigo era mais numeroso e mais forte.”²². Por isso, o chefe do Estado-Maior Sérvio, Vojvoda Radomir Putnik, ordenou a retirada do exército sérvio através da Albânia, que começou a 25 de novembro de 1915 em direção Peć – Andrijevica – Podgorica – Skadar. O exército, o povo e os refugiados sérvios estavam desnutridos, havia uma grande escassez de alimentos e roupa, tinham que enfrentar o cansaço, o desespero, as doenças e o frio. As armas eram escassas, danificadas e quase inutilizáveis, o povo sentia-se desmotivado e desorientado mas, mesmo assim, nunca perdeu a vontade de continuar a lutar.

Segundo Marc Ferro trata-se de “êxodo de todo um povo, em pleno inverno, atacados pelos guerrilheiros albaneses, morrendo de fome, frio e sede, viveram um calvário como a História conheceu poucos”²³. Nas fontes históricas sérvias, este período é frequentemente denominado justamente como a “Gólgota albanesa”, implicando um inigualável sofrimento, mas ao mesmo tempo uma grande esperança na vitória da Pátria e dos seus ideais nacionais, religiosos e uma forte fé no triunfo de uma justiça suprema. Vladimir Ćorović sublinha que “não há episódio mais triste, mas ao mesmo tempo mais magnífico na História do povo sérvio do que este. Melhor isso do que aceitar uma ocupação vergonhosa ou uma capi-

²⁰ Vladimir Ćorović, *Istorija srpskog naroda, Svetski rat*, in: <http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/7_23_1.html>.

²¹ Martin Gilbert, *op. cit.*, p. 99.

²² Vladimir Ćorović, *op. cit.*

²³ Marc Ferro, *op. cit.*, p. 104

tulação.”²⁴. Mais de meio milhão de refugiados dirigiu-se em direção ao desconhecido, através das montanhas albanesas, paisagem inacessível e inóspita, tentando-se salvar. De acordo com Peter Gartel²⁵, o número de exiliados sérvios através da Albânia era igual a um terço da população sérvia total, tendo aproximadamente 200 000 pessoas morrido pelo caminho com tifo, consequências de invalidez, frio, fome e muitas doenças contagiosas. Depois de quase dois meses de marcha em condições precárias e com um clima hostil, o exército sérvio chega à costa adriática albanesa. Graças à carta de Nikola Pašić ao czar russo Nicolau II e à intervenção da diplomacia russa, os Aliados prepararam as condições para receberem os exilados sérvios em Corfu, “ilha da salvação”, como a denominavam os sérvios. Os primeiros dias na ilha para muitos sérvios, maltratados e enfraquecidos pelas doenças, mudanças do clima, cansaço, falta de comida e de medicamentos adequados, foram insuportáveis, o que causou inúmeras mortes. A pequena ilha Vido, perto de Corfu, que servia como centro hospitalar para os recém-chegados, tornou-se muito rapidamente em “ilha da morte”. Devido ao número elevado de falecidos, muitos dos corpos tinham que ser atirados para o mar que rodeava a ilha.

Esta epopeia na história do povo sérvio inspirou muitos poetas, sendo o mais célebre Milutin Bojić, com o seu poema “A Sepultura azul”. Deste período datam também os poemas “Ali longe” e “Nau francesa navega”, glorificando o papel heroico e quase messiânico e missionário do exército e de todo o povo sérvio na Primeira Guerra Mundial, que, não obstante as dificuldades, sempre mantinha o espírito de coragem e de luta pela paz e pela liberdade do seu povo e da Europa.

Temos que mencionar que nas fontes históricas sérvias, escritas depois da Segunda Guerra Mundial, este episódio é visto como uma fuga e como um ato de traição por parte do Rei e um desleixo e despreocupação da monarquia pelo povo. Desta forma, o General Stevan Mirković, na entrevista dada à Organização “Frente Nacional”, é da opinião que “na altura Rei Alexandre I Karađorđević aprovou a retirada através da Albânia e deixou o povo à mercê dos sanguinários alemães, austríacos,

²⁴ Vladimir Ćorović, *op. cit.*.

²⁵ Peter Gartel, “Europe on the Move: Refugees and World War One”, *in* <<http://www.bl.uk/world-war-one/articles/refugees-europe-on-the-move>>.

búlgaros. Nessa guerra pereceu mais de um milhão de sérvios.” Uma opinião assim aparentemente pretende ser realista e imparcial, apontando para alguns erros dos líderes sérvios na altura. Tendo em conta, porém, que o autor é comunista e republicano, a sua interpretação deste acontecimento histórico pode implicar uma visão ideologicamente colorida, criticando o regime monárquico pelo grande número de vítimas sérvias durante a Grande Guerra.

A rutura da frente de Tessalónica e a missão da Sérvia na vitória dos Aliados

*Porque tu deste à luz a dois irmãos gémeos
O Mártir e o Herói, gota de lágrima e sangue*

Jovan Dučić “AVE SERBIA”²⁶

Quando tudo indicava que, após a retirada através da Albânia, a Sérvia estava tão enfraquecida que prontamente seria obrigada a capitular, a situação começou a mudar dramaticamente a favor das forças sérvias. Na Primavera de 1916, após a recuperação dos soldados em Corfu, o exército sérvio avançou para a frente de Tessalónica, que tinha algumas centenas de quilómetros de comprimento. De um lado, nas trincheiras estavam os soldados sérvios, britânicos e franceses, sendo a brigada russa retirada após a Revolução de Outubro. Do lado inimigo estavam os soldados alemães, austríacos e búlgaros. Na batalha de Kajmakčalan, contra os búlgaros, as forças sérvias conseguiram sair como vencedoras não obstante as numerosas vítimas. Como comandante da frente de Tessalónica foi escolhido o general Franche d’Esperey, o exército sérvio estava dividido em duas partes, o comandante da primeira era Petar Bojović, da segunda Stepa Stepanović, enquanto o chefe do Estado Maior era Živojin Mišić. Foi decidido que a contraofensiva começasse na linha Soko-Veternik-Dobro Polje, controlada pelas forças

²⁶ Jovan Dučić, “AVE SERBIA”, *in*: <<http://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/himne.html>>. A tradução do sérvio para português é nossa.

sérvias. Os combates iniciaram-se a 14 de setembro de 1918. As forças da Entente estavam determinadas a lutarem até à vitória definitiva em todas as frentes. A 16 de setembro de 1918 começou o avanço dos Aliados que iria decidir o resultado da guerra. A 25 de setembro as tropas de d'Esperey conquistaram Skopje, depois disso as forças sérvias avançaram em direção da fronteira búlgara e apenas quatro dias depois a Bulgária era obrigada a capitular. Embora as forças aliadas na batalha de Doiran sofressem um fracasso, a 10 de outubro o exército sérvio liberta Niš, derrotando os inimigos. Segundo Đurić e Stevanović²⁷, entre 15 e 30 de outubro do mesmo ano começou a libertação da Sérvia e a retirada dos inimigos na linha Sava-Danúbio. A 1 de novembro foi libertada a cidade de Belgrado, com a qual se considera que tinha terminado a libertação de toda a Sérvia da ocupação. Martin Gilbert²⁸ neste desfecho vê uma grande vitória dos Aliados, mencionando apenas esporadicamente o papel da Sérvia. O general francês d'Esperey, pronunciando-se acerca dos sérvios, referiu que: “são tropas brilhantes das quais eu estou orgulhoso de os ter guiado, lado a lado com os soldados franceses à vitoriosa liberdade da sua pátria”²⁹. Alfred Krauss, general austríaco, refere-se aos sérvios como “soldados valiosos” e “os mais poderosos dos nossos inimigos”³⁰. Winston Churchill refere que “no que diz respeito à Sérvia, ela de verdade lutou gloriosamente, com terríveis consequências para ela própria”³¹.

Antonije Đurić, no prefácio à sétima edição do seu livro *Os Guerreiros de Tessalónica Falam*, comenta o papel dos guerreiros sérvios na Primeira Guerra Mundial com as seguintes palavras: “A História atribuiu-lhes um papel honrado: o de defenderem a honra da pátria com a sua coragem exemplar e inigualável, com a morte de guerreiros, sofrimento e auto-renovação, com a ânsia pela liberdade e com as suas armas e o papel de permanecerem para os seus descendentes, filhos e netos, uma

²⁷ Silvija Đurić, Vojislav Stevanović, *op. cit.*.

²⁸ Martin Gilbert, *op. cit.*

²⁹ Stanislav Sretenović, “Francusko-srpski odnosi u XIX i XX veku”, in <<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0025-8555/2009/0025-85550904536S.pdf>>.

³⁰ Cf. <<http://www.srpsko-nasledje.rs/sr-1/1998/02/article-07.html>>.

³¹ Cf. <<http://akter.co.rs/weekly/35-drutvo/15172-najve-a-srpska-pobeda-u-prvom-svetskom-ratu.html>>.

fonte inesgotável de amor pela terra natal (...) Eles derrubaram dois impérios”³². O Imperador alemão Guilherme II³³ julgou vergonhoso o facto de o destino e o resultado da guerra toda depender e ser decidido por 62 000 de soldados sérvios, quantos participaram na rutura da Frente de Tessalónica.

Esta visão, nitidamente patriota e heroica do papel da Sérvia na Primeira Guerra Mundial e da sua missão neste conflito influenciou a criação de um imaginário literário, cultural e nacional bastante rico, abundante em referências aos participantes da Grande Guerra como soldados valentes, defensores não apenas da Pátria, mas também dos valores europeus, lutadores, fiéis seguidores das ideias cristãs, sofrendores, mártires, heróis, gloriosos. Sobre eles cantaram muitos poetas, nomeadamente Jovan Dučić (“Ave Serbia”), escreveram grandes vultos da cultura sérvia como Rastko Petrović, Dragiša Vasić, Ivo Andrić, Dobrica Ćosić, Miloš Crnjanski. Foram filmados documentários e filmes artísticos, escritos livros e artigos académicos. Em certos momentos da história foram criticados, disputados, esquecidos, culpados das desgraças do povo sérvio mas, indubitavelmente, deixaram marcas indeléveis na criação de uma maior consciência nacional e da identidade nacional sérvia.

Consequências da Primeira Guerra Mundial na Sérvia e na Europa e conclusões

As consequências da guerra foram incomensuráveis a nível político, demográfico, social, cultural, ideológico e cultural em todos os países intervenientes: demograficamente, o mundo inteiro sofreu grandes perdas de população, dado o elevado número de vítimas. A nível político desapareceram os Impérios Austro-Húngaro, Alemão, Otomano e russo, surgiram novos estados como a Finlândia e a Estónia, a revolução bolchevique contribuiu para a criação da União Soviética e para a implementação do regime totalitário comunista. A 1 de dezembro de 1918 foi formado o Reino de Sérvios, Croatas e Eslovenos, que seria o pri-

³² Antonije Đurić, *Solunci govore*, Beograd, Književne novine, 1978.

³³ Cf. <<http://akter.co.rs/weekly/35-drutvo/15172-najve-a-srpska-pobeda-u-prvom-svetskom-ratu.html>>.

meiro passo para a tentativa de se unirem os eslavos meridionais num só estado, futura Jugoslávia. O mapa do mundo mudou drasticamente. Começaram a desenvolver-se as ideias socialistas, com a denúncia das injustiças sociais. A nível económico A Europa necessitava de reconstruir tudo o que tinha sido destruído durante a guerra, o que se refletiu no nível de vida e no grande empobrecimento dos países intervenientes. A Europa começou a perder o seu poder no mapa mundial. A nível cultural, começou a notar-se um brusco declínio de todos os valores, até então pilares do sistema de pensamento. A religião começou a ser questionada, tal como os ideais do patriotismo e sacrifício pelo bem da nação. No mundo inteiro, a posição do indivíduo, a sua insegurança, medos, desilusões começaram a impregnar as obras de literatura e as artes. Na Sérvia, sentiram-se as consequências da guerra a todos os níveis: perdeu um terço da população, o que implicou uma grande dificuldade em reconstruir o país. Muitos dos heróis da guerra foram rapidamente esquecidos, tendo alguns que sujeitar-se a trabalhos humilhantes ou à esmola para sobreviverem, muitos morreram na miséria, o que implicou posteriormente uma grande revolta contra a monarquia e o seu sistema de valores, revelando também uma crise em todas as instituições: o Exército, a Igreja, a Escola, a família. Ao ver como eram tratados os veteranos da guerra, o povo começou a sentir uma enorme desilusão face aos ideais pelos quais tinha lutado, o que, posteriormente, irá desembocar na Segunda Guerra Mundial.

Terminando este artigo impõe-se uma questão inevitável: a missão heroica da Sérvia na Primeira Guerra Mundial pela libertação da Pátria e pelos ideais cristãos valeu a pena? A nosso ver, valeu certamente, pelo menos como exemplo de coragem, abnegação e sacrifício, com a fé e esperança num mundo melhor. Foi, na nossa perspetiva, uma semente em direção à possibilidade de união dos povos eslavos, um minúsculo passo no questionamento (e reposição?) dos valores europeus, uma luta pela justiça e pela liberdade.

A nexos

СПОМЕН ПРИНЦИПУ

О Балши, и Душану Силном, да умукне крик.

Властела, војводе, деспоти, беху срам.

Хајдучкој крви нек се ори цик.

Убици диште Видовдански храм!

Слави, и оклопницима, нек умукне пој.

Деспотица светих нек нестане драж.

Гладан и крвав је народ мој.

А сјајна прошлост је лаж.

А ко нас воли, нек воли камен голи.

Нек пољуби мржњу и мртве.

Ископане очи, вино што се точи,
у славу убиства и жртве.

О правди и победи светој нек умукне крик.

Оцеви и браћа и сестре беху срам.

Освети, мајци нашој, нек се ори цик.

Раји, рити, диште косовски храм.

А сунцу и манастирима угушите пој.

Кадифе и свиле нек нестане драж.

Јаук и гробље је народ мој.

А сјајна прошлост је лаж.

Мој народ није стег царски што се вије,

него мајка обешчашћена.

Зној и сиротиња и мржња што тиња
у стиду згаришта и стена.

Милош Црњански (1893-1977)

HOMENAGEM A PRINCIP

Sobre Balša e Dušan o Poderoso que se silencie o grito.

Nobreza, duques, déspotas eram vergonha

Ao sangue dos guerrilheiros que ecoe o gemido.

o assassino erguei o templo do Dia de São Vito!

À glória e aos cavaleiros, que se silencie o canto.

Das santas esposas de déspotas que desapareça o encanto

Faminto e manchado de sangue é o meu povo.

E é uma falácia o passado glorioso.

E quem nos ama que ame a nua pedra

Que beije o ódio e os mortos

Olhos arrancados, o vinho servido

Para a glória do assassinato e da vítima.

Sobre a justiça e vitória santa que se silencie o grito.

Pais, irmãos, irmãs eram vergonha

À mãe vingança que ecoe o gemido

Aos pobres, ao farrapo erguei o templo do Kosovo.

E ao sol e aos mosteiros afogai o canto

Que de porfíria e seda desapareça o encanto

O gemido e o cemitério é o meu povo

E é uma falácia o passado glorioso.

O meu povo não é a bandeira do czar levantada

Mas é uma mãe desonrada
Suor e pobreza e o ódio que arde sem
chama
Na vergonha de cinzas e de rocas.

Miloš Crnjanski (1893-1977)

Tradução: Anamarija Marinović

Este poema foi escrito imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, notando-se uma sincera revolta do poeta contra o ato de Gavrilo Princip e contra a imagem, criada no mundo a partir daí: dos sérvios como assassinos, cruéis, principais culpados da guerra. Posteriormente, este mesmo poeta refere-se a Gavrilo Princip como a “cara de anjo e príncipe”, implicando uma associação do nome Gavrilo (tradução de Gabriel) ao nome do Arcanjo Gabriel, na Bíblia anunciador da Boa Nova. O apelido “Princip” foi derivado da palavra italiana “Principe”. Como era um homem bonito, com uma postura séria, na Itália considerou-se que ele podia descender de uma família real. Daí, esta palavra ter sido transformada em apelido.

Тамо далеко

Тамо далеко, далеко од мора,
 Тамо је село моје, тамо је Србија.
 Тамо далеко, где цвета лимун жут,
 Тамо је српској војсци једини био
 пут.
 Тамо далеко где цвета бели крин,
 Тамо су животе дали заједно отац и
 син..
 Тамо где тиха путује Морава,
 Тамо ми икона оста, и моја крсна
 слава.
 Тамо где Тимок, поздравља Вељков
 град,
 Тамо ми спалише цркву, у којој
 венчах се млад.
 Без отаџбине, на Крфу живех ја,
 али сам поносно клиц'о, живела
 Србија!

Ali longe

Ali longe, longe do mar
 Ali está a minha aldeia, ali está a
 Sérvia.
 Ali longe, onde amarelo floresce limão
 Ali para o exército sérvio foi a única
 direção
 Ali longe onde branco floresce lírio
 Ali as vidas deram juntos pai e filho
 Ali onde o Morava silencioso está a
 viajar
 Ali ficou o meu ícone e o meu santo
 familiar
 Ali onde o Timok saúda a de Veljko
 cidade
 Ali queimaram-me a igreja em que jo-
 vem fui casado
 Sem Pátria em Corfu eu vivia
 Mas com orgulho exclamava: "Viva a
 Sérvia!"

Tradução: Anamarija Marinović

Edith Stein – a missão de Verdade entre religião, filosofia e o tempo da História

Anna Kalewska
Instituto de Estudos Ibéricos e Iberoamericanos
da Universidade de Varsóvia

1. A vida devorada pela (ir)religião, filosofia e o tempo da história

Edith Theresa Hedwig Stein (12.10.1891 – 09.08.1942) é uma história passional de uma judia, alemã-prussiana, filósofa, católica, carmelita descalça, mártir e santa. Tudo começa na cidade alemão de Breslávia (hoje, Wrocław¹, na Polónia; antigamente a Breslau alemã) onde Edith Stein, futura irmã Teresa Benedita da Cruz, nasce a 12 de outubro de 1891.

¹ Breslávia, Vratislávia, Breslau em alemão e Wrocław em polaco é uma cidade da Baixa Silésia, na Polónia, localizada nas margens do rio Odra, a cerca de 350 km ao sudoeste de Varsóvia, que exibe o cunho de várias culturas. A cidade foi fundada no século X por um duque checo e, no ano 1000, foi aí fundada uma diocese polaca. Tornou-se a capital do ducado dos Piast da Silésia e ficou por vários séculos sob o jugo checo. A região da Silésia e Breslávia pertenceram à Polónia (de 990 até ao século XIV), ao Reino da Boémia (hoje República Checa), à Áustria (de 1526 a 1741) e à Prússia alemã (desde 1871). A recuperação, por parte da Polónia, dos territórios da Silésia, provocou consideráveis tensões entre a Polónia e a Alemanha no período compreendido entre as Grandes Guerras. Nas eleições de 5 de Março de 1933, o partido nazista alemão conquistou 51,7 por cento dos votos da cidade, uma das áreas de maior apoio eleitoral de Hitler. Destruída aquando da II Guerra Mundial, vítima da última ofensiva soviética para levantar o cerco alemão da cidade. Desde 1945,

Edith é a última de onze irmãos. Pertence a uma família judaica oriunda da Alta Silésia. Estuda filosofia, converte-se ao catolicismo, morre no campo de concentração alemão nazi. Ainda hoje, a sua história tem muito a dizer-nos sobre a missão de uma vida dedicada à procura da Verdade cujos significados o presente artigo pretende desvendar. Uma vida realizada com paixão, inteligência e evidente coragem pessoal e espiritual, nos tempos em que o antisemitismo se tornava cada vez mais evidente e fazia passar os seus compatriotas² por horrores, perseguições, exílios, fuzilamentos e mortes em câmaras de gás.

Os pais de Edith, Siegfried Stein e Augusta Courant, eram comerciantes madeireiros, descendentes de hábeis e laboriosos homens de negócios, cujas famílias viviam imbuídas do espírito dos Salmos e da veneração ao Deus de Israel. Trasladaram-se para Breslau, em 1890, por razões económicas. Dos onze filhos que tiveram sobreviveram sete. Pouco depois do nascimento de Edith, faleceu o pai, em 1893. A sua mulher tomou então conta da empresa e converteu o negócio endividado em firma creditada, além de assumir sozinha a tarefa de educar os filhos.

Edith, a preferida da mãe, protegida e mimada pelos seus irmãos, cresceu ao ritmo das alternâncias da infância: parecia ora vivaz, precoce e indiscreta, ora sonhadora, retraída e tímida. A sua inteligência e a sua

no rescaldo dos acordos de Ialta e Potsdam entre os aliados, Wrocław é uma cidade polaca. Será a Capital Europeia da Cultura em 2016 ao lado de San Sebastián. Cf. Teresa Czerniewicz-Umer *et al.*, *Polónia. Guia American Express*, trad. A. M. Pinto da Silva, Porto, Livraria Civilização, 2006, pp. 188-197.

² Cabe mencionar aqui Hannah Arendt (Johanna Cohn Arendt; 1906-1975), a filósofa norte-americana nascida a 14 de outubro de 1906 em Hamburgo, no seio de uma tradicional família de judeus, cuja obra tratou dos temas como a natureza do poder, da autoridade e do totalitarismo. “Provocadora, ativista, livre, é surpreendente perceber como as questões por ela levantadas são atuais ainda hoje e, (...) continuam a ser incómodas” (Maria de Belém Roseira, *Mulheres Livres. Escritoras, políticas, filósofas, artistas: 12 mulheres que ultrapassaram preconceitos e viveram de acordo com as suas ideias e os seus ideais*, 1.^a ed., Lisboa, Esfera dos Livros, 2012, p. 139). Ambas as grandes mulheres-filósofas representam o direito à vida, à liberdade, à livre expressão, como também o direito à ação e à opinião – e, ainda, uma crítica a todas as formas de organização sócio-política assentes no ódio racial, étnico e religioso. Cf. também Inês Pedrosa, “Hannah Arendt ou a paixão de pensar (1906-1975)”, in *Vinte Mulheres para o Século XX*, Lisboa, Dom Quixote, pp. 117-127 e Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*, trad. de J. M. Silva, Lisboa, Relógio d’Água, 2006.

capacidade para facilmente decorar poesias e contos faziam dela uma espécie de menina-prodígio. É precisamente por este tempo que Edith descobriu dentro de si mesma o que ela chamou o seu mundo interior, isto é, a sua consciência espiritual. O seu amor pelas letras manifestou-se nela prematuramente. Quando, em 1897, com seis anos de idade, começou a ir à escola, via realizado um dos seus grandes desejos. Aos sete anos, porém, sem motivo especial, opera-se nela uma transformação. A criança vivaz torna-se rapariga taciturna e sonhadora. Até à adolescência, não obstante os pedidos de sua mãe em professar a fé judaica, declarava-se ateia.

No entanto, à medida que a sua consciência pessoal se desenvolve, os sofrimentos da precoce Edith transformam-se em sonhos e esperanças de um espirituoso porvir. A rapariga sentia-se chamada às coisas grandes, sonhava que era chamada a ser alguém grande na vida. Edith sentia profundamente a humilhação de ser criança no meio da estranheza aburguesada dos incompreensíveis adultos. O seu carácter introvertido trouxe-lhe sérios problemas. Os acontecimentos que contemplava à sua volta deixaram nela uma marca profunda. Foi o caso de dois suicídios entre os seus familiares. A suma mente era invadida por perguntas existenciais e, ao não encontrar respostas na religião familiar, o judaísmo, agravou mais a sua crise. Por isso, se calhar é menos estranho que, aos quinze anos (em 1906), esta rapariga tão aplicada e inteligente tenha abandonado inesperadamente, e por iniciativa pessoal, a escola e os primeiros estudos.

Passados dois anos, com ardor renovado, Edith Stein recuperava o tempo perdido por meio de aulas particulares e estudo intensivo, voltava para o colégio, e em 1911 acabou o bacharelato. No mesmo ano, entrou na Universidade da sua cidade natal de Breslávia e, até 1915, seguiu humanidades (germanística, filosofia, história, psicologia). Fez parte de diversos grupos com carácter reformista, tanto no campo pedagógico, como no sector dos direitos da mulher. Aqui, e especialmente em psicologia, buscou respostas ao problema existencial do homem. O carácter da psicologia ensinada nessa altura na Universidade de Breslávia, as palestras que definiam o homem como um ser carente de espírito, trouxeram-lhe uma desilusão. Foi então que os escritos do filósofo Edmund Gus-

tav Albrecht Husserl (1859-1938), o fundador da escola fenomenológica³, caem nas suas mãos. Edith lê Husserl e decide mudar da universidade para seguir aquele que a partir de então será o seu mestre. Acrescentemos que Edmund Husserl, nascido numa família judaica na pequena localidade da Morávia, em 1887 converteu-se ao cristianismo e juntou-se à Igreja Luterana. Ele mesmo define o seu trabalho de investigação filosófica deste modo:

A vida do homem não é senão um caminhar para Deus. Eu tento alcançar este fim sem provas teológicas, métodos ou ajudas, noutras palavras, alcançar a Deus sem Deus. Como seja, eu tenho que eliminar a Deus do meu pensamento científico para preparar o caminho para Deus àqueles que, sendo diferentes de si, não têm a segurança da fé através da Igreja⁴.

Este método de (ir)religião em busca de Deus ou da Verdade abriu as pistas daquilo que Hegel tinha ainda chamado de “ciência da experiência da consciência”, isto é, o exame do processo dialéctico de constituição da consciência, desde o seu nível elementar, o sensível, até às formas mais elaboradas da consciência de si que levariam finalmente – também a Edith Stein no seu moroso processo das desinterpretações da redução fenomenológica husserliana – à apreensão do Absoluto como a Verdade suprema.

Em abril de 1913 Edith Stein entra na Universidade de Göttingen (Gotinga) onde lecciona Husserl e dedica-se ao estudo de fenomenolo-

³ A fenomenologia – uma das principais correntes filosóficas do século XX, sobretudo na Alemanha e em França – foi a corrente filosófica fundada por E. Husserl e N. Hartmann, que visa estabelecer um método de fundamentação da ciência e de constituição da filosofia como ciência religiosa. O projecto fenomenológico define-se como um regresso aos fenómenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como objecto intencional, voltado para o mundo. A fenomenologia pretende combater o empirismo e o psicologismo e ultrapassar a oposição tradicional entre realismo e idealismo. Influenciou fortemente, entre outros, os alemães E. Stein, M. Heidegger, e E. Fink e os franceses J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, M. Henry, J. Derrida e P. Ricoeur. Cf. Alberto Antunes *et al.*, “Fenomenologia”, in *Dicionário Breve de Filosofia*, 4.ª ed., Lisboa, Presença, 2000, p. 72.

⁴ Edmund Husserl, *apud* F. Javier Sancho Fermín, *Edite Stein: Modelo de mulher cristã (Edith Stein: Modelo de mujer cristiana)*, trad. de P. Manuel Reis, Marco de Canaveses, Carmelo, 2004, p. 21.

gia, que acaba com os seus conceitos religiosos apreendidos na primeira infância: durante este tempo Edith chega a um ateísmo quase total. Aí encontrou a sua primeira verdade: o célebre professor seu mestre, os livros, os amigos e os discípulos.

Abre-se-lhe, porém, um mundo até então desconhecido: o mundo da fé e da religião cristã, fundamentalmente através do contacto com Max Scheler⁵ e outros companheiros do círculo fenomenológico. O ateísmo de Edith transforma-se pouco a pouco em abertura ao novo fenómeno religioso.

Em janeiro de 1915 Edith Stein fez o exame de estado em história, filosofia e germanística, defendendo com distinção a licenciatura. A primeira Guerra Mundial desempenhou um papel muito importante no seu papel da busca de um caminho espiritual que adiante traçaremos; proporcionou também um momento crucial do desenvolvimento dos seus conceitos filosóficos e religiosos. Edith suspendeu os seus estudos para se alistar como ajudante de enfermeira na Cruz Vermelha. No mesmo ano, foi enviada para um hospital austríaco de Mährisch-Weisskirchen com quatro mil leitos. Aqui, entregue ao seu trabalho de corpo e alma, pôde comprovar de perto os desastres da guerra, a impotência humana, o sofrimento e a morte. Em definitivo, os resultados de uma guerra que devorava o homem. Certamente que a sua sensibilidade para todo o humano aumentou intensamente. O contacto com os feridos e moribundos teve um forte impacto sobre o seu interior, e agudizou a sua preocupação por encontrar uma resposta ao valor existencial do homem.

⁵ Max Ferdinand Scheler (1874-1928) foi um filósofo alemão conhecido pelo seu trabalho sobre fenomenologia, ética e antropologia filosófica. O centro do pensamento de Scheler era a sua teoria de valor. De acordo com Scheler, o ser-valor de um objecto precede a percepção. A realidade axiológica dos valores é anterior à sua existência. Os valores e seus correspondentes opostos teriam existido em uma ordem objectiva. Scheler desenvolveu o método do criador da fenomenologia, E. Husserl, e era chamado por J. Ortega y Gasset “o primeiro homem do paraíso filosófico”. Em 12 de dezembro de 1953, o Conselho da Faculdade de Teologia da Universidade Jaguelliônica de Cracóvia aceitou a tese de habilitação (ou de doutoramento de segundo grau) de Karol Wojtyła (1920-2005), posteriormente papa João Paulo II, sobre *Uma avaliação da possibilidade de construir uma ética cristã baseada no sistema de Max Scheler*. O papa polaco ele-próprio foi também fenomenólogo, místico e representante do personalismo cristão.

Não há dúvida que tudo isso influenciou a sua abertura para a missão da Verdade. É significativa a impressão que lhe causou a morte de um dos doentes:

Quando punha em ordem as poucas coisas que o morto possuía reparei numa pequena nota que estava na sua agenda. Era uma oração a pedir que se lhe conservasse a vida. Esta oração tinha-lhe sido dada pela sua esposa. Isto partiu-me a alma. Compreendi, precisamente agora, o que humanamente significava aquela morte⁶.

Uma vez regressada a casa, Edith continua com a preparação da sua tese doutoral em filosofia. Em 1916, na Universidade de Friburgo, realiza-se a defesa da tese doutoral de Edith Stein, sobre *O problema da Empatia*, qualificada com a nota máxima (*Summa cum Laudae*). Tendo mesmo realizado um excelente trabalho filosófico, após ter assumido o cargo de assistente de Husserl na mesma Universidade durante dois anos – sendo a primeira mulher a defender uma tese doutoral⁷ de filosofia na Alemanha – Edith sabe que ainda lhe resta muito caminho para encontrar a sua autêntica missão da Verdade. Naquele tempo, porém, as cátedras universitárias foram vedadas às mulheres. . .

Em 1917, a morte de Adolf Bernard Filip Reinach (1883-1917) nos campos de batalha da Flandres, um fenomenólogo e apreciado pedagogo alemão de ascendência judia, converso ao cristianismo em confissão luterana, a mão direita de Husserl é para Edith Stein o primeiro encontro com a ideia da cruz de Cristo. Reinach era para Edith o amigo, o professor admirado, o mestre aberto à Verdade revelada. A morte deste seu querido amigo era talvez a chamada mais forte que Edith teria recebido para se converter definitivamente ao catolicismo. A jovem estudiosa de filosofia começa a procurar a religião em que podia encontrar o suporte

⁶ F. Javier Sancho Fermín, *Edite Stein. . .*, *op. cit.*, p. 25.

⁷ A 25 de junho de 1903, Maria Skłodowska-Curie (Varsóvia, 07.11.1867 – Passy, 04.07.1934), apresentou à Universidade de Sorbonne em Paris a sua tese de doutoramento dedicada às *Investigações sobre elementos radioactivos*, que foi aprovada com distinção. Foi a primeira mulher a doutorar-se em França. Nesse mesmo ano, a cientista de origem polaca ganhou o Prémio Nobel da Física, em conjunto com o seu marido Pierre Curie e Henri Becquerel (I. Pedrosa, *Vinte Mulheres para o século XX*, *op. cit.*, p. 40; Maria de Belém Roseira, *Mulheres Livres . . .*, *op. cit.*, p. 29).

da Verdade. Entretanto, Ana Reinach, a jovem viúva, convida-a para que Edith ordene o legado filosófico do marido. Edith responde prontamente. A sua função vai-se limitando à ordenação, revisão e classificação de manuscritos, algo que considera desnecessário pois não utilizava depois o material ordenado, e era capaz de iniciar algo imprevisto. Husserl entrega-lhe uma elogiosa carta de recomendação para a cátedra, mas a sua influência é pequena.

Os seus desejos intelectuais de continuar a investigar e de alcançar uma cátedra universitária levaram-na a separar-se do seu mestre. Em 1918, então, Edith deixa voluntariamente de ser assistente universitária. A partir dessa altura, começa para ela uma época de grandes sofrimentos e crises provocada em parte por uma mentalidade, ainda muito viva, contra o ensino das mulheres nas universidades. Todas as tentativas fracassaram, apesar de que o ministro da educação tinha dado ordem de abrir as portas das universidades às mulheres. Edith retira-se para Breslavia. Aí, na casa paterna, entre 1919-1921, dá cursos privados de introdução à filosofia (com mais de cinquenta alunos) e, na Escola Popular Superior da cidade, dá algumas aulas de ética. Ao mesmo tempo, continua a sua actividade científica, escrevendo diversos artigos sobre temas filosóficos, psicológicos e até mesmo políticos.

Contudo, as questões religiosas obcecaram-na. A filosofia aproxima-a do fenómeno da fé, mas o problema religioso da (in)existência de Deus e de Jesus Cristo continua por resolver.

No verão de 1921, Edith Stein estava em casa da amiga Hedwig Conrad-Martius, em Bad-Bergzabern, a ler a autobiografia de Santa Teresa de Jesus, o Novo Testamento e também os escritos do filósofo-teólogo dinamarquês Sören Kierkegaard, sobre o problema religioso. É também certo que leu os *Exercícios espirituais* (*Exercitia spiritualia*, Roma, 1548) de Santo Inácio de Loyola e tomou a decisão de se converter ao catolicismo.

No dia 1 de janeiro de 1922, na idade de trinta e um anos, na igreja de S. Martinho de Bad-Bergzabern, Edith Stein recebe o baptismo com o nome de Teresa Edwig e é confirmada no dia 2 de fevereiro do mesmo ano. A sua vida muda radicalmente. A família, profundamente desgostada com este ato de conversão religiosa, cortou, durante algum tempo, relações com ela.

Depois da conversão, desde abril de 1923, Edith Stein ocupa-se com diversas actividades: é professora de literatura e alemão no colégio de Santa Madalena das dominicanas em Espira, faz diversas traduções de escritos do cardeal Newman e de S. Tomás, desenvolve uma série de artigos e uma intensa actividade como conferencista na Alemanha e nos países limítrofes. As suas conferências centram-se fundamentalmente em temas de carácter religioso, pedagógico e antropológico, tratando principalmente de esclarecer o valor e a função da mulher na sociedade e na Igreja. Em 1928, dá-se o primeiro contacto de Edith com a abadia de Beuron e com o seu director espiritual, o P. Rafael Walzer. Em 1931, a estudiosa abandona Espira para dedicar mais tempo ao estudo (iniciado antes ainda da conversão sob a direcção do padre jesuíta Erich Przywara) e à tradução do *De Veritate* de São Tomás de Aquino (1225-1274). Tenta, em vão, conseguir uma cátedra universitária.

Podemos afirmar que a culminação da preparação de Edith Stein para a missão da Verdade – também no sentido do magistério da filosofia – apareceu quando lhe ofereceram a função de professora no Instituto de Pedagogia Científica de Münster em 1932. Neste ano, Edith foi convidada para a Juvisy (Paris), ao Congresso Internacional Tomista para falar da fenomenologia. Aqui entra em contacto com Jacques Maritain (1882-1973), o filósofo francês que do protestantismo passou, já em 1906, para o catolicismo intransigente.

Em 1933, Hitler proibiu todos os judeus de desempenharem cargos públicos. Com essa malograda decisão, Edith viu truncada totalmente a sua actividade e um lugar de renome no mundo intelectual católico. Oferecem-lhe um lugar como professora numa universidade americana. Mas ela não quis fugir do destino do seu povo.

Chegou, por fim, o momento de se realizar o desejo mais profundo de Edith Stein. No dia 14 de outubro de 1933 a filósofa torna-se carmelita descalça, ao ingressar no Carmelo de Colónia. Um ano mais tarde, em 1934, Edith Stein tomou o hábito com o nome de Teresa Benedita da Cruz. A vida do Carmelo era para ela a realização da sua vocação da busca da verdade, uma vocação espantosa que ela voluntariamente tinha aceite, a de interceder pelo seu povo por meio da oração e pelo martírio se fosse necessário. O Padre Provincial, porém, concede-lhe permissão para continuar a sua actividade científica no convento.

No dia 21 de abril de 1935, Edith Stein faz a sua primeira profissão carmelitana por três anos. Mais adiante, na medida em que Edith intuiu com clareza o sentido da sua missão da Verdade, chegou a identificar-se com a rainha Ester, o que quer dizer “a estrela da manhã”.

No dia 21 de abril de 1938, Edith Stein fez a profissão perpétua. Perante a hostilidade contra os judeus na Alemanha depois da famosa “noite dos vidros partidos” (de 9 para 10 de novembro), decidiu sair de Colónia e mudar-se para outro Carmelo fora da Alemanha a fim de evitar o ódio e as represálias contra os judeus. Na última noite do mesmo ano realizou a sua viagem para o convento de Echt (Holanda), não muito longe de Colónia, pensando poder regressar à sua pátria quando a situação mudasse. Integrou-se facilmente na nova comunidade, onde foi encarregada da formação das irmãs leigas. Continuou os seus estudos no campo da filosofia. Escreveu um estudo sobre Dionísio Areopagita, primeiro bispo de Atenas, mártir cristão (falecido c. 96 d.C.). Edith ia prosseguindo com as leituras de aparição mística; iniciou-se também a sério na “ciência da Cruz”, i.e., no cristianismo canónico. Mas a relativa tranquilidade de uma Verdade religiosa (re)encontrada também não vai durar aqui por muito tempo. Agrava-se a situação em que vive o povo judeu em geral e os seus familiares. Em 1940 a Alemanha nazi invade a Holanda.

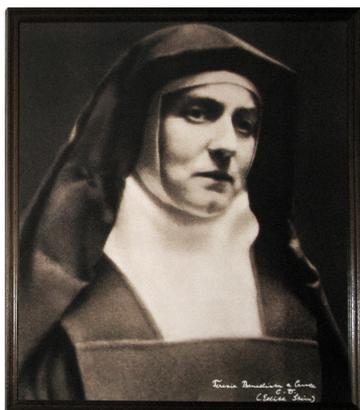
O respeito inicial dos nazis pelos judeus cristãos na Holanda desaparecerá depressa dando lugar à vingança. Em julho de 1942, os bispos holandeses mandaram ler uma carta circular em todas as igrejas denunciando a deportação dos judeus. Como resposta, a medida imediata: os religiosos de origem judaica são tirados dos conventos e mudados para campos de concentração. Entre eles encontram-se Edith Stein e a sua irmã Rosa.

No dia 2 de agosto de 1942 Edith Stein é tirada do convento na Holanda com sua irmã Rosa pela SS e levada para o campo de concentração de Westerbok. A seguir, as irmãs foram transferidas para Amesdorf e Auschwitz, onde no dia 9 de agosto do mesmo ano foram assassinadas na câmara de gás⁸. É de lembrar que enquanto prisioneira do campo de concentração alemão nazi, Edith coninuou a usar o hábito carme-

⁸ Javier Sancho Fermín, *Edite Stein...*, *op. cit.*, pp. 6-12.

lita, oferecendo a sua vida, como ela própria disse, pela conversão ao catolicismo do povo hebreu, tendo encontrado assim a sùmula da Verdade por tão longo tempo procurada. O seu número de prisioneira era o 44070. Não sabemos se chegou a conhecer Gertrude van Tijn, uma mulher que ajudou a salvar do Holocausto milhares de judeus, invocada recentemente por Bernard Wasserman.

João Paulo II beatificou Edith Stein, pelo seu heroísmo cristão e particular contributo para a Europa cristã⁹, no dia 1 de maio de 1987. No dia 22 de maio de 1997, foi aprovada a canonização de Edith Stein, também por João Paulo II. Edith foi canonizada pelo mesmo papa no dia 11 de outubro de 1998 como Santa Teresa Benedita da Cruz¹⁰, ou apenas Teresa da Cruz.



Edith Stein, Santa Teresa Benedita da Cruz

(foto retirada de: <<http://catholicvoicesusa.org/the-glorious-cross-of-edith-stein/>>)

⁹ No dia 1 de outubro de 1999, o papa João Paulo II, numa carta apostólica em forma de *motu proprio* intitulado *Spes aedificandi*, proclamou Santa Teresa Benedita da Cruz, juntamente com Santa Brígida da Suécia e Santa Catarina de Siena, a co-padroeira da Europa pelo particular contributo cristão que outorgou não só à Igreja Católica, mas especialmente à mesma sociedade europeia através do seu pensamento filosófico. A sua celebração litúrgica, na forma de festa, na Igreja Católica, é no dia 9 de agosto.

¹⁰ (Anon.) Introdução a *As mais belas páginas de Edite Stein*, de Santa Teresa Benedita da Cruz, Marco de Canaveses, Carmelo, 2003, p. 11.

2. O caminho espiritual – do judaísmo ao misticismo cristão

Do ponto de vida religioso, teria havido na vida de Edith Stein um longo período de obscuridade que dura dos catorze aos vinte e um anos e que compreende três etapas: a indiferença ao judaísmo em que tinha sido criada, o cepticismo e o ateísmo. Na adolescência, Edith manifesta-se agnóstica. Na juventude, aos vinte e um anos, declara-se ateia; abandonou a fé de forma plenamente consciente e por livre decisão. Mais tarde, ao descrevê-lo, chama-lhe “etapa de ateísmo”, nunca militante nem polémico.

A crise religiosa de Edith tem a ver, em primeiro lugar, com o seu próprio processo evolutivo. Coincide cronologicamente com a sua adolescência, com a independência da influência materna, com a descoberta do seu mundo oculto, da sua consciência livre para escolher e da sua interioridade psíquica. É então que o problema da missão da Verdade se coloca, também do ponto de vista familiar. Separada do seu lar, independente da sua mãe, e vivendo em ambiente de cepticismo, Edith sente-se estrangeira no clima intelectual e científico de Breslávia. Tudo isto conflui para a perda da sua fé e das convicções religiosas adquiridas na infância.

Nascida em Breslau (futura cidade de Wrocław na Polónia, desde 1945), Edith foi e sentiu-se sempre alemã e prussiana. Chama a atenção que todos os nomes dos seus irmãos, e até dos seus pais, sejam alemães e não judaicos. Amou a sua pátria e deu provas desse amor quando surgiu a oportunidade. Amou também o filósofo alemão Hans Lipps (1889-1941); faltou muito pouco para um noivado oficial, mas Lipps decidiu casar com outra mulher. Depois de enviuvar, declarou-se oficialmente a Edith mas a jovem filósofa tinha já outros planos da vida...

Com as suas lições e conferências desenvolveu um magistério incansável em muitas e diferentes cidades alemãs. Mas, paradoxo da vida, apesar do seu patriotismo, acabaria imolada nas câmaras de gás de Auschwitz, condenada pelo Nacional Socialismo alemão¹¹.

¹¹ Mário Vaz, *Edith Stein. Uma síntese dramática do séc. XX*, Paço de Arcos, Carmelo, 1998, pp. 17-18.

Antes de mais nada, a formação intelectual de Edith Stein foi amadurecida nos anos de 1913-1915, aquando os seus estudos na Universidade de Göttingen e o encontro com o filósofo Edmund Husserl e a nova corrente filosófica denominada fenomenologia. Foi a leitura de *As Investigações Lógicas* de seu mestre que atraiu Edith:

Considerava-se a obra como uma ‘nova escolástica’ devido a que, afastando-se o olhar filosófico do sujeito, dirigia-se agora para o objecto; o conhecimento parecia ser de novo um ‘receber’ que tinha o seu estatuto regulador na coisa e não – como no criticismo – no qual o conhecimento é um ‘determinar’ cuja lei conota a coisa. Todos os jovens fenomenólogos eram decididos realistas¹².

Tornando-se conscientemente cristã, crente e mística, Edith reivindicava o direito de conhecer por si mesma a realidade. O método fenomenológico propugnava isso mesmo, como reacção a uma época na qual o racionalismo, o criticismo e o relativismo tinham limitado a possibilidade de se abeirar da realidade de outro modo que não fosse o da ciência positiva.

De um modo geral, a fenomenologia propõe um método de conhecimento da realidade na sua essência, quer dizer, no seu ser verdadeiro. Não se trata de captar a realidade objectiva por meio de análises positivistas, como acontece com as ciências naturais, nem por meio de experiências vividas, como propõe o historicismo (embora isso possa servir de ajuda, a nosso parecer a exegese bíblica corre o risco de absolutizar esta metodologia crítico-histórica). A fenomenologia propõe-se analisar a capacidade intuitiva da razão, à qual se revela a essência da realidade, como aos sentidos se revela a existência sensível das coisas. Alcança-se este conhecimento suspendendo o juízo sobre a realidade exterior e a própria experiência, e partindo do carácter intencional da consciência, que intui a essência do facto. O objectivo da fenomenologia seria aquilo do qual não se pode duvidar. E isso do qual não posso duvidar é a minha experiência da coisa. O “eu” está presente na experiência, e só nela o “eu” é tão indubitável e irreduzível como a mesma experiência. Mais tarde,

¹² Edith Stein, *apud* F. Javier Sancho Fermín, *Edite Stein... op. cit.*, p. 19. Cf. também F. Javier Sancho Fermín, *A Bíblia lida pela mulher. Edite Stein e a Sagrada Escritura*, Marco de Canavesses, Carmelo, p. 58.

terei que libertar-me de tudo o que é accidental para poder abeirar-me do essencial que a coisa ou o fenómeno apresentam à minha experiência.

Como bem observou F. Javier Sancho Fermín, “em sentido absoluto, não seria fácil aplicar esta metodologia à leitura e interpretação da Escritura, embora no sentido relativo esta realidade justificaria a aproximação aos textos bíblicos a partir do ponto de vista narrativo”¹³. Quer dizer, ajudaria a pôr em evidência o conteúdo de quanto o autor sagrado pretende suscitar nos seus leitores. Para isso, o escritor bíblico serve-se das possibilidades que a arte literária põe em suas mãos: o apresentar o material recolhido de um modo determinado e o sublinhar ou prescindir de alguns elementos. Esta aproximação seria, se calhar, uma hipótese demonstrável em Edith Stein e da sua interpretação do texto bíblico, aliás não directamente. Convém tê-lo muito presente, uma vez que ela mesma define a fenomenologia como a sua “língua materna”¹⁴.

Houve, certamente, em Edith Stein uma preparação intelectual para o seu encontro com a Verdade, mas esse encontro não foi, em definitivo, o culminar de um processo progressivo da sua investigação filosófica. Foi uma experiência mística como que um golpe de graça divina. O que, com a análise fenomenológica, não conseguiram Edmund Husserl, Max Scheler nem Adol Reinach, conseguiu-o o testemunho directo e vivo de Teresa de Jesus. Edith reconhece esta qualidade quando afirma: “De improviso, Teresa de Jesus pôs fim à minha longa busca da verdade”¹⁵. O que Teresa de Jesus encontrou em Santo Agostinho é o que Edith encontra em Santa Teresa.

Liberdade e Verdade, esses postulados da pessoa humana tão importantes para Edith Stein, encontram-se com a mesma intensidade na sede que Santa Teresa sentiu pela Verdade. Edith considera-se como uma caminhante que, após uma noite de caminho longo e fatigante, vislumbra de repente a luz da aurora. Tudo muda a partir do contacto de Edith com a *Vida* de Santa Teresa de Jesus que tinha encontrado na casa de campo da sua amiga Hedwig Conrad-Martius no verão de 1921. Concluía a sua leitura da biografia de Santa Teresa com o objectivo bem traçado: queria ser católica.

¹³ F. Javier Sancho Fermín, *A Bíblia lida pela mulher...*, *ibid.*, pp. 58-59.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ Edith Stein *apud* Mario Vaz, *Edith Stein...*, *op. cit.*, p. 47.

Num processo de conversão como o de Edith Stein são muitos os factores que têm um papel importante. A espiritualidade carmelita, os santos Agostinho, Inácio de Loyola e Santa Teresa envolveram a nossa protagonista numa forte experiência, a qual podemos definir como mística. Experiência que ela compreendeu totalmente somente à hora da morte e que antes de Auschwitz teria encontrado na obra de Santa Teresa. Ambas as santas foram buscadoras do autêntico, inconformistas, profundamente inteligentes, feministas nos seu sentido mais genuíno, lutadoras... As duas de origem judaica.

Entre os escritos de Edith podemos descobrir alguns dados que nos orientam na hora de determinar quais são os factores desta leitura que a levaram a dar o passo decisivo para o catolicismo. Entre outros, ela anota a força da linguagem da *Vida* de Santa Teresa, a sua naturalidade, a autenticidade, a sua capacidade de contagiar o leitor, a vida divina.

Outro aspecto que teve um papel importante e foi uma das ideias base que persistiu ao longo de toda a obra da *Vida*: o problema existencial de Teresa ser ou não ser uma autêntica freira. Problema que em linguagem steiniana se traduz como uma busca, também existencial, da Verdade. Santa Teresa pôs diante dos olhos da vacilante filósofa prusiana a sua “determinada determinação”: Teresa é para Edite como o espelho da sua experiência e o modelo a seguir. Na experiência mística de Santa Teresa, Edith Stein reconheceu a sua própria experiência interior, forjando a sua espiritualidade segundo os padrões cristãos e católicos. O que para Edith era um sonho, tornou-se tragédia para a sua família, quando lhe foi anunciada a notícia sobre a conversão ao catolicismo de uma das irmãs, a mais nova, a predilecta ...

O professor Husserl leu a *Vida* de Santa Teresa de Jesus para entender a conversão da sua querida discípula. Sabe-se também que Edith Stein nunca revelou a ninguém o mistério da sua conversão, considerando-o um segredo entre ela e Deus.

A meados ou fins de outubro de 1921, Edith regressa a Bergzabern, a casa dos seus amigos Teodoro e Hedwiges Conrad-Martius. Aí se prepara para o baptismo, por meio da leitura, da meditação e da oração. E, no dia de Ano Novo, 1 de janeiro de 1922, festa da circuncisão de Jesus – um antigo rito judaico –, Edith Stein é baptizada e recebe o nome de Teresa. Começa uma nova vida. Tem então trinta anos de idade.

Nenhum membro da sua família está presente. Por seu expresso desejo, a madrinha seria a sua amiga Hedwiges, de confissão protestante, que, para o efeito, obteve uma autorização especial do bispo de Espira. Depois do baptismo, Edith Stein recebe a primeira comunhão e, um mês mais tarde, no dia 2 de fevereiro – festa da apresentação de Jesus no templo, também de sabor judaico – é confirmada pelo bispo de Espira, D. Ludwig Sebastien, na capela da sua residência.

Os meses seguintes foram como que uma verdadeira “lua de mel cristã”. Edith permanece em Bergzabern, dedicada ao estudo e à oração. Sente-se chamada a viver radicalmente o seu baptismo, pensando já na profissão na ordem carmelita. Teresa de Jesus inspirou-lhe a atracção pelo Carmelo, mas ainda terá de esperar por alguns anos. Os onze anos de espera serão os anos fecundos, quer de amadurecimento quer de actividade docente.

Edith Stein inicia a docência nos primeiros meses de 1923, tendo como alunas jovens de bacharelato e outras que se preparavam para serem professoras. Habituada a trabalhar com alunos universitários em Friburgo, aqui, de algum modo, com este disciplinado, desce de nível. Mas depressa se adapta às novas circunstâncias e sente-se feliz em Espira por poder viver dentro de uma atmosfera conventual. Às suas aulas vão algumas postulantes dominicanas. Prepara conscienciosamente as aulas e revela-se uma excelente pedagoga. Vale a pena acrescentar que Edith preocupava-se com a formação integral da mulher. A sua missão de educadora de jovens tinha duas vertentes: por um lado, as suas alunas deviam ter fortaleza para configurarem as suas vidas com o espírito de Cristo; por outro, deviam conhecer os problemas que mais tarde enfrentariam no matrimónio e na vida profissional. Edith adiantou-se ao seu tempo quando, por exemplo, escrevia a uma religiosa: “é intolerável que se lancem as raparigas para o mundo sem lhes ter dado educação sexual”¹⁶. Com Edith, as jovens sentem-se espiritualmente compreendidas e maternalmente acolhidas. Podiam exprimir livremente as suas opiniões pessoais e os seus sentimentos mais íntimos. A professora Stein estava plenamente convicta de que podia dizer tudo, com toda a sinceridade e verdade, sem perigo de ser mal interpretada. Na correcção dos

¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

trabalhos das alunas, ela dava muito valor à clareza do esquema e à objectividade do pensamento. Acima de tudo, queria uma exposição bem feita, expunha grandes princípios morais, amava do fundo do coração os pobres e as pessoas da rua, às vezes esperava anos para emitir um juízo de valor. . . Para as suas alunas, Edith não é apenas mestra, é também mãe espiritual. Inicia e realiza mais cabalmente o novo tópico oriundo da Europa de Leste: “a freira judia”, revelador da identidade de uma Anna/Ida que embarca numa viagem à descoberta de si própria e acaba por escolher entre a sua identidade biológica e a religião que a teria salvo da tragédia do Holocausto provocada pela ocupação alemã nazi na Polónia¹⁷.

Conservaram-se bastantes cartas escritas por Edith Stein neste período, a alunas e muitas outras pessoas. Não eram cartas para passar o tempo; eram para servir de ajuda a outros. Lendo a correspondência destes anos e confrontando-a com os testemunhos das pessoas que conviveram com ela, vê-se claramente que a “Senhora Doutora” viveu com inteira dedicação a sua tarefa docente. Por sua expressa vontade, fora da alimentação, vestuário e hospedagem, não recebia qualquer salário. Vivia numa situação parecida à dos membros de um instituto secular.

Nesta altura, Edith Stein não abandona a sua profissão de filósofa. Ao mesmo tempo que ensina e educa, trabalha em tarefas mais científicas. Aconselhada pelo padre Erich Przywara, traduz uma parte do epistolário do cardeal e convertido inglês J. H. Newmann e as *Quaestiones disputatae de veritate* (*Investigações sobre a Verdade*) de S. Tomás de Aquino; na verdade, Edith sabia inglês e latim, bem como francês. Lê livros filosóficos. Mantém a sua concepção fenomenológica, mas aperfeiçoada e confrontada com a filosofia e a teologia de S. Tomás. O mundo do tomismo abre-lhe novas perspectivas que determinaram o seu conhe-

¹⁷ Recomenda-se o filme *Ida* de Paweł Pawlikowski (Polónia-Dinamarca, 2013, acessível num dvd gravado em polaco e legendado em português) que tem como protagonista “uma freira criada num convento, prestes a fazer os votos, [que] parte em busca dos restos mortais dos pais, judeus, vítimas indirectas do Holocausto. Conta com a ajuda de uma tia alcoólica e excessiva, juíza de profissão. [Ambas] se confrontam com as atrocidades do nazismo e (...) a podridão comunista.” Manuel Halpern “Ida, de Paweł Pawlikowski. A freira judia”, in *JL - Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 1142 (9 a 22 de julho de 2014), p. 25. Enfim, um filme de uma denúncia múltipla, com o cenário sombrio da Polónia em 1962.

cimento religioso e científico. O mérito dela consiste em transformar a pesada forma de argumentação escolástica num raciocínio sintético, facilmente compreensível pelo leitor moderno.

O estudo de S. Tomás foi preparando o regresso de Edith à filosofia. Depois de Teresa de Ávila lhe ter ensinado os segredos da contemplação, S. Tomás ensina-lhe a colocar os seus talentos intelectuais ao serviço da verdade, ajudando-a a si mesma e aos demais a orientar a sua vida segundo o espírito da fé. Edith escreve e publica diversos artigos de filosofia e pedagogia. Dará mesmo conferências em público. O seu velho professor Husserl valora a sua actividade com estas palavras: “não creio que na Igreja haja outro neo-escolástico da categoria de Edith Stein”¹⁸.

Edith ensina e profere conferências sobre temas de filosofia, pedagogia e, sobretudo, sobre a missão da mulher na sociedade e na Igreja. São cinco anos, de 1928-1933, de intensa actividade. Sabemos que, nos seus anos de estudante universitária, Edith foi uma ardente feminista, defensora da dignidade e dos direitos da mulher. Experimentou na sua própria carne a discriminação pela sua condição feminina. Após o doutoramento, tentou várias vezes obter uma cátedra na Universidade, mas encontrou fortes resistências, porque a carreira docente não estava aberta às mulheres. Convertida ao catolicismo, o seu feminismo e a sua fenomenologia cristianizam-se, tornando-se mais objectivos e independentes. Era a favor da ordenação sacerdotal das mulheres, valorizando o desenvolvimento pleno das particularidades masculinas e femininas.

Todos os seus biógrafos sublinham a simplicidade do seu porte externo aliado à clareza dos seus conceitos, à profundidade do seu pensamento, à sua fidelidade à doutrina da Igreja.

Depois de oito anos de actividade escolar em Espira, Edith convenceu-se definitivamente de que não se poderiam conciliar de forma permanente o ensino e o trabalho científico. No entanto, agora o problema já não reside apenas na sua condição feminina, mas sobretudo na sua origem judaica. O antisemitismo começa a fazer-se sentir, mesmo antes de Hitler ascender ao poder. A intensa actividade de Edith como conferencista, a tradução que fez das obras de S. Tomás, os seus traba-

¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

lhos filosóficos no campo da fenomenologia e revelação mística¹⁹ atraem a atenção sobre si. Edith quer fazer algo pelo seu povo: pretende ir a Roma encontrar-se com Pio IX. O abade beneditino de Beuron dissuade-a de tal propósito. . .

Quando se lhe fecharam todas as portas de fora, Edith bateu às do Carmelo de Colónia, no dia 14 de outubro de 1933. No dia 15 de abril de 1934, realizou-se a cerimónia da tomada de hábito. Ninguém da sua família esteve presente. Os irmãos limitaram-se a escrever-lhe uma carta. Nessa ocasião, Edith Stein recebe o nome religioso de Teresa Benedita da Cruz. Pouco a pouco, Edith vai acostumar-se à sóbria vida quotidiana do Carmelo, professando um sim incondicional à divina vontade, optando pela espiritualidade carmelita após ter experimentado a benedita e a dominicana. Devia ter-se sentido atraída pela tradição do profeta do Carmelo, Elias, pai e modelo da ordem e o símbolo universal da relação de Edith com os seus antepassados (prescindindo da sua relação com Teresa de Ávila). Aqui aprofundará os seus estudos, lendo a obra de S. João da Cruz. Mais tarde, já desterrada para o convento de Echt, os superiores pedem-lhe que escreva um livro sobre S. João da Cruz, como preparação para o quarto centenário do nascimento do santo, em 1942. A obra, iniciada um ano antes, ficou incompleta. Se, com a sua santa madre, Edith tem em comum o nome de Teresa, com João partilha o apelido “da Cruz”. João é simples, humano, poeta, intelectual, místico, especialista em “noites escuras da fé”, ou de “saídas de si mesmo”, ou de “subidas escarpadas ao monte”, ou em “nadas”²⁰. Criou um verdadeiro sistema fenomenológico para encontrar a Verdade total, para se ser pessoa nova e veraz, para experimentar a presença de Deus. Sob esta influência começa a ser escrita a melhor obra espiritual de Edith: *A Ciência da Cruz*; atrevemo-nos inclusive a chamar-lhe mística, sendo a súpula do seu sistema filosófico-teológico-místico²¹.

¹⁹ Em 1916, Edith Stein defendeu em Friburgo uma tese doutoral intitulada *Sobre o Problema de Empatia* (publicada em espanhol pela Universidade Ibero-Americana, México, 1995). Em 1931, traduziu *De Veritate* de S. Tomás de Aquino. Em 1936 concluiu a sua grande obra *Ser finito e ser eterno*. Em 1941, escreveu um estudo sobre Dionísio Areopagita e iniciou a *Ciência da Cruz*.

²⁰ Mário Vaz, *Edith Stein. . . , op. cit.*, p. 107.

²¹ “Edith sabe aplicar as noites sanjoaninas aos acontecimentos pessoais e sociais,

Acabou por concluí-la com o seu martírio. . . Optando heroicamente por colocar a lealdade à causa da liberdade de expressão humana à frente da História conflituosa de muitos mundos, tempos e pensamentos antagónicos que emolduraram, devastaram e reconstruíram a Europa e as suas (des)razões ao longo do século XX.

sobretudo, os relacionados com a sua raça. As purificações sanjoaninas são as do povo de Israel através da sua longa história. O exílio babilónico, as perseguições no tempo dos Macabeus, a dispersão da Diáspora, a queda do Templo, o longo peregrinar pela Europa, a perda secular do solo pátrio, o momento presente” (*ibid.*, p. 108).

Do messianismo à missão (?) Haroldo de Campos, leitor de Walter Benjamin

Gabriel Borowski
Universidade Jaguelônica em Cracóvia

No pequeno ensaio intitulado “Babel & Desbabel”, que serve de introdução ao segundo quadro do tríptico bíblico *Éden*, publicado (postumamente) em 2004, Haroldo de Campos afirma:

De um ponto de vista semiótico, é possível considerar a “operação tradutória”, em especial aquela modalidade do traduzir que designo por “transcrição” – e que se aplica a obras de arte verbal – como uma forma de “desbabelizar Babel”.

Assim procedendo, confere-se um conteúdo teórico-prático de natureza laica ao teologema benjaminiano da “língua pura” [...], que, segundo penso, corresponde à noção bíblica da “língua-lábio una” [...], língua edênica original ou linguagem ideal da humanidade redimida no “fim messiânico da história”.¹

O que sobressai desse trecho do último livro de Haroldo, é, sem dúvida, uma conjugação muito peculiar, mas harmoniosa, de conceitos teológicos e filológicos que, juntos, estabelecem um fundamento filosófico para a prática transcriadora do autor de *Galáxias*. Realça-se

¹ Haroldo de Campos, “Babel & Desbabel”, in Haroldo de Campos, *Éden: um tríptico bíblico*, São Paulo, Perspectiva, 2004, pp. 71-72. O texto foi publicado anteriormente em Regina Fabbrini, Sérgio Lopes Oliveira (orgs.), *Interpretação (Série Linguagem 3)*, São Paulo, Lovise, 1998, pp. 19-35.

também a importância do pensamento messiânico, na sua modalidade apocalíptica, do filósofo judeu-alemão Walter Benjamin (1892-1940) na complexa operação teórica empreendida pelo filólogo brasileiro, que consiste basicamente na secularização da reflexão teológica benjaminiana, representada, de uma certa forma, pela transição do *messianismo tradutório* (isto é, relativo à tradução em geral) à *missão tradutológica* (ou seja, referente à elaboração teórica realizada no campo dos Estudos da Tradução).

O presente trabalho, necessariamente sucinto, é composto por três partes. Primeiro, considera-se necessária pelo menos uma breve observação cronológica a respeito da recepção dos conceitos de Walter Benjamin nos ensaios de Haroldo de Campos. Na segunda parte apresentam-se, de um modo extremamente sintético, os conceitos-chave do ensaio benjaminiano *A tarefa do tradutor*, de 1921 (publicado em 1923), lido à luz de um importantíssimo texto anterior, *Sobre a língua em geral e a língua dos homens*, de 1916. Na terceira fase propõe-se uma discussão sobre a forma que o teorema de Benjamin – principalmente o conceito da “língua pura” (*die reine Sprache*) – assume nos textos haroldianos, sobretudo a partir de meados dos anos noventa. O ponto de chegada constituirá uma reflexão sobre os projetos filosóficos dos dois pensadores enquanto percursos dinâmicos, em que a complexa interdependência dos conceitos da missão e messianismo se revela intrínseca.

Prólogo: um fundamento reinventado

A influência do pensamento de Walter Benjamin na reflexão tradutória do filólogo brasileiro evidencia-se em meados da década de sessenta, quando Campos começa a se mover do conceito mais limitado do concretismo em sentido restrito para um problema mais amplo da concretude, isto é, da materialidade do signo linguístico². Mais precisamente, parece justificável datar a introdução *explícita* (ainda que não se exclua a hipótese de uma possível influência anterior, tácita, que faltaria comprovar), do “substrato benjaminiano” no complexo discurso

² Cf. Haroldo de Campos, “The Brazilian Jaguar”, *boundary 2*, vol. 26, n.º 1, 1999, p. 85.

teórico-prático elaborado por Campos na primeira metade da década, entre 1962 e 1967. Na sua famosa tese para o III Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária de 1962, intitulada “Da tradução como criação e como crítica”³, Haroldo faz uma revisão de vários posicionamentos semiológicos – tanto contemporâneos, quanto mais antigos – que dizem respeito sobretudo à questão da tradução da materialidade do signo linguístico, isto é, das estruturas significantes, em vez da tradução exclusiva do significado que constitui apenas uma das dimensões semânticas. Em nenhum lugar, porém, ele se refere aos textos do filósofo alemão, que poderiam constituir um importante contexto nesse tipo de abordagem teórica; aliás, o nome de Benjamin não aparece em nenhum dos nove ensaios componentes do livro *Metalinguagem*, que reúne textos escritos sobretudo nos anos 1962-63.

Em 1967 a situação muda completamente com a publicação, em maio, de dois artigos no *Correio da Manhã*: “A gargalhada de Schiller” (reproduzido no mesmo ano no Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*) e “Píndaro, 1967: primeira ode pítica”⁴. Ambos os textos fazem referência às traduções de Friedrich Hölderlin e aos comentários muito favoráveis de Benjamin, que no ensaio *A tarefa do tradutor* os considera “arquétipos da sua forma”⁵. Pode-se supor, portanto, que Haroldo de Campos, tendo descoberto entre 1962 e 1967 o potencial heurístico da reflexão benjaminiana, tenha resolvido introduzir este importante dis-

³ Haroldo de Campos, “Da tradução como criação e como crítica” in Haroldo de Campos, *Metalinguagem e outras metas*, São Paulo, Perspectiva, 2006, pp. 31-48.

⁴ Ambos os textos publicados depois em: Haroldo de Campos, *A arte no horizonte do provável e outros ensaios*, São Paulo, Perspectiva, 1969, como “A palavra vermelha de Hölderlin” (pp. 93-107) e “Píndaro, hoje” (pp. 109-119), respectivamente.

⁵ Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor” (trad. de João Barrento), in Lucia Castello Branco (org.), *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*, Belo Horizonte, Fale/UFMG, 2008, p. 97. Dado que se conhecem pelo menos quatro traduções completas deste ensaio de Benjamin para a língua portuguesa, constituindo versões diversas em vários aspectos, neste trabalho utiliza-se a versão portuguesa de João Barrento, escolhida por afigurar-se mais adequada aos sentidos, por vezes implícitos ou subentendidos, do original, lido à luz da tradução polonesa preparada pelo pesquisador Adam Lipszyc (“Zadanie tłumacza” in Walter Benjamin, *Konstelacje: wybór tekstów*, Cracóvia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012, pp. 23-36), autor da monografia *Sprawiedliwość na końcu języka: czytanie Waltera Benjamina* (Cracóvia, Universitas, 2012).

curso teórico com os textos críticos dedicados ao tradutor alemão tão elogiado por Benjamin. Note-se, porém, que nestes pequenos ensaios o brasileiro parece ainda sondar o teorema do estrangeiro, aplicando-o um pouco timidamente, ainda que num tom muito assertivo – característico, diga-se de passagem, tanto dos textos de Campos, quanto de Benjamin. A reflexão de Walter Benjamin parece tomada, portanto, um pouco *a posteriori* em relação às reflexões tradutológicas de Haroldo, confirmando-as e entrando com elas num diálogo muito complexo e por vezes ambíguo.

Com efeito, os anos setenta na biobibliografia de Campos afiguram-se um tempo de uma profunda reflexão sobre o legado do filósofo judeu-alemão, já que a partir do início dos anos oitenta o pensamento de Benjamin vai ganhando cada vez mais relevo nos textos teóricos do pensador brasileiro. O posfácio a *Deus e o diabo no Fausto de Goethe* (1981), intitulado “Transluciferação mefistofáustica”, constitui um marco importante neste percurso, dado que, ao invés de uma mera referência, toma o pensamento de Benjamin como seu ponto de partida, desenvolvendo daí uma visão da “tradução luciferina”⁶, que se recusa à tirania do *Logos*. A reflexão tradutória do alemão coloca-se no centro do ensaio publicado três anos mais tarde; em “Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução” (1984)⁷ Campos começa a buscar uma saída laica do teologema, fugindo ao horizonte metafísico onipresente nos escritos do autor de *A rua da mão única*. Desse modo, o pensamento de Benjamin vai se cristalizando, ainda que sujeito a uma série de deslocamentos desconstrutivos, como um dos alicerces filosóficos da teoria haroldiana de transcrição. Já em meados da década de noventa, comprovam-no dois importantes ensaios publicados na *Revista USP*, dedicados já especificamente ao legado teórico de Benjamin, que evidenciam uma percepção aguda (ainda que relativamente seletiva) das ideias do filósofo⁸.

⁶ Haroldo de Campos, *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*, São Paulo, Perspectiva, 1981, p. 180.

⁷ Haroldo de Campos, “Para além do princípio da saudade: a teoria benjaminiana da tradução”, *Folha de S. Paulo*, 9 de dezembro de 1984, pp. 6-8.

⁸ Cf. Haroldo de Campos, “O que é mais importante: a escrita ou o escrito? Teoria da linguagem em Walter Benjamin”, *Revista USP*, n.º 15, 1992, pp. 78-84; Haroldo

Messianismo (Walter Benjamin)

A reflexão de Benjamin assenta na ideia – expressa sobretudo no ensaio de 1916 sobre a língua em geral e a língua dos homens – de que a dimensão comunicativa da linguagem é uma das marcas da Queda. Antes da expulsão do Paraíso, o homem – o único ser nunca nomeado por Deus, sendo chamado à existência a partir da terra, e não do verbo criador – utilizava a língua para conhecer as coisas: com a mesma língua em que Deus criava o mundo, o homem o nomeava, isto é, traduzia a língua muda das coisas para a língua sonora dos homens e, desse modo, comunicava as coisas a Deus. A Queda se dá no momento em que o homem, vivendo num mundo reconhecido por Deus como bom, tenta distinguir o bem do mal, ou seja, abandona a pureza dos nomes para saber algo exterior às coisas, descrevendo-as e caindo, assim, na falácia. Depois da expulsão do Paraíso, reafirmada ainda pela destruição da Torre de Babel que completa o projeto divino, o homem é obrigado a viver numa multiplicidade de línguas utilizadas instrumentalmente, comunicando outras coisas para além de si mesmas. Assim sendo, os verdadeiros nomes, capazes de dar conta da singularidade das coisas, perdem-se na diversidade de línguas “contaminadas”, por assim dizer, com a presença de signos.

Nesse estado pós-Queda, a tradução visa exprimir a relação mais íntima entre as línguas. Esta, como diz Benjamin, consiste em “as línguas não serem estranhas umas às outras, mas sim, *a priori* e sem pensar agora em todas as relações históricas, aparentadas umas com as outras naquilo que querem dizer”⁹. Este parentesco não devia ser percebido como semelhança estrutural ou a mesma origem histórica. O filósofo explica que

O parentesco supra-histórico entre línguas reside no fato de, em cada uma delas como um todo, se querer dizer uma e a mesma coisa, qualquer coisa que, no entanto, não é acessível a nenhuma

de Campos, “A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin”, *Revista USP*, n.º 33, 1997, pp. 160-171.

⁹ Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor”, p. 86.

delas isoladamente, mas apenas à totalidade das suas intencionalidades que se complementam umas às outras: a língua pura.¹⁰

O parentesco verifica-se, portanto, pelo fato de as línguas quererem comunicar o mesmo: *die reine Sprache*, a língua pura, a língua edênica de nomes puros. Esta, no entanto, pode ser evocada apenas pela complementaridade das intencionalidades, isto é, maneiras de significar.

A chave para a compreensão deste ensaio consiste numa distinção entre *das Gemeinte* (o que se quer dizer) e *die Art des Meinens* (o modo de querer dizer). O verbo *meinen* pode significar aqui tanto uma relação *designativa* entre a palavra e a coisa, quanto uma relação *evocativa* entre a língua humana na sua totalidade e a língua pura¹¹. Posto isso, enquanto os modos de significar em duas palavras de línguas diferentes (como *pão* em português e *chleb* em polonês, por exemplo) são antagônicos, pois tendem para a exclusão mútua, as palavras enquanto componentes da língua como um todo querem dizer o mesmo – complementam-se, portanto, em relação ao seu significado, evocando a língua pura.

Para ilustrar melhor a relação específica de convergência entre as línguas, Benjamin serve-se de uma imagem (emprestada da cabala) de um vaso partido:

tal como os cacos de um vaso, para se poderem reajustar, têm de se encaixar uns nos outros nos mais pequenos pormenores, embora não precisem de ser iguais, assim também a tradução, em vez de querer assemelhar-se ao sentido original, deve antes configurar-se, num ato de amor e em todos os pormenores, de acordo com o modo de querer dizer desse original, na língua da tradução, para assim tornar ambos, original e tradução, reconhecíveis como fragmentos de uma língua maior, tal como os cacos são fragmentos do vaso inteiro.¹²

As formas do original e da tradução, aparentadas como partes do mesmo vaso, não são idênticas, mas complementares. Em consequência, a tradução deve visar a “encontrar a intencionalidade, orientada para a

¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹¹ Adam Lipszyc, *op. cit.*, p. 98.

¹² Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor”, pp. 93-94.

língua da tradução, a partir da qual nesta é despertado o eco do original”¹³. Lembrando-se da renúncia da dimensão comunicativa da linguagem, que privilegiaria um foco na reprodução do referente, a tradução para Benjamin é uma empresa concentrada na forma, realçando a necessidade de reestruturação do significado do original na língua-alvo.

Até o instante em que ela emergir da harmonia de todos os modos de querer dizer, a língua pura continua oculta e dispersa em várias línguas, podendo manifestar-se apenas no momento da crise dos sistemas de referência, proporcionado pela tradução que implica, na visão vitalista de Benjamin, um encontro violento de dois sistemas de significação mutuamente exclusivos:

[se as línguas] crescem deste modo até ao fim messiânico da sua história, é a tradução que se inflama na eterna sobrevivência das obras e na infinita renovação da vida das línguas, para continuamente pôr à prova aquele crescimento sagrado das línguas – para determinar a que distância o que nelas é oculto se encontra da revelação e como isso se pode tornar presente no saber dessa distância.¹⁴

Como afirma Adam Lipszyc, “as justas ações messiânicas, sujeitando as estruturas míticas de linguagem a uma ruptura apocalíptica, visam a resgatar a absoluta singularidade dos nomes.”¹⁵. A tarefa do tradutor, portanto, assume uma dimensão messiânica, procurando reestabelecer uma relação justa (ou seja, conforme a justiça, mas também devida, precisa, exata) entre as palavras e as coisas. Uma vez que a revelação significa o ato da divulgação dos mistérios divinos ao homem, a tradução indica a distância que separa o presente do fim do inexprimível.

Missão (Haroldo de Campos)

O conceito da língua pura, virtualmente presente nos modos de querer dizer de todas as línguas, é retomado no final do século passado por

¹³ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴ Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor”, p. 89.

¹⁵ Adam Lipszyc, *op. cit.*, p. 63.

Haroldo de Campos, que nunca se considerou especialista na obra de Benjamin, afirmando em 1992:

Tenho sido, simplesmente, desde muitos anos, um leitor e estudioso de sua obra, na qual elegi um tema de preferência: o problema da tradução ou, em termos mais propriamente benjaminianos, [...] a tarefa do tradutor, ou melhor: aquilo que é dado ao tradutor dar, o *dado*, o *dom*, a *redação* e o *abandono* do tradutor, isto para explorar o *Aufgeben* benjaminiano em todas as suas nuances semânticas [...].¹⁶

O filólogo brasileiro desconstrói o discurso teológico de Benjamin, conjugando-o com discursos linguísticos e semiológicos vigentes e admitindo a possibilidade de a língua pura benjaminiana ser reinterpretada num novo enquadramento, já de uma índole secular.

Se Benjamin afirma no início do seu ensaio que “a tradução é uma forma”¹⁷, Campos enxerga nisso uma oportunidade de relacionar a concentração nos modos de significação (ou seja, modos de querer dizer) com o conceito da “função poética” postulada por Roman Jakobson. Lembre-se que para o linguista russo a dimensão da linguagem que se foca no comunicado em si, na sua organização formal, existe em todos os atos enunciativos, ainda que na poesia sobressaia explicitamente, tornando-se seu elemento determinador¹⁸. Devido à interdependência entre o significado e o significante, Jakobson acredita na impossibilidade da tradução da poesia, sendo concretizável apenas uma “transposição criativa”¹⁹.

O conceito da função poética da linguagem, que sublinha o aspecto sensível do signo, o seu lado palpável, parece encaixar-se muito bem no teorema benjaminiano. Campos faz uma boa síntese desse deslocamento teórico em “Transblanco: reflexões sobre a transcrição de «Blanco»,

¹⁶ Haroldo de Campos, “O que é mais importante: a escrita ou o escrito?”, p. 78. Grifos no original.

¹⁷ Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor”, p. 83.

¹⁸ Cf. Roman Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, in Roman Jakobson, *Style in Language*, Cambridge/New York/London, M.I.T. Press/John Wiley & Sons, 1960, p. 356.

¹⁹ Roman Jakobson, *Linguística e comunicação* (trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes), São Paulo, Cultrix, 1977, p. 65.

de Octavio Paz, com um excuro sobre a teoria da tradução do poeta mexicano”, de 1994:

[A tradução] visa ao resgate e à reconfiguração do “intracódigo” que opera na poesia de todas as línguas como um “universal poético” [...]. Considerado de um ponto de vista linguístico, esse “intracódigo” seria o espaço operatório da “função poética” de Jakobson, a função que se volta para a materialidade do signo linguístico [...]. Na terminologia de Walter Benjamin – uma terminologia deliberada e ironicamente ontoteológica – esse “intracódigo” poderia corresponder ao que o autor de [A Tarefa do Tradutor] chama *die reine Sprache* (a língua pura). Liberar essa “língua pura”, que está “desterrada” (*gebannt*) na língua estrangeira, resgatá-la na própria língua, através de uma “transpoetização” (*Umdichtung*) do original no qual ela está “cativa” (*gefangene*), eis a missão benjaminiana do tradutor [...].²⁰

Campos retoma o conceito da língua pura – uma língua verdadeira, cujo resgate no fim messiânico da história é um esforço sempre necessário mas nunca totalmente concretizável (como é, aliás, no caso de todas as ações messiânicas) – enquanto uma “ficção heurística”²¹, ou seja, uma ideia que desempenha uma importante função na estruturação da nova teoria, mas que deve ser sempre considerada apenas imaginária. Desse modo, ele consegue, como afirma, deprender “uma ‘física’ (uma práxis) tradutória efetivamente materializável”²² da “roupagem rabínica [...] da irônica ‘metafísica’ do traduzir benjaminiana”²³. O princípio da universalidade, que fundamenta tanto a meditação de Benjamin, quanto o teorema jakobsoniano – ambos pensados como aplicáveis à totalidade das línguas naturais, reconhecendo, porém, a sua irredutível diversidade – permite conjugar uma reflexão mística com um teorema linguístico de natureza laica. Na visão deliberadamente eclética de Campos, a língua

²⁰ Haroldo de Campos, “Transblanco: reflexões sobre a transcrição de Blanco, de Octavio Paz, com um excuro sobre a teoria da tradução do poeta mexicano”, in Octavio Paz; Haroldo de Campos, *Transblanco*, São Paulo, Siciliano, 1994, p. 63.

²¹ *Ibidem*.

²² Haroldo de Campos, “A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin”, p. 168.

²³ *Ibidem*.

pura, que conforme o autor de *A tarefa do tradutor* constitui um substrato divino preso nas línguas humanas contaminadas pelo caráter meramente comunicativo dos signos, reaparece como uma dimensão abstrata, virtualmente presente em todas as línguas, mas nunca plenamente identificável, já que não se manifesta senão na variedade de línguas naturais como suas concretizações particulares. A concentração no significante, que se torna evidente nas utilizações poéticas da linguagem, chama a atenção às estruturas em que essa dimensão, tomada como uma ficção heurística, se cristaliza em formas concretas, existentes nas línguas humanas e perceptíveis aos sentidos, possuindo valores visuais, sonoros *etc.* A tradução, nesse sentido, coloca duas línguas em contato e comparação, promovendo um choque que visa à ruptura das estruturas poéticas fechadas que concretizam as potencialidades do código linguístico do original, procurando, assim, reconstruir o modo de querer dizer (de significar) da língua-fonte na língua-alvo.

Ponto de interrogação (considerações finais)

A dimensão messiânica do pensamento benjaminiano fundamenta-se na ideia da experiência humana enquanto mediada pela linguagem, que, ao mesmo tempo que abre caminho a uma emancipação da imanência, ameaça sempre fechar o homem no mito, quer dizer, numa totalidade opressiva que desrespeita a singularidade comunicada pelo verdadeiro nome. Tentando resgatar os verdadeiros nomes presos na totalidade mítica do original, o tradutor, conforme Benjamin, realiza uma tarefa messiânica.

A passagem do messianismo à missão, anunciada pelo título deste trabalho, não se realiza, porém, de uma forma mecânica, vetorial e irreversível. Importa reconhecer, portanto, que quando Haroldo de Campos, ao desconstruir o discurso de Benjamin, realiza uma operação que procura abalar a aparente totalidade monolítica do pensamento do filósofo alemão, o seu projeto assume logo aspectos de uma tarefa de índole messiânica, uma vez que procura contrariar a totalidade do significado,

buscando fissuras que permitam questionar estruturas opressoras de significado²⁴.

E se admitirmos a possibilidade de que no próprio pensamento benjaminiano haja indícios de um certo desejo de sair do campo da teologia? Para fundamentar este tipo de suposição, basta talvez lembrar o parágrafo introdutório do ensaio *Sobre o conceito da História*, de 1940, com a imagem da teologia “reconhecidamente pequena e feia”²⁵ enquanto um “anãozinho corcunda”²⁶ que conduz os movimentos do boneco do materialismo histórico. E se relacionarmos essa ideia, expressa no ano da morte suicida do alemão, com a visão da “operação tradutória” enquanto uma forma de “desbabelizar Babel”, de resgatar uma unidade perdida, que subjaz ao trecho citado no início deste trabalho, retirado de um dos últimos trabalhos de Haroldo de Campos? Assim, talvez a inversão inicialmente proposta – do messianismo místico benjaminiano à missão laica haroldiana – torne-se mais complexa. Se no projeto de Walter Benjamin se pode detectar um processo vagaroso de gradativa (embora nunca contundente) secularização, patente sobretudo nos textos posteriores aos primeiros ensaios, relativamente herméticos, discutidos nesta análise, o percurso de Haroldo, começado com o movimento concretista, e marcado inicialmente com discussões teóricas de caráter laico, parece orientar-se, nos seus últimos trabalhos, para uma busca da plenitude perdida, da complementaridade entre as línguas aparentadas no que querem dizer. O movimento do messianismo à missão afigura-se portanto circular, sempre remetendo à dimensão metafísica oculta na linguagem.

²⁴ Cf. Adam Lipszyc, *op. cit.*, p. 82.

²⁵ Walter Benjamin, “Sobre o conceito da História”, in Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (trad. de Sérgio Paulo Rouanet), 3.^a ed, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 222.

²⁶ *Ibidem*.

A Missão do Diário de Anne Frank

Isabel Cruz Lousada

Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais – Faculdade de Ciências
Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa
(CICS.NOVA.FCSH/UNL)

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade
de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL)

Ana Isabel Júdice Rosa

Biblioteca Municipal dos Olivais

“Nós temos que saber o que foi o passado para compreendermos o presente e para sabermos como devemos abrir o caminho para um outro tipo de sociedade [...] caminhar para a civilização do Amor baseada na fraternidade, baseada na solidariedade, baseada na paz [...]”

In memoriam Maria de Jesus Barroso (1925-2015)

“Fizeram-nos ver bem que somos ‘mergulhados’, judeus enclausurados, presos num sítio, sem direitos, mas carregados de milhares de deveres. Há-de chegar o dia em que esta guerra medonha acabará, há-de chegar o dia em que também nós voltaremos a ser gente como os outros e não apenas judeus.”¹

In memoriam Anne Frank (1929-1945)²

¹ Diário de Anne Frank no dia 11 de Abril de 1944.

² Evocando o 70.º aniversário de sua morte.

A epígrafe que apresentamos, *in memoriam* de Maria Barroso³ foi retirada de uma intervenção feita na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, por altura da abertura da Exposição “Anne Frank: Uma História para Hoje”. Nessa ocasião, a 5 de Maio de 2014⁴, lembrou a relevância da iniciativa à qual nos deu a honra de se associar, destacando a importância do Encontro enquanto veículo privilegiado para amplificar a mensagem subjacente: importava não esquecer a memória do Holocausto, disse, então, acalentando o desejo de que, no futuro, flagelos dessa natureza se não repetissem.

No hiato decorrido entre a palestra no âmbito do evento promovido pelo CLEPUL⁵ “Da Missão ao – Messianismo (?)”⁶ e a apresentação pública do volume em que colaborámos, Maria Barroso deixou de estar entre nós. Por isso, acreditamos ser ainda mais premente homenagear o sentido de missão que sempre lhe conhecemos, na esperança de que a sua memória seja capaz de nos continuar a inspirar no sentido da fraternidade, encorajando-nos e instigando-nos a alimentar a esperança, força motriz para a determinação em nos tornarmos instrumentos para a construção da paz que desejamos para os nossos, e, como bem dizia, para o mundo.

Os recentes flagelos vividos em França (*Charlie Hebdo* e Bataclan) vieram, ao invés do que proclamávamos, testemunhar o sentido oposto desse caminhar para uma civilização do Amor. Perante a incredulidade de alguns cidadãos e entre ataques de outros, extremaram-se posições e reacenderam-se ódios antigos. Multiplicaram-se as análises de especialistas e comentadores, mas, face à imensa derrocada da tolerância e da paz, o mundo ficou mais pobre. A Humanidade mostrou, de novo, o seu lado mais negro. Somos, homens e mulheres, capazes do melhor e do pior,

³ Cf. Associação Portuguesa de Mulheres Cientistas – AMONET – Pioneiras – Maria Barroso in <<http://debategraph.org/Stream.aspx?nID=413218&vt=rgraph&dc=focus&zm=79>>.

⁴ Intervenção acessível on-line no link <<https://drive.google.com/file/d/0B9NwBvISUEauR18yWS10UFlyUVk/view>>, acessado em 30 de Novembro de 2015.

⁵ O programa da iniciativa encontra-se disponível em <<http://pt.calameo.com/reaad/001827977d83c7db9f8da>>.

⁶ 8.ª Conferência Internacional da série Culturas Ibéricas e Eslavas em Contacto e Comparação subordinada à temática *Da Missão ao Messianismo (?)*, FLUL de 13 a 15 de Maio de 2014.

como bem revelam as inúmeras cenas que o grande ecrã e as câmaras captam⁷, e os meios de comunicação social projectam, no dia-a-dia, há muito tempo. Violências incontáveis. A grande vitória da Civilização do Amor adiada, comprometida, perante tamanha(s) atrocidade(s). Não é só um país, aquele que é vítima da intolerância, da radicalidade e do extremismo, pois estas dramáticas acções somam-se em muitos cantos do mundo e assumem expressões bem contrastantes em espaços geográficos contíguos até, com expressão simbólica idêntica. Um total desrespeito pelos Direitos Humanos na sua mais elementar forma. De um lado e de outro. Aquilo que acreditamos ser obrigatório questionar não são as convicções, mas o que com elas fazemos, ou deixamos de fazer⁸.

Vozes como as de Anne Frank (1929-1945) calam fundo ontem, como hoje. Pelas razões mais dramáticas, de novo.

Teresien da Silva⁹, dirigente da Fundação Anne Frank há cerca de

⁷ Salientamos neste caso, perante a dualidade espelhada de modo bem contrastante, o filme “La Vita è Bella” que se reporta à Segunda Guerra Mundial, na Itália. Roberto Benigni protagoniza a figura de um judeu cuja acção se centra em salvar o seu filho (emocionalmente) utilizando a estratégia do jogo, como se o teatro de guerra em que se encontravam – campo de concentração – não fosse mais do que um cenário de uma brincadeira. O ódio e o amor em constante oposição servem o que pretendemos ilustrar sendo o pai – Guido –, em nosso entender, capaz de encarnar o Amor pela Humanidade, através do modo como serve de escudo à sua família, e os nazis espelhando a ausência de compaixão, a crueldade e a atroz violência a que são capazes de submeter os seus semelhantes.

⁸ Como lembrou a historiadora Luísa Paiva Boléo na sua comunicação apresentada também a este Encontro, a exposição então patente e os eventos a ela ligados retomavam em certa medida um outro momento histórico, a evocação dos 40 anos do fim da II Grande Guerra. A cerimónia organizada no Teatro do Ginásio, em 1995, trazia à memória vultos de que à época pouco se conhecia, e muito menos falava, como Aristides de Sousa Mendes, Bernardo de Lencastre Menezes, Giuseppe Agenore Magno, Sampaio Garrido, Teixeira Branquinho e também Miep Gies (1909-2010), isto é, Hermínia Santrouschitz, de quem nos falou a historiadora.

⁹ Poderá consultar uma bibliografia de Teresien da Silva em <http://www.amazon.com/Sporen-van-oorlog-Ooggetuigen-Nederland/dp/9012063116/ref=la_B001JXOVCU_1_1/190-2781909-3837302?s=books&ie=UTF8&qid=1448033715&sr=1-1>.

A Dr.^a Maria Barroso inaugurou, no Palácio Foz, há 20 anos, a primeira exposição sobre Anne Frank em Portugal, então organizada por Teresien da Silva, no âmbito da iniciativa “Lisboa Capital Europeia da Cultura – 1994”. Miep Gies, uma das colaboradoras que ajudou Anne e os restantes clandestinos no Anexo foi, por essa

30 anos, lembrou com muita pertinência que:

“Os nacionalismos extremos, o anti-semitismo, o racismo e a intolerância têm-se manifestado em várias partes do mundo, representando uma séria ameaça para a humanidade.

A mensagem que esta exposição pretende transmitir é a de que cada um de nós, cada indivíduo, seja ela ou ele de qualquer nacionalidade, de qualquer etnia, de qualquer credo religioso, deve estar consciente e atento para a importância da defesa dos direitos humanos e do valor fundamental da democracia.

O compromisso constante de cada indivíduo para com os princípios e as atitudes democráticas é essencial para o futuro da humanidade.

E, por isto, torna-se fundamental que as crianças e os jovens de hoje incorporem, desde agora, a importância destes valores.”¹⁰

Os diários e as cartas são hoje tratados com especial interesse em diversas áreas e por diferentes especialistas. As Escritas de Si e as autobiografias retomam uma centralidade outrora porventura reservada a seu/s autor/es¹¹.

“O estudo do diário íntimo ou diário pessoal como gênero textual é recente e ainda tímido, data da segunda metade do século XX, seguindo a tendência de estudos de escrituras autobiográficas. O interesse surgido no final da década de 1960 e início de 70 em conhecer a história silenciada das mulheres, impulsionado, sobretudo, pelo movimento feminista, se dirigiu, especialmente para os diários femininos. Foi através de arquivos particulares, e pela escrita autobiográfica, que historiadores começaram a tentar construir, a partir de narrativas femininas a história de mulheres comuns, de forma a permitir traçar um panorama de como viviam e

ocasião a convidada de honra.

¹⁰ Durante o período em que a exposição esteve patente ao público foram feitas visitas guiadas e workshops destinados a ampliar o conhecimento em torno de temáticas ligadas aos Direitos Humanos através do legado de Anne Frank.

¹¹ Veja-se entre outros: Rosa Meire Carvalho de Oliveira, *Diários públicos, mundos privados: Diário íntimo como gênero discursivo e suas transformações na contemporaneidade*. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas, apresentada à Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, 2002.

compreendiam o mundo que as rodeava e o sistema de dominação em que se encontravam. Desta forma, o interesse pela escritura autobiográfica, em especial os diários, como fontes históricas pelos pesquisadores se deve ao facto de que são peças importantes que podem determinar ou recuperar informações e fatos históricos de determinada sociedade. Ao lado do movimento feminino que pretendeu ‘dar a conhecer’ a história das mulheres, se desenvolveu o estudo acerca da escritura íntima, ainda no início da década de 1970, pelo escritor e leitor confesso de diários, Philippe Lejeune, autor de *O pacto autobiográfico* (2008), que começou a tentar elaborar um estudo conceitual sobre o gênero autobiográfico e a construir um arquivo para pesquisa acerca do gênero.”¹²

A citação feita acima pretende ilustrar que, mesmo sendo recente, é hoje um campo de estudos reconhecido pela comunidade científica aquele que toma o Diário como documento relevante. É esse o objecto de estudo que aqui trazemos, e, com ele iniciámos a nossa demanda: qual a missão do Diário de Anne Frank?

Refere Marta Magalhães dos Santos:

“Acreditamos que a escrita, enquanto forma expressiva e criativa, pode revelar-se um potencial reparador do mundo interno do indivíduo. E assumimos que o Diário parece apresentar esta capacidade reparadora, de *rêverie*, em Anne.

A autora, encontrou na escrita uma forma de poder exprimir os seus sentimentos, ideais, valores e opiniões como se de uma melhor amiga se tratasse e acabou por utilizar a expressão escrita como uma ferramenta terapêutica, uma forma para o seu mundo interno não se desorganizar. Pode então falar-se numa certa reparação do *self* a partir da escrita”¹³

O caso do Diário de Anne Frank parece-nos também ser um daqueles em que se pode afirmar estar em jogo uma escrita terapêutica. O que não

¹² Michelle Vasconcelos Oliveira do Nascimento e Suilei Monteiro Giavara, “Mulher e Literatura, representações femininas no diário e epistolografia do último ano de Florbela Espanca”, in *XV Seminário Nacional Mulher e Literatura e VI Seminário Internacional Mulher e Literatura: As relações entre gênero e violência: pela busca do empoderamento*, p. 572.

¹³ Cf. Marta Magalhães dos Santos, *Um olhar sobre o “Diário de Anne Frank”*, Dissertação de Mestrado apresentada ao ISPA, 2012.

podemos assegurar é o modo como esta terá funcionado, se consciente ou inconscientemente. A verdade é que o caderninho, forrado com um tecido de xadrez laranja que lhe foi oferecido por altura do seu 13.º aniversário¹⁴, dá abrigo a uma amiga imaginária que Anne baptiza com o nome “Kitty”. E será esta, doravante, a sua companheira para os bons e maus momentos. A sua melhor amiga. No silêncio, como em silêncio viveu os tempos mais amargurados do cárcere a que a obrigaram¹⁵.

Também outras vozes chegaram até nós em forma de diário. Lembremos em particular a de *Etty Hillesum. Diário 1941-1943*¹⁶. A intervenção do Pe. Nélio Pita¹⁷, “Etty através dos Diários”, agora integrada no presente volume, levanta questões de extrema relevância para o tópico que abordamos. Expressando uma forte determinação para ser escritora, Etty entende esse acto como resultado de um processo. Acusa a falta de qualidade na escrita que deseja (ainda que não alcance), na sua expressão mais elevada. Mas, como nos lembra Nélio Pita, para Etty “Escrever é uma questão de vida e de morte” e para que esta seja exequível torna-se imprescindível passar à introspecção, procurando ouvir o que está dentro do eu, “submergir-me”, nas palavras da autora. E se o seu diário é para nós compatível com o de Anne Frank é-o também ao nível da expressão desse eu, com as diversas *nuances*, variações, alternâncias, estados de espírito, que se vão sucedendo, a par de reflexões mais ou menos profundas que se vão tecendo, de complexidades distintas, conforme os momentos em que a escrita é produzida. Atente-se nas dificuldades relacionais, mormente com os pais, e na problemática em torno de um amor idealizado, cuja materialização confrange e, aí, perceberemos bem como são comuns a ambas as jovens tais constrangimentos.

¹⁴ Nos moldes a que ele alude Luísa Paiva Boléo.

¹⁵ Ver “Dear Kitty” disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=kmAa2eN7wFY>>, acessado a 30 de Novembro de 2015. Veja-se também Ernst Schnabel, *No Rasto de Anne Frank*, Lisboa, Coleção Dois Mundos, Livros do Brasil, 1990.

¹⁶ Editado pela Assírio e Alvim em 2008 com prefácio de José Tolentino Mendonça e traduzido por Maria Leonor Raven Gomes.

¹⁷ Embora com outra profundidade o autor centrou a sua dissertação de Mestrado nesse mesmo diário. Cf. Nélio Pita, *O Diário de Etty Hillesum, 1941-1942. Uma leitura dos mecanismos de defesa*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica apresentada ao ISPA, 2010. O artigo a que nos referimos ocupa as páginas 131 a 150.

A escrita tem um potencial poder reparador, como analisa numa perspectiva psicanalítica, relativamente ao Diário de Anne Frank, Marta Magalhães dos Santos¹⁸. A sua análise segue argumentos de especialistas que estudam a expressão emocional através do processo criativo, e muito em particular, através da escrita, análise essa que a Teoria do Pensamento de Bion suporta¹⁹. Do mesmo modo que Santos²⁰ conclui relativamente a Anne Frank também no caso de Etty Hillesum o mesmo princípio se aplica. Mais do que uma estratégia, a escrita assegura a ambas uma função reparadora. Tal como os sentimentos de bem e mal simultânea ou concomitantemente acompanham as autoras e são por elas tidos como indissociáveis. Instantes há em que com maior premência e durante momentos mais trágicos que vão atravessando ao longo das suas vidas nos quais a escrita é manifestamente utilizada como estratégia de sobrevivência. Tais momentos passam para as suas narrativas, transpostas para a primeira pessoa, esse “eu”, que de vítima passa a cúmplice, diremos, por nenhuma destas mulheres conseguir afastar totalmente a negatividade. Estes processos atingem proporções tais que o eu só sobrevive numa alteridade auto-imposta, como Pita nota²¹. Nas palavras de Etty, que afirma querer ser a “cronista desses tempos”, “A maldade dos outros está também em nós”²².

Falar de Anne Frank é rever o Holocausto, a Shoah, e a essência da maldade humana. Hannah Arendt disse que “não há história mais difícil de contar em toda a história da Humanidade do que a do Holocausto”. E porquê? Em primeiro lugar pelo sofrimento intenso de um povo, esti-

¹⁸ Cf. Marta Magalhães dos Santos, *Um olhar sobre o “Diário de Anne Frank”*, op. cit..

¹⁹ W. R. Bion, *The elements of Psycho-analysis*, London, Heineman, 1963.

²⁰ Cf. Marta Magalhães dos Santos, *Um olhar sobre o “Diário de Anne Frank”*, op. cit..

²¹ Cf. Nélío Pita, *O Diário de Etty Hillesum, 1941-1942... , op. cit..*

²² Cf. Comunicação Nélío Pitta, p. 149.

lhaçando com fragor insuportável os limites do entendimento humano” – como afirma Esther Mucznik²³.

Embora seja impossível descrever o “Mal” ao refletir sobre ele, ao relembrar momentos negros da história da Humanidade lutamos para cultivar a memória e prevenir a intolerância e a tirania, para que momentos destes nunca mais se repitam.

A 11 de Abril de 1944 Anne Frank escreve no seu Diário: “Fomos enfaticamente recordados do facto de que somos judeus acorrentados, presos a um lugar, sem quaisquer direitos, mas com mil obrigações.”²⁴.

A mensagem que Anne Frank nos legou através do seu diário, tornou-se a “Voz” de milhão e meio de crianças judias, mortas nos campos de concentração nazis, durante a segunda Guerra Mundial. Esta é a VOZ da adolescente, genuína, culta e corajosa que nos chega através das suas reflexões escritas, sobre a situação vivida durante os 25 meses, por estes oito judeus “mergulhados” no Anexo de uma casa em Amsterdão.

Apesar de privados da vida exterior, não estavam isolados do mundo, pois os quatro voluntários que lhes forneciam, comida, roupa, livros, também os mantinham a par de tudo o que se passava cá fora. Todos os dias ouviam a BBC, como se fosse um momento sagrado.

É assim, que em resposta a um apelo feito (em 1944) por um ministro holandês, no exílio em Inglaterra, Anne reescreve em dez semanas o “Diário”, com o intuito de o publicar após o final da guerra, para que este fosse, um entre milhares de testemunhos escritos sobre estes momentos de barbárie vividos no século XX.

Uma das reflexões escritas por Anne que mais nos marcou é a seguinte:

“Quem impôs sobre nós este castigo? Quem nos separou das outras pessoas?
Quem nos fez passar por tanto sofrimento?”²⁵

²³ “Ensinar o Holocausto no Século XXI” de Jean-Michel Lecomte, com prefácio de Esther Mucznik (Via Occidentalis, 2007), *apud* Centro Nacional de Cultura consultado em <<http://www.cnc.pt/artigo/1547>>.

²⁴ *Diário de Anne Frank: versão definitiva*, tradução de Elsa T. S. Vieira, Lisboa, Livros do Brasil, 2009, p. 343.

²⁵ *Idem, Ibidem*, p. 343.

Anne, que na sua Missão se tornou símbolo de alegria, esperança e coragem, escreveu a 11 de Abril de 1944:

“Quem sabe, talvez a nossa religião ensine ao Mundo e a todas as pessoas o que é a bondade, e seja essa a razão, a única razão pela qual temos que sofrer.

Nunca podemos ser apenas holandeses, ingleses ou súbditos de qualquer outro país, seremos sempre, também judeus.”²⁶

Durante a Segunda Guerra, cometeram-se inúmeras violações dos direitos civis, das liberdades e garantias fundamentais. A que mais repugna é o facto de os nazis condenarem os judeus a viverem como apátridas, errantes de lugar em lugar. Sem direito à privacidade, obrigados a usar a estrela de David nos seus casacos. Sem identidade, sem possibilidade de se poderem defender de atentados tão hediondos aos seus direitos humanos, sem dignidade e sem futuro. Condenados aos campos de concentração, inicialmente designados como campos de trabalho. O que para, a maioria dos judeus, significou a morte nas câmaras de gás, morte pela exaustão nos trabalhos forçados como mão de obra escrava, ou, ainda, devastados por epidemias que se alastravam nesses locais. Viviam confinados a um espaço, longe dos centros civilizacionais, sem as mínimas condições de higiene, alimentação e vestuário.

Esta desumanidade atroz, levada a cabo em nome do ideal de pureza da raça ariana defendido pela doutrina Nacional-Socialista, era o argumento que branqueava a verdadeira razão? Revitalizar os cofres dos bancos alemães e estancar a crise económica que a Alemanha vivia após a derrota na Primeira Guerra Mundial? A desmoralização praticada sobre os judeus foi sendo progressiva, com a apropriação dos bens através do congelamento das suas contas bancárias, das colecções de arte e do ouro que lhes pertenciam. Era-lhes também negada a possibilidade de exercerem dignamente as suas profissões, quer fossem funcionários públicos ou profissionais liberais e, por fim, nem mesmo podiam ser donos de empresas. A degradação da condição humana a que foram sujeitos é a maior barbárie e violência infligidas pelos nazis entre os anos 30 e 40 do século XX, de forma concertada e intencional. Isto, enquanto no resto

²⁶ *Diário de Anne Frank: versão definitiva, op. cit.*, p. 343.

da Europa se ouvia um “silêncio cómodo”, dos governos, dos povos que assistiam passivamente a este espectáculo de horror e crueldade. . .

Anne Frank e os outros companheiros de infortúnio estavam conscientes do destino que os esperaria se fossem presos. Mesmo assim, é Anne quem sobressai – pela esperança, coragem, alegria e vontade de viver –, transmitindo-nos ao longo do seu diário ideias e testemunhos próprios de uma adolescente muito especial.

Anne testemunha, com uma entrega própria dos defensores de “grandes causas”, o medo e o pavor vivido pelos amigos “mergulhados”.

É ainda em Abril de 1944 que Anne desabafa no seu diário:

“Os fracos tombarão, e os fortes sobreviverão e não serão derrotados!

Nessa noite pensei realmente que ia morrer. Esperei pela polícia, estava pronta para a morte, como um soldado no campo de batalha. Teria dado de boa vontade a vida pelo meu país. Mas agora, agora que fui poupada, o meu primeiro desejo é tornar-me cidadã holandesa. Adoro os holandeses, adoro este país, adoro a sua língua e quero trabalhar aqui.”²⁷

Durante o tempo em que esteve encerrada no “Anexo”²⁸, sentimos a revolta, o questionamento, apesar de que na sua escrita prevalece sempre o lado positivo da vida, pois é a autora do “Diário” aquela que acredita e planeia o seu futuro.

Esta rapariga, cujo perfil se afigura aparentemente comum, experimenta os conflitos próprios da adolescência, nutrindo uma grande admiração por seu pai Otto (homem inteligente e grande motivador deste grupo de oito clandestinos que coabitam no “Anexo”), de uma conflituosidade maior com a mãe, mantendo uma amizade muito especial com sua irmã, e em particular, um companheirismo invulgar com relação a Peter. Ora estes aspectos estão em consonância com a pré-adolescência, que regista dia-a-dia as experiências por que passa e, depois também

²⁷ *Diário de Anne Frank: versão definitiva, op. cit.*, p. 343.

²⁸ Cf Anne Frank, *O Diário de Anne Frank*, Lisboa, Livros do Brasil, trad. de Ilse Losa. Expressão usada por Ilse Losa, como ela própria afirma, por lhe parecer a que melhor se adequava para a versão que traduzia para português e que até hoje se mantém.

com a adolescente que Anne se torna, compaginando-se estas fases de crescimento com a idade que o diário permite registar e acompanhar.

Anne desabafa, ainda em Abril de 1944, afirmando:

“Estou a tornar-me cada vez mais independente dos meus pais. Embora jovem, encaro a vida com mais coragem e tenho um sentido de justiça melhor e mais apurado do que a Mamã. Sei o que quero, tenho um objectivo, tenho opiniões, uma religião e amor. Se pudesse ser eu própria, estaria satisfeita. Sei que sou uma mulher, uma mulher com força interior e com muita coragem! Quero conquistar o meu lugar no Mundo e trabalhar para a Humanidade!
O que sei é que a coragem e a alegria são os factores mais importantes na vida.”²⁹

Anne Frank – um nome de que todos já ouvimos falar, que ficou conhecido no mundo inteiro, pelo seu testemunho pessoal em registo de diário, e pela forma como sublinhou a sua vivência durante o período em que foi obrigada à clandestinidade.

Fascinou-nos o facto de se ter permitido que uma menina de treze anos fosse privada dos direitos básicos, sem liberdade para viver a sua adolescência em pleno.

Questionámo-nos como é que se passa a habitar num espaço fechado, onde não se pode fazer o mínimo barulho, obrigada a partilhar o quarto com um homem mais velho com quem não se tem qualquer tipo de empatia. Como é que esta Criança / Jovem consegue sorrir mesmo privada da possibilidade de poder correr, respirar o ar livre, sem poder ir à escola e estar com os seus amigos, brincar e rir?

Uma razão apenas, não uma simples razão. Tudo porque os nazis assim o determinaram.

Seria impossível viver mais de dois anos nas condições em que viveram os “mergulhados”, experimentando no dia-a-dia o medo constante de serem denunciados, presos a qualquer altura e, em última instância, morrer.

Anne Frank tem pois como missão transmitir Confiança, Alegria, Coragem e Esperança, com o seu exemplo pessoal tão forte.

²⁹ *Diário de Anne Frank: versão definitiva, op. cit.*, p. 343.

O *Diário de Anne Frank* é publicado pela primeira vez em 1947, sendo em 1957 constituída a Fundação³⁰ que, com seu nome, se vem dedicando à recuperação e memória de sua vida e obra.

Anne é o Símbolo e a Voz de todas as crianças, raparigas adolescentes, e de tantas outras a quem obrigaram a “crescer depressa demais”, cujas vidas foram ceifadas pelos nazis. Uma Menina / Mulher que cresceu depressa pela vivência que a “história” lhe reservou. Anne é testemunho escrito, representativo de outros “diários”, que constroem a Memória, a Consciência de uma época intraduzível e negra para a Humanidade.

Apesar de tudo, nesta época nascem a Organização das Nações Unidas (ONU), fundada em 1945, celebrando agora o seu 70.^o aniversário³¹, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, instrumentos criados em consequência do Holocausto, em cujo preâmbulo se afirma: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”³²) cuja principal missão é procurar a resolução pacífica de conflitos entre nações cujos princípios e leis são o garante para impedir novos Holocaustos na Humanidade.

Que o futuro nos seja permitido e que se cumpram os Direitos Humanos no mundo é, em suma, a mensagem que proclamamos como desiderato para a iniciativa em torno da qual nos congregámos, olhando o passado, reconhecendo no devir uma porta aberta no sentido do encontro de ideias, de partilha para a construção de um futuro mais humanizado. Uma promessa por/para cumprir.

³⁰ A Fundação Anne Frank tem uma página bastante completa online que se pode acessar através do seguinte link: <<http://www.annefrank.org/en/Museum/From-hiding-place-to-museum/Saved-from-demolition/>>.

³¹ Cf. <<http://www.un.org/>>. O ano de 2015 foi também o Ano Europeu do Desenvolvimento (<<https://europa.eu/eyd2015/pt-pt>>).

³² Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, disponível online em <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf> - consultado em 30 de Novembro de 2015

Anne Frank



Uma história para hoje

Anne Frank: *uma história para hoje*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | FLUL

5-16 de Maio de 2014

Programa:

Exposição cedida pelo projecto "Aprender Direitos Humanos: passado e presente" (Associação Internacional Intercultural Projects and Research) e Anne Frank House - Amsterdão

Galeria de Exposições da Biblioteca, 5-16 de Maio, 10h00-20h00

5 de Maio (Segunda-Feira), 18h00 | Galeria de Exposições da Biblioteca da FLUL

Abertura da exposição: «Anne Frank: uma história para hoje»

Isabel Lousada (Comissão Organizadora - Clepul/ CESNova/AMONET)

Maria de Jesus Barroso (Pro Dignitate)

Dulce Rocha (Instituto de Apoio à Criança - IAC)

Teresa Féria (Associação Portuguesa de Mulheres Juristas - APMJ)

Teresien da Silva (Anne Frank House - Amsterdão)

Apontamento musical: Margarida Barroso (Violino)

5 de Maio (Segunda-Feira), 15h30 | Visita guiada à Exposição

Escolas do Ensino Secundário

6 de Maio (Terça-Feira), 18h00 | Sala 5.2

Sessão de cinema: Diário de Anne Frank, George Stevens (1959)

Apresentação: Fernando Guerreiro (FLUL)

Debate: Núcleo de Cinema da Associação de Estudantes (NUCIVO)

8 de Maio (Quinta-Feira), 18h00 | Átrio da Biblioteca da FLUL

Conferência Inaugural: António Ventura (FLUL-CH)

«Resistências e colaboracionismos»

Irene Pimentel (FCSH-IHC)

«Celebrando o armistício»

19h30 – Apontamento musical - Coro ART – Associação Residentes de Telheiras

8 de Maio (Quinta-Feira), 11h30 | Visita guiada à Exposição

Escolas do Ensino Secundário

10 de Maio (Sábado), 10h00 - 13h00 | Sala do Instituto de História de Arte - FLUL

"Educar para a Autodisciplina: Mais Cidadania" (Workshop para Professores e Educadores*)

Orientado por Celina Arroiz

10 de Maio (Sábado), 15h00 | Átrio da Biblioteca da FLUL

Concerto: Orquestra Juvenil da Banda de Música da Associação Humanitária dos

Bombeiros Voluntários de Fanhões

Seguido de Visita guiada à Exposição dirigida a famílias "Avós, pais e netos" (Dos 9 aos 99 anos).

12 de Maio (Segunda-Feira), 14h00-16h00 - Sala de audiências - FDUL

"Direitos Humanos. Hoje" (Workshop para Jovens 18-25*)

Orientado por P&D Factor/Amnistia Internacional /APMJ/« Continuamos à espera»/Changing Wave com colaboração AE - FCSH

12 de Maio (Segunda-Feira), 18h00 | Sala 5.2

Sessão de cinema: Olga, Jayme Monjardim (2004)

Apresentação: Madalena Gonçalves (CLEPUL)

Debate: Núcleo de Cinema da Associação de Estudantes (NUCIVO)

14 de Maio (Quarta-Feira), 17h00 | Sala de reuniões de Germanísticos

Mesa: Anne Frank: Diários e Diálogos

Coordenador: Fernando Ribeiro (FCSH)

Luísa Afonso Soares (FLUL - CEC)

«Memória transcultural e narrativas em trânsito: o caso de *O Diário de Anne Frank*»

Luísa V. Paiva Boléo (Universidade Femina)

«Miep Giep e a família de Anne Frank»

Gerd Hammer (FLUL - CEC)

«Ilse Losa: tradutora do *Diário de Anne Frank*»

Seguida de Visita guiada à Exposição Pós-Graduados (MA/PhD)

15 de Maio (Quinta-Feira), 16h15 | Sala 2.13

Mesa Redonda: Diários e suas missões na História e na Cultura

Coordenador: Beata Cieszyńska (CLEPUL-FLUL/CompaRes)

Pe. Nélio Pita (CM)

«*Diário 1941-1943*, ETTY HILLESUM»

Anamarija Marinović (CLEPUL-FLUL/CompaRes)

«A Missão do *Diário de Zlata* como propaganda»

Arijana Medvedec (FCT/CLEPUL-FLUL/CompaRes)

«*Voices roubadas - Diários de guerra*, Zlata Filipović e Melanie Challenger (org.)»

Jayanti Dutta (CSLC-FLUL/CLEPUL-FLUL/CompaRes)

«*Eu Quero Viver*, Nina Lugovskaia»

Ana Isabel Júdice (JFO) e Isabel Lousada (CESNova/CLEPUL)

«A missão de *O Diário de Anne Frank*»

Seguida de Visita guiada à Exposição pelos participantes da VIII.ª Conferência Internacional Ibero-Eslava

15 de Maio (Quinta-Feira), Visitas guiadas à Exposição/Escolas do Ensino Secundário (7.º e 8.º ano) - 10h00; Visitas guiadas à Exposição/Escolas do Ensino Secundário - 11h30; Visitas guiadas à Exposição/Alunas do Instituto de Odivelas - 14h00**

Instituições Organizadoras



Comissão Organizadora

Isabel Lousada (CESNova/CLEPUL/AMONET), Maria João Coutinho (Biblioteca FLUL) e Ana Isabel Júdice (JFO)

Instituições Associadas



anne frank house



***Necessária inscrição prévia a efectuar via email: iclousada@gmail.com**

**** A confirmar**

A construção do herói messiânico no *Sermão do Beato Estanislau Kostka,* do Padre António Vieira

Martinho Tomé Martins Soares
Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL)
Universidade Católica Portuguesa

Para fazer jus ao binómio que inspira este colóquio – Missão e Messianismo – e ao espírito intercultural que anima o evento, culturas ibéricas e eslavas em contacto e comparação, propomos a figura gigante e quase mítica do Padre António Vieira. Por um lado, encarna como ninguém na cultura portuguesa quer o espírito de missão, porquanto foi um incansável e zeloso missionário jesuíta, quer o pensamento profético-messiânico, que atravessa toda a sua obra escrita e oral, dos sermões aos ensaios filosófico-teológicos e à epistolografia¹. Por outro lado, foi um homem muito atento à política europeia, nomeadamente aos acontecimentos do leste da Europa, a braços com as invasões turcas, e esta preocupação reflete-se não só no seu pensamento profético-messiânico exposto na oratória sacra e nas obras proféticas, como nas constantes

¹ André Barros, *Vida do Apostólico Padre António Vieira da Companhia de Jesus*, Lisboa, 1746. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira. Com factos e documentos novos*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918. Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989.

missivas que envia aos seus correspondentes, sobretudo no período da sua segunda estadia em Roma, durante a década de 70².

É também deste período a proclamação do “Sermão do Beato Estanislau Kostka”. Trata-se de um santo jesuíta que morrera em odor de santidade com apenas 18 anos, em 1568. Os poucos meses que vivera como noviço da Companhia de Jesus deram para perceber o percurso virtuoso e excepcionalmente piedoso deste jovem polaco. A Igreja, que após o pontificado de Sisto V se tornara muito exigente no reconhecimento do grau de santidade para os fiéis devotos, beatifica-o em 1605 e, algumas décadas depois, em 1726, por meio do papa Bento XIII, canoniza-o, elevando-o ao grau de santo para toda a Igreja. Em linha com a prática comum dos jesuítas de exaltarem os santos da casa, Vieira não lhe poupa elogios e constrói em sua honra um admirável panegírico de tons messiânicos e proféticos, narrando as suas façanhas em vida e depois dela. O Sermão foi pregado em Roma, a 13 de novembro de 1674, no dia da festa do Beato, na Igreja de Santo André de Monte Cavallo – atual igreja de Sant’Andrea al Quirinale –, sede do noviciado da Companhia de Jesus, e local onde tinha falecido o jovem jesuíta. O auditório era constituído pelos noviços da Companhia, e esta familiaridade permite ao orador alguma informalidade e coloquialismo, patentes em apartes metadiscursivos³, bem como um não disfarçado tom pedagógico e exortativo, quando, na parte final do discurso, discorre sobre a virtude cimeira dos discípulos de Loyola: a obediência.

O plano oratório de Vieira, declarado no exórdio, passa por comprovar que Estanislau era filho de três mães: “em Polónia a mãe natural, que lhe deu o primeiro ser; em Germânia a Mãe de Deus, e sua, que lhe

² Vide István Rákóczi, “As cartas do Padre António Vieira e a problemática do Turco”, in M. R. Monteiro, M. R. Pimentel (coords.), *Padre António Vieira: O Tempo e os seus Hemisférios*, Lisboa, Colibri, 2011, pp. 349-376.

³ “[...] (começo assim, porque em matéria grande, e em tempo breve, nem se deve perder tempo, nem palavra)”; “(Falo ao vosso modo)”; “E agora (contra o que costume) citarei a multidão de Autores, que quando não são necessários, mais servem de embaraçar, e escurecer, que de declarar o que dizem”. *Apud* J. E. Franco, P. Calafate (coords.), *Padre António Vieira: Obra Completa. Sermões*, tomo II, vol. XI, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 466, 468, 469-470. Doravante, todas as citações do “Sermão do Beato Estanislau Kostka” do Padre António Vieira remetem para esta edição.

deu o segundo; em Roma a Companhia de Jesus, que lhe deu o último, e apenas concebido no ventre o trasladou à sepultura”⁴. Dividindo o discurso em tantas partes quantas as mães, pretende o autor demonstrar em cada uma a sua tese. Para o intuito da nossa comunicação, e por constrações de tempo, interessa-nos de sobremaneira a primeira parte.

Para Vieira, Kostka estava predestinado desde a nascença à santidade e à missão messiânica, como o atesta um profético sinal: “concebido que foi Estanislau no ventre da primeira mãe; eis que aparece milagrosamente sobre o mesmo ventre o nome de Jesus, não escrito, ou pintado, mas esculpido, e relevado na mesma carne, e todo cercado de raios”⁵. Este estupendo e inaudito prodígio, diz Vieira, assestando as suas lentes proféticas, estava há muito tempo prognosticado por Isaías. Do nome de Jesus anunciara o profeta do Antigo Testamento duas coisas singulares: a primeira, que aquele “nome seria nomeado do Céu”; a segunda, retirada da versão hebraica da Bíblia, que “do Céu seria esculpido”. O primeiro oráculo cumpriu-se quando o Anjo anunciou do céu a Maria o nome de Jesus ainda *in utero*; o segundo não se cumpriu em Jesus, mas, sim, em Estanislau, “quando no ventre da mãe apareceu o nome de Jesus esculpido”⁶. Este facto prodigioso leva Vieira a articular um engenhoso paralelismo retórico: “Nas entranhas da Mãe de Deus encarnou Deus o seu Verbo; e nas entranhas da mãe de Estanislau encarnou o Verbo o nome”⁷. A pretexto, a comparação com o mundo da arte permitia a Vieira elevar o seu confrade jesuíta ao patamar mais alto da criação divina, pois, segundo ele, em nenhum outro santo assinou Deus o seu nome e isso é o que fazem os artífices à obra mais prodigiosa e estimada da sua arte. Contudo, embora o pregador não queira, palavras do próprio, “dizer tanto”, não se inibe de o dizer, mesmo que para o desdizer, reforçando a comparação: “mas tanto é o que em semelhantes casos fazem os Artífices humanos”⁸. Com receio de ser mal interpretado, por colocar Cristo e Estanislau no mesmo plano teológico, esclarece que assinalado por Deus com a divisa do seu nome só houve Cristo. No entanto, não

⁴ *Idem, ibidem*, p. 466.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 466.

⁶ *Idem, ibidem*, pp. 466-467.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 467.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 468.

pode deixar de admitir, ainda que com algum confrangimento, a analogia. As suas palavras são estas: “mas eu tremo de aplicar a semelhança. Só não posso deixar de dizer o que se não pode negar”⁹. Portanto, se de Cristo é verdadeiro dizer que “foi assinalado pelo Pai”, de Estanislau não se pode negar ter sido assinalado pelo Filho de Deus. E se o termo de comparação é demasiado ousado e arriscado, Vieira procura um ainda assim arrojado, mas mais conforme com a condição terrena e a ortodoxia católica. Diz ele: “Santo Inácio viveu sessenta e cinco anos, e teve dezasseis de Jesuíta; Estanislau viveu dezoito anos; e teve de Jesuíta dezanove: porque já desde a concepção era Jesuíta”¹⁰.

Não obstante, para o intérprete sagrado que é Vieira, a verdadeira e primeira significação do sinal de nascença de Estanislau tem de ser adscrita à sua primeira mãe, a Polónia. Quem o previu foi o mesmo Anjo que anunciou a Maria o nome de Jesus, dizendo: “Ele salvará o seu povo”. Logo, conclui o orador, o nome de Jesus estampado sobre Estanislau concebido na Polónia significa que aquele menino seria o “salvador, e libertador” do povo polaco. Para comprovar a sua interpretação, apresenta o pregador o que considera serem as consequências deste prodígio: quando Kostka livrou toda a sua nação, incluindo católicos e hereges, da peste, e quando rechaçou a investida turca, no ano de 1621. Para o efeito, o rei polaco mandou vir de Roma a cabeça do seu compatriota, a qual garantiu a vitória do pequeno exército polaco contra o poderoso e gigante exército otomano, liderado por Osman, e composto por trezentos mil turcos e maior número de tártaros. Nesse mesmo dia, relata Vieira, Estanislau apareceu no céu, ao lado de Maria e do Menino Jesus.

Como é seu apanágio, esta grande vitória do cristianismo sobre o império otomano dá a Vieira ocasião para uma série de leituras de teor profético, achando nos antigos escritos sagrados alegorias que projetam luz sobre estes acontecimentos históricos ocorridos posteriormente na Polónia¹¹. Apoiando-se numa “multidão” (palavra sua) de autoridades da exegese bíblica, passa a discorrer sobre os sentidos cifrados no livro

⁹ *Idem, ibidem*, p. 468.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 468.

¹¹ Fernando Cristóvão, “Vieira: a grandeza de um imperador”, in José Eduardo Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte. Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa, Esfera do Caos, 2009, pp. 41-48.

do *Apocalipse*, considerando que nele “estão historiadas as perseguições da seita Maometana contra a Igreja, e as vitórias, e triunfos da Igreja contra ela”¹². Através de um muito bem orquestrado processo sinótico de analogias entre a visão apocalíptica e o episódio bélico que opôs os polacos aos invasores turcos, o dragão é identificado com a ameaça turca e a mulher vestida de sol com a mãe de Estanislau, não a mãe biológica, mas a Polónia. Tal dedução é permitida, na voz do pregador, pela fecundidade e abertura hermenêutica das Escrituras, e sancionada pelo tempo, a seu ver: “o mais certo intérprete das profecias [. . .], cujos sucessos futuros, sem desacreditar os passados, se declaram mais nos presentes”¹³. Por conseguinte, se outros autores puderam ver nessa referência feminina do *Apocalipse* outras mulheres históricas, com maioria de razão se sente ele autorizado, perante os factos que o tempo entretanto revelou, a aí descortinar a mãe de Estanislau. Para o demonstrar, o padre jesuíta estabelece uma série de curiosos e arrevesados paralelismos de semântica profética entre o texto joanino e os sinais prodigiosos que acompanharam a concepção e o nascimento do beato. Retenha-se, a título de exemplo, o famoso símbolo da lua que a mulher apocalíptica tem debaixo dos pés, interpretado por Vieira como subjugação do poder otomano pela Polónia. Assim, posto que o grande triunfador do inimigo da cristandade tenha sido Estanislau, S. João o atribui à mãe prodigiosa, porque – relembra Vieira as palavras do Evangelho – “a glória do filho se deve atribuir à mãe, e ao feliz ventre, que em si o trouxe”¹⁴.

A segunda parte do sermão, relativa à mãe germânica, é preenchida com uma série de portentosos e inverosímeis milagres, ocorridos durante a passagem do jovem polaco por terras germânicas, os quais suscitam em Vieira um conjunto de considerações acerca da aura sobrenatural do santo, que se deverão entender menos no plano factual e mais no místico. Em termos factuais o que importa verdadeiramente assinalar é que o santo escapou a uma terrível enfermidade, tendo atribuído esse facto a um milagre de Nossa Senhora. É deste segundo nascimento que fala Vieira.

¹² António Vieira, “Sermão do Beato Estanislau Kostka”, *in* ed. cit., p. 470.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 470.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 471.

O terceiro nascimento dá-se em Roma, na Companhia de Jesus. Vieira narra as contrariedades no caminho de Viena para a sede do catolicismo, e cada uma lhe dá azo a uma digressão pela Bíblia para criativos paralelismos com figuras da Sagrada Escritura. Ultrapassados vários obstáculos, o jovem polaco chega, finalmente, à cidade italiana, onde é acolhido por outro grande santo jesuíta, S. Francisco de Borja, geral da Companhia. Comenta Vieira que Estanislau foi o diamante que veio à oficina da Companhia para ser polido.

Adotando um tom elegíaco, mais apropriado à matéria do discurso, o pregador relata os últimos dias de Estanislau até que a enfermidade o levou para Deus. Desta curta mas exemplar vida, Vieira extrai um conjunto de reflexões morais para a Companhia e para o noviciado¹⁵.

Por fim, “não perorando, mas orando”¹⁶, invoca o patrono e protetor da Polónia, exortando-o a socorrer o seu país que novamente se vê ameaçado pelo inimigo. De facto, o “grande dragão”, que já por duas vezes fora vencido pela Polónia, levanta de novo a “cabeça infesta” e ameaça outra vez a “muralha universal do cristianismo” e, por extensão, “o mundo”.

Os sermões de Vieira são a maioria das vezes reflexos de acontecimentos e preocupações da época em que foram proclamados¹⁷. Com efeito, no plano da diegese messiânica e milenarista do pregador a invasão turca sempre desempenhou um papel importante. Na visão escatológica expressa na *Apologia das Cousas Profetizadas*,

o futuro próximo assistiria à extinção e ruína do Império Otomano e ao aparecimento de um Quinto Império, que seria o único verdadeiramente universal, duraria mil anos e continuaria no Céu. Suceder-lhe-ia a perseguição do Anti-Cristo, a que se seguiria, imediatamente, a ressurreição dos mortos, o Juízo universal e o fim do mundo¹⁸.

¹⁵ Cf. Carlota Urbano, “O Padre António Vieira e a Companhia de Jesus”, in José Eduardo Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte...*, op. cit., pp. 27-39.

¹⁶ António Vieira, “Sermão do Beato Estanislau Kostka”, in ed. cit., p. 483.

¹⁷ João Francisco Marques, “Introdução Geral à Parenética”, in J. E. Franco, P. Calafate (coords.), *Padre António Vieira: Obra Completa. Sermões*, tomo II, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 9-30.

¹⁸ Adma Fadul Muhana (ed.), *António Vieira. Apologia das Cousas Profetizadas*,

Na sua *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, entendia e cria Vieira que a Igreja e o Reino de Cristo haveriam de chegar a um estado perfeito, completo e consumado¹⁹. Este Império haveria de se levantar após a destruição do Império Turco e seria um Império ou um Reino Universal, em que todo o mundo, tanto herege como pagão, judeu ou gentio, se converteria e seria cristão, e Cristo por todos seria conhecido, adorado e obedecido, e em todo o mundo se não professaria outra fé nem outra lei senão a cristã, em que a grande maioria dos cristãos seria “mui observantes da lei divina”, em que reinaria perpétua paz entre todos os príncipes e todas as nações, em que seria “mais copiosa a graça”²⁰. Esta mesma ideia de um império universal de Paz e Justiça consumado na terra por Cristo constituirá mais tarde o tema central da *Clavis Prophetarum*²¹, com a exceção de que aí já não haverá lugar para turcos e o protagonismo luso se vê atenuado²².

Lisboa, Cotovia, 1994, pp. 231-232. Cf. António Braz Teixeira, “Profecia e escatologia em António Vieira”, in VVAA, *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 165-178. A bibliografia sobre o messianismo utópico vieirino é extensíssima e seria fastidioso enumerá-la aqui. Remetemos os leitores interessados para a lista apresentada por Manuel J. Gandra, “Padre António Vieira: paralelo da sua vida e obra com o providencialismo, o milenarismo e o messianismo coetâneos”, in José Eduardo Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte...*, op. cit., pp. 307-315.

¹⁹ J. E. Franco, P. Calafate (coords.), *Padre António Vieira: Obra Completa. Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, tomo III, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 241-305 et passim. Sobre o papel do turco na instauração do Quinto Império e as animosidades de Bandarra e Vieira para com este povo estrangeiro, cf. *Ibidem*, pp. 113, 120-134, 189, 210-257, 345-350, 561-565.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 241. Cf. António Braz Teixeira, “Profecia e escatologia em António Vieira”, in op. cit., p. 176.

²¹ J. E. Franco, P. Calafate (coords.), *Padre António Vieira: Obra Completa. A Chave dos Profetas*, tomo III, vols. V e VI, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

²² “A visão profético-escatológica apresentada por António Vieira distingue-se, claramente, da tradição sebastianista-messiânica anterior não só pela sua muito maior amplitude e profundidade, pela maior riqueza e variedade dos seus suportes especulativos e escriturais, pela sua coerência interna e pelo rigor do seu travejamento lógico e retórico. Mas também, e acima de tudo, por se apresentar muito mais como uma visão teológica e universal e como uma história da salvação e do resgate espiritual do mundo e consumação do reino divino da graça, do que como uma visão exclusiva ou predominantemente política, circunscrita a Portugal e ao seu imediato destino. É

Verifica-se, contudo, que o inimigo turco ocupou um lugar estratégico, como antagonista, no drama escatológico-profético da maior parte dos escritos vieirianos que prognosticavam a instauração da *aion* bíblica. A *parusia* cristã atemporal prevista pelo jesuíta não podia advir sem a derrota dos turcos que então ameaçaram a Europa²³.

Na época em que foi proclamado o *Sermão do Beato Estanislau Kostka*, a investida otomana recrudescera na Europa e no espírito de Vieira, como bem o demonstra este sermão e a intensa correspondência mantida, onde o assunto é abordado com frequência.

Registe-se que o tema da guerra turca surge já de forma esporádica nas suas missivas da década de sessenta, pois em 1663-1664 é retomada, após meio século de impasse, a ofensiva entre o Império Otomano e a Cristandade. Como observou Maria José Ferro Tavares, no seu estudo “O messianismo na obra do Padre António Vieira”:

O avanço do Turco em direção ao centro da Europa confirmava-lhe o sofrimento da cristandade e a ascensão de Portugal e da cristandade ao império universal, tal como prediziam as profecias, acrescentava ele nas cartas ao marquês de Gouveia, em Dezembro de 1663. “O certo é que as profecias se vão cumprindo por seus passos contados, e que, segundo elas, prosperar por meio destes grandes trabalhos e calamidades da Igreja, lhe podemos esperar a ela e ao nosso reino as grandes felicidades que lhe estão prometidas”. O facto de um cristão novo de Pinhel exercer cargos na corte de Argel era interpretado à luz da profecia que prognosticava o acesso da cristandade ao Islão pelo norte de África, correndo o boato, em Roma, que aquele podia substituir no trono o rei turco assassinado.

A convicção de que os últimos dias da humanidade estavam próximos faziam-no escrever a D. Rodrigo de Meneses, em Janeiro de 1664: “tenho por certo que há de ser muito cedo o nosso dia de

esta particular natureza, eminentemente teológica e religiosa, da visão de Vieira e o claro intento ético e salvífico que a impulsiona que parecem explicar que, ao longo do tempo, a sua componente messiânica e lusocêntrica tenda, progressivamente, a esbater-se, até quase desaparecer na *Clavis Prophetarum*”. [António Braz Teixeira, “Profecia e escatologia em António Vieira”, in *op. cit.*, p. 174].

²³ Vide J. E. Franco, P. Calafate (coords.), *Padre António Vieira: Obra Completa. Apologia*, tomo III, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014. Cf. *etiam Idem, Obra Completa. Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, ed. cit., 2013.

juízo, com muita glória de Portugal e de el-rei que Deus guarde”, neste caso D. Afonso VI. Em Setembro do mesmo ano escrevia a este fidalgo, a propósito das notícias das vitórias do turco sobre o Imperador: “Não me admira tanto o caso, quanto o pouco abalo que faz naqueles a quem toca mais de perto; tudo são fatalidades e tudo demonstrações de se chegarem ou estarem muito perto já os tempos de remédio prometido”. E na do início de Outubro, perante a vitória dos alemães em S. Gotardo, declarava sentir a necessidade da sua confirmação para a continuação das suas conjeturas²⁴.

No entanto, é na correspondência da década de 70 que o foco de Vieira se mostra mais atento ao avanço do inimigo secular da Cristandade, sempre na esperança de que se cumpram as profecias. Como afirma István Rákóczi, “estas cartas testemunham também o alargamento da visão da diplomacia portuguesa para o Centro e Leste europeus, só esporadicamente abrangidos no mapa mental político ibérico”²⁵. Tal facto deve-se à situação estratégica do jesuíta português. Em Roma, goza não só de maior liberdade de expressão como tem um acesso rápido e privilegiado às informações que dão conta dos conflitos e acontecimentos políticos no espaço europeu. As missivas deste período revelam, por conseguinte, um Vieira sempre muito empenhado nas questões políticas, que, como diz Maria Lucília Gonçalves Pires, unificam no seu pensamento “o pendor pragmático e a utopia messiânica”²⁶.

O *Sermão de S. Estanislau Kostka* é bem o reflexo desta mundividência. Nele se fundem as preocupações políticas com a utopia messiânica. Embora Vieira não rejeite e não deixe nunca de acreditar no papel principal do Reino e do rei de Portugal para a consecução do quinto império, o da cristandade, neste sermão não há lugar para o lusocentrismo, evidenciando uma notável capacidade de adaptação do seu visionarismo às circunstâncias. Todos podem contribuir para o horizonte

²⁴ Maria José Ferro Tavares, “O messianismo na obra do Padre António Vieira”, in VVAA, *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, op. cit., pp. 145-146.

²⁵ István Rákóczi, “As cartas do Padre António Vieira e a problemática do Turco”, in op. cit., p. 364.

²⁶ Maria Lucília Gonçalves Pires, “A epistolografia de Vieira. Perspetivas de leitura”, in M. V. Mendes et alii (orgs.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, p. 25.

escatológico da *parusia* cristã. O centro do conflito está agora na Europa Central. O protagonismo cabe à Polónia e ao seu patrono, erguido à condição de herói messiânico, a quem Vieira atribui, de forma temerária, prerrogativas próprias de um Messias. E, por isso, não hesita em colocá-lo no quadro celestial ao lado de Maria e de Jesus.

Etty através do Diário

Padre Nélio Pita

Sacerdote, membro da Congregação da Missão

Chegaram até nós apenas dez dos onze cadernos nos quais Etty escreveu o Diário. Pouco antes de partir para Westerbork, Etty Hillesum confia os seus diários a Maria Tuinzing, uma nova residente da casa de Gabriel Metsustrast, com o pedido de ela os entregar ao escritor Klaas Smelik. Posteriormente, durante anos a fio, o seu filho procurou sem sucesso uma editora que aceitasse a publicação. Só em 1981 foi publicada uma versão parcial dos diários por J. G. Gaarlandt, *Uma vida interrompida*, atualmente também traduzida em português. Em 1986, toda a obra foi colocada à disposição do público, primeiro em holandês e, posteriormente, em inglês, edição que serve de base para este estudo¹. Tendo a guerra como pano de fundo, Etty concentra-se principalmente nos seus problemas, refletindo as variações de humor, as relações com os outros, os livros que lê e traduz. Parece omitir propositadamente a guerra. Afinal, quem foi a jovem que, segundo o padre poeta Tolentino Mendonça, “passeando-se na solidão e na lama [de Westerbork], escreveu algumas das orações mais extraordinárias que um ser humano pode proferir”? Em que contexto viveu? Procuremos conhecê-la um pouco melhor.

¹ Etty Hillesum, *Etty. The Letters and Diaries of Etty Hillesum (1941-1943)*, ed. by Klaas A. D. Smelik, transl. by Arnold J. Pomerans, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company / Ottawa, Novalis, 2002 [1986].

1. Etty, um percurso

Sabemos pouco de Etty Hillesum antes de ela começar a escrever sobre si mesma, no Diário. Sabemos que nasceu a 15 de janeiro de 1914, em Middelburg, Hilversum, e que passou parte da sua infância em Tiel (1916-1918) e em Winschoten (1918-1924). Em Deventer, cidade situada na zona Este da Holanda, onde atualmente se encontra a fundação Etty Hillesum, fez a sua formação primária e secundária no liceu do qual o seu pai era o diretor. Permanece nesta cidade até ingressar no curso de Direito em Amesterdão. Klaas Smelik, na introdução à versão completa e anotada em língua inglesa dos Diários e Cartas, diz que Etty, ao contrário dos seus irmãos, não foi particularmente uma brilhante aluna durante o período de formação inicial, nem no estudo das leis². Segundo um testemunho de um dos seus professores da época, os resultados eram medianos porque Etty nunca se empenhara muito nessa área³. Mesmo assim, em julho de 1939 concluiu o doutoramento em Direito Público. Além disso, durante esse período, frequenta as reuniões de grupos de estudantes anti-fascistas e mostra interesse pelas questões políticas e sociais sem, no entanto, militar em nenhum partido. Entretanto, o Diário e as Cartas testemunham que ela adquiriu uma vasta cultura filosófica e literária, bem como um bom conhecimento de línguas como o russo, o francês e, sobretudo, o alemão. Por causa da guerra, foi impedida de se apresentar a exame em estudos eslavicos, mas o contacto com esta cultura abre-lhe a porta a autores como Dostoiévski e Tólstoi, que ela lê e traduz avidamente.

2. Núcleo familiar

Ester (Etty) Hillesum era a mais velha de três filhos de um casal de judeus pouco observantes. Viviam na Holanda e estavam integrados socialmente. Seus pais foram alvo de variadíssimas referências ao longo do Diário e das Cartas, anotações que diferem substancialmente em cada um dos textos. Se compararmos as referências do Diário às das Cartas,

² *Idem, ibidem*, p. XII.

³ Paul Lebeau, *Etty Hillesum: Un intenerario spiritual. Amesterdan 1941 - Auschwitz 1943*, Santander, Sal Terrae, 2000.

veremos que nas primeiras Etty deixa transparecer sentimentos fortemente ambivalentes, prevalecendo as imagens negativas como se de um fantasma se tratasse, qual reminiscência de um passado assustador que determina o presente. Nas Cartas, porém, escritas maioritariamente num contexto de maior privação, em Westerbork, predomina uma descrição mais objetiva e factual da realidade. Ao contrário das especulações do Diário, os pais de Etty são descritos como submetidos à fome, ao frio ou ao calor; que estão conformados ou revoltados com a situação. E Etty surge como mãe que cuida de ambos, objetos tendencialmente idealizados, motivo de preocupação constante.

O pai, Louis Hillesum, especialista em línguas clássicas, lecionou durante quase toda a vida em vários colégios. É descrito, por vezes, com qualificativos pouco apreciáveis. Mas é com a mãe que mantém uma relação ainda mais tensa. Rebecca Hillesum Bernstein, emigrante russa, foragida de um *progrom*, é apresentada na introdução à primeira publicação em língua inglesa como uma mulher apaixonada, extrovertida, caótica e, em quase tudo, diferente do marido⁴.

Segundo informação da Cruz Vermelha, ambos morreram ou durante a viagem para Auschwitz, em setembro de 1943, ou logo à chegada ao Campo, nas câmaras de gás⁵.

Etty tinha dois irmãos, apresentados pelos seus vários biógrafos como intelectualmente dotados, mas de pouca saúde mental. Jaap, o mais velho, apesar das “tendências esquizoides”⁶, foi um destacado aluno em medicina, e Mischa, o mais novo, era reconhecido como um pianista exímio e, por isso, gozou de alguns privilégios durante a ocupação. No entanto, não obstante o sucesso, tinha crises constantes e, segundo o diagnóstico da época, ao qual Etty faz várias vezes menção, sofria de esquizofrenia. Mischa viajou com os pais e Etty, em setembro de 1943, para

⁴ Jan Geurt Gaarlandt, Introduction to Etty Hillesum, *An Interrupted Life. The diaries of Etty Hillesum: 1941-1943*, New York, Washington Square Press, 1985, p. XII.

⁵ Klaas A. D. Smelik, Introduction to Etty Hillesum, E., *The Letters and Diaries of Etty Hillesum...*, *op. cit.*; Sylvie Germain, *Etty Hillesum. Una vida*, Santander, Sal Terrae, 2004; José Ignacio González Faus, *Etty Hillesum: Una vida que interpela*, Santander, Sal Terrae, 2008.

⁶ Carol Flinders, *Enduring Lives: Portraits of Women and Faith in Action*, New York, Jeremy P. Tarcher / Penguin, 2006, p. 40.

Auschwitz, onde veio a morrer, segundo informação da Cruz Vermelha, em março de 1944. Jaap permaneceu em Amesterdão mais tempo. Em setembro de 1943, altura em que os restantes familiares partiam para o campo de extermínio, na Polónia, Jaap chegava a Westerbork. Foi deportado para Bergen-Belsen, em fevereiro de 1944 e veio a falecer, em abril de 1945, após a chegada do exército russo, durante a viagem de regresso a casa.

3. Julius Spier

De ascendência judia, nascido em Frankfurt, em 1887, Julius Spier foi o homem que maior influência exerceu nos últimos anos de vida da jovem judia. Spier – ou simplesmente S., como quase sempre aparece no Diário – depois de uma carreira de sucesso como homem de negócios, estudou sob a orientação de C. Jung e, motivado pelo mestre suíço, no início da década de 30, dedicou-se completamente à psicoquirologia. Estabeleceu-se em Berlim até ao dia em que as perseguições aos judeus o obrigaram a fugir para Amesterdão, onde tinha uma irmã. Na capital holandesa, abriu consultório e à sua volta congregou um grupo de discípulos, particularmente mulheres, um autêntico “harém” como lhe chamava Etty.

Foi no início de 1941 que Etty, por sugestão de uma amiga, conheceu Spier. Rapidamente, tornou-se o seu “objecto quirológico” e, logo nas primeiras páginas do Diário, confessa a forte impressão que a “personalidade mágica” do terapeuta tinha exercido sobre ela.

O sucesso de Spier na vida de Etty deve-se, em parte, à sua abordagem metodológica. O método terapêutico proposto por J. Spier compreendia um conjunto de exercícios respiratórios ao despertar, ginástica e sessões de “luta física” entre ele e as pacientes – várias vezes, Etty faz eco delas, no seu Diário. Entre os seus exercícios, contava-se também a leitura e/ou repetição de “umas palavras iluminadoras”⁷, de cariz re-

⁷ Etty Hillesum, *Etty. The Letters and Diaries of Etty Hillesum (1941-1943)*, ed. by Klaas A. D. Smelik, transl. by Arnold J. Pomerans, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company / Ottawa, Novalis, 2002 [1986], (9/3/1941). Daqui em diante, serão referenciadas as passagens do Diário no corpo de texto e a partir

ligioso. Etty testemunha como, gradualmente, a proximidade com este homem, de “olhos límpidos e puros, de boca carnosa e sensual, de silhueta de touro manso” (Diário, 09/03/1941), foi tomando conta da sua fantasia.

A relação com Spier não foi sempre linear. Inicialmente, os seus desejos e fantasias estavam fundamentalmente centrados nele. Nas páginas do Diário sucedem-se descrições de avanços e recuos; de amor e ódio; de desejos de exclusividade e de repulsa. Uma relação marcada, portanto, pelo conflito entre o impulso (princípio do prazer) e o interdito (princípio da realidade). Deseja, por exemplo, “partilhar a escova de dentes com ele”, mas, ao mesmo tempo, reconhece que o “distanciamento é bom e frutuoso” (Diário, 05/07/1942); imagina-se casada com ele e, ao mesmo tempo, afirma que não é de um homem só... O conflito intrapsíquico é expresso, por exemplo, na seguinte afirmação: “É difícil estar simultaneamente de bons termos com Deus e com o baixo-ventre” (Diário, 04/08/1941), confessa.

Apesar de tudo, foi pela mão dele que Etty começou a ler com frequência passagens da Bíblia, em particular do Novo Testamento, e outros autores cristãos como S. Agostinho e Tomás Kempis. Não é de surpreender, pois, que a palavra “Deus” seja uma constante nos seus textos. Guiada por este mestre, não é estranho que, em pouco tempo, “a rapariga que não sabia ajoelhar” começasse a “pronunciar carinhosamente o nome de Deus” e se sentisse “a eleita de Deus” (Diário, 19/07/1942).

4. Contexto

Depois de ter vivido a infância, a adolescência e parte da juventude com os pais, Etty vai viver para Amesterdão, tendo como residência o n.º 6 da Rua Gabriel Metsu. Da janela do seu quarto, contempla a área circundante e descreve-a com grande beleza: a grande praça com o Rijksmuseum ao fundo, “tão provocantemente fresco e novo nos seus contornos”, as árvores, as túlipas, o vermelho e o branco, inclinados um para o outro (Diário, 22/03/1942), e “os pássaros e o sol a bater naquele telhado coberto de seixos!” (Diário, 05/07/1942).

desta edição.

Etty estava contratada como governanta do proprietário da casa, Hans Wegerif (“pai Hans”), um antigo contabilista, viúvo, com quem manterá uma relação sentimental, não exclusiva. Sob o mesmo teto, vivia uma alemã de “origens rurais, cristã”, a quem ela chamava a “segunda mãe”; um “pequeno-burguês”, Bernard, estudante de bioquímica e o jovem filho de Hans, estudante de economia, “íntegro e bom cristão” (Diário, 15/03/1941).

A heterogeneidade dos elementos e a situação sociopolítica suscitava frequentes tensões em casa. Etty diz que o seu papel era o de “manter a harmonia da casa”. Uma tarefa nada fácil naquele contexto de guerra e de tanto ódio. Os alemães tinham invadido os Países Baixos em maio de 1940 e a perseguição aos judeus foi implacável, apesar de ser mais lenta que nos países de leste, pois a comunidade encontrava-se maioritariamente integrada, falava a mesma língua, vestia-se do mesmo modo e não estava fechada em guetos. Em outubro do mesmo ano foram publicadas as primeiras medidas do governo Nazi, sob a liderança de A. Seyss-Inquard, antigo delegado do Reich na Áustria, posteriormente representante do governo Nazi na Polónia, apelidado de “predador implacável”. Todos os homens e mulheres de origem judaica foram recenseados e, posteriormente, afastados dos seus trabalhos, proibidos de estar em lugares públicos, vendo também os seus bens confiscados. Para que nenhum judeu ficasse à margem das novas leis, criaram um Conselho Judaico, um organismo liderado por judeus mas “governado” pelos nazis, que servia de intermediário entre o novo governo e a população. Através dele, organizaram um novo recenseamento que abrangia também os holandeses com sangue judeu. A 9 de fevereiro, motivado pela onda de ódio, o partido Nazi holandês saqueou e destruiu as sinagogas do bairro judeu. Em resposta, a população reage. Houve confrontos. Mortos. Acalmadas as hostilidades, como retaliação, as autoridades fizeram deportar centenas de judeus, na sua maioria homens. Dos 140 000 judeus recenseados, no final da guerra, 104 000 tinham sido assassinados⁸.

⁸ Martin Gilbert, *The Holocaust. The jewish tragedy*, London, Fontana Press, 1987; Nora Levin, *O Holocausto. O extermínio dos judeus da Europa, 1933-1945*, Porto, ed. Inova, 1972.

Primeiro caderno: De 8 de março a 4 de julho de 1941

A primeira entrada datada de 8 de março de 1941 não é, na realidade, um texto do Diário, mas sim um esboço de uma hipotética carta dirigida ao Sr. Spier. Nela Etty expressa o seu entusiasmo e, ao mesmo tempo, a ambivalência resultante do encontro com ele: por um lado, uma forte atração erótica e, simultaneamente, uma grande aversão. Nessa carta, Etty apresenta-se como alguém que sofre de um humor deprimido: o medo, o caos, a falta de esperança são sentimentos constantes. Etty pergunta-lhe se ele pode ajudá-la. Confessa a sua relutância em escrever, mas, ao mesmo tempo, diz que gostaria de ser escritora. A carta termina com um agradecimento a Spier.

A primeira anotação no Diário aparece um dia depois da mencionada carta. Depois de dissertar sobre a sua vergonha em escrever, apesar dos pensamentos serem claros, centra-se no Sr. Spier. Certamente foi por sugestão dele que Etty começou a escrever o Diário. O objetivo era proporcionar-lhe mais uma ferramenta de auto-análise, o que combinava perfeitamente com as suas ambições tantas vezes explícitas de ser escritora. As anotações deste dia são reveladoras de um estado de fragilidade emocional, uma auto-consciência de algo que em si não estava bem, que deveria ser cuidada por alguém entendido. Estavam, pois, criadas as condições para que Etty e Spier se encontrassem.

As páginas do primeiro caderno são aquelas que mais nos dizem sobre o método de Spier. Cita frequentemente alguns princípios, normas éticas que oferecem um novo modo de estar na vida, apesar do contexto à sua volta falar de morte. Luta para alcançar a paz interior e é significativo o facto de escrever quase sempre na primeira pessoa, exceto nos casos em que se auto-recrimina, recorrendo à segunda pessoa – “tu...”, “Etty...”.

Poucos dias depois do primeiro encontro com Spier, na anotação do dia 16 de março, afirma que “as suas prioridades de vida mudaram um pouco”. Compara o “antigamente” com o “agora”. Refere-se, por exemplo, a que antes tentava possuir tudo, absorver toda a beleza, o que lhe custava imensa energia. Desejava, inclusive, possuir em exclusivo Spier – “queria tê-lo” – mas esse desejo de posse apenas lhe causava infelicidade. Desejava ainda “‘possuir’ por palavras e por imagens”, através

da escrita, a realidade para depois “guardar tudo só para mim”. Superou essa fase. Sente-se mais livre. Confessa que estaria sempre próxima de Spier, mesmo que ele fosse para a China e, agora, já não precisa de perguntar a Hans “cem vezes ao dia: «ainda gostas de mim?»”. Estas conclusões são, como veremos, prematuras. . . a sua tendência para possuir permanece. . .

Dez dias depois da primeira anotação no Diário, Etty refere-se pela primeira vez ao contexto violento em que vive. Como resultado da lei de 10 de janeiro de 1941, foi obrigada a recensear-se. Descreve a situação humilhante dela e de outros, inclusive das crianças, no lugar onde, silenciosamente e perante a frieza dos agentes, foram registadas. Etty parece evitar o tema. Limita-se a narrar, como se fosse uma observadora alheia à realidade, isolando o afeto que sobrevém de tal experiência, sem tirar ilações do que se passa. Termina a narrativa com uma frase irónica: “A Holanda é um bom lugar para viver” e, logo, o tema muda sem mais. Cita Spier, num conjunto de pensamentos espirituais (referências à *Bíblia*) e noções de psicologia tais como a sublimação e a repressão (Diário, 19/03/1941).

O Diário prossegue testemunhando as suas atividades diárias: a sua relação com Spier (ela sente uma forte atração por ele, ao mesmo tempo quer ajudá-lo a ser fiel à sua noiva, Herta Levi, que está em Londres), as suas leituras, os seus altos e baixos, a sua procura, quase ansiosa, das palavras certas e justas. Quer ser uma escritora e auto-censura-se quando não lhe “sai nada de jeito”. As recriminações por se sentir incapaz de escrever com beleza e originalidade evidenciam a existência de um superego severo. Mas, apesar da manifesta insatisfação, prossegue a escrita. Escrever é uma questão de vida e de morte. Como sublinha De Costa⁹, ela escreve não apenas como meio terapêutico – um caminho estreito para o seu auto-conhecimento e amadurecimento através da auto-análise – mas também porque deseja (manifesta-o explicitamente) ser escritora.

Entretanto, a 25 de março, um inesperado acontecimento perturba-a profundamente: o antigo professor de russo, Van Wijk, morre como con-

⁹ Denise De Costa, *Anne Frank and Etty Hillesum*, New Brunswick, New Jersey, London, Rutgers University Press, 1998.

sequência indireta da guerra. No dia seguinte, a 26, volta a manifestar-se incrédula face à morte do amigo. Depois de ter escrito consecutivamente dias a fio, entre 27 de março e 4 de maio, Etty fecha-se num silêncio em que nada há escrito. Recomeça, a 5 de maio, exprimindo o desejo de voltar a pôr “alguma luz no seu tenebroso caos”. Para isso, diz dispensar a ajuda de Spier, mas pouco depois evoca tempos passados com ele, refere-se aos conteúdos das suas orientações e sugestões de leitura, a *Bíblia* e Tomás Kempis¹⁰. De novo, durante várias semanas, Etty volta a estar ausente. Retoma o Diário a 8 de junho com um propósito claro: “de manhã, antes de começar o trabalho, passar meia hora «para dentro», a escutar o que está dentro de mim. «*Submergir-me*»”. Planeia, então, um tempo diário de meditação, porque “não basta mover os braços e as pernas. . . . O ser humano é corpo e alma”. É preciso estar preparada e a meia hora de ginástica e a outra meia hora de meditação podem, nas suas palavras, “formar uma larga base de calma e concentração para o dia inteiro”. Mais à frente, explicita o objetivo da meditação: “que, por dentro, uma pessoa se torne uma planície grande e ampla, sem o matagal manhoso, que esconde a vista. Que, portanto, alguma coisa de «Deus» penetre em ti tal como há algo de «Deus» na Nona de Beethoven” (Diário, 08/06/1941).

As prolongadas pausas alternadas por uma escrita consecutiva e abundante sugerem que estes períodos estão associados ao seu estado de espírito. Tudo parece estar dentro dos limites do “normal”, do “estável”, do “suportável”, quando escreve. Ao contrário, quando o impacto de algum acontecimento é muito forte, Etty recolhe-se no silêncio, deixando páginas por escrever, como se, de tempos a tempos, o curso da história a obrigasse a recolher as armas, os meios através dos quais ela acede ao mais íntimo de si mesma, através da auto-análise, da escrita, evitando assim, propositadamente, lidar com algo doloroso e indesejado. As últimas anotações do primeiro livro do Diário são reveladoras desta variabilidade afetiva com consequências na escrita. No dia 19 de junho, escreve, na segunda pessoa, um conjunto de admoestações: “perdeste o

¹⁰ Tomás Kempis (1379-1471) é um dos principais representantes de uma corrente de espiritualidade na Igreja Católica denominada “Devotio Moderna”. É-lhe atribuída a autoria de *A Imitação de Cristo*, um livro de devoção que ainda hoje é publicado.

contacto de ti mesma. A tua depressão aumentou...” e seguem-se semanas sem escrever, até 4 de julho:

Há um desassossego em mim, um desassossego bizarro, diabólico, que poderia ser produtivo se eu o soubesse utilizar. Um desassossego *criador*. Não se trata do desassossego do corpo. Nem mesmo dúzias de excitantes noites de amor lhe conseguiriam pôr fim. É um desassossego quase “sagrado”. Ó Deus, toma-me na tua grande mão e torna-me o teu instrumento, faz-me escrever.

E nesse desassossego apaga-se de novo, durante um mês. Retoma a escrita, num novo caderno, a 4 de agosto.

Segundo caderno: De 4 de agosto a 21 de outubro de 1941

Numa situação duplamente infernal (familiar e social), Etty sente-se como uma “estaca no mar enfurecido, fustigada por ondas de todos os lados”. Talvez essa ideia de firmeza, no meio da adversidade, provenha do facto de sentir que tem uma tarefa especial no tempo que lhe foi dado viver. Quer ser a cronista desses tempos: “tudo aquilo que me rodeia deve ser pensado até atingir o entendimento e ser mais tarde escrito por mim” (Diário, 13/08/1941).

Escrever é resultado de um processo. Para usar uma expressão cara a Bion, a “máquina de pensar os pensamentos”¹¹ elabora o vivido que, posteriormente, é gravado no papel. Mas, como no primeiro caderno, Etty evita o Diário quando algo de muito forte ocorre. A ausência do ato escrever remete para um sofrimento cujas palavras não podem ser pensadas, dando lugar, por isso, ao silêncio que, por si mesmo, é revelador. Por outro lado, porém, para Etty, escrever é também um modo de sobrevivência porque, nesse ato simples de desenhar letras num papel quadriculado, abre, ao mesmo tempo, caminho para o mais íntimo de si mesma (“*submergir-se*”). Sem a escrita, Etty corre o risco de perder o contacto consigo, com o que lhe é mais genuíno, mais autêntico, os seus sonhos e valores. Escrever é uma forma de resistência, porque enquanto escreve a autora encontra razões para que a vida continue a ter

¹¹ Wilfred Bion, *A Theory of Thinking*, London Philadelphia, Whurr, 2003.

sentido, apesar de toda a adversidade. Então, escrever é um ato continuamente urgente que não pode ser adiado: “Eu irei obrigar-me a escrever, todos os dias, mesmo que sejam apenas algumas palavras” (Diário, 19/02/1942). A sua escrita e a escrita dos outros (de Rainer Maria Rilke, de Dostoiévski, da Bíblia, de Spier, Agostinho) torna-se um *leitmotif* ao longo do Diário. Procura “clareza na escrita” (Diário, 04/08/1941); deseja “capturar a vida em fórmulas criadas por ela” (Diário, 04/10/1941); auto-censura-se pela falta de originalidade. . . . E, em certas alturas, escrever é uma obsessão que quase não consegue deter: “Eu disse-te para dormires, não disse, em vez de estares a escrever coisas que ainda não consegues expressar devidamente” (Diário, 13/08/1941).

Terceiro caderno: De 21 de outubro a 6 de dezembro de 1941

No mesmo dia em que termina o segundo caderno, a 21 de outubro, continua a escrever, já no terceiro, sobre esse processo de “espiritualização”, desta vez manifestada na luta pela autonomia interior, deixando de esperar dos outros “refúgio” para si: “os outros são”, justifica, “igualmente incertos, fracos e impotentes como tu”. Neste terceiro caderno, encontramos auto-repreensões por estar a ruminar uma ideia: “Ó Deus, dá-me de manhãzinha menos pensamentos e mais água fria e ginástica” (Diário, 22/10/1941); “És uma tontinha! Deixa os miolos em paz” (Diário, 23/10/1941).

Sintetiza o conteúdo desse pensamento obsessivo nas seguintes princípios: “Querer regressar à escuridão, ao ventre materno, ao coletivo. O tornar-se independente, o achar a própria forma, conquistar o caos” (Diário, 23/10/1941).

A afirmação é paradoxal: por um lado, deseja a fusão com o coletivo; por outro, quer ser independente. A 24 de outubro, Etty faz uma breve alusão aos novos decretos contra os judeus. Como que contrariando o seu “processo de espiritualização”, escreve que consentiu deixar-se ficar “deprimida e desassossegada” apenas “durante meia hora”. O texto, no entanto, prossegue com recomendações auto-motivadoras e moralizantes: “tens forças suficientes em ti”, “estás saudável, estás a avançar para

ti própria, a chegar à tua própria base”. O esforço feito para se manter distante da realidade, na procura de chegar a essa “base”, o seu íntimo, tem consequências que, de tempos a tempos, deixa transparecer. Poucos dias depois, a 30 de outubro, por exemplo, escreve solitariamente durante a manhã: “Medo da vida a todo o comprimento. Depressão total. Falta de confiança. Repugnância. Medo”.

De 31 de outubro até 10 de novembro, não temos notícias de Ety. Retoma o Diário com a seguinte auto-crítica:

... a um determinado momento uma pessoa reencontra-se às voltas com a mesma questão: a compulsão que tens em ti ou essa ficção ou fantasia, como lhe querias chamar, de querer possuir uma só pessoa por uma vida inteira, tens de a estilhaçar em mil pedaços. Esse absoluto tem de ser pulverizado dentro de ti.

O conflito interno entre o desejo de posse e a impossibilidade de uma relação estável é geradora de sentimentos agressivos – “estilhaçar... pulverizar”. O recalamento do afeto parece insuficiente. Entra em ação uma tentativa de anular em si o afeto associado ao objeto proibido.

Deus, pega-me pela mão, acompanhar-te-ei bem comportadamente, sem muita resistência. Não me desviarei de nada do que nesta vida vier de encontro a mim, tentarei integrar tudo em mim com as minhas melhores forças. Mas dá-me de vez em quando um momento de sossego. Também não pensarei mais, na minha ingenuidade, que essa paz, se ela vier, será eterna; hei-de aceitar igualmente o desassossego e a luta que hão-de vir outra vez. Gosto de me sentir abrigada e segura, mas não irei revoltar-me se for exposta ao relento, desde que seja pela Tua mão. Hei-de acompanhar-te sempre guiada pela tua mão e tentarei não ter medo. Hei-de tentar irradiar algo do amor, o verdadeiro amor ao próximo, que tenho dentro de mim, onde quer que eu esteja. (Diário, 25/10/1941)

Quarto caderno: De 8 de dezembro a 24 de janeiro de 1942

Iniciado a 8 de dezembro, o quarto caderno apresenta, na globalidade, um texto portador de um sentimento dominante de bem-estar, de

paz, de satisfação, de gratidão pela vida, de quietude, como se “uma espécie de brandura a cobrisse”, um “véu” protetor tornasse a vida mais suave: “sinto-me reconciliada com a vida” (Diário, 12/12/1941). O tema levemente afluído nos cadernos anteriores, em vagas persistentes de esperanças, num oceano predominantemente cinzento, triste e encrespado, ganha espaço a partir de agora com mais consistência: “a vida é grandiosa e boa e interessante e eterna. . .” (Diário, 12/12/1941). Com ligeiras variações, estas afirmações – a vida é bela, grandiosa, cheia de sentido. . . – serão repetidas uma e outra vez, nas páginas do Diário e, posteriormente, nas Cartas.

Esse estado de apaziguamento interior e de otimismo (apesar de toda a violência que a rodeia) a partir do qual vê o mundo, algo de bom, de belo, não significa que tenha superado aspetos que anteriormente a afligiam – as variações de humor, a hostilidade em relação aos pais, a incapacidade de se situar em relação a Spier. Agora, nesta nova fase, investe em si, no intuito de “escutar o próprio ritmo” e viver segundo os batimentos dessa nova melodia, sem ceder à tentação de que falsas ideias, acerca do que deve ser, a perturbem (Diário, 12/12/1941). Portanto, as questões inquietantes de uma possível união com um homem, as ameaças que o contexto da época continuamente repetem à sua existência como judia são, entre outros assuntos, fechados num compartimento, isolados, para que possa “ouvir-se”. E nessa procura, a “rapariga que não sabia ajoelhar-se” (Diário, 21 e 22/11/1941) encontra, nesse gesto “tão íntimo como os gestos amorosos” (Diário, 14/12/1941), mas também tão embaraçoso, algo de novo, a partir do qual exprime uma atitude de profunda gratidão:

Meu Deus, agradeço-te por me teres criado como eu sou. Agradeço-te por às vezes poder estar cheia de vastidão, essa vastidão não é senão o estar repleta de ti. Prometo-te que toda a minha vida há-de ser uma luta para atingir a bela harmonia e também a humildade e o amor verdadeiro de que sinto ser capaz nos meus melhores momentos. (Diário, 12/12/1941)

Entretanto, apesar de todos os propósitos, a realidade é tão evidente que, apesar de se distanciar e de a isolar, pergunta-se perplexa: “por que razão é que esta guerra, e tudo o que se relaciona com ela, me atinge

tão pouco?” (Diário, 14/12/1941). Na verdade, o desejo de se proteger do que lhe é exterior fá-la mergulhar cada vez mais dentro de si mesma, como constata, poucos dias depois, no último dia do ano de 1941:

Agora, preciso de me ajoelhar, às vezes de repente, até mesmo numa noite fria de inverno, em frente à minha cama. E o *escutar-se*. O deixar-me guiar, não mais por aquilo que me atinge exteriormente, mas por aquilo que emana de dentro de mim. (Diário, 31/12/1941)

Os temas incómodos, como a relação com os pais, são também aflorados. Culpabiliza-os pelo excesso de liberdade que lhe foi concedida durante a infância, uma liberdade que se assemelha a um abandono efetivo, resultante da incapacidade de ambos estabelecerem princípios orientadores para os filhos (Diário, 22/12/1941). Em casa dos pais, em Denver, a mãe é descrita com um misto de simpatia e de irritação (Diário, 30/12/1941) e a relação com Spier parece mais serena: Etty acompanha-o ao Conselho Judaico para que seja registado, fala com ele com ternura, com desejo, “não pelo corpo”, mas pelo que ele representa, “cosmicamente” (Diário, 11/01/1942).

Por tudo isto, Etty considera viver um “período de florescimento”. À luz desse “florescimento”, revê páginas do Diário e considera-as “literatura clássica”, isto é, algo distante de si, de um passado longínquo. Agora, sublinha, não precisa de dormir uma sesta de 2 horas, nem de tomar meio quilo de aspirinas. Sente-se grata por ter percorrido um “caminho difícil até reencontrar esse gesto íntimo para Deus” (Diário, 11/01/1942). E, no dia do seu aniversário, a 15 de janeiro, o sentimento de satisfação continua presente: “Deus, eu agradeço-te. Eu agradeço-te por queres habitar dentro de mim. Agradeço-te por tudo”.

Quinto caderno: De 16 de fevereiro a 27 de março de 1942

“Procuro encontrar o caminho, uma vez mais, para mim mesma através das palavras de Rainer M. Rilke”. Desta forma inicia o quinto caderno, com uma, entre muitas citações do poeta. A interação com ele é intensa e absorvente. Só esporadicamente se refere à guerra, aos

seus sinais, às vítimas que, inexoravelmente, vão aumentando e que, de alguma forma, lhe são familiares.

No dia 19 de fevereiro, pelas duas da tarde, menciona o que lhe causou mais impressão: “as grandes mãos roxas, devido ao inverno, de Jan Bool”. E continua: “houve outra vez alguém torturado até à morte”. Recorda os professores vítimas da perseguição, os métodos humilhantes do regime opressor que visavam “tornar selvagens [os presos] a fim de lhes induzir um complexo de inferioridade”. Em reação à agressão, Etty, ao contrário dos seus amigos, admite “pregar” uma novidade contra a corrente: “a maldade dos outros também está dentro de nós” e, por isso, só vê uma solução: “retornar ao centro e daí erradicar toda a maldade” (Diário, 19/02/1942).

Esta ideia de regressar ao centro para, a partir daí, viver “inocentemente” é retomada, poucos dias depois, a 27 de fevereiro, quando relata um insólito episódio na passagem pela Gestapo com Spier. Um jovem oficial agride-a verbalmente em reação à atitude sorridente (e provocadora?). Grita-lhe. Na sequência do sucedido, poucas horas depois, escreve no Diário: “uma pessoa constrói o seu próprio destino a partir de dentro”. O contexto adverso motiva a emergência de defesas como a denegação que a impede de não reconhecer o medo latente: “na realidade não estou com medo”, conclui. Racionalizando, justifica o destemido comportamento com um objetivo: “tentar entender toda e qualquer expressão de quem quer que seja”. Compreender significa desmistificar. Por isso, diz até sentir “compaixão sincera pelo rapaz” [o jovem agressor], é “digno de pena” porque, justifica, “o criminoso é somente o sistema que usa estes tipos”. Face à violência externa, Etty confessa ainda “não ser capaz de odiar as pessoas”, mas apenas temer os sistemas que potenciam o mal em cada homem.

Interiormente, Etty prepara-se para o pior: reconhece que o futuro é sombrio: “havemos de ser separados de todos os que nos são queridos” (Diário, 12/03/1942), mas, no seu entender, “quando uma pessoa leva uma vida interior, talvez nem haja assim tanta diferença entre estar fora ou dentro dos muros de um campo” (Diário, 12/03/1942). E repete, uma e outra vez, como que para se convencer: “E no final de cada dia, sinto a necessidade de dizer: a vida é muito bela, apesar de tudo é muito bela!” (Diário, 12/03/1945).

De novo, neste quinto caderno, Etty disserta sobre o tema Spier. Determinada, procura consolidar um novo tipo de relação, motivada não pela atração física (Diário, 20 e 25/02/1942 17 e 20/03/1942), mas, ao mesmo tempo, sente-se incapaz de controlar totalmente os seus desejos. Descreve, neste contexto, a sua afeição pelos dois homens “de cabelo grisalho”, ambos com mais de 50 anos. Na cama com Hans, depois de consumado o ato sexual, suspira pela presença de Spier (Diário, 25/02/1942; 22/03/1942).

O leque das relações de Etty com outras mulheres é cada vez mais evidente. Assume particular importância, nesta fase, a relação com Tide, uma jovem cristã, com quem Etty aprende a viver numa atitude de confiança e agradecimento a Deus, e Lesiel, por quem sente uma atração erótica.

Na última anotação deste caderno, Etty questiona-se se o que vive é realmente a sua vida. Uma questão significativa que a surpreende como se fosse algo inesperado: apesar da guerra, dos tantos sinais que vão aparecendo, aqui e ali, com a categórica imposição “Proibido a Judeus” (Diário, 22/03/1942), a vida é-lhe apresentada como “tão cheia, tão rica, tão intensa e tão bonita” (Diário, 27/03/1942). Isto deve-se, no seu entender, à nova atitude, à consolidação de uma vida interior. Por vezes, integra tudo, como que anulando as evidentes contradições; outras vezes, como em *flashes* de luz, apercebe-se da estranheza do seu discurso, como se dissesse para si mesma: “afinal há tantos horrores neste momento à minha volta e eu continuo a achar que a vida é bela. Será mesmo?”.

Décimo caderno: De 3 a 29 de julho de 1942

O texto iniciado a 3 de julho prolonga-se nas primeiras páginas do décimo caderno. “É verdade”, escreve, “ainda estou sentada à mesma secretária, mas é como se tivesse de pôr um ponto final em tudo aquilo que escrevi anteriormente e tenha de continuar num novo tom” (Diário, 03/07/1942).

Esse novo tom é desenvolvido nas páginas seguintes. Etty alude, repetidamente, à morte, como um provável encontro que pode ocorrer a qualquer hora. Considera, racionaliza, no entanto, que a morte é algo que

deve ser integrado na vida e, por isso, deve manter-se serena, entregue às suas atividades quotidianas:

Quando eu souber, com toda a certeza, que irei morrer na próxima semana, ainda conseguirei estar sentada à minha secretária e estudar, em toda a paz de espírito, sem que isso seja um escape, e agora sei que a vida e a morte estão ligadas uma à outra com sentido profundo, que será um deslizar, mesmo que o fim, na sua forma exterior, seja triste ou horrível. (Diário, 06/07/1942)

Apesar de tudo, portanto, Etty continua a investir em si e está convicta de que o seu desenvolvimento continua a crescer, dia após dia, mesmo enfrentando a possibilidade de extermínio (Diário, 03/07/1942). Recusa-se terminantemente, a contaminar a vida com receios que a reduzem a um “pedaço miserável e mutilado a que dificilmente se pode chamar de vida” (Diário, 03/07/1942).

O sentimento de estar reconciliada com a vida, na sua totalidade (a vida e morte, o céu e o inferno. . .) é recorrente neste penúltimo caderno. Perante a possibilidade de receber a carta de deportação, Etty escreve, uma e outra vez, sobre a sua gradual despedida quando, por exemplo, veste uma camisa lavada ou usa um sabonete perfumado (Diário, 04/07/1942); ou se preocupa com os livros que poderá levar consigo para o Campo: a *Bíblia*, o *Livro das Horas* e as *Cartas a um Jovem Poeta* de Rainer M. Rilke (Diário, 07/07/1942; 11/07/1942).

O clima de alta tensão em que vive faz com que, na sua opinião, envelheça mais depressa (Diário, 03/07/1942). Talvez para não sucumbir a esse clima, refugia-se, agora mais do que nunca, num Deus que continuamente evoca e a quem, com uma frequência cada vez maior, se dirige. Refugia-se também nos autores preferidos, nas suas histórias e fantasias, nas personagens e contextos distantes, a tal ponto de se interrogar, no dia 7 de julho:

O que é que se passa realmente comigo? Nenhuma das preocupações e ameaças deste dia ficou agarrada a mim, estou aqui sentada à secretária tão “inalterada” recém-nascida, tão inteiramente disposta a estudar, como se nada se passasse neste mundo. (Diário, 07/07/1942)

Outros dias, porém, parece não ser capaz de escapar a essa realidade e sente-se particularmente identificada com o “destino coletivo” que está a ser preparado para os da sua origem. Desabafa no dia 10 de julho: “Um dia difícil, muito difícil. Um «*destino colectivo*» com o qual uma pessoa deve aprender a conviver, suprimindo todas as puerilidades pessoais”. De seguida, critica aqueles que querem pôr-se a salvo, negligenciando “a obrigação de saber que outro irá em seu lugar” (Diário, 10/07/1942).

Já anteriormente tinha manifestado o desejo de proteger as classes mais jovens e indefesas (Diário, 6 e 09/07/1942). E, quando desafiada a pôr-se em segurança pelos amigos, discorre sobre o tema, refutando essa possibilidade:

Não é fundamental ser eu ou outro a ir, não é? O principal é, sim, haver tantos milhares obrigados a ir [...]. Já não se trata de escapar a uma certa situação, custe o que custar, mas, sim, como uma pessoa se comporta e continua a sua vida em qualquer situação. (Diário, 11/07/1942)

Apesar desta relutância em não querer pôr-se a salvo, no dia 14 de julho, Etty dá conta de uma carta com um pedido de emprego para si, no Conselho Judaico, escrita pelo irmão, Jaap. A reação inicial foi de repúdio, classificando a iniciativa do irmão como um ato indigno. Volta a criticar aqueles que se acotovelam para se salvarem, empurrando outros para a morte por “afogamento”. Poucos dias depois, no entanto, a 15 de julho, é admitida no Conselho Judaico como dactilógrafa. No dia 16 do mesmo mês, dirigindo-se a Deus, escreve: “Afinal tens outros planos para mim, Deus? Devo aceitar isto? Mas continuo pronta. Amanhã desço ao inferno, preciso de descansar muito para aguentar o trabalho lá”.

O trabalho é aceite. Mas dentro de si há um conflito: Etty parece ter dificuldade em lidar com a culpa que a situação de privilegiada acarreta e, por isso, defende-se recorrendo à racionalização. Faz um propósito que apenas confia ao Diário: “Mais tarde vou ter de fazer muito boas ações para outras pessoas, a fim de compensar tudo isto (Diário, 16/07/1942). No Conselho Judaico, num ambiente a “meio termo entre o inferno e um manicómio” (Diário, 21/07/1942), Etty passa o dia a preencher formulários à máquina, um trabalho que considera “estúpido e sem sentido” (Diário, 27/07/1942). Volta e meia, nos curtos intervalos, apesar do ala-

rido geral do bater das máquinas e das pessoas em altos gritos, recolhe-se na leitura de Rilke. Surgem tensões entre ela e as colegas. Descreve-as. Queixa-se delas, ao mesmo tempo que se sente privilegiada porque, não fosse o trabalho, já não estaria em Amesterdão, junto daqueles que ama. Mas a sensação de fazer algo “sombrio, lúgubre, desconsolador e indigno” (Diário, 27/07/1942) reclamava uma revolta. Para piorar, o trabalho impede-a de escrever quando, na realidade, deseja “escrever por dias e dias” (Diário, 27/07/1942).

Etty apaga-se a 29 de julho e reaparece a 15 de setembro. Os biógrafos referem que, por sua iniciativa, a 30 de julho, foi transferida para Westerbork¹², onde permanece até meados de setembro. Durante o tempo em que foi membro do Conselho Judaico, trabalhou no Departamento de “Serviços de Ajuda às Pessoas em Trânsito”. As cartas que chegaram até nós oferecem-nos a imagem de uma Etty mais preocupada com as situações concretas das pessoas à sua volta. Nelas é possível entrever esse mundo cruel onde continuamente chegavam homens e mulheres de todas as idades; homem e mulheres que, quase semanalmente, também partiam num comboio de gado com destino à Polónia.

Em setembro, como membro do Conselho Judaico, obteve licença para regressar a Amesterdão, onde permaneceu. Encontrava-se gravemente debilitada e tinha notícias que o seu amigo, Spier, se encontrava às portas da morte.

Décimo primeiro caderno: De 15 setembro a 13 de outubro de 1942

Fora de Westerbork durante algumas semanas, visita os pais em Denver e, finalmente, regressa a Amesterdão, onde é acompanhada por um médico que lhe aconselha repouso. Etty mostra-se impaciente. Quer recuperar rapidamente a saúde para voltar ao Campo. Quer ser o “coração

¹² O conhecido campo de trânsito de Westerbork era um local para onde os judeus eram enviados e obrigados a trabalhar e a viver antes de serem transportados para os campos de concentração e extermínio. Segundo Flinders (Carol Flinders, *Enduring Lives...*, *op. cit.*, p. 71), no início de julho, chegavam ao campo aproximadamente 4 000 por semana. Anne Frank também esteve, já depois da morte de Etty, de passagem neste campo a caminho de Berben-Belsen, onde viria a morrer.

pensante dos barracões” (Diário, 15/09/1942) mas é impedida pela situação frágil em que se encontra.

É nesta cidade que retoma o Diário. No último caderno que chegou até nós¹³ Etty faz longas referências às suas primeiras experiências em Westerbork. Apesar de exausta, Etty, dirigindo-se a Deus, manifesta-se profundamente agradecida por participar nos acontecimentos, por ter podido experienciá-los até ao limite, sem abdicar dos seus valores. Reconhece que o tempo passado por detrás do arame farpado foi o mais intenso da sua vida. E Deus torna-se, definitivamente, o interlocutor privilegiado, “o novo-amante”, o “objeto idealizado e securizante” que ela procura em si mesma e em cada pessoa que encontra:

Conversar contigo, meu Deus. Isto está certo? Postas as pessoas de lado, só sinto necessidade de conversar contigo. Gosto imenso das pessoas, porque em cada um amo um pedaço de ti, meu Deus. E procuro-te por toda a parte nas pessoas e, muitas vezes, acho um bocadinho de ti. E tento desenterrar-te nos corações dos outros, meu Deus.

Graças à consolidação dessa nova relação, Etty ganha força para enfrentar o destino trágico que o futuro lhe reservaria. Considerava ser detentora de uma “carga preciosa”, “uma pátria”, um “pedaço de eternidade” que ninguém poderia roubar. Esse “mais” em si aproximou-a dos outros. Colocou-a ao serviço das vítimas, onde foi “bálsamo para muitas feridas” (Diário, 13/10/1942).

Spier morre a 15 de setembro de 1942 (no dia em que Etty chega a Amesterdão). No dia 16 do mesmo mês, feitas as exéquias, Etty escreve um longo texto em forma de elogio fúnebre, à 1h00 da manhã, uma homenagem ao homem que ela considerava o “mediador de Deus”, aquele que a tinha despertado, o “parteiro da sua alma”. Após a morte, sendo impossível estar com ele, da mesma forma (física e real), surge uma nova forma de relacionamento, através das memórias do falecido como se ele continuasse vivo, agora em espírito. Experimenta, por isso, “uma alegria estranha” ante a conclusão deste “processo de espiritualização”. Agora, nem as fotos de um corpo que já não existe fazem falta.

¹³ Não sabemos se, na última fase da sua vida, de outubro de 1942 a setembro de 1943, em Westerbork e Auschwitz, manteve o Diário, o que é bem possível.

A última anotação é de outubro de 1942. Pelo facto de ser funcionária do Conselho Judaico, Etty pôde permanecer mais tempo em Amesterdão. Regressou a Westerbork a 20 de novembro mas logo, sem saúde, voltou a Amesterdão passadas duas semanas. A 5 de junho de 1943, regressa definitivamente a Westerbork. Daí em diante, já não faz parte do Conselho Judaico. Pouco depois, a 7 de setembro será enviada para Auschwitz onde, segundo a Cruz Vermelha, veio a falecer a 30 de novembro de 1943.

Cristóvão de Mendonça: o navegador português a quem se atribui a descoberta da Austrália ou a descoberta da Austrália por um português!

Paulo Guerreiro

Aluno do Curso Livre de Língua e Cultura Russas FLUL

Nota Prévia

Em Dezembro de 1523 ou Janeiro/Fevereiro de 1524¹, partia de Goa a frota de Cristóvão de Mendonça, de regresso das suas viagens de descoberta. Tal como inscrito numa tabuleta deixada por Mendonça perto do que é hoje a Cidade do Cabo (África do Sul), o grande capitão e navegador chegou aí em 25 de Março ou Maio de 1524, muito provavelmente nesta última data.

Teria prosseguido viagem para Lisboa, após uma breve estada para se abastecer de água e descansar. Tem-se a certeza de que Cristóvão de Mendonça chegou a Portugal, onde foi recompensado pelo grato rei D. João III, que lhe concedeu um lucrativo destacamento no Ultramar pelos seus valorosos serviços.

Mas quem foi Cristóvão de Mendonça, que anda desaparecido dos nossos compêndios e manuais escolares e daquilo que se leciona nos nos-

¹ Peter Trickett, *Para Além de Capricórnio*, Lisboa, Caderno, 2008, p. 266.

sos estabelecimentos de ensino? E quais foram os valorosos serviços pelos quais foi recompensado? Nesta comunicação vamos explorar estas e outras questões.

I – A missão como génese identitária portuguesa

As viagens de Mendonça ao Continente Austral não podem ser descontextualizadas da conjuntura do Império Ultramarino Português no Oriente. Portugal tinha uma missão. Num passado mais distante foi referido o carácter religioso e promotor do proselitismo da missão portuguesa, a que se associou um estilo cronista romântico e uma visão imperial heroica².

Num passado mais recente foi realçado o seu carácter cosmopolita³ de atacar pelo Oriente os Otomanos, que tinham invadido Constantinopla em 1453, e o projeto nacional de fortalecer económica e politicamente o reino de Portugal, por meio da falência do monopólio comercial veneziano e mameluco das especiarias.

Contudo, modernamente, estamos em condições de ultrapassar estas duas perspetivas: uma meramente messiânica e partidária da ideologia da predestinação; a outra meramente comercial e economicista. Assim, poderemos pensar mais além e recentrar a missão dos Portugueses⁴ ao abordá-la por um prisma muito mais abrangente.

De um ponto de vista estratégico, os “feitos” dos navegadores Portugueses no Oriente alteraram profundamente a geopolítica numa região

² J. Nascimento Rodrigues, *Portugal, Pioneiro da Globalização nos séculos XV e XVI – de 1415 à Matriz Portuguesa das “Descobertas”: Os três aspetos centrais da Expansão Portuguesa de Quatrocentos e Quinhentos* [2007]: “(...) que alegadamente viria de D. Afonso Henriques (primeiro rei e fundador de Portugal) e o culto da personalidade de algumas figuras históricas, como o Infante D. Henrique. São autores em destaque o cronista Gomes Eanes de Zurara (ainda no século XV), Duarte Galvão (principal conselheiro de D. Manuel I e ativo defensor do projeto imperial manuelino, falecido em 1517), o cronista João de Barros (escritos de 1541 a 1567) e o humanista Damião de Góis (escritos de 1541 a 1567). Durante o Estado Novo (1932-1974) os historiadores (do regime) levaram esta corrente ao extremo”.

³ Jaime Cortesão, *Teoria Geral dos Descobrimientos Portugueses*, Lisboa, Seara Nova, 1940.

⁴ J. Nascimento Rodrigues, *ibidem*.

– o Índico –, que era, à época, o centro económico do mundo. A instituição de uma política de sigilo, de tão bem executada que foi, elevou estes feitos à glória.

E a janela de oportunidade que se abriu aos Portugueses foi eficazmente aproveitada enquanto as outras potências contemporâneas⁵ evidenciavam distração e atraso tecnológico. Aliás, pode-se falar tanto de inovação tecnológica⁶ como de inovação política⁷ para caracterizar a marca que os Portugueses legaram às gerações futuras no seu caminho das descobertas.

Pode-se falar ainda de uma Matriz Portuguesa caracterizada por dez vetores:

1. O Intento Estratégico: a pró-atividade dos Portugueses, mediante “uma empresa a executar”, como referia o Professor Agostinho da Silva.
2. A Vocaçãõ Globalista: a enorme extensão dos Descobrimentos Portugueses aponta para uma estratégia de geometria variável em relação ao Mundo. O universalismo português é historicamente hostil ao “iberismo”, que é, de resto, considerado como uma opção geo-estratégica limitadora.
3. O Empenhamento Científico: o grande desenvolvimento tecnológico e científico ocorrido durante a Época dos Descobrimentos Por-

⁵ J. Nascimento Nascimento, *ibidem*: “(...) potências incumbentes (Veneza, a principal potência desde 1380, depois da derrota de Génova) e emergentes europeias (Castela/Aragão e França) e euro-asiáticas (Império Turco/Otomano) entre 1440 e 1449, quando chegou ao Cairo, a Veneza e à corte de Castela e Aragão a notícia da viagem marítima de Vasco da Gama, que inaugurou o caminho marítimo para a Índia (...).”

⁶ J. Nascimento Rodrigues, *ibidem*: “(...) a inovação tecnológica, que permitiu aos Portugueses navegar no Mar Ignoto Atlântico e entrar no Índico, o tipo de barcos (a famosa Caravela), o conhecimento progressivo das correntes e dos ventos, a volta da Mina e depois a volta pelo Brasil, os instrumentos de navegação, a cartografia de «conhecenças», a superioridade militar naval e a competência anfíbia; a rede de feitorias e fortalezas.”

⁷ J. Nascimento Rodrigues, *ibidem*: “(...) a inovação política: a opção por uma estratégia de «potência hegemónica» no Índico a partir de 1501 e a «guerra-relâmpago» de criação do primeiro estado imperial entre 1500 e 1515.”

tugueses confirma este empenhamento científico. Grandes descobertas na astronomia, na navegação, na matemática e na medicina atestam isto. Citemos o astrolábio, a balestilha, as tabelas de navegar, as curvas loxodrómicas, a descoberta de novos medicamentos. Emergiram vultos de enorme prestígio científico e universal como os cientistas Pedro Nunes, Garcia da Horta, Francisco Sanches e Bartolomeu de Gusmão.

4. O Pensar “Fora da Caixa”: este pensamento “fora da caixa” foi aquele que saiu do campo da disputa geopolítica ocupado pelas potências dominantes e pelas potências desafiantes da altura.
5. O Controlo Assimétrico da Informação: “entre o conhecido e o desconhecido, o Português escolhe o desconhecido”, como dizia Agostinho da Silva. Na época dos Descobrimentos, esta mentalidade garantiu a Portugal uma importante vantagem estratégica. Os Descobrimentos Portugueses foram a Época de Ouro do “Culto do Imprevisto”.
6. A Surpresa Estratégica: a Batalha de Diu em 1509 foi um exemplo de surpresa estratégica. Uma frota de guerra Portuguesa composta por apenas 80 navios derrotou completamente uma aliança de três frotas inimigas compostas por cerca de 4000 navios de guerra. A batalha ficou para a História como a mais importante dos anais da marinha portuguesa e a quinta Batalha Naval mais importante da História Universal. Foi o início do domínio absoluto de Portugal no Índico, que se prolongou por mais de cem anos.
7. O Incrementalismo: na formulação da estratégia houve lugar de honra para os papéis do erro, do acaso e da correção pragmática. O Processo dos Descobrimentos Portugueses não foi linear. A evolução da construção do sistema geoestratégico foi evidente.
8. A Atitude Crítica: emergiu um pensamento contra o dogmatismo e a escolástica – “examinar as próprias coisas, é esse o verdadeiro meio de saber.” (Francisco Sanches, in “Que Nada se Sabe”, 1581). Os cientistas dos Descobrimentos formularam explicitamente o resultado dos Descobrimentos. “Constrói outra ciência, porque a tua

primeira ciência é agora falsa.”, ainda nas palavras de Francisco Sanches.

9. A Informação Estratégica: o príncipe renascentista mais exímio na arte do sigilo e da desinformação, da espionagem geoestratégica e na busca de espionagem foi o rei D. João II, cognominado “O Príncipe Perfeito”.
10. A Improvisação Organizacional⁸: os Descobrimientos conseguiram fazer uma mistura entre, por um lado, a arte bem portuguesa do improviso (“a tal característica que toda a gente censura aos Portugueses”, no dizer do Professor Agostinho da Silva), que terá sido fundamental, por um lado, no dia-a-dia concreto da expansão e por outro um intento estratégico claro, (um rumo), o maior rigor científico na época (todas as ferramentas de marear que os navegadores levavam e iam melhorando) e um planeamento logístico notável (das viagens e depois da rede de projeção global).

II – Como a Moscóvia descobriu Portugal

As primeiras informações sobre Portugal em documentos russos aparecem nos séculos XV e XVI. No texto “Reis dos Países Europeus”, publicado em 13 diferentes anais russos (escrito, segundo alguns especialistas, entre 1412 e 1414, e segundo outros entre 1506 e 1513), lê-se:

“O César é o César romano. E este é seguido pelo rei alemão, herdeiro do Reino de Roma. E a seguir a esse está o rei francês. E a seguir vem o húngaro. E a seguir vem o rei espanhol. E a seguir vem o rei inglês. E a seguir vem o rei português. E a seguir vem o rei napolitano...”.

⁸ In J. Nascimento Rodrigues, *ibidem*.

III – O contexto político que despoletou as viagens

Enquanto o navegador Diogo Pacheco⁹ fazia a primeira circum-navegação de Samatra, em 1519, o rei D. Manuel I decidia em Lisboa que chegara a altura de preparar uma grande expedição em busca da Ilha do Ouro, nome antigo do Continente Austral.

A decisão de D. Manuel I foi instigada por notícias alarmantes: um dos seus capitães desertara para o lado rival, o do rei D. Carlos I de Espanha, e preparava-se para comandar uma frota espanhola até às Ilhas das Especiarias, velejando para Ocidente, de passagem pelas Américas.

O renegado era Fernão de Magalhães e, no início de 1519, os seus planos encontravam-se bem avançados. Alguns meses antes, o rei espanhol D. Carlos I esboçara um acordo formal, designando-o capitão-general de uma expedição de cinco navios e prometendo torná-lo governador de todas as terras que lograsse descobrir.

Para o rei D. Manuel I¹⁰, este desenvolvimento representava, não apenas, um dilema. Ele próprio fora, em grande medida, responsável pela deserção de Magalhães, tendo recusado com desdém o pedido de um aumento do seu modesto soldo, em reconhecimento pelos anos de serviço leal durante as campanhas militares portuguesas no Oriente, durante as quais sofrera vários ferimentos.

E essa não era a única preocupação. Não só Magalhães já velejara até às Molucas com o pavilhão português, como também se acreditava que fosse versado em histórias sobre a fabulosa Ilha do Ouro (o destino acabaria por evitar esses receios, pois Magalhães acabaria por morrer às mãos de indígenas filipinos, ainda a “meio” da sua viagem de circum-navegação, morrendo com ele as eventuais histórias sobre a fabulosa Ilha do Ouro).

Caso se apresentasse a oportunidade, sem dúvida iria também reivindicar esse território para Espanha. Portugal já se implantara fortemente nas Ilhas das Especiarias, mas o rei D. Manuel I tinha a desconfortável consciência de que ainda não descobrira a localização da Ilha (ou Ilhas) do Ouro, e muito menos marcado presença nesse local. Teria de se an-

⁹ Peter Trickett, *ibidem*, p. 79.

¹⁰ Peter Trickett, *ibidem*, p. 79.

tecipar a Magalhães para que riquezas tão grandes ou ainda maiores do que as das Ilhas das Especiarias não lhe fugissem entre os dedos.

IV – Mendonça – quem foi o homem

Cristóvão Furtado de Mendonça (Mourão, 14?? – Ormuz, 1530) foi um navegador e explorador, oriundo da nobreza portuguesa. É-lhe atribuído o descobrimento português da Austrália, entre outros feitos.

Os registos portugueses dizem-nos muito pouco sobre Mendonça¹¹, enquanto pessoa. Não se conhece um único retrato do corajoso navegador. O cronista oficial, João de Barros, diz que se tratava de um jovem nobre, filho de Pedro de Mendonça, o alcaide-mor de Mourão, uma entre várias vilas fortificadas que guardavam a atribulada fronteira portuguesa com Espanha.

O serviço militar naval era uma tradição de família. O avô de Cristóvão, Afonso, foi um capitão que serviu na marinha com distinção, e o mesmo pode ser dito de Pedro de Mendonça, primo de Cristóvão. Em 1504, este seu primo comandou uma nau numa frota de 12 navios, que partiu para a Índia Portuguesa, para garantir a segurança das rotas comerciais do Oceano Índico e controlar o governante hostil de Calecute.

Mourão, a casa ancestral da família, é hoje uma modesta vila de ruas estreitas, ladeadas por laranjeiras e minúsculas casas brancas. O Castelo de Mourão, castelo do século XIV, onde Mendonça teria crescido, ainda se encontra no cimo da colina, sobranceiro ao Rio Guadiana, cujo curso sinuoso forma parte da fronteira com Espanha.

Em 1510, o rei D. Manuel I mandou reforçar as fortificações do castelo, receando um possível ataque vindo de Espanha. Como recordação da era de Mendonça, é visível uma placa na parede de uma praça, no exterior das muralhas do castelo, e que proclama ser aquela a “Praça do Governador Furtado de Mendonça”.

Era regra geral que a qualificação essencial para a nomeação de comando de grandes naus, como as naus com destino à Índia, fosse a posição como nobre ou cavaleiro, mas estes membros da alta nobreza de Portugal poderiam possuir poucos conhecimentos práticos do mar

¹¹ Peter Trickett, *ibidem*, p. 80.

aquando da sua primeira viagem, cabendo ao piloto a total responsabilidade pelo rumo e pelo navio.

Nem todos os capitães de berço nobre eram “ignorantes náuticos”. Cristóvão de Mendonça não se incluíria de todo nessa categoria, como o atestam os feitos extraordinários das suas viagens.

V – Missão e viagens

Foi assim que, quando, a 23 de Abril de 1519, sob o comando de Jorge de Albuquerque, partiu de Lisboa uma grande armada de dezasete imponentes navios com destino ao Oriente, o capitão em quem o rei mais confiava, Pedro Eanes, levou consigo importantes ordens seladas para o governador ou vice-rei da Índia, Diogo Lopes de Sequeira.

O navio de Pedro Eanes chegou a Goa em Junho de 1520. Quando foi aberta a missiva real com as ordens, uma delas informava Diogo Sequeira de que um dos capitães daquela frota, em quem ele (o rei) confiava fora designado, por ordem real, para liderar uma viagem de descoberta às Ilhas do Ouro. Estas ilhas, continuava a ordem real, ficam além da ilha de Samatra... muitas pessoas que viajaram nessas partes da Índia vaticinaram grande esperança de que possam ser descobertas.

Então, como já vimos, o capitão a quem o rei D. Manuel I confiou esta importante missão foi Cristóvão de Mendonça. Em concreto, quanto à expedição que Mendonça foi incumbido de liderar, era claramente vista pelo rei D. Manuel I como sendo da maior importância, pois Mendonça recebeu uma frota de quatro navios para a viagem, o mesmo número com que Vasco da Gama partira na famosa expedição para a Índia em 1497.

Quando seguiu para o Oriente, Mendonça comandava a nau “Graça”, que, por motivo de invernada, só alcançou a Índia em 1520. A “Relação dos navios que servem na Índia” confirma que esteve em Goa, em 1521:

“(...) Navios de Goa (...) Item, ho bargantym em que andava ho Barbudo.
Este bargantym levou Cristóvão de Mendonça.
Estes navios achei em Goa quando por hi pasamos o ano passado [1521] e os tenho em meu livro. (...)”

A mesma fonte indica a partida de Mendonça numa expedição de descoberta da chamada “Ilha do Ouro”:

“(...) (1522) Armada de Cristovam de Mendonça que foy descobrir a ilha do ouro no ditto tempo.
Item, ho navyo Sam Christovam em que elle vai
Item, a caravella Rosayro capitão Pedr'Eanes Francces
Item, ho bragantym Sant'Antonio capitão Francisco Pereira
Item, hum parao capitão Gonçalo Homem que he seu e carrega-se a custa dell reii per hordenança do governador que ho asy requireo por ho aver por seu serviço pêra este descobrimento. (...)”

Embora se desconheça a duração e percurso da viagem, em Março ou Maio de 1524, Mendonça aportou ao cabo da Boa Esperança.

Como veremos Mendonça empreendeu neste período duas expedições e não apenas uma. A primeira levou-o a ele e à sua frota até às costas Oeste e Sul da Ilha do Ouro – a Austrália. A segunda levou-os até às costas Leste e Sul da Ilha do Ouro – Austrália – e até à Ilha do Mogno – Nova Zelândia.

VI – Por onde andou a frota de Mendonça

Mendonça seguiu para o Oriente e alcançou a Índia em 1520. Esteve em Goa em 1521. Cristóvão de Mendonça seguiu com a sua frota para Malaca no que constituiu a sua primeira expedição ao continente australiano. Contornou toda a costa ocidental da Austrália até “Terra Final”, hoje ao largo da cidade australiana de Perth. Depois, regressou a Malaca por um caminho semelhante e, como se referiu atrás, em 1521 estaria novamente em Goa.

A mesma fonte indica, em 1522, a partida de Mendonça numa segunda expedição de descoberta da chamada “Ilha do Ouro”.

Desta vez, Cristóvão de Mendonça seguiu com a sua frota novamente para Malaca só que bordejou a Costa Oriental da Austrália, no que constituiu a sua segunda expedição ao continente australiano. Contornou, como dissemos, toda a costa oriental da Austrália até à “Baía de Neve”, promontório hoje ao largo da cidade australiana de Sidney.

Continuou para Sudoeste, passou o estreito da Tasmânia e chegou ao que é hoje a cidade de Adelaide. Depois, voltou para trás e fez um desvio aproximando-se da Nova Zelândia. Desembarcou na Ilha do Norte, a que chamou Ilha do Mogno. Retomou um caminho que o levou de novo a Malaca e daí até Goa, onde aportou em 1523.

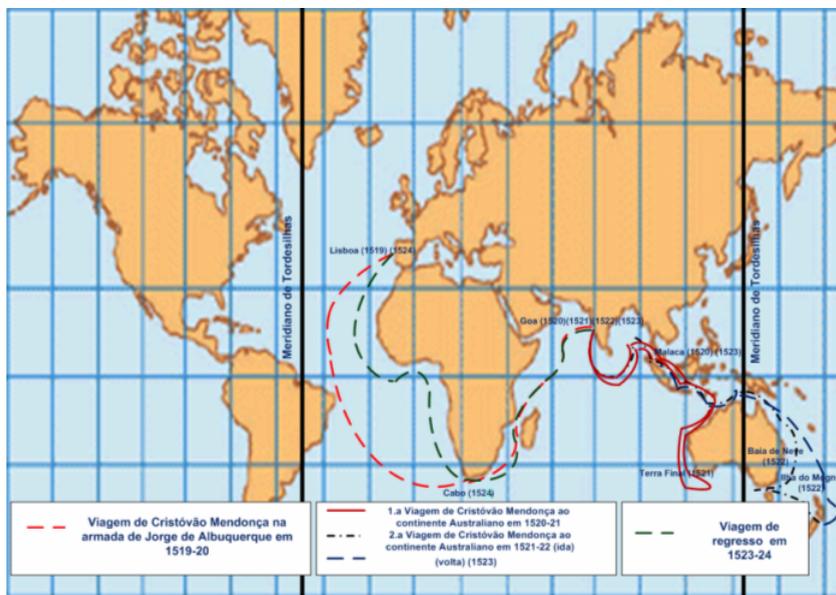


Figura n.º 1 – Mapa indicando as viagens de Cristóvão de Mendonça entre 1519 e 1524¹²

Uma vez em Goa, Mendonça partiu na sua viagem de regresso a Lisboa. Embora se desconheça a duração e percurso da viagem, em Março ou Maio de 1524, Mendonça aportou ao cabo da Boa Esperança. Aí foi encontrada uma pedra – a “Pedra de Mendonça” – onde tal pode ser confirmado com o ano e o mês.

Na coleção de quinze mapas de Dieppe, conhecidos como Atlas de Vallard, que representam o mundo conhecido até 1545, há dois desses mapas em que estão marcados vários pontos geográficos da costa australiana em Português.

¹² Mapa elaborado pelo autor (Paulo Jorge Guerreiro) em 13 de Maio de 2014.

À época, quer a primeira, quer a segunda viagem foram mantidas em sigilo, pois estas explorações poderiam violar o estabelecido no Tratado de Tordesilhas (1492). Segundo este Tratado, parte da região australiana (e das suas riquezas) estariam nos domínios de Espanha. É provável que uma destas embarcações, pertencente à frota de Mendonça, seja a que é conhecida como o “Navio de Mogno” (em inglês, “mahogany ship”, tal como aparece no folclore australiano), que teria naufragado nas proximidades de “Warrnambool”, Vitória.

Num dos mapas mais intrigantes do Atlas de Nicholas Vallard (c. 1547)¹³, o investigador australiano Peter Trickett, constatou, com a ajuda de um computador, que se se rodasse de 90.º uma metade do mapa, conseguiria fazer-se coincidir as costas leste e sul australianas e assim obter a sua cartografia com detalhe extraordinário. Além disso, este mapa em particular regista cento e vinte nomes de localidades escritos em português e não em inglês ou noutra língua qualquer. A origem deste mapa-múndi foi a cidade francesa de Dieppe – por isso, estes mapas também são conhecidos por “Mapas de Dieppe”.

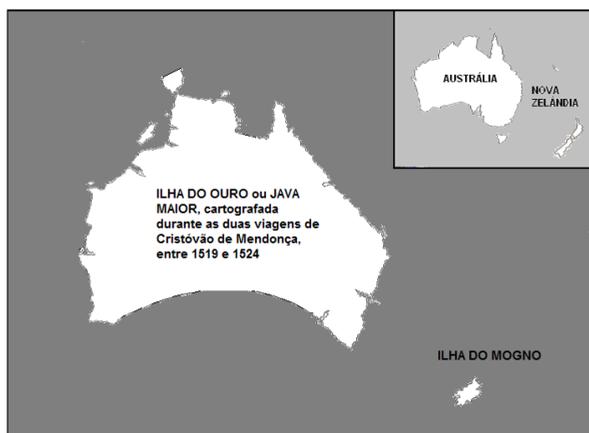


Figura n.º 2 – Mapa resultante da união dos dois mapas de Vallard¹⁴

¹³ Veja-se a figura n.º 4 do presente texto.

¹⁴ Mapa elaborado pelo autor (Paulo Jorge Guerreiro) em 13 de Maio de 2014.

Num outro dos mapas de Vallard estão representadas as costas oeste e sul australianas e também com um detalhe extraordinário¹⁵. Isto, à semelhança do que tínhamos visto no outro mapa. Posto isto, se unirmos os dois mapas, o mapa do Oeste com o mapa do Leste, obtemos a imagem da Figura n.º 2, cujas semelhanças com a Austrália são inegáveis.

VII – As provas das viagens de descoberta

Neste mapa, poderemos ver a distribuição das provas das viagens de descoberta, tanto na Austrália, como na Ilha Norte da Nova Zelândia. Temos três tipos de provas: as provas materiais, as provas pictóricas e as provas imateriais. Aqui vemos uma boa parte das provas materiais.

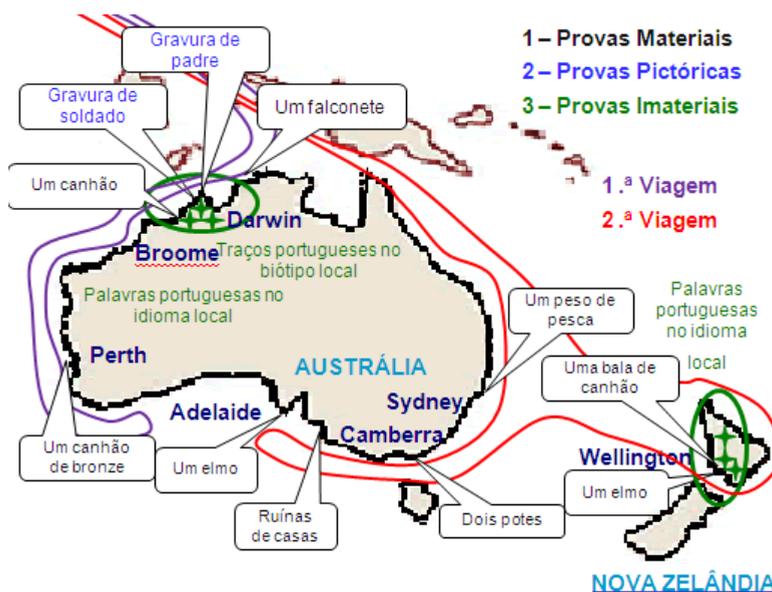


Figura n.º 3 – Mapa com a distribuição dos achados na Austrália e na Nova-Zelândia¹⁶

¹⁵ Mapa publicado in Peter Trickett, *ibidem*, figura 17.

¹⁶ *Ibidem*.

As Provas Materiais

Na Figura n.º 4 vemos uma parte do Atlas de Vallard. Num recôndito espaço de um antigo rancho em Los Angeles (EUA), hoje a Huntington Library, foi encontrada recentemente uma coleção de quinze mapas de Dieppe, conhecidos como Atlas de Vallard, que representam o mundo conhecido até 1545. Em dois desses mapas estão marcados vários pontos geográficos da costa australiana em Português.



Figura n.º 4 – Mapa da costa australiana e que faz parte do Atlas de Vallard¹⁷

Perto da Cidade do Cabo (África do Sul) foi encontrada a “Pedra de Mendonça”.¹⁸ Trata-se de uma tabuleta de pedra que contém inscrições sobre o regresso de Mendonça das suas expedições de descoberta da

¹⁷ Imagem publicada na internet (<<https://pt.wikipedia.org>> – tema “Teoria da Descoberta da Austrália pelos Portugueses”).

¹⁸ Fotografia publicada in Peter Trcikett, *ibidem*, figura 4.

Austrália. Mendonça aportou ao Cabo da Boa Esperança em Março ou Maio de 1524.

No Oeste da Austrália, mais propriamente em Kimberley¹⁹, foi encontrado um canhão de bronze português do século XVI. Juntamente com ele visualizavam-se as insígnias da Coroa Portuguesa gravadas sobre o bronze.

Ao largo de Fraser Island, no Leste da Austrália – Nova Gales do Sul –, foi encontrado um peso de uma rede portuguesa de pesca²⁰, também do século XVI.

Na Figura n.º 5 vemos ruínas de uma das casas portuguesas encontradas no Sudeste da Austrália, próximo de Bittangabee Bay.



Figura n.º 5 – Ruínas de casa portuguesa do século XVI
Sudeste da Austrália²¹

Na Figura n.º 6 vemos um falconete (pequeno canhão que vinha a bordo das caravelas) português do século XVI, encontrado por um adolescente de 13 anos no Norte da Austrália.

¹⁹ *Ibidem*, figura 2.

²⁰ *Ibidem*, figura 7.

²¹ Fotografia publicada na internet (<<https://en.wikipedia.org>> – tema “Theory of the Portuguese discovery of Australia”).



O jovem de 13 anos Christopher encontrou, numa praia do Norte da Austrália, aquilo que se julga ser um canhão pedreiro como os que eram utilizados nos navios portugueses do século XVI.

Figura n.º 6 – Falconete (pequeno canhão que vinha a bordo das caravelas) português do século XVI encontrado por um adolescente²²

Na Figura n.º 7 vemos um pote português em barro encontrado em leito marinho no Sul da Austrália (Gabo Island).



Figura n.º 7 – Pote de Barro Português do século XVI resgatado do leito marinho australiano²³

²² Imagem da esquerda publicada na internet (<clubecetico.org>) e fotografia da direita publicada in jornal “*Diário de Notícias*” – edição de 14.01.2012.

²³ Fotografia publicada na internet (<<http://www.edenmagnet.com.au/story/2938325/pots-hold-vital-clues-archaeologists-focus-on-eden-in-bid-to-unlock-australias-early-history/#slide=1>>).

Em 1963, ao pescar na costa do mar da Tasmânia (Sul da Austrália), Olaf Mannes, um pescador comercial australiano, pescou algo inesperado. Era um pote de barro com incrustações marinhas, medindo cerca de 31 cm de altura, em forma de cebola, com um gargalo estreito e um pedestal circular na base. O pote ficou em exposição no museu baleeiro de Éden, como curiosidade, até 1981. Nesse ano os membros de uma equipa de TV australiana, intrigados pelo estranho pote, pediram testes científicos para determinar a sua idade. O resultado foi extraordinário sob vários aspetos. O cientista que realizou a experiência, Dr. David Price, efetuou dois testes independentes em pequenas quantidades de amostras retiradas de diferentes partes do pote. Um deles não originou quaisquer resultados significativos, talvez por a amostra ter sido contaminada, mas o outro revelou uma data muito específica: 1500, com uma margem de erro de vinte anos. O pote e a sua idade inesperada deram uma bela notícia mas mais uma vez não havia qualquer seguimento a dar. Contudo, vista no contexto de uma viagem portuguesa pela costa oriental da Austrália por volta de 1522, a data obtida pelo bem sucedido teste de termo-luminescência era, e ainda é, extraordinária.

As Provas Pictóricas

Nas Figuras n.^{os} 8, 9 e 10 vemos parte das provas pictóricas. Na Figura n.^o 7 vemos uma gravura rupestre Wandjina²⁴. Notam-se semelhanças evidentes entre esta gravura rupestre aborígene encontrada no Oeste da Austrália (séc. XVI – por datação de C14), à esquerda, e um padre Português do século XVI, à direita.

Na Figura n.^o 9 vemos uma gravura rupestre Kaiara²⁵. Notam-se semelhanças evidentes entre esta outra gravura rupestre aborígene encontrada também no Oeste da Austrália (séc. XVI – por datação de C14), à esquerda, e um soldado Português do século XVI, à direita

²⁴ Peter Trickett, *ibidem*, p. 70.

²⁵ Peter Trickett, *ibidem*, p. 72.

Cristóvão de Mendonça: o navegador português a quem se atribui a descoberta da Austrália ou a descoberta da Austrália por um português! 173



Figura n.º 8 – Gravura rupestre aborígene encontrada no Oeste da Austrália (séc. XVI – por datação de C14), à esquerda, e um padre Português do século XVI, à direita²⁶

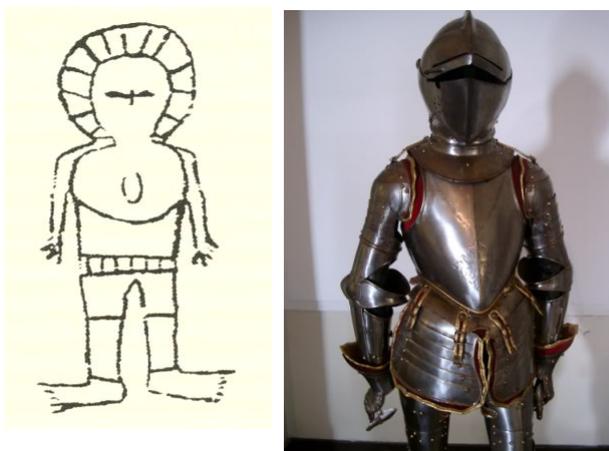


Figura n.º 9 – Gravura rupestre aborígene encontrada também no Oeste da Austrália (séc. XVI – por datação de C14), à esquerda, e uma armadura de soldado Português do século XVI, à direita²⁷

²⁶ A figura à esquerda é a que consta na página 70 do livro *Para Além de Capricóvão* de Peter Tricket; a figura à direita foi publicada na internet (<www.wikipedia.org> – tema “hábito religioso”).

²⁷ A figura à esquerda é a que consta na página 72 do livro *Para Além*

Na Figura n.º 10 vemos um fragmento do livro de orações de uma freira portuguesa do século XVI. Notam-se semelhanças evidentes entre um canguru australiano (em baixo) e a iluminura encontrada neste livro de orações (em cima).



O manuscrito terá sido feito entre 1580 e 1606 LES ENLUMINURES GALLERY



Figura n.º 10 – Iluminura (em cima) em fragmento de livro de orações de uma freira portuguesa do século XVI e canguru australiano (em baixo)²⁸

de Capricónio de Peter Tricket; a fotografia à direita foi publicada na internet (<www.en.wikipedia.org> – tema “armour for commanders”).

²⁸ A iluminura de cima foi publicada in jornal “*Público*”; a fotografia em baixo foi publicada na internet (<www.wikipedia.org>).

As Provas Imateriais

Durante uma expedição organizada nos anos 30 do século passado, foi tirada uma fotografia retratando um aborígene na “Costa dos Portugueses” (Oeste da Austrália), cujo biótipo se distingue dos comuns aborígenes australianos²⁹.

Ainda no século passado nos surge documentado um diálogo entre um desses aborígenes e um explorador australiano. Palavras como morte, água, ombro e sombra, genuinamente portuguesas, sobressaíram nesse diálogo, tornando-se uma das provas imateriais da presença portuguesa neste local.

VIII – Epílogo

Estamos agora em condições de responder às perguntas formuladas no início desta comunicação: Cristóvão de Mendonça foi um grande navegador da História Universal. Os seus feitos são comparáveis aos feitos de Vasco da Gama, que abriu a rota marítima para a Índia. E também são comparáveis aos feitos de Pedro Álvares Cabral, que descobriu o Brasil.

Não se entende bem o porquê de Mendonça andar desaparecido dos nossos compêndios e manuais escolares e daquilo que se leciona nos nossos estabelecimentos de ensino. Embora parte dessa falha se deva à política de sigilo da sua época, já é tempo mais do que suficiente de lhe devolver a sua justa grandeza como navegador, capitão e estrategista.

Também ficámos a conhecer os valorosos serviços pelos quais foi recompensado pelo rei D. João III, que lhe concedeu um lucrativo destacamento no Ultramar. As suas duas importantes viagens de descoberta deram a conhecer aos seus patronos a existência de uma quinta parte do Mundo, a Austrália. Ao fazê-las, Mendonça tornou-se no primeiro europeu a chegar à Austrália e também no primeiro europeu a chegar à Nova Zelândia. Em última análise, o segredo destas viagens foi ciosamente guardado. Assim, foi a política de secretismo que aqui prevaleceu e o resto do mundo só pôde tomar conhecimento dos feitos deste grande

²⁹ Fotografia publicada in Peter Trickett, *ibidem*, figura 12.

navegador português do século XVI quase quinhentos anos mais tarde, quando uma interpretação correta dos mapas de Vallard, levada a cabo pelo investigador australiano Peter Trickett, permitiu resgatar esses feitos do anonimato. Para piorar as coisas, no segundo quartel do século XVI português, os tempos não foram favoráveis à importância destas duas viagens de descoberta. A verdade é que, por esta altura, Portugal³⁰ estava muito ocupado a tentar manter a sua rota comercial, que era extremamente longa. De facto estendia-se, à época, a partir de Lisboa ao longo de toda a costa de África, do outro lado do Oceano Índico até à ponta do sudeste asiático e através de mares tropicais até às Ilhas das Especiarias.

Manter o controlo sobre o Brasil era outra preocupação. O comércio das Especiarias podia ser altamente lucrativo, mas em Portugal faltavam recursos para acudir em simultâneo a todas essas necessidades. O reino contava com menos de dois milhões de habitantes. A defesa contra governantes hostis locais e futuros rivais comerciais era uma preocupação constante. Os relatos que Mendonça terá feito em Goa a D. Diogo Lopes de Sequeira, a D. Duarte de Meneses e a D. João III em Lisboa sobre o potencial comercial limitado da quase vazia Java Maior não teriam sido imediatamente encorajadores. Talvez, afinal de contas, aquela não fosse a Ilha do Ouro. Fosse como fosse, as regiões a sul de Java ficavam distantes das vitais rotas comerciais Portuguesas das Ilhas das Especiarias. A exploração daquele novo território, vasto, mas ameaçador, podia esperar até que a época fosse mais propícia.

Infelizmente, para Portugal³¹, esse tempo nunca chegou. Em agosto de 1578, o sucessor de D. João III, o rei D. Sebastião, jovem e obstinado, liderou um enorme exército, contudo mal preparado, através do estreito de Gibraltar, com o intuito de invadir Marrocos. D. Sebastião via-se a si próprio, em termos quixotescos, como “Capitão de Cristo”, mas aquilo que deveria ter sido uma conquista triunfante aos mouros infiéis veio a revelar-se uma amarga derrota, na sequência da qual o exército português foi aniquilado. Seguiram-se sessenta tortuosos anos de domínio estrangeiro, quando a Coroa de Espanha anexou Portugal.

³⁰ Peter Trickett, *ibidem*, p. 350.

³¹ Peter Trickett, *ibidem*, p. 351.

Após a recuperação da independência, em 1 de dezembro de 1640, sobejavam menos de metade dos territórios arduamente adicionados ao Império Ultramarino nos séculos anteriores. A esse Império Português, que no seu expoente máximo se estendia desde o Brasil a Ocidente até ao Japão e Indonésia a Oriente.

Agora grande parte deles tinha sido tomada pelos Holandeses, pelos Franceses e pelos Ingleses. Muito embora na América do Sul (Brasil e Uruguai) e em África (Cabo Verde, Guiné, Angola, Moçambique e São Tomé e Príncipe) os Portugueses tivessem conseguido reaver os territórios mais importantes, tal não aconteceu no Oriente, onde apenas Goa, Damão, Diu, Macau e Timor sobreviveriam sob domínio Português até à segunda metade do século passado.

Como escreveu o nosso maior poeta, Luís Vaz de Camões:

“Mas, entanto que cegos e sedentos
Andais de vosso sangue, ó gente insana,
Não faltarão Cristãos atrevimentos
Nesta pequena casa Lusitana:
De África tem marítimos assentos;
É na Ásia mais que todas soberana;
Na quarta parte nova os campos ara;
E, se mais mundo houvera, lá chegara.”

(Luís Vaz de Camões in *Os Lusíadas*, Canto VII, Estrofe XIV)

De facto, havia mais mundo (para além da “quarta parte nova”) e os Portugueses chegaram lá.

A Liberdade como projeto messiânico no pensamento de Agostinho da Silva¹

Rui Gonçalo Maia Rego
Universidade de Lisboa

A ideia central a apresentar é a de que o homem, segundo Agostinho da Silva, tem como *missão* ser livre, isto é, ser capaz de viver o seu tempo agindo segundo as suas aspirações, intenções e pensamentos autónomos (seja isso o que for). Como muitas ideias messiânicas, é relativamente clara a sua estrutura: o homem quer que seja realizado um futuro perfeito (que ainda não está presente) ou pretende recuperar um passado que era perfeito (e que já não está presente); o *messianismo* configura, neste sentido, um tempo de progresso em direção à realização do estado de coisas pretendido. Este estado de coisas que se pretende alcançar, no messianismo agostiniano, é o da realização de uma *comunidade de homens livres* a que se chamará de *Era do Espírito Santo*. Não procuramos averiguar, neste texto, a coerência ou plausibilidade desta idade do Paracleto como teleologia ou escatologia da filosofia da história de Agostinho, mas tão-só disputar a ideia de liberdade segundo os fundamentos particulares do seu projeto messiânico. Começamos por caracterizar em que consiste o messianismo agostiniano; seguidamente, atendemos à Era do Espírito Santo como comunidade restaurada; em

¹ Uma parte deste texto foi apresentada na conferência internacional *From Mission to Messianism* (que teve lugar entre os dias 13 e 15 de maio de 2014, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) e inclui alguns contributos recolhidos dos debates realizados no âmbito desta conferência.

terceiro lugar, o homem livre; em quarto, o problema de harmonizar vontades livres contrárias; por último, algumas consequências e dificuldades que se seguem deste projeto messiânico.

I – Messianismo agostiniano

Se o *messianismo*, em geral, parece implicar a referência e espera de um mundo possível que ainda não existe plenamente (pelo menos nas religiões proféticas ocidentais), o *messianismo* português agostiniano, em particular, apresenta a possibilidade de um mundo futuro que se cumpriria na assunção da *liberdade* como finalidade última dos homens. Vamos defender, nestas duas primeiras secções, a ideia de que o projeto de Agostinho realiza uma reflexão acerca das causas finais do mundo a haver e configura uma superação da tradição messiânica sebastianista (ou pelo menos da sua versão ortodoxa). Isto é, o projecto, presentemente em estudo, supera o sebastianismo não porque este seja directamente rejeitado, mas porque, em última instância, a perpetuação do sebastianismo – como doutrina acerca da *espera* e expectativa de um evento futuro *externo* ao sujeito – é incompatível com o projecto de homem livre e *autónomo* que Agostinho da Silva tem em vista, em que cada indivíduo assume o *protagonismo* desse novo estado de coisas a acontecer (se estivermos a pensar bem, cada um tem de ocupar a função de mediador ou messias que é, comumente, atribuída a Dom Sebastião, cabendo a cada um mobilizar-se para a realização do estado de coisas desejado)².

Antes de tomarmos em linha de conta as causas finais que realizam a Era do Espírito Santo (ou Era de Liberdade, ou Paraclete) tentamos, primeiramente, perceber se o projeto de Agostinho da Silva é exclusivamente português ou cosmológico. A Era do Espírito Santo parece coincidir, em Agostinho, com o momento histórico em que se cumpre Portugal. Todavia o projeto messiânico não visa estender-se apenas àqueles a

² Raciocínio próximo a este pode encontrar-se na *Mensagem* de Fernando Pessoa: “Quem vem viver a verdade / Que morreu Dom Sebastião?” (Terceira Parte – O Encoberto, I – Os Símbolos, Segundo: Quinto Império) ou “Ó Portugal hoje és nevoeiro / É a hora!”, como incentivo para a mobilização coletiva (Terceira Parte – O Encoberto, III – Os tempos, Quinto: Nevoeiro).

quem a cultura portuguesa possa dizer respeito, mas ao mundo no seu conjunto.

Como um grande número de pensadores portugueses, Agostinho dedica um espaço importante da sua reflexão à *ideia* de Portugal. A afirmação de uma *missão* que Portugal tem para cumprir parece ser uma constante na cultura e pensamento dos autores portugueses e Agostinho encaixa perfeitamente nesta tradição. Agostinho toma como central o papel de Portugal (e do Brasil) na tarefa de realizar esta nova e última Era, a do Espírito Santo, ou o Paraíso na Terra, ou o Reino de Deus, ou, ainda, numa expressão cara à cultura portuguesa, a realização do Quinto Império. A realização do Império do Espírito Santo constitui “o único [modo] capaz de esquecer de vez Dom Sebastião”³. O estatuto ou papel de Portugal na *missão* a realizar é de causa exemplar, isto é, o modo como Portugal poderia dar o exemplo concretizador do mundo a haver. Contudo, “Portugal”, no entender de Agostinho, não é apenas a realidade geográfica sua contemporânea (mesmo com as comunidades ultramarinas), mas a *ideia* de uma sociedade municipalista, unida ao Rei, de propriedade comunitária, etc., que, na sua visão da história, durou até ao séc. XV e que faz de Portugal uma *ideia a difundir pelo mundo*⁴. Portugal e os portugueses têm, no pensamento do nosso autor, um papel preponderante: depois de terem mostrado *o mundo inteiro*, têm a *missão* de procurar o *homem inteiro* e de levar a mensagem da liberdade ao mundo, fazendo com que o homem se *cumpra*⁵. Portanto, reserva à *ideia* de Portugal o estatuto de mediador do mundo *por vir*.

Quando a ideia de Portugal surge com certo excesso de protagonismo, a nossa análise hermenêutica procura relembrar o entendimento de Agostinho sobre Portugal enquanto *categoria metafísica e religiosa*, “daquele Portugal que é uma ideia, fora ser uma realidade geográfica”⁶,

³ Agostinho da Silva, “Dez notas sobre o culto popular do Espírito Santo”, in *Carta Vária*, Lisboa, Relógio de Água, 1989, p. 105.

⁴ Paulo Borges, “Metanóia, samadhi e o mundo a haver. Re-volução espiritual e metamorfose civilizacional em Agostinho da Silva. Da lusofonia como mediação para a reintegração da Europa no universal”, in Renato Epifânio (coord.), *Agostinho da Silva: Pensador do Mundo a Haver*, Lisboa, Zéfiro, 2007, p. 79.

⁵ Para um maior desenvolvimento da tese de fazer das descobertas físicas um mote para as descobertas espirituais cf. *idem, ibidem*, pp. 73-90.

⁶ Agostinho da Silva, *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Gui-

uma *ideia* que serve de chave de leitura para a realização desta última Era. A *ideia* de Portugal é utilizada como exemplo, isto é, visa recuperar o impulso que os portugueses tiveram nos descobrimentos quando ousaram superar os obstáculos e foram *livres de limitações*⁷. Neste sentido, a ideia de um messianismo português não se confina a fronteiras geográficas. O projecto é do mundo como uma só nação⁸.

Apesar destes apontamentos, não ignoramos certas passagens mais restritivas em que se destacam pretensas características modelares dos portugueses, a quem se atribui um papel preponderante pela “sua vocação do ecuménico”⁹, bem como a atribuição de características e estados de ânimo a países – Portugal sobretudo – como se falasse de pessoas (a atribuição de características e propriedades individuais a conjuntos não é, frequentemente, legítima; isto é, mesmo que todos os indivíduos de nacionalidade portuguesa tivessem a propriedade de ser corajosos, não se segue que Portugal é corajoso, pois a coragem, enquanto certo estado de ânimo, parece reservada a indivíduos e não a conjuntos). Contudo, estas considerações não deixam de traduzir a construção de uma significativa ideia de Portugal e da sua *missão* no mundo e, só por isso, pertinente nesta delonga introdutória. Apesar de Portugal tomar o papel de mediador, pensamos que se trata de um projecto cosmológico, na medida em que visa restaurar o mundo no seu conjunto.

II – A Era do Espírito Santo: a liberdade do ponto de vista coletivo

O segundo apontamento debruça-se sobre o estado de coisas a alcançar: a Era do Espírito Santo. Para deixar clara a perspectiva teórica acerca desta Era, o autor reabilita a tese de Joaquim de Fiore¹⁰. Qual? A interpretação particular da história que Fiore, em linhas gerais, apresenta de modo tripartido: a Era do Pai, Moisés, e o Antigo Testamento;

marães Editores, 1958, p. 147.

⁷ *Idem*, *Educação de Portugal*, Lisboa, Ulmeiro, 1989, p. 7.

⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 47.

⁹ *Idem*, “Dez notas sobre o culto popular do Espírito Santo”, *in op. cit.*, p. 107.

¹⁰ *Idem*, *Educação de Portugal*, *op. cit.*, p. 19.

a era do Filho, Cristo, e o Novo Testamento; e, por último, a era do Espírito Santo e o Evangelho Eterno anunciado por São João no *Apocalipse*¹¹. Esta posição de Fiore concretiza uma tese incomum que dissocia o tempo do Verbo Encarnado (Cristo e a lei nova) do tempo do Espírito Santo (e de um Evangelho Eterno). O problema em causa é saber se o Evangelho de Cristo vigora até ao fim dos tempos ou se, pelo contrário, surgirá um novo evangelho, este sim definitivo e superador da lei nova. Tomás de Aquino contestou a ideia de que se devia esperar por um tempo do Espírito Santo, porque, para o doutor angélico, a vinda deste já ocorreu no Pentecostes e é a graça do Espírito Santo que auxilia, essencial e contemporaneamente, a lei nova¹². Apesar do argumento de Tomás de Aquino, e dado que este estudo se centra na liberdade como projecto messiânico, importa olhar para este terceiro e derradeiro período da história como o momento em que, sobre o império do Espírito Santo, o *homem se liberta e santifica* (tal como pensou Joaquim de Fiore)¹³. Este pretendido momento histórico de fraternidade universal assenta, ou é potenciado, no entender de Agostinho da Silva, pela presença de três características relevantes que estão, simbolicamente, presentes nas festas do Império do Divino Espírito Santo, a saber: “É a Coroação do Menino Imperador, é o Banquete ou Boda com admissão de todos que dele se queiram servir, é o abrir da Cadeia e o encaminhar dos presos ao cortejo festivo em que a sociedade os integra de novo”¹⁴.

O culto popular do Espírito Santo (que se mantém, hodiernamente, pelo menos, nos Açores) e a figura da Rainha Santa Isabel associada a este culto assumem, ao longo de todo o pensamento de Agostinho, um enorme fascínio. As características desta festividade adquirem o estatuto de objetivos a alcançar para a realização da Era do Espírito Santo. Uma

¹¹ *Ap.* 14, 6.

¹² Não há Lei mais perfeita, mas uma relação mais ou menos perfeita do homem com a Lei. Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, 1-2 q. 106 a.4.

¹³ José Eduardo Franco, José Augusto Mourão, *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa: Escritos de Natália Correia sobre a utopia da idade feminina do Espírito Santo*, Lisboa, Roma Editora, 2005, p. 59. Nesta mesma obra pode encontrar-se a referência direta à influência de Joaquim de Fiore no pensamento de Agostinho da Silva (cf. pp. 121-124).

¹⁴ Agostinho da Silva, “Dez notas sobre o culto popular do Espírito Santo”, *in op. cit.*, p. 100.

das características / objetivos é a coroação da criança como Imperador do mundo. A criança deve ser coroada como “símbolo supremo dos novos tempos”¹⁵, isto é:

Devem [os adultos] ceder seu trono às características infantis de atenção contínua à vida, de existência total no presente, de ignorância de códigos, manuais e fronteiras, de integração no sonho, de valorização do jogo sobre o trabalho.¹⁶

Estas passagens sugerem que a criança é apresentada como ideal de empenho nas suas aspirações (o que nos adultos seria, genericamente, utópico), e porque, figurativamente, dispensam-se os adultos das funções de liderança no *Paraíso terrestre*. Outra característica – a libertação dos presos – assenta no princípio de que *não julgueis*¹⁷, tese consentânea com a análise que faremos mais adiante: de que cada um é modelo de si próprio. Por último – a boda partilhada – é o *Banquete a que todos se convidam* e em que *deve o que se consome de básico ser abundante e gratuito*. O abandono de uma destas características implica o abandono da realização da última Era ou da plenitude da história.

III – A liberdade do ponto de vista individual

O homem nasce bom (pressuposto antropológico que Agostinho não discute) porque é livre e tudo o que representa um constrangimento a esta bondade ou à sua liberdade inicial é corruptor do homem. O homem tem de ser, tal como Deus¹⁸, livre. Qualquer tentativa de teodiceia, no pensamento de Agostinho, passaria por tomar os condicionalismos externos ao homem como perturbadores da bondade inicial que se tem por *missão* recuperar.

Apesar de a *liberdade* ser um termo técnico da filosofia, relevante em alguns dos seus campos disciplinares (na metafísica, política, ética, etc.),

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 101.

¹⁶ *Idem, Educação de Portugal, op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁷ *Mt* 7, 1-2.

¹⁸ “A ideia de Deus”, in Agostinho da Silva, *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 298.

tomamos a liberdade como um conceito primitivo, isto é, cuja definição é limitada e problemática. Em jeito de definição inicial e, nos termos do nosso autor, a *liberdade* parece ser condição de possibilidade da criação original, isto é, à expressão de que ‘a *minha* acção é livre’ corresponde a ideia de que ‘o que *eu* faço realiza-me, na medida em que corresponde a uma *minha* aspiração, pensamento ou intenção’. Notemos que estas expressões, que contêm indexicais pessoais (*eu* e *minha*), querem dizer coisas distintas para indivíduos distintos, pois são expressão prática de um compromisso pessoal – único.

A *missão*, instaurar o Reino de Deus na terra, consiste na tarefa de resgatar o homem, adulto e corrompido, para os valores da infância¹⁹, constituindo estes um ideal de perfeição que valoriza a vida: “só a criança vive, no sentido basilar de que não se põe como ideal adquirir hábitos, mas reinventar o dia a cada sol que surge”²⁰. O homem *livre* é aquele homem restaurado que se entrega à criação espontânea ou expressa as suas aspirações e intenções de modo a realizar-se ou, como afirma Agostinho, a *cumprir-se* naquilo a que dedica o seu tempo. O homem livre é aquele que tem apurada a sua competência básica, isto é, saber do que gosta ou do que não gosta²¹ e que age em conformidade com esta capacidade. O mesmo pensamento ocupa o texto da “Parábola da mulher de Loth”:

A liberdade só existe quando todos os nossos actos concordam com todo o nosso pensamento [...] [S]ei que tens uma centelha mais nobre e alta, sei que às vezes te passa pelo espírito a sombra de um remorso, que vives em desacordo contigo mesmo; nunca, porém, te quiseste encarar de frente, homem para homem, e fazer que a tua vida fosse a realização plena das tuas aspirações mais elevadas.²²

O homem age livremente se, e apenas se, a acção é uma criação espontânea e não é mediada por constrangimentos alienantes ou im-

¹⁹ “Multiplicar escolas em que a criança aparece como criador [...] e de novo se poderá dizer que, quando cada um dos adultos for como aqueles pequeninos, o mundo estará a salvo; de novo terão sido as crianças os mensageiros de Deus” (Agostinho da Silva, *Aproximações*, Lisboa, Guimarães Editores, 1960, p. 44).

²⁰ *Idem*, *Educação de Portugal, op. cit.*, p. 71.

²¹ *Idem*, *ibidem*, p. 34.

²² *Idem*, *Textos e Ensaios Filosóficos I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 174.

posições externas à vontade *desse* sujeito, isto é, a acção tem de o realizar. Tal como Aristóteles²³ e outros ao longo da tradição, Agostinho utiliza a metáfora do jogo para dar exemplo de uma actividade cujo fim está em si mesma. O homem livre é aquele que, à imagem da criança, joga, ou, de outro modo, é aquele cuja actividade corresponde a um prazer (seu) na ação (em si mesma). Isto é, o que se pretende é uma acção que valha por ela mesma e não por ter em vista um outro fim. Neste sentido, percebem-se, em certas passagens, as críticas de Agostinho ao trabalho, como acção alienada das aspirações do sujeito que o exerce. Assim, por ‘trabalho’ entende toda a actividade que não corresponde a uma aspiração do sujeito, mas é antes um meio necessário para determinada finalidade. O homem não é vocacionado, por nascimento, para tarefas alienadas da sua vontade. Por oposição, a defesa e elogio do jogo são significativos, pois o jogo parece apelar para a ideia de uma actividade gratuita, desejada por si mesma, por contraposição ao trabalho que só é suportado pelo resultado que dele se espera. A liberdade de um ponto de vista individual depende, no nosso autor, da aposta numa actividade gratuita e da reinterpretção dos condicionalismos externos à acção individual.

A liberdade coincide com a autonomia radical do indivíduo. Segundo Agostinho, existe uma diferença radical entre todos os indivíduos²⁴, logo, um indivíduo não pode saber o que é melhor para o outro (não pode um indivíduo obrigar alguém contra a *sua* vontade e alegando ser para *seu* bem a aceitar ou fazer algo que não está disposto a aceitar ou a fazer) e estabelece como único dever: para conosco, ser quem somos, e, para com o outro, o dever de o ajudar a ser *ele próprio*, seja isso o que for. Esta tese é também apoiada pela passagem que se segue: “quanto aos outros, até, e sobretudo, no amor se tem de ter cuidado; gostar dos outros e lhes querer bem tem sido o motivo de muita opressão” e, mais adiante, “é esta uma das boas intenções de que mais está cheio o inferno; não tens de amar nos outros senão a liberdade, a deles e a tua”²⁵.

Estas notas presidem aos raciocínios de Agostinho no campo da educação, que deve estimular os indivíduos para a autonomia como condição

²³ Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, X, 6, 1176b6.

²⁴ Agostinho da Silva, *Educação de Portugal*, op. cit., p. 8.

²⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 9.

de possibilidade da excelência humana (mas sobre isto pronunciamos-nos mais adiante). As considerações messiânicas de Agostinho implicam que, por um lado, se interpele o sujeito, mas, por outro lado, depende, em última instância, desse sujeito realizar-se como livre. O problema que se segue é tentar perceber como podem liberdades autónomas (do ponto de vista individual) não conflituarem entre si (de um ponto de vista colectivo) e coincidir numa Era de fraternidade pacífica.

IV – Harmonizar os pontos de vista: o problema da posse

Encontramos, na tradição filosófica, uma resposta que defende a harmonização das vontades livres. A vontade é livre, para Kant, se não se determina pela lei da causalidade ou inclinações sensíveis. A liberdade é a essência da *lei* prática e esta encontra-se na determinação racional da vontade, isto é, a lei prática ocasiona um estatuto não, unicamente, subjectivo como a máxima, mas uma *determinação para todo o ser racional* na forma de lei ou imperativo categórico²⁶. Todavia, esta possibilidade (que resolveria o problema do conflito das vontades, pelo menos no campo disciplinar da ética) apela para a ideia da vontade racional e não é este o foco argumentativo de Agostinho: a vontade livre não se restringe à vontade racional e por isso o problema de harmonizar as vontades, em Agostinho, mantém-se.

Começamos por apresentar a sua tese sobre a origem da desigualdade entre os homens e consequente necessidade de harmonização. O conflito entre os homens tem origem num *fator biológico importantíssimo*: a fome, isto é, segundo Agostinho (e na falta de melhor explicação, como admite o próprio) a fome conduziu ao abandono da *integração frugívora* do homem na natureza²⁷. O *sentido de posse* surgiria desta nova forma de lidar com a natureza, pois com a agricultura o território passa a constituir um fator relevante nas sociedades, torna-se necessário assegurar a propriedade. A propriedade privada constitui um obstáculo à comunhão universal pela concorrência que lança entre indivíduos. Esta associação

²⁶ Kant, *Crítica da Razão Prática*, trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1994, Livro Primeiro, cap. I, §1, p. 29.

²⁷ Paulo Borges, *ibidem*, p. 74.

de ideias deve merecer maior clarificação, mas podemos, desde já, antever que a solução que propõe, no campo económico, exige que seja assegurada a *subsistência* para todos pelo consumo livre²⁸. A eliminação da necessidade de subsistência desimpediria o homem do trabalho para utilizar, livremente, o seu tempo.

Está convicto, de modo otimista, de que os avanços tecnológicos cumprirão o “único fim para que são úteis, o de nos darem tempo livre para que o homem seja plenamente criador”²⁹. Em síntese, a *produção automática* e o *consumo gratuito* como objetivos económicos e condições relevantes para a realização da Era do Espírito Santo como um melhor estado de coisas a alcançar. O ideal da subsistência geral pela *produção automática* e *consumo livre* tenderia a eliminar, entre os homens, dois instintos: o da posse e o da concorrência. A propriedade obstaculiza ou impede a comunhão universal porque, se existem dois possíveis possuidores de certa coisa, então ambos podem competir por certa coisa; se nada existir que se possa possuir, então a luta concorrencial não faz sentido. As tentativas de superação de uns pelos outros seriam despendidas, pois não haveria pelo que concorrer (confesso certo esforço de imaginação para conceber esta hipótese).

Com assumida inspiração em São Francisco, a quem atribui a lição de pobreza, argumenta “que o que possuímos nos possui [...] [S]ó o despojar-se liberta”³⁰. Conclui que o homem não nasce para o domínio sobre o outro e sobre as coisas, mas para a fraternidade com o mundo³¹. De outro modo, a propriedade e a posse limitam a liberdade³². Estas passagens poderiam sugerir que basta não ter limitações ou constrangimentos materiais para o homem ser livre. Tal não é verdade. Exige-se, paralelamente, uma *liberdade ativa* ou, de outro modo, exige-se que o homem empregue a sua capacidade criativa para viver plenamente o seu tempo livre. Segundo o nosso autor, a vida plena e criativa é apanágio da

²⁸ Agostinho da Silva, *Educação de Portugal, op. cit.*, p. 21.

²⁹ *Idem, ibidem*, pp. 50-51.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 53.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 8.

³² Para uma imagem mais completa sobre a sua conceção acerca da *propriedade*, como uma dificuldade, cf. Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império”, in *Tempo Presente*, n.ºs 17-18, II ano, Setembro-Outubro, 1960, pp. 10-12.

criança, por isso esta tem de assumir o lugar de paradigma – Imperador do mundo.

V – Conclusão: consequências e dificuldades

Para que a Era do Espírito Santo, como um melhor estado de coisas, se realize, falta que o homem use o seu tempo livre de modo criativo a fim de se realizar (seja isto o que for). Antes de apontar as dificuldades, começamos por uma consequência direta do seu messianismo. Um dos lugares de expressão, mais clara, deste messianismo agostiniano é aquele que conduz o seu projeto educativo. Projeto, verdadeiramente filosófico, de educação para a autonomia. Se a autonomia é uma condição relevante para a excelência humana o homem deve preparar-se para ela; logo, a escola que melhor satisfaça este ideal não é aquela que apenas introduz o menino ao que já se sabe, mas sobretudo aquela escola que o introduza aos campos problemáticos do saber e exige deste um papel ativo no conhecimento (propõe inclusive que se criem bibliotecas acerca do que não se sabe³³). A criança não deve ser conduzida senão para o uso criativo das suas faculdades.

Algumas dificuldades permanecem no nosso horizonte. Pensamos que o messianismo agostiniano não escapa a uma tensão paradoxal entre *pretensões cosmológicas* tendo em vista a redenção dos homens, por um lado, e o *Luso centrismo* que investe Portugal de propriedades especiais, por outro. A forma de escapar a esta tensão paradoxal consiste, no nosso entender, em considerar Portugal como uma *ideia* mediadora para transmitir uma mensagem universal; mas mesmo assim não estamos certos de ser uma solução satisfatória. Das questões que se possam levantar permanece uma em especial, no campo político: como considerar a *propriedade* quando se pretende um mundo livre? Agostinho apenas parece recusar a propriedade privada, mas como gerir a propriedade coletiva? Não foram tão longe as nossas considerações.

Apesar de termos tomado a ‘liberdade’ como um conceito primitivo acrescentamos alguns apontamentos ao considerá-lo sob dois pontos de vista, o individual e o coletivo, sem ignorar o problema da não

³³ *Idem, Educação de Portugal, op. cit.*, p. 63.

concordância entre estes (que é o verdadeiro motivo de esperança do messianismo agostiniano). O seu messianismo, mais do que anunciador de considerações literais, é uma leitura existencial do mundo e da sua história e, para aferirmos se há progresso, apresenta como objetivo teórico e critério último a Era do Espírito Santo. Em tom otimista e apologético Agostinho da Silva assevera:

Reconquistaremos o Paraíso, por mais complicadas que sejam as voltas em que a serpente se enrole[.] [O] supremo destino do homem consiste em ser santo e deus, portanto livre.³⁴

Crendo que estamos no limiar daquela final Idade de que profetizou o bom Abade Joaquim; o pior é que ele já o julgava em seu século XII.³⁵

Por último, e finalmente, esta é a expressão da dialética messiânica – o momento em que se realiza o estado de coisas desejado está próximo e continuamente longínquo, pois essa é a função do ideal ou o que caracteriza a utopia, isto é, aquilo que ainda não está presente.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 76.

³⁵ *Idem, Considerações e Outros textos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 103.

Entre a Laicização e o Messianismo. O império da voz

Tânia Pêgo

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias
da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL)

*a tentativa de trazer o céu para a terra invariavelmente produz
o inferno.*

Karl Popper¹

Contrariamente ao que ocorria nos países onde o Cristianismo singrou, sobretudo a partir do século IV, criando espaço para um messianismo secular e enraizado, tal como se passou nos povos eslavos e ibéricos, os primeiros casos no Brasil surgiram somente no início do século XIX.

Há, entretanto, um caso anterior, talvez primeiro, ocorrido na Amazônia, durante a segunda metade do século XVIII: a pacificação dos índios Mura. Embora corroborada pelos anais da região, a falta de documentação específica que descreva de forma mais pormenorizada os meandros que envolveram a sua redução abre uma lacuna que deixa o caminho livre para especulações que visam preencher as omissões da História.

¹ *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, vol. 2, Itatiaia/EDUSP, Belo Horizonte/São Paulo, 1974, p. 245.

Wilkens, militar português a prestar serviço na região onde se desenrolou a ação, traça, através do poema heroico-religioso *Muhuraida*², um retrato desse tempo, quando as forças laicas e as religiosas disputavam a custódia dos índios. Parece ser sua intenção, através de uma abordagem messiânico-milenarista onde o discurso destaca-se como arma exemplar, colmatar o hiato de uma página da História amazonense.

O modo como o messianismo, enquanto experiência coletiva, e a língua ou o discurso, enquanto instrumento da missão, marcam presença no referido texto é a questão que aqui se pretende analisar. Antes, porém, faz-se necessário conferir os significados de *messianismo* e de *messias*.

Tradição messiânica

Um tempo de expectativa messiânica antecede sempre a vinda do líder

Maria Isaura Pereira de Queiros³

Passando em revista os textos de estudiosos que se debruçaram sobre a questão do messianismo, como Weber (1920), Alphandéry (1934), Auerbach (1938), Cohn (1962), Queiros (1967), Talmon (1992), Franco (1999), Polesi (2010), Binet (2013), dentre outros, e cruzando informações, constata-se que a figura do que então se entendia por um salvador remonta às primeiras civilizações do período pré-cristão, em particular na Pérsia, entre os zoroastristas. Auerbach refere que a partir do século III encontra-se, nos escritos de Tertuliano, um “estranho e novo significado”⁴ de figura, conceito que passa a estar associado aos termos

² Henrique João Wilkens, *Muhuraida* (manuscrito de 1785; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, secção “Papéis do Brasil”, Avulsos 3, n.º 24). Todas as citações foram extraídas desse manuscrito.

³ *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, 3.ª ed., São Paulo, Dominus, 1965, p. 81.

⁴ Erich Auerbach, *Figura* (trad. de Duda Machado), São Paulo, Ática, 1997, p. 26.

profeta e messias, aplicados com regularidade no universo bíblico de origem judaico-cristã. Pode-se ainda afirmar que foi nesse contexto, mais precisamente no do Antigo Testamento, aquando da libertação do povo de Israel, que o messianismo nasceu, cresceu e amadureceu. Auerbach considera também que Tertuliano terá sido o primeiro a dar início a uma reflexão sobre a Trindade, questão a ser estudada mais adiante.

Norman Cohn⁵ afirma que, já em plena era cristã, em regiões que passaram por um rápido desenvolvimento económico associado à grande expansão demográfica, facto que deu origem à marginalização dos menos afortunados, surgiram novas correntes messiânicas, como o milenarismo. Este movimento está relacionado com uma forma de messianismo pós-bíblico, já desfigurado do seu sentido original e que envolveu multidões acerbadas “movidas por *pretensos* profetas que prometiam uma era milenar de paz, de justiça e de felicidade”⁶. Tais promessas eram bem acolhidas e disseminadas entre as populações carentes, pois correspondiam aos sonhos dos oprimidos.

É facto assente que o messianismo, seja ele utópico (legitimado pelos textos proféticos e pelos salmos) ou restaurativo (projeção de um passado histórico idealizado para construção de um futuro promissor)⁷, é entendido como a crença num salvador, o messias. Quer seja personificado por um líder religioso, por um político ou por um cidadão comum, o messias, eleito por vontade divina, cambia entre uma personagem mítica, presente apenas no imaginário humano, e uma personalidade histórica⁸. É dotado de qualidades superiores que transcendem as dos comuns mor-

⁵ Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard, 1962, *apud* Orlando Fedeli. “Conceituação, causas e classificações das Utopias”. MONTFORT Associação Cultural (versão eletrónica, consultada a 17 de março de 2014 em <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=utopia&lang=bra>>).

⁶ José Eduardo Franco, “Teologia e Utopia em António Vieira”, in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 11, 1999, pp. 153-245, p. 162.

⁷ S. Talmon, “The Concepts of Mashiach and Messianism in Early Judaism”, in J. H. Charlesworth, *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, pp. 79-115.

⁸ Paul Alphandéry, *Revue de l'histoire des religions*, *apud* Maria Isaura Pereira Queiros, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, 3.^a ed., São Paulo, Dominus, 1965, pp. 8-9.

tais⁹ e que o colocam entre os dois planos em que o mundo cristão se configura: o celestial e o terrestre.

Orador carismático, assume a liderança de um grupo de injustiçados e oprimidos, congregando em torno de si fiéis seguidores, pacíficos ou combativos, com a finalidade de “trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre”¹⁰ sob a forma de instauração de um novo modelo de organização social popular, objetivando restabelecer a dignidade individual. O messias tem, assim, uma relação estreita com o que se entende, na épica, por herói, dado que dele se espera ações sobre-humanas, que extrapolam o real/natural e que se inspiram no sobrenatural.

Na tradição eslava destacam-se os santos irmãos Cirilo e Metódio (século IX), proclamados co-padroeiros da Europa – pela Carta Apostólica *Egregiae virtutis* do Papa João Paulo II, datada de 31 de dezembro de 1980 – em homenagem ao trabalho missionário de evangelização, que se evidencia na “causa da reconciliação, da amistosa convivência, do desenvolvimento humano e do respeito da dignidade intrínseca de todas as nações”¹¹. Cirilo e Metódio conseguiram que os povos eslavos abraçassem a Igreja e a tradição cristã. Legado de mérito deixaram com a tradução dos textos da Sagrada Escritura para a língua eslava, cujo uso na liturgia obteve a aprovação do papa João VII, no ano de 880, através da Carta Pontifícia *Industriae tuae*, o que permitiu aos povos celebrar e ouvir os ministérios na sua língua nativa e adaptados à sua tradição cultural. Os santos irmãos são reconhecidos pelo seu extremo zelo apostólico, pela aplicação da doutrina profunda e ortodoxa, pela magnanimidade intrépida de suas ações, como os anunciadores dos Evangelhos e unificadores das Igrejas antigas de Constantinopla e de Roma, assim como das Igrejas nascentes em terras eslavas.

⁹ Max Weber, *Ancient Judaism*, apud Maria Isaura Pereira Queiros, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ Maria Isaura Pereira de Queiros, *op. cit.*, p. 5.

¹¹ Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* do Sumo Pontífice João Paulo II aos Bispos, aos Sacerdotes, às famílias religiosas e a todos os fiéis cristãos, para comemorar a obra de evangelização dos santos Cirilo e Metódio no undécimo centenário, Roma, 2 de junho de 1985.

A tradição ibérica, nomeadamente portuguesa, aponta primeiramente para o Sebastianismo, crença no retorno do rei D. Sebastião – desaparecido durante a batalha de Alcácer-Quibir, o que ditou o domínio espanhol em Portugal por sessenta anos –, que se encontra associada às profecias de Bandarra¹². Este visionava um futuro afortunado para Portugal, como o ‘reino universal’, apologia também partilhada pelo Padre António Vieira¹³ em seus sermões. Vieira aponta para as aspirações messiânico-milenarista do Quinto Império, delineadas a partir da idealização/aspiração do futuro de um Portugal restaurado, livre da ocupação espanhola e com grande afirmação mundial¹⁴. A restauração da independência (1640) despoletou uma vaga de otimismo e paixão pela pátria, que não se ficou pelo século XVII. Posteriormente, vai-se encontrar o mesmo tipo de paixão nos escritos de Santo Agostinho e na *Mensagem*, de Fernando Pessoa.

No Brasil, a miscigenação e a juventude do país enquanto nação independente foram alguns dos fatores que não permitiram a existência de uma tradição messiânica como a europeia. Três culturas autónomas e profundamente demarcadas, aliadas a uma força governamental aguerrida, impediram uma união/comunhão mais antiga e sólida entre as raças que estiveram na base da sua construção. Só quatro séculos após o Descobrimento a identidade brasileira começou a ser delineada, esboço da formação de uma consciência nacional, que apresenta vestígios irrefutáveis de um regionalismo circunscrito a um tempo específico comumente associado a uma situação de crise.

É de extrema relevância notar que antes da colonização já existiam episódios, que por comodismo designaremos de messiânicos, entre as nações indígenas. O mais notável é o dos índios Guarani, que ainda hoje veem a terra como origem da vida e, como tal, deslocam-se com frequência em busca da ‘Terra sem Males’, lugar anunciado por seus

¹² Inicialmente divulgadas de boca em boca, as suas trovas, de cariz messiânico (com especial interesse para os judeus), foram coligidas, comentadas e publicadas em 1603, em Paris, por D. João de Castro, sob o título *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra*.

¹³ Apologia do Quinto Império, desenvolvida em três obras fundamentais: *História do Futuro*, *Clavis Prophetarum* e *Carta Apologética* (escritas entre 1666 e 1669).

¹⁴ José Eduardo Franco, *op. cit.*, pp. 153-245 e p. 154.

ancestrais, onde, livres de dor e sofrimento encontrarão a imortalidade e a facilidade perpétua.

Não se pode descartar a teoria de que os movimentos messiânico-milenaristas ocorridos no Brasil tenham ido beber na mais popular tradição messiânica portuguesa¹⁵, o Sebastianismo. Suas bases são muito próximas. Baseiam-se no surgimento de uma figura messiânica nos momentos de quase desesperança para os aflitos, que funciona como um “bálsamo para os seus sofrimentos”¹⁶.

Tendo como palco principal a aridez do interior do nordeste – região afetada pela extrema miséria decorrente de numerosos períodos de estiagem e da inadimplência de sucessivos governos que ainda permitem que a população sofra com a opressão exercida pelo domínio dos coronéis –, ações de cunho social e espiritual foram postas em marcha por líderes religiosos, por autodenominados profetas ou beatos. Os seus seguidores, que rogavam por leite e pão para os seus filhos, por um naco de carne e um punhado de farinha no seu prato, por um pedaço de terra para a sua subsistência, eram conduzidos para um ‘lugar-refúgio’ onde se procurava instituir uma forma de organização social mais justa e, dessa forma, restaurar a dignidade individual.

Dos cerca de dezoito movimentos que ocorreram entre 1817 e 1977¹⁷, dos quais apenas um, o da Pedra Bonita (1836), se destacou pela violência interna – dado que o seu líder exigia sacrifícios de sangue, necessários para o retorno de D. Sebastião –, todos os outros tiveram um cunho pacifista. Três dos casos mais flagrantes ocorreram entre o final do século XIX e as primeiras décadas de 1900: no nordeste, o de Canudos (1896-1897), liderado pelo beato Antônio Conselheiro, que defendia o retorno

¹⁵ Há uma corrente que afirma que o messianismo português remonta à fundação do reino, encontrando-se ligado à lenda do milagre de Ourique (1139). Fundador da nacionalidade portuguesa e garantia da sua legitimidade através dos séculos, este mito se refere a um sonho que Dom Afonso Henriques teve na véspera de uma batalha contra os mouros. Nele, Cristo teria aparecido ao jovem rei assegurando-o de uma vitória sobre os infiéis e revelando-lhe a missão futura de Portugal, ou seja, a de um país consagrado ao estabelecimento do Império de Cristo na terra.

¹⁶ José Eduardo Franco, *op. cit.*, p. 164.

¹⁷ Edna da Silva Polesi, *Movimentos Messiânicos na Produção Ficcional da Segunda Metade do Século XX: a figura do líder*. Dissertação de Doutorado em Letras. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2010.

da monarquia, e o do Caldeirão (1934), inicialmente liderado pelo Padre Cícero, que defendia uma comunidade totalmente igualitária; no sul, o do Contestado (1912), liderado por monges que também apoiavam a restauração monárquica. Todos, sem exceção, foram fortemente combatidos pelo governo, resultando quer na chacina de seus integrantes, quer na destruição de suas comunidades.

Seguindo igual linha do messianismo português, encontra-se um caso anterior, talvez primeiro, ocorrido na Amazónia em 1785 e descrito por Henrique João Wilkens no poema heroico *Muhuraida*, onde traça um retrato do seu tempo, apostando numa abordagem messiânico-milenarista que põe em relevo uma arma exemplar: o discurso.

Entre a cruz e o mosquete

Tudo está contido e se conserva no Um, tudo se modifica e se transforma por três: a Mônada criou a Díade, a Díade produziu a Tríade, e a Tríade brilha no Universo inteiro.

Rameseum de Tebas¹⁸

Se o messianismo demorou séculos a despertar na sociedade brasileira, o mesmo não se pode dizer no plano da literatura. Prova disso é um texto invulgar, *Muhuraida*, cujo autor, militar português com formação jesuítica, transfere para o papel, de forma engenhosa e inédita, as pretensões de aproximação entre dois regimes vigentes, o laico e o religioso, servindo-se, para tal, da conversão dos Mura. Reflexo de um período marcado pela violência, o tema é abordado num turbilhão de dualidades e irreverências, que privilegiam a verosimilhança e o maravilhoso cristão e que tornam o poema, no mínimo, curioso.

¹⁸ *Apud* Aldo Lavagnini, *Manual del Aprendiz*, Buenos Aires, Kier, 2007, p. 90 (versão eletrónica, consultada em 17 de março de 2014 em <books.google.pt/books?isbn=9501709310>).

Fonte de inspiração do poeta, a Luz –

que communica
 A entendimento, acerto verdadeiro,
 Espirito da Páz! que vivifica
 A frouxa idea, e serve de roteiro

Muhuraida, canto 1.º, estrofe 2

– tanto pode referir-se à tendência cultural dominante no século XVIII, o Iluminismo, como à prática religiosa vigente, o Cristianismo. É este o principal ponto contrastivo que vai marcar todo o poema. Por outras palavras, podemos dizer que estão em permanente conflito/aproximação duas forças extremas: o racionalismo e o misticismo. E é entre a cruz e o mosquete – símbolos que representam a doutrina da Igreja e a força do Estado, respetivamente – que emerge um terceiro e crucial elemento dicotómico: o próprio índio.

Peça fulcral em alianças com os colonos, o índio não raras vezes colaborava com estrangeiros (franceses, holandeses, espanhóis), o que punha em risco a soberania do território conquistado e a manutenção de suas fronteiras. Tornou-se objeto de disputa não só pela sua mão-de-obra, mas também pelo seu conhecimento da terra. Aliciá-lo era fundamental, daí ser ele o móbil de sucessivas legislações sobre a sua custódia, que ora favoreciam os diretores das aldeias, ora os missionários.

O índio é um dos polos do caso que consideramos mais complexo dentro do poema, dado que põe em causa a identidade do verdadeiro antagonista. Quem é o vilão? O índio ou o branco? Na verdade, ambos desempenharam esse papel em épocas distintas, num palco também distinto. Inicialmente, tudo aponta para uma convivência pacífica:

Desse Madeira a exploração primeira,
 Impedio, por ventura, o Muhura forte?
 Suas Canoas vimos navegando,
 Diz; fômos, por ventura, os maltractando?

Muhuraida, canto 3.º, estrofe 2

Os factos indicam que o colono/branco/português terá sido o primeiro a assumir o papel de antagonista, pois quebrara uma promessa

de descimento feita aos Mura por um missionário, que se comprometera a conduzi-los para um aldeamento que dirigia na região. Tomando conhecimento do acordo, um suposto mandatário do dito missionário apresenta-se aos índios e consegue levá-los para serem vendidos como escravos:

Debaixo de pretextos de Amizáde,
Alguns mattando, outros maneatarão,
Levando-os para hum triste Captiveiro,
Sorte a mais infeliz, mal verdadeiro.

Muhuraida, canto 3.^o, estrofe 17

Num segundo momento, os papéis invertem-se. O índio, atraído, liberta toda a sua revolta e transforma-se num antagonista implacável, cruel:

Algumas ha Naçoens, que as mais excedem
No barbaro costume, e crueldade,
Com que o esforço, e valentia medem,
Repugnante á razão, á humanidade.
Da invenenada flecha, que dispendem,
A escolha pende da voracidade,
Com que o inerme peito acomettendo,
Da vida o privão, para o hir commendo.

Muhuraida, canto 1.^o, estrofe 10

A prática do canibalismo assume proporções barbáricas para todos os que cruzam o caminho dessa tribo. Durante algum tempo a sua índole selvagem e beligerante serviu para camuflar a existência de antigos e não menos perniciosos inimigos: os apóstatas. A redução dos Mura encontra assim um entrave dentro de suas próprias linhas de ação. As formas de contornar os obstáculos à pacificação dos Mura assentam em dois princípios – o laico/milenar e o religioso/messiânico – que vão conferir uma maior grandeza à tarefa do messias. Dessa forma, o poema de Wilkens apresenta os ingredientes típicos que justificam/atestam um episódio messiânico:

1. A presença de forças do mal que oprimem todo um povo (que ora vestem a pele dos espanhóis, ora a dos apóstatas, ora a do próprio Príncipe das Trevas) surge reforçada por visões que vaticinam a continuidade de tal opressão:

Quaes aptos Emissarios já prepára
 O Principe das Trêvas; que inspirando
 Aos Barbaros, rancor; astúcia rára,
 Mais que eles infieis, fosem guiando
 O preçarózo passo; A mão armáda
 Empréza a executar premeditáda.

Muhuraida, canto 2.^o, estrofe 10

Em Sonhos, em Vizoens, Agouro insáno,
 Aos descuidádos Muhuras apparécem,
 Ora representando hum deshumáno,
 Infáme proceder, no qual lhe técem
 Os Brancos aleivózos novo engánno.

Muhuraida, canto 6.^o, estrofe 9

2. A aparição de um salvador, melhor dizendo, de três, que se apresentam para a árdua tarefa do confronto que se realiza entre as forças da Luz (bem) e das Trevas (mal), serve de mote para a apresentação dos heróis, os messias, figuras de equilíbrio que conseguem a rendição e pacificação dos bárbaros Mura. Tal vitória é por vezes vista como um milagre, fruto da providencial intervenção divina, que se manifesta por intermédio da figura do Anjo humanado, outras é atribuída aos pressurosos esforços dos agentes do Governo, como Mathias Fernandes. Outras ainda é entendida como resultado da vontade dos próprios Mura.

Sob o vaticínio do três

*Um dia em que Deus estava a dormir
 E o Espírito Santo andava a voar,
 Ele foi à caixa dos milagres e roubou três.*

*Com o primeiro fez que ninguém soubesse que ele tinha
[fugido.*

Com o segundo criou-se eternamente humano e menino.

Com o terceiro criou um Cristo eternamente na cruz

Alberto Caeiro¹⁹

Não é esta, mas sim a tríade heroica que nos interessa de momento. O número três está imbuído de grande simbolismo, quer para a religião (Santíssima Trindade, Reis Magos...), para a ciência (triângulo, três dimensões...), para os poderes (legislativo, executivo, judiciário; monarquia, república, ditadura), para a economia/sociedade (estratificação social alta, média, baixa), sem nos esquecermos da revolucionária teoria psicanalítica defendida por Freud (consciente, inconsciente e subconsciente). O três está naturalmente associado ao ponto de equilíbrio dos extremos, pois é ele que quebra o antagonismo hegemónico do dois e insere uma nova perspectiva à questão em pauta.

Três parece ser o número que paira sobre o Brasil: três nomes (Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz, Brasil), três raças distintas (branco, índio, negro), três sistemas governamentais (colonial, monárquico, republicano), três climas preponderantes (árido, tropical e subtropical), sem que se perca de vista o famoso agrupamento de estrelas que forma uma linha reta: as Três Marias... As próprias fronteiras do Brasil desenham-no como um triângulo invertido. Mais adiante ver-se-á como esta inversão se reflete dentro da conjuntura político-administrativa do período colonial.

Como já foi dito, três são as figuras/heróis/messias que se cruzam na *Muhuraida* para conduzirem o povo oprimido para a luz. O Anjo transformado, humanado,

Na aprença igual, aos que está vendo;
Se chega mansamente, ao que encostado
Em Arco informe, aguda flecha aponta,
So mortes meditando, estrágo aprompta.

Muhuraida, canto 2.º, estrofe 11

¹⁹ *O Guardador de Rebanhos*, VIII, in *Fernando Pessoa – Obra Poética*, Rio de Janeiro, Cia. José Aguilar Editora, 1972, p. 209.

Desprevenido, o jovem Mura pensa estar a falar com um parente que há muito julgava morto. Como um seu igual, o Anjo envolve-o num discurso firme e frontal, mostrando-se descontente com a sua belicosidade e com a preguiça em que o encontra:

[...] Vejo, que o terréno,
De fruttas; plantas, produçoens inculto,
Coberto está de flechas; de instrumentos,
Que indicação todos bellicosos intentos!

Muhuraida, canto 2, estrofe 12

Chamando-o à razão, o “Mensageiro Augusto” consegue chegar ao coração duro do Mura, libertando-o da dúvida e da desconfiança.

No amor do seu Senhor todo abrazádo,
O Embaichador Celeste removendo
As trévas vai

Muhuraida, canto 2, estrofe 11

Sensibilizado, nobres sentimentos esquecidos são despertados no Mura jovem e nele nasce um forte desejo de convívio com os brancos. Para melhor motivá-lo a ir ter com os seus pares e divulgar as palavras que mais eficazmente pudessem convencê-los, o Anjo enumera as vantagens advindas dessa união:

Tereis nos Pôvos vossos numerózos
Abundantes Colheitas sazónadas;
Vereis nos Portos vossos ventajózos
Comercios florecer; e procurádas
Serão as Armas vossas; Poderózos
Enfim sereis; Amádos, invejádas
Serão vossas venturas; finalmente,
Podeis felices ser eternamente.

Muhuraida, canto 3, estrofe 8

Qual de pezádo Somno dispertando,
O Muhura se levanta arrebattádo;

Muhuraida, canto 3, estrofe 10

O jovem Mura, investido de um poder divino, adquire armas poderosas, só equiparadas às Tábuas da Lei recebidas por Moisés, que o irão ajudar a aplacar o espírito indomável dos Mura e persuadir a sua gente a baixar as armas. Decidido a mostrar a luz aos seus companheiros de rapina, discursa ao seu povo, incentivando-o a dar início a uma nova empresa:

Levantai-vos! Parentes meus amados!
Dispertai, de lethargo tão profundo!
Olhai, que para empréza sois chamados,
Que nome vos dará, já em todo o Mundo.
Temidos, atheagora, respeitádos,
So fômos em Dezertos; Bosque immundo.
Mas já o Destino quer, a nossa sorte,
Que o Mundo todo admire ao Muhura forte.

Muhuraida, canto 3, estrofe 11

O jovem Mura enfrenta, porém, a forte oposição de um ancião que ainda guarda na memória a dura traição sofrida e que pergunta ao seu povo:

Já não lembra o agrávo, a falsidade,
Que contra nos os Brancos maquinarão?
Os Authóres não forão da crueldade?
Elles, que aos infelices a ensinarão?

Muhuraida, canto 3, estrofe 17

Grilhões, Ferros, Algémas, Gargalheira,
Açoutes, Fomes, Dezampáro, e Morte,
Da ingratitude foi sempre a derradeira
Retribuição, que teve a nossa sorte.

Muhuraida, canto 3, estrofe 18

A dúvida assalta o espírito do Mura, que questiona o interesse dos brancos em promover a paz e valoriza os seus próprios métodos de subsistência:

Expôr-nos para a posse emfim devémos
A mil perigos; morte; inteira ruina?

Não he loucura, se isto ter podemos
Sem susto, ou contingencia repentina,

Muhuraida, canto 3, estrofe 13

O Mura jovem não se deixa render pela voz da mágoa e revolta.
Apelando para o valor da sua gente, afirma:

Sempre ostentaes valor, em toda empréza
Valor se ostente nesta, com firméza.

Muhuraida, canto 4, estrofe 2

E como nelle obrava força-santa
De hum Deos, que sem esforço hia augmentando

Muhuraida, canto 3, estrofe 21

Assim, consegue ser bem sucedido, minando a resistência encontrada,
de tal modo que

Nos Barbaros infunde hum tal conceito,
Que a preferencia alcança, co-o respeito.

Muhuraida, canto 3, estrofe 21

E para consumir a redenção dos Mura e conduzi-los aos aldeamentos
existentes na região, entra em cena o terceiro interveniente na ação
heroica, um dos agentes do Governo, o diretor Mathias Fernandes, que

A todos precedendo, vai primeiro
Mathias, já dos Muhras conhecido;
A quem por Director, e por guerreiro
Seguindo; respeitávão destemido.

Muhuraida, canto 4, estrofe 8

Como Moisés, que em tempos guiou o seu povo pelo deserto até a
Terra Santa, livrando-o de um penoso e injusto cativoiro, assim Mathias
Fernandes, seguindo os passos daquela figura bíblica, conduz os Mura
pelos caminhos da paz e da comunhão com os brancos:

De Mathias assim; do Muhra o peito,
Incita o Anjo, e uniforme guia;
Sendo aquelle o Moysés ao Póvo aceito
Do Muhra, que gostózo obedecia;

Muhuraida, canto 4, estrofe 17

Não resta dúvida de que a participação do Anjo é fundamental para desencadear o processo de pacificação dos Mura e que o trabalho do jovem índio junto da sua nação contribuiu para a consolidação desse mesmo processo. Também Mathias Fernandes desenvolve uma atividade de importância equivalente, pois é ele que, no plano terrestre, dá continuidade à ação celestial e firma o acordo de paz e redução. As ações dos três intervenientes são complementares e encontram-se direcionadas para o mesmo fim, ou seja, a conversão dos Mura.

Sob essa leitura, a *Muhuraida* apresenta três personagens que, trabalhando em conjunto por um objetivo comum e servindo-se da proteção divina, partilham o papel de herói. Fica, assim, constituída uma trilogia que, à semelhança da Santíssima Trindade, tem no Anjo – representante do plano sobrenatural/espiritual – a luz do Espírito Santo; em Mathias Fernandes, na qualidade de autoridade que detém a força e a soberania do colonizador, e também no Mura Jovem, que se converte e espalha a palavra de Deus entre o seu povo – dois representantes do plano natural/terreno – as personificações do Pai e do Filho, respetivamente. Encontra-se, assim, na *Muhuraida* a comunhão do plano sobrenatural/celestial, estreitamente vinculado à Igreja e à sua ação evangelizadora, com o plano humano/ terrestre, cujas raízes se encontram nas aspirações racionalistas do Iluminismo.

Se, como se demonstrou, o uso da força teve como resultado acender o ódio e alimentar a guerra, só uma ação contrária poderia pôr fim à contenda e fazer do índio o colaborador tão desejado pelos brancos. Esta é encontrada no diálogo entre os rivais. O emprego da palavra define o princípio de uma nova etapa, fruto da intervenção dos heróis.

Ah! deicha estar, hum pouco, já ociózo,
Esse Valor cruel, barbaro insáno!
Dá-me attenção, ouvindo-me, officiózo

Muhuraida, canto 2, estrofe 13

O uso de arma tão insólita, pautada na astúcia e na argumentação, na prudência, na habilidade oratória e diplomática, procedimentos pouco comuns num cenário de guerra, revelam nas figuras heroicas a faceta de um autêntico messias:

Tu foste, que o feróz, barbaro peito,
Do indomito Muhúra mitigando,
Tão docil; tão contente, e satisfeito,
Fizeste a Sociedade se hir chegando.
Dos que te amando, co'o maior respeito,
A Victima nas Aras immolando,
Propiciatorio tem, no medianeiro,
Páz, Alimento; Pai, Deos verdadeiro.

Muhuraida, canto 5, estrofe 2

Os oradores não pregam no vazio. Suas vozes não são apenas eco, pois, tal como “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1:1) “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (João 1:14)”²⁰, elas estão assentes em algo maior, mais poderoso, ou seja, numa figura, cuja força da fé tudo transforma.

O Povo eleito

No fim da Idade Média, Portugal tinha o orgulho de ser um país pioneiro e até imaginava ser um povo eleito

J. V. D. Besselaar²¹

É facto que o poder da fé não é, assim, algo para ser colocado em segundo plano dentro da narrativa da *Muhuraida*. Ela se sobrepõe até mesmo à voz da experiência, exaltando a força da religiosidade. Num jogo entre razão e emoção, passado e presente, Wilkens relata como a fé,

²⁰ *Bíblia* (versão eletrónica, consultada a 22 de abril de 2014 em <www.biblionline.com.br>).

²¹ *Apud* José Eduardo Franco, *op. cit.*, p. 174.

em Deus e no homem, penetrou no coração dos Mura que, humanizados, abriram o espírito, mostrando-se prontos para acreditarem num futuro de paz, onde a harmonia entre brancos e índios, que partilham o mesmo território, coloca em prática o aspirado projeto messiânico.

Também é facto que a expansão marítima colocou Portugal em contacto com muitos povos longínquos que praticavam costumes invulgares. O estranhamento daí resultante conduziu à convicção de que só o português poderia livrar esses povos do pecado. Investidos da missão que os inseria no plano divino reservado a Portugal de espalhar a palavra de Cristo²² – difundida no Brasil durante séculos por Anchieta, Vieira, Nóbrega e muitos outros missionários anónimos que não tiveram os seus nomes inscritos nos anais –, o gentio sofreu um processo de aculturação.

Como consequência, temos uma inversão da pirâmide social, delineada no mapa geográfico do Brasil, que adquire um significado muito especial, pois fixa o poder na terra, enraizando-o, tornando-o racional, e não voltado para o céu, que o ilumina e o torna espiritual. Sob esse prisma, seria de todo improvável levantar a hipótese de que a fé, no período colonial, estivesse assente no racionalismo? Avançando nessa especulação, dir-se-ia que a fé, enquanto instrumento de doutrina, teria sido usada para dominar, o que faz com que o carácter messiânico-milenarista que envolve a redenção dos Mura (e de tantas outras tribos e nações) perca uma grande parte da sua aura cristã. Fica aqui essa reflexão. . .

²² Ver: Ana Maria Binet. “A herança de um messianismo português: o Sebastianismo brasileiro, histórias do passado e do presente”, *Convergência lusitana*, n.º 29, janeiro-junho de 2013, pp. 84-94.

A missão dos poetas polacos do pós-guerra – “escrever poesia depois de Auschwitz”

Teresa Fernandes Swiatkiewicz

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias
da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL)

1. Introdução

Geoffrey Hartman¹ afirma que existem catástrofes, tais como o Holocausto, que alteram a nossa percepção do que significa ser um animal racional. De facto, a história da literatura polaca do século XX estabelece cesuras que assentam em acontecimentos históricos traumatizantes e periodiza o friso cronológico com denominações como “literatura entre guerras” (*literatura miedzywojenna*) e “literatura do pós-guerra” (*literatura powojenna*). Seria impensável, por exemplo, dividir a história da literatura portuguesa com base em ocorrências bélicas. No entanto, para a história da literatura polaca a Segunda Guerra Mundial constitui um marco para aqueles que ficaram conhecidos como os poetas do pós-guerra. Os poetas polacos do pós-guerra, sobreviventes da guerra e herdeiros da desilusão, abraçaram a missão de “escrever poesia depois de Auschwitz”, tal como o definiu logo após a guerra o filósofo

¹ Geoffrey Hartman, “The Fate of Reading Once More”, in *PMLA* (May 1996), 1966, 111(3), pp. 383-389.

alemão, Theodor Adorno² para quem escrever poesia depois de Auschwitz era bárbaro e impossível. A questão colocava-se tanto a nível ético como estético. O problema ético prendia-se com o juízo de valor moral de que “escrever poesia era bárbaro”, como se isto fosse um ultraje aos mortos e aos sobreviventes da catástrofe; por outro lado, o problema estético prendia-se com a linguagem poética convencional, incapaz de descrever o que ocorrera durante a guerra. O repto lançado por Adorno, que envolvia tanto o conteúdo como a forma da poesia, obteve uma poderosa resposta por parte de quatro grandes poetas polacos: Czesław Miłosz (1911-2004); Tadeusz Różewicz (1921-2014); Wisława Szymborska (1923-2012) e Zbigniew Herbert (1924-1998), cujos poemas aqui citados foram por nós traduzidos.

Tadeusz Różewicz³, numa alusão direta e em retrospectiva a Adorno, contraria a sentença deste último ao declarar a razão da existência do poeta:

vou
à rua Krupnicza
pelo caminho compro
chá açúcar
pão e chouriço
em casa espera por mim
uma tarefa:
Criar poesia depois de Auschwitz.

Różewicz afirma claramente que “escrever poesia depois de Auschwitz” é uma tarefa. A tarefa não é individual, mas coletiva, o que deve ser inferido da referência à Rua Krupnicza em Cracóvia, cujo número 22 albergava, após a guerra, o famoso edifício Casa dos Escritores (*Dom Literatów*), onde moravam escritores e poetas promissores, entre eles, Różewicz e Szymborska. Miłosz, que aí não residia, era porém, visita frequente na referida casa.

Contextualizando a citação de Adorno no artigo em que se encontra inserida, percebemos que o seu autor pretendeu cunhar a ideia de que

² Theodor Adorno, *Prims*, London, MIT Press (original writing in 1949 for a festschrift), 1995, p. 34.

³ Tadeusz Różewicz, *Poezja*, vol. II, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1988b, pp. 342-344.

bárbaro e impossível era escrever poesia nos antigos moldes, padrões e paradigmas. A poesia do pós-guerra exigia uma nova ética e uma nova estética, ou seja, uma missão que os poetas polacos do pós-guerra cumpriram de tal maneira que dois deles foram galardoados com o Prémio Nobel d Literatura.

Tadeusz Różewicz⁴ explica a complexidade da questão no poema *A árvore*:

Eram felizes
os antigos poetas
sob a folha do carvalho
cantavam como crianças.
Mas a nossa árvore
rangeu de noite
sob o peso
do corpo ultrajado.

O poeta polaco reconhece a cesura: antes de Auschwitz, os poetas, apesar de terem comido o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, podiam cantar como crianças; depois de Auschwitz, os poetas que provaram o fruto ultrajado da árvore-da-morte perderam a inocência e foram novamente expulsos do paraíso.

O assunto que pretendemos abordar já foi amplamente estudado na Polónia, entre outros, por Bałcerzan⁵; por isso, o que trazemos de novo para este estudo é o confronto de quatro temas recorrentes e o diálogo intertextual que arquitetam a missão de quatro grandes poetas do pós-guerra polaco na reconstrução das formas e dos conteúdos poéticos. São eles: a língua; a salvação; o testemunho e a missão do poeta.

2. A língua polaca

Relativamente às formas poéticas, começamos por realçar a problemática associada à língua polaca e à linguagem poética inserida na

⁴ Tadeusz Różewicz, *Poezja*, vol. I, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1988a, p. 298.

⁵ Edward Bałcerzan, *Poezja polska w latach 1939-1965. Część 1. Strategie liryczne*, 2.^a edição, Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1984.

questão mais lata da linguagem humana, porquanto o poeta do pós-guerra, naturalmente cético, duvida do significado das palavras, porque não reconhece nos significantes os antigos significados. A experiência da guerra tinha demonstrado a fragilidade semântica das palavras. Desta crise do significado fala-nos o poema *Salvo* de Różewicz⁶:

Estas são palavras vazias e sinónimas:
homem e animal
amor e ódio
inimigo e amigo
escuridão e luz. (...)
As ideias são apenas palavras:
virtude e delito
verdade e mentira
beleza e fealdade
bravura e cobardia. (...)
Procuro um professor e um mestre
que me devolva a visão a audição e a fala
que volte a dar nomes às coisas e às ideias
que separe a luz das trevas.

A crise da língua foi também sentida por Wisława Szymborska, cuja estreia poética, em 14 de março de 1945, no jornal *Dziennik Polski*, é marcada por um poema intitulado *Procuro a palavra*, no qual se lê:

Pego em palavras correntes, roubo-as aos dicionários,
meço, peso e examino –
Nenhuma delas
serve.

As mais corajosas são cobardes,
as mais desprezíveis ainda são sagradas,
as mais cruéis demasiado compassivas,
as mais odiosas muito pouco obstinadas.
A nossa língua está sem força,
os seus sons despidos são pobres.
Procuro com esforço do pensamento,
procuro a palavra –
e não consigo encontrá-la.

⁶ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, pp. 21-22.

Ambos os poemas apontam para a dificuldade em escrever poesia depois de Auschwitz não só porque o léxico da língua parece impróprio para descrever a realidade do pós-guerra, mas também porque as palavras perderam significados. O problema que os poetas colocam é de origem semântica pois está em causa o sentido das palavras, bem como as relações de sinonímia e antonímia. A dificuldade em utilizar a antiga língua polaca para escrever poesia no pós-guerra conduz Herbert a abordar outro tema afim – o silêncio do poeta.

No poema, *Sobre Troia*⁷, que descreve a destruição da cidade grega, numa alusão paralela à destruição de Varsóvia, Herbert aborda a dificuldade do poeta em escrever o que vê:

O poeta luta com a sua própria sombra
O poeta grita como um pássaro no deserto (...)
o poeta remete-se ao silêncio (...)

Nos poemas, *Gostaria de descrever* e *A voz*, Herbert⁸ discorre sobre a dificuldade do poeta em abordar com palavras a realidade física e psicológica, circundantes:

Troco todas as metáforas
por uma palavra
arrancada do peito como uma costela.

*

ou o mundo é mudo
ou eu sou surdo
mas pode ser
que ambos estejamos
marcados por uma deformidade
então temos
de dar as mãos
seguir em frente rumo a novos horizontes
as gargantas contraídas
das quais se liberta
um balbucio incompreensível.

⁷ Zbigniew Herbert, *Poezje*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1998, p. 28.

⁸ Herbert, *op. cit.*, 1998, pp. 86-87 e 88-89.

Neste poema, escrito em 1957, Herbert entra em diálogo intertextual com o poema *Visita* de Różewicz, escrito entre 1947-1948, no qual o poeta descreve o seu encontro com uma sobrevivente de Auschwitz e termina com a exteriorização dos seus sentimentos: “e saio com a garganta apertada”⁹.

A metáfora recorrente da “garganta apertada ou contraída”, um fator fisiológico, que impede a voz de se soltar, cristaliza a dificuldade cognitiva e psicológica que o poeta sente quando tenta versar sobre a experiência traumática da guerra. A poesia de Różewicz acabou por ficar conhecida entre os estudiosos polacos como “a poética da garganta apertada” (*poetyka ściśniętego / zdlawionego gardła*¹⁰) porque este aperto o leva a descrever os acontecimentos da guerra e do holocausto com versos curtos, por vezes, constituídos por uma só palavra, com frases sincopadas, com a redução dos recursos linguísticos e estilísticos, como se o poeta tivesse a voz embargada.

A problemática da expressão linguística no pós-guerra também é tema na poesia de Miłosz, que, em 1945, no emblemático volume poético *Salvação*¹¹ dedica o livro aos que não sobreviveram, lançando os termos da nova linguagem poética:

Entende esta fala simples, porque doutra me envergonho.
 Juro que não existe em mim a feitiçaria das palavras.
 Falo contigo em silêncio, como uma nuvem ou uma árvore.

Anos mais tarde, em 1957, em retrospectiva, Miłosz sintetiza a nova essência da linguagem poética polaca no poema *Introdução a Tratado poético*¹²:

Que a língua materna seja simples.
 Para que todo aquele que ouça a palavra
 Veja a macieira, o rio, a curva do caminho,
 Tal como se vê num relâmpago de verão.

⁹ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, p. 70.

¹⁰ Włodzimierz Maciąg, *Literatura Polski Ludowej 1944-1964*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974, p. 223.

¹¹ Czesław Miłosz, *Poezje*, Warszawa, Czytelnik, 1988, p. 37.

¹² Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 205.

Retomando a ideia inicial de Adorno, concluímos com as palavras do professor Zdzisław Najder que, no ensaio *A poesia como obrigação*, assim interpreta a posição dos poetas polacos:

Se os poetas polacos dos tempos da guerra, tivessem tomado conhecimento dessa afirmação (...) tê-la-iam considerado um mal-entendido, porque obrigar os oprimidos ao silêncio e destruir a sua cultura era precisamente o objetivo de ambas as ideologias totalitárias. Por isso, os poetas escreveram – para contrariar e para contestar o extermínio.¹³

A experiência traumática vivida e relatada pelos poetas polacos assumiu assim novos contornos na linguagem e na forma poética, entre os quais se realçam os temas recorrentes da reconstrução da língua polaca e da linguagem poética, bem como as novas convenções: uma poesia simples com palavras do quotidiano, sem a métrica e a rima tradicionais, com um ritmo próprio, o ritmo da voz embargada e da garganta tolhida. A questão estética estava assim minimamente resolvida; a simplicidade da nova linguagem poética era compatível com o estado de espírito do pós-guerra, com o luto e a desilusão que era necessário ultrapassar. O ideal ético da modéstia de expressão coadunava-se com a tragédia do mundo representado e era condição para reinventar a poesia. No capítulo da forma e da linguagem, o mérito é atribuído sobretudo a Różewicz, porquanto foi ele quem criou o chamado o verso Różewicziano (*wers Różewiczowski*), que Maria Dłuska chama “o novo sistema métrico polaco”, reproduzido posteriormente por outros poetas¹⁴.

3. Salvação

Outro dos temas recorrentes na poesia desta íclita geração de poetas polacos prende-se com o *leitmotiv* da salvação e da sobrevivência. É curioso realçar, neste ponto, que os poetas polacos empregam as palavras “ocalenie” e “ocalić” (salvação e salvar-se) e não “przeżycie” e

¹³ Zdzisław Najder, in <<http://www.newsweek.pl/poezja-jako-obowiazek,45763,1,1.html>> consultado em 20-06-2014.

¹⁴ Tadeusz Drewnowski, *Próba scalenia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, p. 84.

“przeżyć” (sobrevivência e sobreviver), talvez porque o primeiro tem uma conotação mais subjetiva, porventura, ética, e faz ressoar ecos religiosos. Apesar de os quatro poetas serem sobreviventes da Segunda Guerra Mundial, nascidos na década dos anos 20, com exceção de Miłosz que nasceu em 1911, todos eles descrevem o acontecimento como salvação e não como sobrevivência.

Różewicz¹⁵ no poema, *Salvo*, escreve:

Tenho vinte e quatro anos
salvei-me
conduzido ao massacre.

Herbert¹⁶, no poema, *A Apolo*, tal como é frequente na sua poesia, estabelece paralelismos entre as guerras do passado e a do presente para concluir:

enganam-se os vaticínios da poesia
as coisas foram de outra maneira
era outro o incêndio do poema
era outro o incêndio da cidade
os heróis não regressaram da expedição
não houve heróis
salvaram-se os indignos.

Por seu lado, Miłosz¹⁷ intitula o seu primeiro livro do pós-guerra *Salvação* (1945) e dedica-o aos que não sobreviveram com a seguinte dedicatória:

Tu, a quem eu não pude salvar,
Escuta-me. (...)
Coloco aqui este livro para ti, meu velho,
Para que a partir de agora não nos assombres mais.

Esta dedicatória parece deixar transparecer uma dívida dos sobreviventes em relação aos mortos, uma dívida que exige reparação e que

¹⁵ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, pp. 21-22.

¹⁶ Herbert, *op. cit.*, 1998, pp. 23-24.

¹⁷ Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 37.

os sobreviventes pretendem saldar com poesia. No poema, *Filho da Europa*, Miłosz¹⁸, em diálogo intertextual com Herbert, expõe as razões que estão subjacentes na acusação: “salvaram-se os indignos”:

Salvámo-nos com astúcia e conhecimento.
Enviando outros para lugares mais ameaçados,
Incitando-os com exortações à luta,
Recuando perante a previsão de causa perdida.
Tendo à escolha a nossa morte e a do amigo,
Escolhemos a dele, pensando friamente: assim seja.
Selámos as portinholas das câmaras de gás, roubámos pão,
Sabendo que o dia seguinte seria pior que o anterior.

A lista de recriminações, que Miłosz tece neste longo poema, ilustra a problemática moral contida no conceito de salvação, que abrange experiências coletivas e pessoais, argumentos racionais e emocionais, para se tornar um programa ético de expiação. Entre os sobreviventes (salvos, em polaco, *ocaleni*) paira uma consciência pesada. Os poetas do pós-guerra, descritos como “filhos da Europa”, são não só “herdeiros de catedrais góticas e sinagogas (...) de Descartes e Espinosa, da palavra «honra»”¹⁹, mas são sobretudo legatários do holocausto e da degradação dos valores humanos e espirituais.

Se Miłosz, Herbert e Różewicz experimentam a sobrevivência com sentimentos de culpa, já Szymborska²⁰ não aventura juízos de valor e aceita a vida como uma dádiva do acaso, retirando ao homem o peso da responsabilidade moral:

Salvaste-te porque foste o primeiro.
Salvaste-te porque foste o último.
Porque sozinho. Porque acompanhado.
Porque à direita. Porque à esquerda.
Porque chovia. Porque fazia sombra.

Esta perspectiva, desprovida de juízos de valor moral, permite a Szymborska enveredar por um caminho poético diferente dos restantes poetas, que investem mais na poesia do testemunho e do ajuste de

¹⁸ Miłosz, *op. cit.*, 1988, pp. 112-116.

¹⁹ Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 113.

²⁰ Wisława Szymborska, *Wiersze wybrane*, Kraków, Wydawnictwo A5, 2010, p. 163.

contas com o homem, a guerra e a história, enquanto a poetisa prefere dedicar-se a aspetos da vida do pós-guerra.

4. O testemunho

Na biografia de Miłosz, Andrzej Zawada²¹ cita uma conferência proferida pelo poeta, na qual expõe alguns dos fatores que possibilitaram o holocausto: “A primeira acusação a fazer à cultura (...) é a conservação de uma rede de significados e símbolos como fachadas, atrás das quais se cozinhou o genocídio”. Por isso, a redenção dos poetas sobreviventes passa por escrever uma poesia “salvadora”, tal como o exorta Miłosz²²:

O que é a poesia, que não salva
Nações nem pessoas?

Em *Tratado Poético*, escrito em 1956, Miłosz²³ exige não só uma nova dicção para a poesia como também uma nova missão em que a estética ceda lugar à missão ética do testemunho e à missão social da literatura. Trata-se aqui da revisitação do conceito de uma literatura empenhada, na qual a poesia é fundamental na sobrevivência e na afirmação de uma nação. Por se terem salvado, os poetas estão em dívida para com os mortos e a salvação obriga-os a não deixar cair no esquecimento os acontecimentos.

Miłosz dá testemunho da destruição de Varsóvia e do gueto, sendo os seus poemas mais conhecidos *Em Varsóvia* e *Um pobre cristão olha para o gueto*. Mas o poeta²⁴, também versa sobre a devastação espiritual que assolou os sobreviventes que devem salvar-se a si mesmo, restaurando os valores morais, ao mesmo tempo que reconstróem as cidades:

Vi a queda de países e a perdição de nações.

*

E a salvação só está em ti.

²¹ Andrzej Zawada, *Miłosz*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnoslaskie, 1998, p. 81.

²² Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 37.

²³ Miłosz, *op. cit.*, 1988, pp. 205-242.

²⁴ Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 58 e p. 89.

Dar testemunho é a missão mais premente do poeta do imediato pós-guerra. Różewicz é sem dúvida o poeta que mais consolidou a poesia do testemunho, na qual o verbo “ver” (*widzieć*) tem um papel de relevo na concretização da poesia do depoimento, tal como se depreende do poema, *Salvo*²⁵:

Mata-se um homem como se mata um animal
vi:
camiões de pessoas desvairadas
que não serão salvas
(...)
vi:
um homem que era ao mesmo tempo
criminoso e virtuoso.

Num dos seus poemas mais conhecidos, *Lamento*, Różewicz²⁶ não só confessa *mea culpa* individual e coletiva, como expressa a derrota do homem do pós-guerra, manifesta na desconfiança relativamente à essência do ser humano, à ordem do mundo, à existência do bem:

tenho vinte anos
sou um assassino
sou um instrumento
tão cego como uma espada
nas mãos de um carrasco
matei um homem
e com os dedos vermelhos
afaguei os seios brancos de uma mulher.

Deformado não vi
nem o céu nem a rosa
o pássaro o ninho a árvore
são Francisco
Aquiles e Heitor.

Tanto Różewicz como Herbert fomentam o tema recorrente da “deformação humana” como consequência da guerra. Herbert considera que

²⁵ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, p. 21.

²⁶ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, p. 10.

os sobreviventes estão "marcados por uma deformidade" (*napietnowani kalectwem*) enquanto Różewicz emprega a noção de "deformado" (*okaleczony*) para se autocaracterizar.

Estes poemas ilustram a missão da poesia de Różewicz – dar testemunho, abalar o leitor moralmente, evidenciar a tragédia do homem do pós-guerra, protestar contra o mal e a indiferença porque a salvação não é apenas sobrevivência, mas significa ainda o dever moral de confessar a culpa.

Herbert dedica um conjunto de poemas a testemunhos da guerra e da salvação porque, tal como relata no poema, *Relatório de uma cidade sob cerco*, "lhe foi atribuído por graça o papel menor do cronista"²⁷. E, na qualidade de cronista, relata o que testemunhou num poema, cujo título fala por si, *O que vi*²⁸:

Vi profetas a puxar as barbas postiças
 vi impostores a entrar para a seita dos flagelantes
 criminosos disfarçados com pele de cordeiro (...)
 vi vi
 vi um homem sendo torturado (...)
 vi toda a nudez
 toda a humilhação.

Outro testemunho importante pode ser lido no poema, *Chuva*²⁹, que versa sobre o efeito psicológico da guerra:

Quando o meu irmão mais velho
 regressou da guerra
 tinha na testa uma estrelinha de prata
 e sob a estrelinha
 um abismo (...)
 vimo-lo
 empalidecer
 perder os sentidos
 transformar-se aos poucos numa estátua.

²⁷ Herbert, *op. cit.*, 1998, p. 521.

²⁸ Herbert, *op. cit.*, 1998, p. 437.

²⁹ Herbert, *op. cit.*, 1998, pp. 116-117.

Como se depreende, o testemunho não incide apenas sobre factos vistos e observados, mas versa também sobre o estado de espírito dos sobreviventes e sobre a sua devastação psicológica e moral.

Comparando os quatro poetas, constata-se que Szymborska é quem dedica menos poemas à guerra, não porque não vivencie o problema, mas porque considera que não seria capaz de escrever poemas tão expressivos como os de Miłosz, Herbert e Różewicz³⁰. No entanto, a experiência traumática da guerra é o alicerce do seu edifício poético. Ainda assim, destacam-se dois poemas que dão testemunho direto da guerra: *Ainda*³¹, que descreve o transporte dos judeus para Auschwitz, e *Campo da fome de Jasło*³² que tenta contabilizar o número de mortos no campo de concentração de Jasło. Ambos se inserem na corrente da poesia do testemunho:

Escreve-o. Escreve. Com tinta normal
em papel normal: não lhes deram de comer,
morreram todos de fome. *Todos? Quantos?*
(...) Escreve: não sei.
A história arredonda os esqueletos ao zero.

A poesia do testemunho, fazendo uso particular do verbo “ver”, aproxima-se formalmente dos depoimentos prestados em tribunal³³. Pretende não só acusar como reconhecer a culpa; não deixar cair no esquecimento as atrocidades, mas também aprender a viver com elas na memória e na consciência.

5. A missão

É na poesia de Różewicz que o trauma da guerra está presente mais amiúde, não só nos poemas do imediato pós-guerra mas também ao longo da sua obra poética e dramática³⁴. O poeta transmite o drama

³⁰ Anna Bikont e Joanna Szczesna, *Pamiętkowe rupiecie, przyjaciele i sny*, Warszawa, Pruszyński I S-ka, 1997, p. 83.

³¹ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 47.

³² Szymborska, *op. cit.*, 2010, pp. 80-81.

³³ Bałcerzan, *op. cit.*, 1984, p. 79.

³⁴ Maciąg, *op. cit.*, 1974, p. 233.

da desumanidade, descreve a desilusão e a descrença nos valores morais e religiosos. No poema, *Lamento*, Różewicz³⁵ versa sobre o drama do homem do pós-guerra, estropeado e deserdado, que perdeu a sua própria humanidade e a fé nos princípios cristãos:

Não acredito na transformação da água em vinho
não acredito no perdão dos pecados
não acredito na ressurreição do corpo.

Różewicz preocupou-se mais com a transmissão do conteúdo do que com a forma, dando primazia ao mundo representado em detrimento da representação. Por isso, ficou conhecido como o poeta da “garganta apertada”. O próprio poeta avalia assim a sua obra no ensaio intitulado *Às fontes*³⁶:

Para mim a criação poética era ação, não era escrever belos poemas. Não era escrever versos, mas factos. (...) Por isso, (...) nunca me interessaram as chamadas escolas poéticas nem as suas feiras e regateios sobre versificação e metáfora... (...) Não quer isto dizer que, entre as minhas composições, não haja poemas que proporcionem ao recetor “vivências estéticas”.

Szyborska³⁷ avalia o importantíssimo papel da poesia de Różewicz do seguinte modo:

Não consigo sequer imaginar como seria a poesia polaca do pós-guerra sem os poemas de Tadeusz Różewicz. Todos nós ficamos a dever-lhe algo, embora nem todos sejamos capazes de o reconhecer.

Por seu lado, em diálogo intertextual com Herbert sobre o poeta que se remete ao silêncio, Miłosz³⁸ dedica a Różewicz um poema intitulado *A Tadeusz Różewicz, poeta*, no qual afirma:

³⁵ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, p. 9.

³⁶ Tadeusz Różewicz, “Do źródła” in *Proza 3. Utwory zebrane*, Wrocław, 2004, p. 146.

³⁷ In <<http://www.sfora.pl/polska/Zmarl-Tadeusz-Rozewicz-Slynnny-poeta-mial-93-lata-a67037>>, consultado a 24-04-2014.

³⁸ Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 153.

Feliz é a nação que tem um poeta
e na adversidade não se remete ao silêncio.

Stanisław Grochowiak refere-se a Różewicz em termos ainda mais elogiosos: “Depois da guerra a Polónia foi atravessada por um cometa de poesia. A cabeça era Różewicz; os restantes eram a cauda”³⁹. Różewicz⁴⁰, qual Fénix, renasceu das cinzas da Segunda Guerra tal como o reconhece no poema *A meio da vida*:

Depois do fim do mundo
depois da minha morte
dei comigo a meio da vida
criando-me a mim próprio,
construindo a vida
as pessoas os animais as paisagens

Por tudo isto, os defensores da obra de Różewicz consideram que também ele teria merecido o prémio Nobel.

Por seu lado, Herbert, que também conta com um grande número de apoiantes desiludidos porque o poeta não recebeu o prémio Nobel, é para Miłosz⁴¹ o poeta mais eficaz na expressão da experiência das últimas décadas: “o poeta da ironia histórica porque alcança uma espécie de equilíbrio ao dotar os padrões civilizacionais com significados, em vez de exhibir todos os seus horrores”.

O equilíbrio, de que fala Miłosz, é sem dúvida obtido através de uma estratégia lírica que Herbert emprega desde a publicação do primeiro volume de poesia. Trata-se do recurso a motivos e figuras tanto da antiguidade clássica como da Bíblia e do Cristianismo para se referir à realidade contemporânea, comparar a sua experiência da guerra com a dos outros e apurar a responsabilidade pelo estado da consciência humana. Revisitando o passado, o poeta fala do presente e demonstra que a história se repete, que os mitos encerram verdades e sabedoria, enquanto as figuras históricas são paradigmáticas. Perguntamos então:

³⁹ In <<http://weekend.pb.pl/3654967,46736,tadeusz-rozewicz-nie-zyje>>, consultado a 28-04-2014

⁴⁰ Różewicz, *op. cit.*, 1988a, p. 404.

⁴¹ Czesław Miłosz, *Post-War Polish Poetry*, London, Penguin Books, 1970, p. 97.

que lição tira Herbert da História? Que o homem não aprende as lições da História. A destruição de Troia é equiparável à de Constantinopla e à de Varsóvia. Se o troféu de guerra de Teseu é a cabeça do Minotauro, a dos Turcos é a de Constantino Dragas e a de Hitler a dos Judeus. A história da humanidade é portanto um círculo vicioso, onde o mal reaparece ciclicamente. Rafał Siemko⁴², que era amigo do poeta, relata que

Herbert concebia a poesia como uma obrigação perante os outros. (. . .). Esta obrigação era tanto um princípio formal como um ideal de fidelidade e honra (. . .) [por isso,] na sua obra surge o postulado da reconstrução de um sistema ético, no qual se estabeleça de uma vez por todas a fronteira intransponível entre o bem e o mal, no qual não haja lugar para zonas cinzentas intermédias entre estes dois valores extremos. Herbert postula ainda a rejeição do relativismo moral.

Consciente da traição dos valores humanos e cristãos, empenhado na reconstrução de um sistema ético consistente, Herbert acabou por ficar conhecido como poeta moralista⁴³.

Por seu lado, Milosz, que inicialmente preconizou uma poesia simples de salvação, rapidamente se embrenhou numa poesia intelectual de exame de consciência e ajuste de contas com o homem e a sua história. Faz uma análise da cultura europeia e das particularidades que possibilitaram a expansão das ideologias totalitárias, o nazismo e o comunismo. E fê-lo em vários géneros literários: poesia, prosa e ensaio, o que lhe valeu o prémio Nobel com a seguinte justificação: “por ter expressado com uma clarividência descomprometida a condição humana exposta a um mundo onde grassam graves conflitos”⁴⁴. Milosz pratica uma poesia que abarca aspetos éticos e estéticos, históricos e políticos, pagãos e religiosos. A sua obra afigura-se como um diálogo permanente com a

⁴² In <<http://www.noircafe.pl/zbigniew-herbert-ksiazke-poetow/>>, consultado a 17-04-2014.

⁴³ Ryszard Matuszewski, *Polska Literatura Współczesna*, Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1982, p. 277.

⁴⁴ In <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/genres.html>, consultado a 10-05-2014.

consciência coletiva e a sua voz surge em diferentes registos: lírico, narrativo, confessional, acusatório, sarcástico, irónico e parabólico. Pela sua polivalência temática e versatilidade formal e por ter traduzido a poesia de Różewicz, Herbert e Szymborska para inglês, mereceu sem dúvida o prémio Nobel.

Contrariamente a Różewicz, Herbert e Miłosz, Szymborska não ajustou contas com a história e os homens; aceitou a contingência de ser sobrevivente de uma guerra e herdeira de Auschwitz. Também não aventurou juízos de valor, tomando a vida e a sobrevivência como uma dádiva do acaso e retirando ao homem o peso da responsabilidade moral. Também não procurou dar resposta à origem do mal, nem insistiu na sua explicação histórica ou filosófica, porque, como diz, “Em maio, no ano de quarenta e cinco, / (...) despedi-me do ódio”⁴⁵.

Esta despedida permitiu que a poetisa pudesse partir para a criação do seu universo poético, no qual, como diz: “invento o mundo, segunda edição, / segunda edição corrigida”⁴⁶. No mundo, que constrói e representa, Szymborska⁴⁷ declara a sua solidariedade para com a condição humana: “só erra quem está vivo”. Desta compreensão condescendente nasce uma poesia cética, mas bem-humorada. A visão do mundo na poesia de Szymborska constrói-se, tal como reza a declaração da Academia Real Sueca⁴⁸, “com uma precisão irónica, que permite ao contexto biológico e histórico manifestar-se em fragmentos da realidade humana”. Ciente da impossibilidade de construir uma visão do mundo segura e definitiva, a poetisa apresenta visões fragmentadas de um mundo, em cuja estrutura, complexa e contraditória, se refletem tanto a crise de legitimação própria da época como os conflitos interiores que dividem o homem. Em diálogo intertextual com Różewicz, Szymborska⁴⁹ contrapõe as suas razões sob a forma de paradoxos:

Acredito na carreira destroçada,

⁴⁵ In <http://www.poema.art.pl/site/itm_1529_z_korei.html>, consultado a 10-05-2014.

⁴⁶ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 58.

⁴⁷ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 98.

⁴⁸ In <http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1996/index.html>, consultado a 10-05-2014.

⁴⁹ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 178.

Acredito no trabalho de muitos anos desperdiçado.
Acredito no segredo levado para a cova.

Apesar da descrença e do ceticismo, herdados da experiência da guerra, a poesia de Szymborska evita imagens trágicas da vida, preferindo versar sobre pedacinhos de mundo aparentemente insignificantes: uma menina a coser um botão, um escaravelho morto na estrada, uma ida a um funeral, uma fotografia, uma pedra. Este é o modo como a poesia de Szymborska lida com as experiências negativas: o trauma da guerra, a contingência de viver num país comunista, a crise existencial da segunda metade do século XX e ainda as antinomias inerentes à condição humana. Por isso, figuras de contradição percorrem a sua obra poética em busca de um meio-termo: “Não faltam esplendores a este horroroso mundo”⁵⁰ e “Fascínio e desespero / são os meus sinais particulares”⁵¹.

Entre horrores e esplendores, *Allegro ma non troppo*⁵² é a atitude existencial preconizada por Szymborska, é também a convenção poética possível aos sobreviventes da guerra e do holocausto. *Allegro ma non troppo* consagra a doutrina da medida justa, aquela que nos resguarda tanto dos abismos fatais como das euforias extremas. Esta é a sabedoria de vida com a qual Szymborska brinda o leitor, “o seu saque de guerra”⁵³. Esta é a literatura possível depois de Auschwitz: “uma literatura sem ilusões”⁵⁴.

Milosz, Różewicz e Herbert são considerados poetas moralistas ou moralizantes porque as questões éticas são expostas explicitamente nas suas obras. Szymborska, pelo contrário, pode ser considerada uma poetisa irónica ou ironizante porque se distancia dos acontecimentos traumáticos para construir a poesia daqueles que foram expulsos do paraíso e já só podem viver *allegro ma non troppo*.

⁵⁰ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 291.

⁵¹ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 273.

⁵² Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 189.

⁵³ Szymborska, *op. cit.*, 2010, p. 7.

⁵⁴ No folhetim *Leituras facultativas*, Szymborska escreve sobre Aleksander Gieymyński que “criou uma arte sem a ajuda de ilusões” e que “este género não é o único, mas se pensarmos bem é talvez o mais difícil de cultivar”, citado por: <http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os_szymborska_wislawa>, consultado a 10-05-2014.

Comparativamente e citando Lam⁵⁵, dir-se-á que Miłosz recebeu o Prémio Nobel pela derrota ao demonstrar que o homem, sujeito a pressões ideológicas e ao medo, é incapaz de defender os seus valores e acaba por ceder, pactuando com o mal. Infelizmente, os recentes genocídios da antiga Jugoslávia e na Síria dão razão ao poeta. Em contrapartida, Szymborska recebeu o prémio pela vitória porque, apesar de reconhecer que o homem vive num mundo horroroso, não deixou de cantar os encantos, pelos quais vale a pena viver.

6. Conclusões

Miłosz, Różewicz, Herbert e Szymborska sentiram que a guerra e o holocausto não podiam ser descritos nos moldes das antigas formas literárias e que a poesia do pós-guerra teria de recriar este género literário, começando por submeter a estética à ética. Constatámos nos exemplos seleccionados a recorrência dos conteúdos, o diálogo intertextual, o cruzamento lexical, bem como o comedimento formal. Os quatro poetas enriqueceram a poesia polaca e a poesia do mundo; encontram-se traduzidos para dezenas de línguas e certamente serão sempre retraduzidos, entre outras, por duas razões: ética e estética. Ética porque a problemática sobre a qual versam é universal – a atuação do ser humano em circunstâncias adversas; estética, porque as novas formas poéticas criadas são amigas do leitor e do tradutor, tal como Miłosz o resumiu em *Ars Poética*⁵⁶:

uma forma mais ampla,
que não é nem poesia nem prosa em demasia
e permite a compreensão, sem expor ninguém,
nem autor nem leitor, a grandes tormentos.

A atribuição de dois prémios Nobel à poesia polaca num período de dezasseis anos e as candidaturas renovadas de Różewicz e Herbert são o reconhecimento da criatividade e da originalidade de uma nação

⁵⁵ Andrzej Lam, *Lupus in fabula*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1988, pp. 360-368.

⁵⁶ Miłosz, *op. cit.*, 1988, p. 337.

que não precisou de importar modelos literários para se impor na poesia europeia, cumprindo exemplarmente a missão do poeta do pós-guerra que era, precisamente, “escrever poesia depois de Auschwitz”.



FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Esta publicação foi financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Projecto “UID/ELT/00077/2013”



CLEPUL Centro de Literatura
e Estudos Linguísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

U LISBOA

UNIVERSIDADE
DE LISBOA



LETRAS
LISBOA

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia