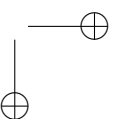
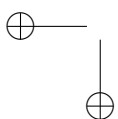
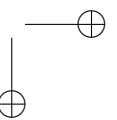
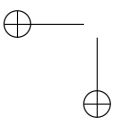
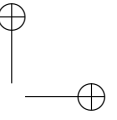
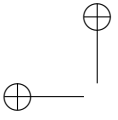
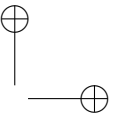
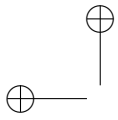


# António José Saraiva Centenário

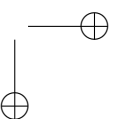
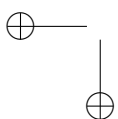
Organizadores  
Ernesto Rodrigues  
Tiago Rego Ramalho

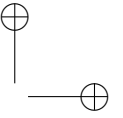






# ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA CENTENÁRIO





#### FICHA TÉCNICA

Título: *António José Saraiva Centenário*

Organizadores: Ernesto Rodrigues, Tiago Rego Ramalho

Paginação: Luís da Cunha Pinheiro

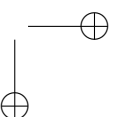
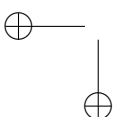
Edição: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias,  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

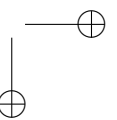
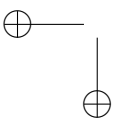
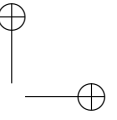
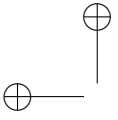
Lisboa, 2018

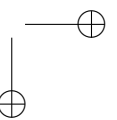
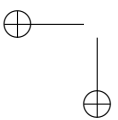
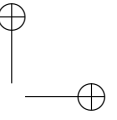
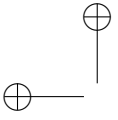
ISBN — 978-989-8814-99-9

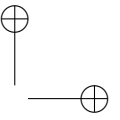
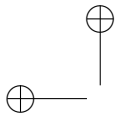
Esta publicação foi financiada por fundos nacionais através da FCT —  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projecto  
«UID/ELT/00077/2013»

Esta é uma obra em acesso aberto, distribuída sob a Licença Internacional  
Creative Commons Atribuição-Não Comercial 4.0 (CC BY NC 4.0)



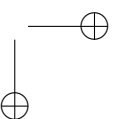
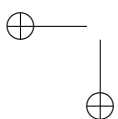


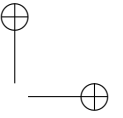




## Índice

Ernesto Rodrigues	
Breve . . . . .	7
José António Saraiva	
Retrato em família . . . . .	9
Bernardo Vasconcelos e Sousa	
<i>A História da Cultura em Portugal</i> , obra fundadora de uma nova história cultural . . . . .	19
Nuno Meireles	
António José Saraiva e Gil Vicente: teses, antíteses e sínteses .	25
Susana Rosa	
Como um eclipse entre os Godos . . . . .	41
Antonio Augusto Nery	
António José Saraiva e <i>As Ideias de Eça de Queiroz</i> (1946) . . .	53
Maria Eduarda Vassallo Pereira	
Ideias e uma Tertúlia . . . . .	65
Fernando Venâncio	
António José Saraiva, linguista . . . . .	93
Tiago Rego Ramalho	
A crítica romântica da modernidade . . . . .	103
Herman Prins Salomon	
Um precursor inédito de <i>Inquisição e Cristãos-Novos: Os Agra-</i> <i>vos e Gravames de 1672</i> . . . . .	123





António Bento

(«Assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam judeus»). Sobre o significado de uma frase atribuída a Frei Domingo de São Tomás que serve de epígrafe e de mote ao desenvolvimento da tese de A. J. Saraiva em *Inquisição e Cristãos-Novos* . . . . . 135

Paulo Borges

A saudade, o «anseio do longe» e a não-ocidentalidade da cultura portuguesa em António José Saraiva . . . . . 155

Miguel Real

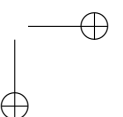
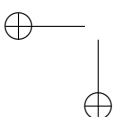
*Raiz & Utopia*: o último ideal de António José Saraiva . . . . . 171

Ernesto Rodrigues

Correspondências . . . . . 191

Teresa Rita Lopes

Do «criador de anarquias» ao «criador de cultura» . . . . . 195







## Breve

«António José Saraiva centenário» deu nome ao colóquio internacional que decorreu, em 11 e 12 de Dezembro de 2017, no anfiteatro III da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Organizado por Ernesto Rodrigues (CLEPUL-UL) e Tiago Rego Ramalho (IHC-UNL), teve, além destes, a participação de Antonio Augusto Nery, António Bento, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Fernando Venâncio, Hermans Prins Salomon, José António Saraiva, José Neves, Maria Eduarda Vassallo-McGeoch, Miguel Real, Nuno Meireles, Paulo Borges e Susana Rosa. Teresa Rita Lopes coordenou mesa-redonda com Eduardo Lourenço, Fernando Venâncio, José Gil (e, na assistência, Jorge Martins).

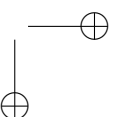
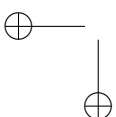
António José Saraiva fez cem anos em 31 de Dezembro. Foi uma presença fecunda, cujas ideias borbulham, e nos questionam, em vários domínios: história da literatura, a par de monografias sobre autores ou obras de eleição; história da cultura e revisão de conceitos, com extensão ao entendimento de arte; pedagogia; ideologia, política, utopias...

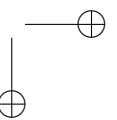
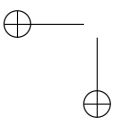
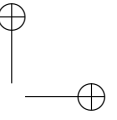
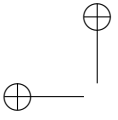
Insatisfeito e sempre crítico – também de si mesmo –, de uma rara lucidez argumentativa que plasmava em prosa correntia e luminosa, continua vivo entre discípulos, alunos e leitores, tal a centralidade de um pensamento que a edição em curso das suas obras, incluindo a epistolografia (Gradiva Publicações), vem corroborando.

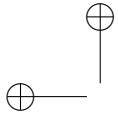
Este volume reúne 13 comunicações aí apresentadas, acrescidas do texto de Teresa Rita Lopes incluso no dossiê que o *JL – Jornal de Letras, Artes e Ideias* de 20 de Dezembro lhe dedicou – com artigos, ainda, de Guilherme d'Oliveira Martins e Ernesto Rodrigues.

Fecho com dois agradecimentos especiais: a Tiago Rego Ramalho e Luís Pinheiro.

Ernesto Rodrigues







## Retrato em família

José António Saraiva

Em primeiro lugar, agradeço aos organizadores desta iniciativa, os professores Ernesto Rodrigues e Tiago Rego Ramalho, e ao professor Miguel Real, que me convidou, a realização desta homenagem. E esse agradecimento é tanto mais necessário quanto é certo que o meu pai não era um académico convencional. Sendo um homem permanentemente inquieto, era também crítico da universidade. Por isso, o facto de a universidade decidir homenageá-lo tem um valor especial.

Se ele pudesse ter conhecimento deste gesto das universidades onde lecionou, ficaria certamente comovido.

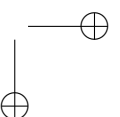
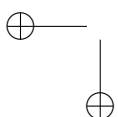
Obrigado e bem hajam!

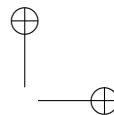
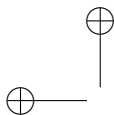
\*

Uma curiosidade que julgo existir em relação a todos os intelectuais – que muitas vezes parecem viver noutra Planeta – é esta: «Sim senhor, a obra dele a gente conhece. Mas como seria em família? Que relação tinha com os filhos? Como se comportava no papel de pai?»

O meu pai, de facto, não era um pai igual aos dos meus amigos. Nunca me mandou estudar. Nunca me proibiu, mesmo em pequeno, de ir onde quer que fosse. Nunca me bateu. Nunca me perguntou pela nota de um exame, nem sequer, no fim de cada ano, se eu tinha passado.

As cartas que escrevia à família quando estava fora nunca eram triviais, descritivas, contando o seu dia-a-dia, falando do que lhe ia acontecendo ou fazendo perguntas sobre os filhos ou outros familiares; pelo contrário,





eram cartas onde desenvolvia ideias, teorias, ou falava de livros que tinha lido ou estava a escrever.

Nas conversas que tinha comigo e com os meus irmãos acontecia o mesmo. Falava do comunismo, do capitalismo, da liberdade, de Salazar, de De Gaulle, deste ou daquele acontecimento, do gótico ou do barroco, de um escritor que tinha descoberto...

Partiu para o estrangeiro, para um duro exílio parisiense, quando eu tinha 10 anos. Mas antes disso também não era um pai muito presente e por isso não guardo dele muitas memórias dessa época. Lembro-me de o ver fechado a trabalhar numa sala enorme da nossa casa de Belém, na Calçada do Galvão, onde nós – os filhos – tínhamos medo de entrar porque respeitávamos o seu trabalho. Lembro-me de umas idas à praia da Costa da Caparica, em que apanhávamos o cacilheiro em Belém e depois a camioneta na Trafaria para a Costa. Mas no regresso à Trafaria vínhamos sempre a pé, estafados depois do dia de praia, com a minha mãe a protestar.

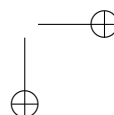
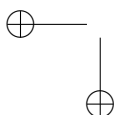
Nestas coisas, ele era um pouco ditador.

Além disso, até à ida para o exílio, sofreu várias prisões, embora por períodos curtos; fez uns retiros alegadamente para escrever, em que se alojava no Hotel Neto, em Sintra, onde também esteve hospedado Ferreira de Castro; e numa certa época da vida meteu-se-lhe na cabeça que era mais produtivo dormir de dia e trabalhar à noite. Tudo isto o afastava um pouco do nosso contacto.

\*

Depois da sua ida para o estrangeiro, tenho mais memórias dos tempos passados juntos. Fazíamos férias em Espanha, na Galiza, em parques de campismo. Como não tínhamos carro, as nossas viagens faziam-se obrigatoriamente de comboio. O meu pai partia de Paris e eu e os meus irmãos de Lisboa, no comboio rápido onde viajavam muitos emigrantes.

Encontrávamo-nos todos numa estação previamente combinada, que não conhecíamos. Era escolhida no mapa de acordo com as conveniências do destino final. Como os horários dos nossos comboios não estavam obviamente coordenados, ficávamos horas à espera uns dos outros na gare.





Quando éramos nós a chegar primeiro, já sabíamos que, na altura em que víssemos um monte de tralha a avançar sozinho pela gare, era o nosso pai. Ele vinha positivamente soterrado debaixo da montanha de objectos que trazia às costas: a própria tenda, colchões de espuma, sacos-cama, roupas, panelas, pratos, garfos e facas. Não havendo a certeza de que o nosso pai ia mesmo chegar, porque não existiam telemóveis, o momento dos encontros era sempre motivo de enorme alívio e grande alegria.

\*

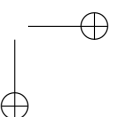
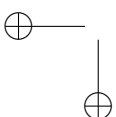
No Verão de 69 ele veio finalmente a Portugal, depois de dez anos sem cá pôr os pés. Era a 'Primavera marcelista'. Mas a ilusão de uma abertura do regime passou depressa, e no ano seguinte já não pôde vir, nem nos outros. Nessa altura já tínhamos trocado Espanha pelo Sul de França, por motivos de segurança. A cumplicidade entre os regimes de Franco e Salazar podia proporcionar uma surpresa... como aconteceu, de resto, com Delgado.

Mas o esquema de férias manteve-se: sempre em parques de campismo, fazendo nós as refeições num pequeno fogão portátil e comprando o mais barato que havia no talho: coração, iscas de fígado, frango...

O nosso pai vivia com dificuldades económicas, porque não recebia um grande ordenado no Centre National de la Recherche Scientifique, em Paris, onde trabalhava, e tinha de mandar algum dinheiro para a família. Só depois de se mudar para a Holanda, onde foi professor catedrático em Amesterdão, passou a ganhar bem. Mas isso apenas aconteceu quase no fim do exílio.

Devo dizer, no entanto, que ele não se preocupava muito com a modéstia em que era obrigado a viver e com as férias económicas que fazíamos, porque ele próprio era um homem frugal e gostava do contacto com a natureza, que os parques de campismo lhe proporcionavam. Gostava de acordar, abrir o fecho éclair da tenda e estar no meio da Natureza.

Viveu em grandes cidades, como Paris e Amesterdão, mas nunca deixou de ser um homem rural. Era na montanha que se sentia feliz. Gostava de fazer grandes caminhadas a pé, e nas férias obrigava-nos todos os dias a andar de manhã à noite por montes e vales. Quando voltou definitivamente





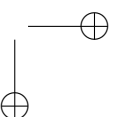
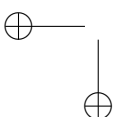
a Portugal e fui com ele à terra dos pais, as Donas, perto do Fundão, percebi que a serra da Gardunha nunca deixou de ser o seu Paraíso. Era o sítio do mundo em que se sentia melhor. Os seus momentos de genuína alegria eram a andar na serra a cantar a Maria da Fonte a plenos plumões.

Do ponto de vista da maneira de ser, era um homem muito orgulhoso e até estóico. Nunca se queixava. Uma vez o médico mandou-o pôr os pés na água mais quente que pudesse suportar, e ele meteu-os em água a ferver. Queimou-os, evidentemente. Então foi lá a casa um enfermeiro para lhe retirar a pele queimada, que saía aos farrapos. Eu vi-o cerrar os lábios, fechar os punhos – mas nunca se queixou.

Era um homem nervoso, permanentemente tenso. Parecia sempre carregado de electricidade. Não tranquilizava os que o rodeavam. Julgo que essa tensão contribuiu para alguma instabilidade de que acabou por ser vítima. Instabilidade familiar. Instabilidade amorosa. Instabilidade na habitação. Em Paris viveu no Hôtel St. Michel, junto ao Boulevard St. Michel, onde também vivia Maria Lamas; viveu na Casa do Brasil, na Cidade Universitária, projectada por Le Corbusier; viveu na Rue Soufflot; viveu numa mansarda no Boulevard St. Germain; viveu em Viry-Châtillon, uma urbanização nos arredores; viveu em Kremlin-Bicêtre, perto da Porta de Itália.

A sua saída da Casa do Brasil em Paris constitui um episódio cómico. Ele lia à noite, na cama, e quando se metia para baixo dos lençóis atirava o livro para o chão. Um dia, viu um livro no caixote do lixo do corredor, mas não ligou. Uns dias depois, viu outro livro no lixo e julgou reconhecê-lo: era o livro que lera na noite anterior! Então, percebeu o que se passava: a *femme de chambre* que fazia a limpeza ao quarto deitava os livros para o lixo. Ficou possesso, queixou-se ao director da residência, mas este respondeu-lhe friamente que as raparigas da limpeza tinham ordens para deitarem para o lixo tudo o que apanhavam no chão. E assim abandonou a Casa do Brasil, indignado com aqueles procedimentos, mas, sobretudo, com a arrogância do director.

Era um homem luminoso, senhor de uma enorme originalidade. Tinha ideias inesperadas, umas certas, na *mouche*, outras falhando o alvo por completo. Era razoavelmente destituído de bom senso. Péssimo em matemática. A sua inteligência era de tipo vertical, aprofundava os raciocínios, mas quando se enganava não dava logo por isso, porque só olhava para o





fundo do buraco e não para o lado. Uma expressão muito sua era «chegar ao fundo das coisas». Ele queria muito tocar o fundo das coisas, ir à raiz. E conseguia mesmo fazê-lo com alguma frequência.

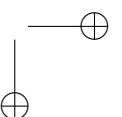
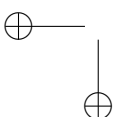
\*

Não comia muito, era relativamente frugal, como disse, mas gostava de comer. Quase não bebia álcool. A sua bebida preferida para acompanhar a refeição era a cidra, que descobriu em França, e depois em Portugal descobriu a água tônica. Mas era louco por café. Andava quilómetros em Paris para beber «un express bien serré, à l'italienne» (um café bem forte, à italiana).

Durante anos falou de duas refeições que comeu comigo: um cabrito assado no forno num restaurante em S. Pedro de Sintra e um coelho cozinhado por mim, quando ele vivia na Casa do Brasil. A residência tinha uma cozinha colectiva, eu pus a panela ao lume com o coelho e deitei para lá todos os condimentos que apanhei à mão. Só que pus o coelho inteiro, não o parti aos pedaços, e portanto nunca mais estava pronto. De dez em dez minutos o meu pai perguntava-me pelo almoço, e eu dizia sempre que estava quase. Sentia-o à beira de explodir, pois tolerava mal a fraqueza. Lá fui resistindo à pressão, para o animal ficar bem cozinhado – e 3 horas depois de ter posto a panela ao lume, quando nos sentámos à mesa e começámos a comer, ele ficou rendido: achou-o o melhor pitéu do mundo. Muitos anos depois ainda falava com saudade desse coelho estufado.

\*

Era um homem explosivo, em vários sentidos, impulsivo, apaixonado, de uma seriedade intelectual e material à prova de bala. Um dia, em Paris, falámos de uma prática que era corrente em muitos portugueses que lá estavam a estudar: o roubo de livros nas livrarias. Defendi os estudantes: «Pai, os livros fazem-lhes falta, e o dinheiro não faz falta nenhuma aos donos das livrarias.» «Isso é que tu não sabes», respondeu-me ele. E acrescentou: «De qualquer modo, as pessoas não devem roubar pela falta





que isso possa fazer aos outros, mas por respeito para consigo próprias.» Nunca esqueci esta lição.

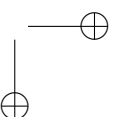
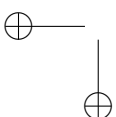
Do mesmo modo, não era capaz de dizer nada contra o que pensava, mesmo que se prejudicasse. A sua ruptura com o PCP não foi apenas com o comunismo – foi com o próprio marxismo. Chegou à conclusão de que as previsões de Marx estavam todas erradas, e portanto a teoria estava errada.

O início da descrença do meu pai no comunismo remontará aos princípios dos anos 60. Ele nunca foi um comunista típico, ortodoxo, fiel, obediente. Pelo contrário: foi sempre um rebelde, um ser impossível de domesticar. Um anarquista, no fundo. Mesmo enquanto esteve no PCP, nunca foi um militante disciplinado.

Para lá da rebeldia, vários acontecimentos conduziram-no à ruptura. Certamente uma viagem à Rússia, em que ficou chocado com o facto de as pinturas de Chagall estarem fechadas nas catacumbas do Hermitage porque eram ‘arte burguesa’. Certamente um congresso do PC soviético em Moscovo, em que entrou em choque com Cunhal, que o queria obrigar a ler um texto do qual ele discordava. E a gota de água terá ocorrido exactamente no regresso de uma visita à URSS, em que decidiu fazer uma conferência em Paris sobre as suas impressões da viagem. Ora o PCP, pressentindo que as impressões seriam negativas, marcou uma cerimónia no mesmo dia, à mesma hora e na mesma rua, para boicotar a sua. Quem lhe contou isto foi Manuel Alegre, o organizador dessa sessão, que mais tarde lhe pediu desculpa pela malfeitoria.

\*

A sua saída do PCP foi formalizada numa conversa em Paris com o então dirigente comunista Pedro Ramos de Almeida, que o meu pai me contou da seguinte maneira: «Depois de eu lhe comunicar que ia deixar o PCP, ele, em jeito de resposta, disse-me: ‘E agora o AJS vai calar-se, porque a partir daqui quem vai falar não sou eu, mas o partido’.» E aí ele respondeu: «Então o partido fale com aquela parede, porque eu vou-me embora.» Foi assim que pôs fim a cerca de 25 anos de militância comunista.







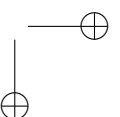
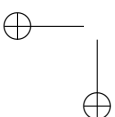
Quando se deu a invasão da Checoslováquia já ele estava fora. Isso não impediu que esse acontecimento o abalasse muito. Estávamos a acampar num *camping* em França, e o meu pai levantava-se invariavelmente mais cedo do que eu e os meus irmãos, para ir comprar o jornal, o *Le Monde*. Não víamos televisão nem ouvíamos rádio, pelo que era pelo *Monde* que sabíamos as notícias. Uma bela manhã, o nosso pai surgiu à entrada da tenda com o jornal na mão e declarou, solene: «A Rússia invadiu a Checoslováquia.» E sofria. Era o golpe decisivo nos ideais por que lutara. As lágrimas escorriam-lhe dos olhos.

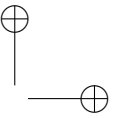
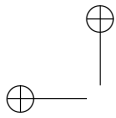
\*

O Maio de 68 em Paris e a invasão da Checoslováquia foram quase simultâneos. Ao mesmo tempo que, dilacerado interiormente, recusava a plutocracia dos burocratas do PC e deixava de um modo geral de acreditar nos partidos, metia-se entusiasmado nas barricadas do Quartier Latin. Era o seu lado anarquista a vibrar. Quando voltou brevemente a Portugal em 1969, ainda vivia sob o efeito da euforia dos acontecimentos em Paris, e acreditava que seriam movimentos desse tipo, à margem dos partidos, que derrubariam (ou, pelo menos, transformariam) o capitalismo por dentro. Foi com esta convicção que escreveu *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* – livro que, para lá de um diário sobre as barricadas de Paris, tentava teorizar sobre o futuro a partir da desilusão do comunismo e da crise do capitalismo. O Maio parisiense era a sua nova esperança.

\*

Ficar-me-ia mal concluir esta intervenção numa Faculdade de Letras sem dizer alguma coisa, necessariamente telegráfica, sobre os seus gostos literários. Para começar, Gil Vicente, claro. Depois, a sua atracção pela aventura levou-o a apaixonar-se por Fernão Mendes Pinto. Falava-me dele amiúde, tal como do padre António Vieira. Na literatura dos séculos XVI e XVII, Mendes Pinto e Vieira eram as suas obsessões recorrentes. Não falo de Camões, porque é óbvio. Escreveu sobre todos eles, como se sabe.





Avançando no tempo, tinha um enorme respeito pela monumental sabedoria de Herculano e ofereceu-me uma edição encadernada da sua *História de Portugal* em 4 volumes. Diferente – e mais arrebatado – era o fascínio que tinha por Oliveira Martins (também me ofereceu o *Portugal Contemporâneo*, que considerava uma obra-prima) e por Antero de Quental. Dedicou a estes, como sabem, o seu último livro, *A Tertúlia Ocidental*. Nesta geração, não gostava de Teófilo, mas deliciava-se com a leitura de Eça, gostando muito de *Os Maias*, e julgo que se identificava com Jacinto, o protagonista de *A Cidade e as Serras*. O homem que tinha definhado no seio da civilização e ressuscitado com os ares da serra era um tema que o tocava fundo. E, já neste século, Pessoa – obviamente. A criatividade de Pessoa deslumbrava-o: considerava-o um dos grandes nomes da literatura universal.

Dos seus (dele) contemporâneos, admirava Herberto Helder, Nuno Bragança (ofereceu-me *A Noite e o Riso*), Lídia Jorge (falava com frequência n' *O Cais das Merendas*) e sobretudo Agustina Bessa-Luís. Para ele, Agustina era um génio da língua.

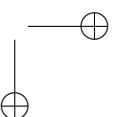
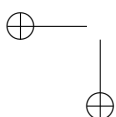
A sua simpatia por estes nomes ia par da feroz aversão ao neo-realismo, sobretudo depois da sua saída do PCP. Quer nas artes quer na literatura, rejeitava do fundo da alma esse movimento, pelo seu carácter panfletário. A arte, para ele, tinha de ter um objectivo em si própria: não podia ser um instrumento de propaganda, posto ao serviço de uma ideologia ou de um grupo.

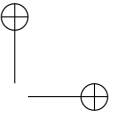
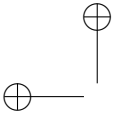
Também por isso se entusiasmou com João Guimarães Rosa e Garcia Márquez (ofereceu-me o *Grande Sertão Veredas* e os *Cem Anos de Solidão*), mas torcia o nariz a Jorge Amado. E não era um admirador incondicional de Ferreira de Castro, embora gostasse muito de *A Lã e a Neve*, que também me recomendou.

Quanto a Saramago, definitivamente não o apreciava, considerando a sua escrita rude e destituída de elegância. De António Lobo Antunes nunca o ouvi falar.

\*

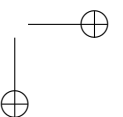
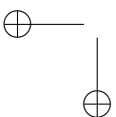
Numa das raras confidências mais íntimas que me fez, disse-me num fim de tarde, sentado na areia de uma praia do Sul de França: «Sabes,

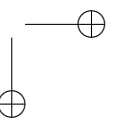
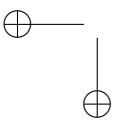
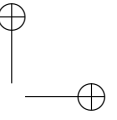
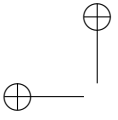


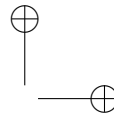
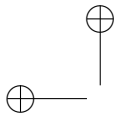


Zé, eu passei a vida a tentar entender as coisas, a ler e escrever sobre as pessoas, mas há uma coisa que nunca consegui compreender: as mulheres.»

Sei que nunca o consegui. Morreu a falar do pai, numa cerimónia pública, como eu acabo de fazer aqui.







## ***A História da Cultura em Portugal*, obra fundadora de uma nova história cultural<sup>1</sup>**

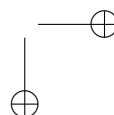
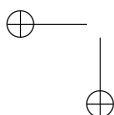
Bernardo Vasconcelos e Sousa<sup>2</sup>

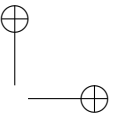
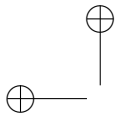
Num colóquio que assinala o centenário do nascimento de António José Saraiva, permito-me começar por uma evocação pessoal. Conheci Saraiva na Faculdade de Letras de Lisboa, já na segunda metade da década de Setenta do século passado. Nunca fui seu aluno, pois não frequentei nenhuma das suas cadeiras. Mas, naqueles tempos pós-revolucionários, a Faculdade de Letras era atravessada por uma onda de debates e por um clima de discussão, umas vezes serena, outras vezes nem tanto, mas em que participavam estudantes e professores, sem que o lugar institucional de cada um impusesse algum limite intelectual. Era um tempo em que os alunos se cruzavam diariamente com personalidades como, entre outros, António Borges Coelho, Fernando Piteira Santos, Joaquim Barradas de Carvalho, Joel Serrão, José Mattoso, Luís Filipe Lindley Cintra, Manuel Antunes, Orlando Ribeiro, Urbano Tavares Rodrigues ou o próprio António José Saraiva. É claro que nem todos tinham o mesmo posicionamento face à situação que então se vivia ou revelavam a mesma atitude perante os estudantes e as suas solicitações. Mas, de um modo geral, existia um

---

<sup>1</sup> Retoma-se aqui, parcialmente, um texto que serviu de base à intervenção no «Dia António José Saraiva», que teve lugar no Centro Cultural de Belém, em 17 de Março de 2013, assinalando os 20 anos sobre a morte de António José Saraiva.

<sup>2</sup> UNL, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de Estudos Medievais.





ambiente de diálogo intenso entre professores e alunos, tanto nas aulas como fora delas. Em alguns casos, essa proximidade deu mesmo lugar a relações de amizade que perduraram por muitos anos.

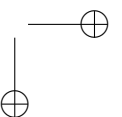
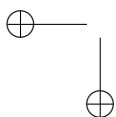
Foi neste quadro que conheci pessoalmente António José Saraiva. Antes, já o lera e relera avidamente, ainda no liceu e antes do 25 de Abril de 1974, sobretudo a *História da Literatura Portuguesa* que escreveu com Óscar Lopes e pela qual uma excelente professora do ensino secundário aconselhara os seus alunos a estudar, nos antigos 6<sup>o</sup> e 7<sup>o</sup> anos do liceu. Nos meus 16-17 anos, sabia vagamente do percurso político de António José Saraiva e percebi, pelo que dele lia, que a história da literatura, a história da cultura e a história *tout court* não tinham de estar alinhadas por uma cartilha de pensamento único, de teor laudatório e apologético, segundo as conveniências de quem mandava.

A diferença intelectual, o espírito crítico, as estimulantes propostas interpretativas que encontrara na leitura de António José Saraiva, o pouco que dele sabia em termos pessoais, não digo que o tornassem num herói, mas envolviam-no, sem dúvida, numa aura de curiosidade e, até, de um certo fascínio para quem, como eu, considerava nessa altura que a história que então vivíamos nos incitava, como se gritara no Maio de 68 francês, a sermos responsáveis e a querermos o impossível. Procurar o contacto com António José Saraiva, ouvi-lo, conhecer a sua reflexão sobre os acontecimentos da época, descobrir e ler o conjunto da sua obra, era agora possível, numa Faculdade de Letras em efervescência intelectual e política, no rescaldo da Revolução.

Como disse, nunca fui aluno de António José Saraiva e outros haverá, por certo, melhor habilitados do que eu para falarem das aulas e do contacto pedagógico do Mestre com os seus estudantes. Mas conversámos várias vezes, embora nunca tenhamos tido uma relação de intimidade ou, sequer, de duradoura proximidade pessoal. E guardo de António José Saraiva uma excelente recordação, pelo que aprendi, quer nesses encontros mais ou menos esporádicos, quer através da leitura da sua obra.

Na *História da Cultura em Portugal*, cujo primeiro volume foi publicado em Lisboa, pelo *Jornal do Fôro*, em 1950<sup>3</sup>, era proposta uma

<sup>3</sup> António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, I, Lisboa: *Jornal do Fôro*, 1950. Todas as remissões para a obra referem-se a esta edição. Como medievalista, é





perspectiva integrada da produção e da difusão cultural. Isso mesmo se enunciava logo na abertura, na «Explicação ao Leitor», onde se escrevia:

A cultura de um povo abrange certo número de aspectos diferentes mas entretecidos e inseparáveis.

Em primeiro lugar, a cultura não é uma coisa suspensa no vazio: existe dentro de uma sociedade, e para uma sociedade. Conforme a estrutura da sociedade a que pertence, conforme a importância relativa dos diversos grupos sociais e os meios de que cada um dispõe, assim varia a cultura<sup>4</sup>.

O próprio Sumário do volume dava bem conta desta perspectiva. O Livro Primeiro, sobre «A Idade Média até à Crise Social do Século XIV», dividia-se nos seguintes capítulos:

- I – Introdução: Características gerais
- II – As condições gerais da cultura
- III – As instituições e os agentes da cultura
- IV– A epopeia bárbara
- V – A joglaria popular
- VI – A cultura clerical
- VII – A cultura palaciana

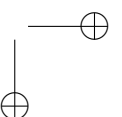
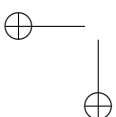
Este Sumário é reproduzido com ligeiras alterações no Livro Segundo deste primeiro volume, sobre «A transição para a Idade Moderna». Uma dessas alterações respeita ao Capítulo IV deste Livro Segundo, capítulo esse intitulado «Reflexo na literatura da Crise Social: Fernão Lopes», naquelas que constituem algumas das mais fecundas páginas do livro, sobre os acontecimentos de 1383-1385 na narrativa do cronista-mor do reino.

Um aspecto geralmente ignorado acerca da elaboração deste Livro Segundo, mas que é formalmente assinalado por António José Saraiva,

---

este o volume a que mais frequentemente recorri, que melhor conheço e que mais me marcou. A obra, no seu conjunto, possui outros dois volumes, para as épocas posteriores à Idade Média.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 9.



consta da «Nota» inserida na página 360, onde se escreve: «A partir do Livro II cooperam na *História da Cultura em Portugal* o dr. Jorge de Macedo e o dr. Óscar Lopes.»

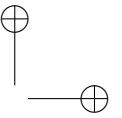
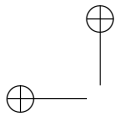
Ora este «dr. Jorge de Macedo» era o historiador Jorge Borges de Macedo, que viria a ser catedrático na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e a quem a vida e a História afastariam de Saraiva. Quanto a Óscar Lopes, nem as posteriores diferenças políticas poriam fim a uma amizade, a uma cumplicidade e a uma colaboração intelectual entre António José Saraiva e este professor da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, colaboração essa que teve porventura o seu mais emblemático expoente na obra-prima que é a já referida *História da Literatura Portuguesa*.

Mas, voltando à *História da Cultura em Portugal*, mesmo com a, por certo, inevitável discordância do Autor, e arriscando ser «politicamente incorrecto», torna-se necessário afirmar – ou mesmo reafirmar – que esta obra, e particularmente o seu primeiro volume, dedicado à Idade Média, constitui uma das mais originais, profundas, extraordinárias e estimulantes peças de toda a criação intelectual de António José Saraiva. De facto, em ruptura com a enraizada tradição de uma história da literatura que se enredava num esquema limitado de análise dos autores e da respectiva escrita segundo os três tópicos canónicos de «vida, pensamento e obra», a proposta de Saraiva surgia então como uma análise da produção literária inserida no seu contexto social, ou seja, na sua concreta historicidade, nunca descurando as características e os percursos pessoais de cada autor. Daí que não seja exagerado afirmar que a edição deste primeiro volume constituiu um marco fundador de uma nova forma de encarar a história da cultura entre nós.

Sem pretender recorrer a argumentos de autoridade, pode-se a este propósito invocar o testemunho de José Mattoso que, em 1993, num *In Memoriam* publicado na revista *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, por ocasião da morte de António José Saraiva, considerou a *História da Cultura em Portugal* de 1950 precisamente como «a sua obra mais sólida e mais inovadora (em termos da historiografia nacional)»<sup>5</sup>. Na mesma

<sup>5</sup> José Mattoso, «António José Saraiva», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, n.º 12, 1993, p. 129. Este texto, que faz uma apreciação geral da obra de Saraiva, ocupa as





ocasião, Mattoso sublinhava «a indispensável necessidade de reconstituir as condições de produção de um texto para o poder utilizar para fins históricos», de acordo com o que Saraiva fizera. E acrescentava o medievalista que tal «cuidado [...] parece evidente para qualquer praticante actual do ofício de historiador, mas [...] esteve ausente da historiografia portuguesa antes dos anos 50»<sup>6</sup>.

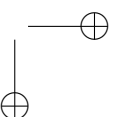
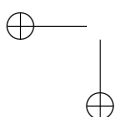
De facto, publicada no início da década de Cinquenta do século XX, a *História da Cultura* é, sem dúvida, uma obra pioneira no seu tempo, uma obra que anuncia e propõe uma abordagem sociológica da cultura, uma análise da cultura e da literatura em função das condições da sua produção, das condições do «espaço», do «tempo» e do contexto social em que se geram, difundem e são integradas as ideias, os conceitos e as manifestações concretas das criações do espírito humano. Sem omitir ou desvalorizar as marcas pessoais e mesmo a genialidade dos mais importantes autores literários (veja-se, por exemplo, o que se diz de Fernando Lopes), os capítulos relativos à Idade Média, sobre «As condições sociais da cultura», sobre «As instituições e os agentes da cultura», sobre o que designa como «A joglaria popular», sobre «A cultura clerical» ou sobre «A cultura palaciana» são abordagens cristalinas e muito avançadas no tempo sobre uma aproximação sociológica e antropológica que estará na base do que a historiografia francesa viria a consagrar, muitos anos mais tarde, como a história cultural e das mentalidades. Foi isto que o português António José Saraiva propôs e praticou na sua *História da Cultura em Portugal*, editada, sublinhe-se de novo, em 1950, de forma absolutamente pioneira, e em condições pessoais particularmente difíceis (recorde-se que foi preso político em 1949 e proibido pelo regime de ensinar em Portugal).

Ainda a respeito da sua *História da Cultura...*, vale a pena recordar um episódio que ilustra bem um aspecto central da personalidade e da riqueza intelectual de António José Saraiva. No início de 1978, há quarenta anos, um grupo de alunos do Departamento de História da Faculdade de Letras de Lisboa pediu-lhe que reeditasse a sua monumental *História da Cultura em Portugal*, publicada pelo *Jornal do Fôro* e es-

---

páginas 129 a 132.

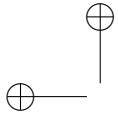
<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 131.



gotada havia muito tempo. Como é sabido, Saraiva não se reconhecia já nessa sua obra, acabando por a reformular totalmente, segundo uma outra perspectiva. Nunca se ouviu o Autor renegar, propriamente, a *História da Cultura em Portugal*, mas ela havia sido escrita e publicada numa fase do seu percurso intelectual e político com a qual tinha rompido e face à qual se mostrava bastante crítico.

Apesar do facto de, em 1978, já não se reconhecer nesta obra, Saraiva, que nunca quis reeditar os três volumes que a compõem, compreendeu e aceitou o pedido daqueles alunos que conheciam a *História da Cultura...* do *Jornal do Fôro* e que consideravam ser um verdadeiro desperdício deixá-la jazer nos depósitos das bibliotecas. António José Saraiva não tinha querido voltar a publicar a obra no circuito comercial, mas acedeu ao pedido dos estudantes, mesmo depois de lhes ter dito que «aquilo já está ultrapassado», no que constituía, obviamente, um juízo sumário e injusto para consigo próprio. Pouco convencido sobre o interesse de uma nova divulgação da obra, mas revelando condescendência ou mesmo alguma simpatia por o que ele talvez considerasse «erros» daquela juventude, Saraiva autorizou formalmente uma reedição, chamemos-lhe assim, artesanal da sua *História da Cultura em Portugal*. A edição então realizada saiu com uma declaração assinada pelo Autor, em que se dizia: «Eu, António José Saraiva, autor da *História da Cultura em Portugal*, autorizo a reprodução de 100 exemplares em *off-set*, para uso particular dos meus alunos da Faculdade de Letras de Lisboa. Lisboa, 9 de Fevereiro de 1978. António José Saraiva [autógrafo]».

Saraiva viabilizava assim a difusão de uma obra sua, em cuja perspectiva já não se reconhecia. Mas dava aos seus alunos, geralmente na casa de uns vinte anos vibrantes e aguerridos, uma lição fundamental cuja actualidade se mantém. A lição de que a construção intelectual e, particularmente, a história e a sua interpretação são e não podem deixar de ser plurais; a lição da oposição radical à vigência de um pensamento único ou de um pensamento fixo e que não evolui; a lição da busca do aperfeiçoamento, a começar por nos próprios e, se necessário, até contra nós próprios. Mas sem jamais esconder ou renegar aquilo que fomos, e que é sempre uma parte daquilo que somos.



## António José Saraiva e Gil Vicente: teses, antíteses e sínteses

Nuno Meireles<sup>1</sup>

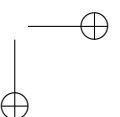
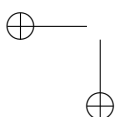
A presente comunicação pretende realçar de António José Saraiva, do espectro vasto da sua acção crítica e historiográfica, o valor da sua leitura e estudo de Gil Vicente.

Sob a dinâmica forma de «Teses, Antíteses e Sínteses» observaremos a pluralidade de contributos trazidos por António José Saraiva e até suscitados por ele, no tocante aos estudos vicentinos. Numa primeira parte, «Teses», constataremos a formação e exposição dos primeiros olhares, com especial destaque para o que constituiu a sua tese de doutoramento, *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval* com o seu contributo para um novo olhar sobre o dramaturgo.

Contraporemos à parte anterior a parte seguinte, que denominamos «Antíteses»: a recepção crítica de outros estudiosos à abordagem tomada, assim como a autocrítica dos próprios pontos de vista por parte do autor. A esta segunda parte faremos suceder uma terceira, que designamos por «Sínteses»: revisão da perspectiva inicial de António José Saraiva em combinação com as reacções críticas, concluindo a nossa comunicação no seu último modo de enquadrar, editar, historiar e criticar Gil Vicente.

---

<sup>1</sup> Instituto Politécnico de Bragança.





## Introdução

### 1. Uma comunicação

«Ex.mos Senhores Director e Mestres desta casa,  
Minhas Senhoras,  
Meus Senhores:

Gil Vicente é em Portugal o último representante da Arte da Idade-Média, o último astro que se apaga antes de a claridade da Renascença vir inundar a Terra e o Céu.

De modo que embrenharmo-nos na obra de Gil Vicente é irmos descobrindo pouco a pouco milhões de astros seus iguais e semelhantes que antes dele se foram escondendo, um por um: toda a estética, todo o pensamento, toda a vida dos medievais.»<sup>2</sup>

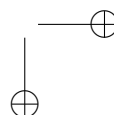
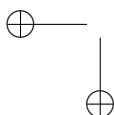
Assim começava António José Saraiva a falar de Gil Vicente há perto de 80 anos. Estávamos em 1937, na Sala de Actos da FLUL, e acontecia uma série de conferências sob o tema de «Comemoração Vicentina». Permitam-me sublinhar a dupla importância deste momento: António José Saraiva ainda não tem 20 anos e a sua licenciatura ainda será concluída com o seu trabalho sobre Bernardim Ribeiro<sup>3</sup>. No entanto, produz nesta ocasião um trabalho original e de certa ousadia sobre um autor canónico, assinando um estudo sobre a «Estética dos Autos de Devoção» do dramaturgo quinhentista, que virá a revelar-se nuclear no muito do que escreverá acerca deste autor.

### 2. Teoria da evolução da arte de um crítico e historiador

O jovem estudante António José Saraiva propõe três precisos problemas sobre Gil Vicente: a definição do esquema da estética medieval; o enquadramento e integração nessa estética da sua obra; a definição e avaliação do que há nessa obra de novo e de pessoal. Para isso, partirá da análise de um corpo de Autos chamados «de Devoção», segundo a

<sup>2</sup> «Estética dos Autos de Devoção», *Separata da Revista da Faculdade de Letras*. Tomo V, nº 1 e 2. Lisboa: Imprensa Nacional, 1937 (p. 272 a 298). Posteriormente republicado, com alterações, em *Poesia e Drama: Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Cantigas de Amigo*. Lisboa: Gradiva, s.d. (p. 145 a 178).

<sup>3</sup> *Ensaio sobre a Poesia de Bernardim Ribeiro*, trabalho apresentado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, como dissertação de licenciatura, em 1938.





*Copilaçam de Todalas Obras de Gil Vicente*, a que tem acesso na edição do Prof. Marques Braga, que tinha acabado de vir a lume<sup>4</sup>, segundo nos informa na nota final. As respostas que dará nesta conferência não serão, na sua posterior e extensa produção sobre o poeta quinhentista, mais que respostas temporárias, questionadas depois múltiplas vezes por si e por outros, ora retomadas, ora recusadas, num processo de *teses, antíteses e sínteses* que em nada foi linear e progressivo.

Debruçarmo-nos sobre as leituras e olhares vicentinos de António José Saraiva é também observar o desenvolvimento de um pensamento inquieto, não isento de certezas e suas correções, contradições e também polémica.

O percurso de António José Saraiva que propomos nesta comunicação será um itinerário sintetizado e ordenado cronologicamente, sobretudo entre 1937 e 1965, partindo da sua conferência como estudante na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa até ao importante ano de 1965, de revisão das teses vicentinas anteriores.

Balizamos assim os principais contributos de António José Saraiva sobretudo entre duas datas de comemoração vicentina, convencionada e respectivamente, de morte e nascimento de Gil Vicente<sup>5</sup>.

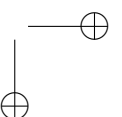
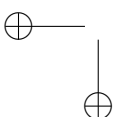
## Primeira parte: Teses

### 1. O primeiro olhar e primeira tese

Neste primeiro olhar sobre Gil Vicente, na conferência de 1937, o futuro autor da *História da Cultura em Portugal* lê no dramaturgo uma continuação da arte, teatro e estética medieval. Reconhece-lhe enorme expressão e um simbolismo constituído pela antinomia Espiritual vs. Carnal, à qual o dramaturgo-poeta terá dado sentido de modo superlativo, na cena e na palavra, e em que António José Saraiva (com enorme sensi-

<sup>4</sup> Gil Vicente, *Obras Completas, I: Obras de Devaçam*, Marques Braga (ed.), Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933. O texto é edição diplomática da edição de 1562 da *Copilaçam de Todalas Obras de Gil Vicente*. Destas *Obras Completas* só se publicou este primeiro volume.

<sup>5</sup> Apesar destas balizas temporais, não deixaremos de convocar outras datas e outros testemunhos que possam atestar o citado processo de *teses, antíteses e sínteses*, colocando em diálogo pontos de vista contrastantes.



bilidade estética, acrescentemos) vê um cuidado, beleza e espiritualidade sem igual.

Após este momento inaugural, António José Saraiva voltará pouco mais tarde a Gil Vicente para lhe dedicar a sua dissertação de doutoramento, mas (e aqui encontramos pela primeira vez esta adversativa, como variável constante neste percurso) olhando de modo diferente não só para o dramaturgo, como também revendo o seu anterior ponto de vista.

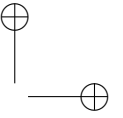
## 2. Segundo olhar, tese anterior e respectiva antítese

No seu *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval* (dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, editada pelo Autor em 1942), António José Saraiva lê o dramaturgo à luz de uma «Evolução em Arte». Afirmar assim que Gil Vicente se enquadra na Idade Média mas, apesar de ser seu expoente, está *aquém* (como uma fase primitiva) de modelos dramático-teatrais modernos, nomeadamente Shakespeare e também Calderón.

O que António José Saraiva propõe neste texto é que Gil Vicente deve ser visto *em relação*, não apenas com a sua época, mas ainda *como* uma fase intermédia da evolução do teatro que visaria o Drama. E entende este termo como o retrato psicológico do Homem no seio de uma realidade observável, no seu conflito de vontade. Retrata Gil Vicente já não como um expoente de espiritualidade e de absoluto valor estético, mas como mero passo que vai do Teatro Medieval em progresso rumo ao Drama, que Hamlet condensará. Aqui vemos, senão um desmentido do seu estudo de 1937, pelo menos uma reavaliação de Gil Vicente (esta nova avaliação baseia-se numa leitura que já não parte somente da época medieval, antes se coloca no palco de Shakespeare olhando para trás. Ou seja, olhando para a «evolução» estética e estilística que conduziu até ao dramaturgo inglês. E este «progresso» conduziria, por comparação, a um empobrecimento do valor absoluto de Gil Vicente, agora tido como um tentame, uma hesitação, uma ingénua alegoria.)

O que há a realçar neste estudo é a perspectiva adoptada em ver Gil Vicente num contexto *genológico* europeu pois, como aponta José Augusto Cardoso Bernardes<sup>6</sup> ao traçar exaustivamente o panorama dos estudos

<sup>6</sup> José Augusto Cardoso Bernardes, *Sátira e Lirismo no Teatro de Gil Vicente*, Lisboa:



vicentinos:

António José Saraiva, por sua vez, lança algumas pistas de convergência genológica que permitem aceitar como credível a inserção de certos textos vicentinos em matrizes comuns. De entre essas matrizes, destacam-se formas como o mistério, a moralidade, a farsa e a *sottie*. (p. 154)

Este mesmo estudioso, actualmente a voz mais autorizada nos estudos vicentinos, relevará ainda o contributo original de António José Saraiva no âmbito das «Classificações do teatro vicentino»<sup>7</sup>, em *mistério, fantasia alegórica, moralidade, «milagre», teatro romanesco, farsa, écloga, monólogo e sermão burlesco*<sup>8</sup>.

António José Saraiva, com esta proposta de géneros, dialoga assim directa e criticamente com Teófilo Braga<sup>9</sup>, de quem, de resto, se socorre para recolher dados, assim como ao trabalho de Anselmo Braamcamp Freire, *Vida e Obras de Gil Vicente, «Trovador, Mestre da Balança»*<sup>10</sup>, para igual fim.

No entanto, apesar da novidade e da certeza emprestada à tese e perspectiva patentes em *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, António José Saraiva não considerará encerrado o estudo sobre o poeta-dramaturgo. Revendo depois a sua tese num gesto singular de autocrítica, em vários textos e especialmente sob a forma do prefácio em que dará à estampa uma segunda edição deste trabalho sobre Gil Vicente.

Antes de abordarmos este momento, teremos que introduzir um «intermezzo» de todo um tema de dialéctica *tese vs. antítese*, de enorme significado: «Quem era Gil Vicente?»

---

Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

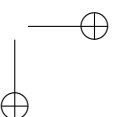
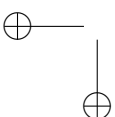
<sup>7</sup> José Augusto Cardoso Bernardes, *História Crítica da Literatura Portuguesa*, Vol. II – *Humanismo e Renascimento* (Dir. Carlos Reis), Lisboa: Editorial Verbo, 1999, p. 108-112.

<sup>8</sup> *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval* (2.<sup>a</sup> ed.), p. 89-100.

<sup>9</sup> Teófilo Braga, *Gil Vicente e as Origens do Theatro Nacional*, Porto: Chardron, 1898; e ainda *Eschola de Gil Vicente e Desenvolvimento do Theatro Nacional*, Porto: Chardron, 1889.

<sup>10</sup> D. Carolina Michäellis de Vasconcelos, I. S. Révah, Óscar de Pratt e Braamcamp Freire terão sido praticamente os únicos *vicentistas* seus contemporâneos com quem António José Saraiva desenvolveu relativo diálogo.

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



## Segunda parte: Antíteses ou novas teses

### 1. «Quem era Gil Vicente?» — Um contexto de discussão

A eminente filóloga alemã D. Carolina Michaëllis de Vasconcelos, na preparação de uma edição crítica das obras de Gil Vicente<sup>11</sup>, com olhar criterioso e atento, empreende uma leitura porventura demasiado literal do dramaturgo e sustenta a tese de um Gil Vicente possuindo uma «Cultura Intelectual» rudimentar, sem relação com valores, formação ou sequer fontes clássicas. O *latim* de Gil Vicente é escrupulosamente esquadrinhado e as conclusões de D. Carolina são liminares.

No entanto, o historiador da filosofia e da cultura, professor Joaquim de Carvalho, em reacção<sup>12</sup> à tese de D. Carolina, debruça-se sobre os Sermões que o dramaturgo apresenta em várias ocasiões, tendo à cabeça o sermão «Pregaçam»<sup>13</sup>. Com esta base, Joaquim de Carvalho vê fundada formação escolar do autor quinhentista, conhecimentos da «arte de pregar», de latim e de questões teológicas prementes na sua época, aventando a possibilidade de formação clerical do dramaturgo.

Em seguida, I. S. Révah reagiria à antítese de J. de Carvalho com aceso desmentido<sup>14</sup>: com base nos mesmos textos vicentinos, fornece um manancial de fontes populares dos assuntos que tinham sido atribuídos à sua hipotética formação religiosa. Révah enquadra assim o dramaturgo no âmbito da cultura popular e reitera vivamente a tese da eminente filóloga alemã.

### 2. «Quem era Gil Vicente?» segundo António José Saraiva

Poucos anos depois deste último contributo, de I. S. Révah, António José Saraiva reaviva dialecticamente a discussão, no seu texto «Quem era Gil Vicente?»<sup>15</sup>

<sup>11</sup> *Notas Vicentinas*, Lisboa: Revista Ocidente, 2<sup>a</sup> ed., 1949. Referimo-nos especialmente à Nota IV «Cultura Intelectual e Nobreza Literária».

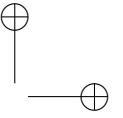
<sup>12</sup> «Os sermões de Gil Vicente e a arte de pregar», in *Obras Completas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983 (p. 45 a 131). Publicado inicialmente em 1948.

<sup>13</sup> «Hua pregaçam feyta em Abrantes ao nascimento do iffante dom Luis», conforme consta na *Taboada das Obras do Quinto Liuro* de Gil Vicente, da edição de 1562.

<sup>14</sup> *Les Sermons de Gil Vicente. En Marge d'un Opuscule du Professeur Joaquim de Carvalho*, Lisboa: Otosgráfica, 1949

<sup>15</sup> *Para a História da Cultura em Portugal*. (Ed. ut.) 4.<sup>a</sup> edição, Mem Martins:





Apesar de se dirigir à eterna questão de Gil Vicente ser ourives (ou não), o crítico subscreve a tese de Joaquim de Carvalho, defendendo sociologicamente que

O ourives Gil Vicente pode ter aprendido ao longo da vida e assimilado muita experiência, mas não pode ter sido um «escolar». A sua cultura é necessariamente artesanal. Ora a *cultura do poeta Gil Vicente* (deixando de fora o caudal da experiência humana que assimilou) *é uma cultura escolar*. (p. 303)

E ainda, num retomar da valorização que recorda o estudo sobre *A Estética dos Autos de Devoção*, de 1937<sup>16</sup>, António José Saraiva escreve que Gil Vicente

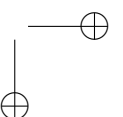
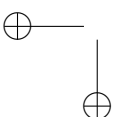
Naturalmente manejava com grande liberdade esta fraseologia latina, adaptando-a ao ritmo e à rima dos versos portugueses, preocupando-se mais com o efeito que produziriam *no ouvido dos assistentes* do que na sensibilidade escrupulosa dos eruditos, que, hoje, lhe contam os supostos erros gramaticais com a tabuada das declinações à vista. Os «erros» latinos de Gil Vicente são quase todos voluntários e explicam-se pela rima, pelo metro ou pela eufonia do verso; os que não cabem nesta explicação resultam da própria liberdade com que o poeta improvisou este imbróglgio latino-português. (p. 303-304)

Nesta defesa de Gil Vicente, a que não falta a alusão às listas satirizadas de autores nos autos vicentinos (que provarão o que conhecia, num paródico «namedropping»), António José Saraiva fundamenta um valor absoluto do dramaturgo, visto em função de si, e não já submetido à sua época e «evolução histórica».

---

Publicações Europa-América, 1972 (50/53), p. 295-308. Publicado originalmente em *O Primeiro de Janeiro* de 25 de Fevereiro e de 4 e 11 de Março de 1953.

<sup>16</sup> *Op. cit.*





### 3. Um artigo, um prefácio autocrítico e uma nova leitura de Gil Vicente

Em 1960, no texto «Gil Vicente e Bertolt Brecht»<sup>17</sup>, António José Saraiva narra o episódio da sua revisão de Gil Vicente: assiste à representação de uma peça de teatro que em tudo se assemelhará ao auto vicentino, dado o seu carácter narrativo e alegórico. Tratava-se de *O Círculo de Giz Caucasiano*, de Bertolt Brecht, que tem como personagem central um juiz *sandeu*, remetendo para o vicentino Pêro Marques, *Juíz da Beira*, do auto do mesmo nome.

António José Saraiva vê em cena um modo contemporâneo de fazer o teatro que tinha decretado encerrado e ultrapassado. Associa de imediato Gil Vicente a Bertolt Brecht e declara vivo o teatro vicentino, retirando-o dos limites da sua época e do seu valor relativo.

O Autor traz Gil Vicente para a cena contemporânea, como valor absoluto, legitimando deste modo «o papel da ficção na descoberta da realidade», estilo que encontra comum a Gil Vicente e Brecht. E interroga, muito justamente:

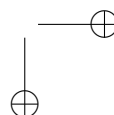
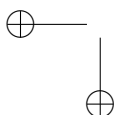
Mas por que razão admitir uma única via para a evolução do Teatro? Porquê dar ao drama shakespeariano, à tragédia raciniana, à comédia mollièresca, o privilégio de padrões únicos? Por que motivo a invenção simbólica e mesmo a peça narrativa não hão-de constituir géneros válidos? Porquê pensar que tais formas de espectáculo se encontram necessariamente ligadas à Idade Média e lhe não poderiam sobreviver? (p. 313-314)

Em carta datada de 01-09-1965, reforçando este ponto de vista, escreverá a Óscar Lopes<sup>18</sup>:

Gil Vicente é, até à medula e aos mínimos pormenores, um homem de palco, e esse aspecto deve ser posto em evidência (p. 139)

<sup>17</sup> *Para a História da Cultura em Portugal*. (Ed. ut.) 4.ª edição. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1972 (50/53), p. 309-325. Publicado originalmente em *Vértice* n.º 204, de Setembro de 1960.

<sup>18</sup> *António José Saraiva e Óscar Lopes, Correspondência* (ed. de Leonor Curado Neves), Lisboa: Gradiva, 2004.





Na 2.<sup>a</sup> edição de *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*<sup>19</sup>, António José Saraiva entende reeditar o texto de 1942, mas prefaciado por autocrítica e negação da «teoria do progresso em arte». Reconhece claramente a fragilidade de comparar o teatro de Gil Vicente com o de Shakespeare e de Molière. Aproxima o dramaturgo português não só de Brecht como também do teatro poético de Lorca, pela comum presença do folclore entre os dois escritores peninsulares, e escreve:

Este sentimento de um Gil Vicente moderníssimo, contradizendo o sentimento anterior de um Gil Vicente «ultrapassado», chegaria para tornar flagrante a sem-razão de uma teoria do progresso na arte dramática. (p. 16)

Afirma, neste prefácio, Gil Vicente como autor singular, já não consequência (medieval) ou prenúncio (de Shakespeare), mas como artista criador de pleno direito. Através deste gesto, o crítico retira Gil Vicente da História, renova o valor e a tese afirmados em 1937 e inscreve-o como «nosso contemporâneo», no que constitui uma interessante *síntese*.

#### 4. Uma antítese extemporânea

A mais singular das *antíteses* às leituras vicentinas de António José Saraiva encontram-na em *O Gibão de Mestre Gil*<sup>20</sup>, de Eduardo Lourenço. Num gesto tão peculiar quão extemporâneo, dado que este reagia àquele num texto que se publicou somente meio século depois, Eduardo Lourenço contesta *Gil Vicente, Reflexo da Crise*, parte integrante de *História da Cultura em Portugal*. Neste estudo, ampla visão social, cultural e literária em que localiza o dramaturgo, António José Saraiva procura um Gil Vicente comentador e crítico da realidade social, esteticamente mais próximo do realismo que do simbolismo defendido anos antes<sup>21</sup>.

Eduardo Lourenço recusa veementemente a *tese* de um Gil Vicente *revolucionário*, acusando as falências de um enquadramento «marxista» na compreensão desta época. Contrapõe, com fundados argumentos, à

<sup>19</sup> *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

<sup>20</sup> *Destroços, O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa: Gradiva, 2004 (p. 15 a 47).

<sup>21</sup> Cf. «Estética dos Autos de Devoção».

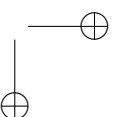
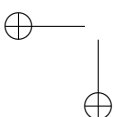




imagem de um dramaturgo heterodoxo «reflexo da crise», um Gil Vicente ortodoxo, «escolar» e perfeitamente alinhado com a doutrina da Época.

Ainda que, por circunstâncias várias<sup>22</sup>, António José Saraiva não tivesse conhecido o questionamento de Eduardo Lourenço, a respeito da sua perspectiva «materialista» afirmará depois a Óscar Lopes, em carta datada de Maio de 1981<sup>23</sup>:

Concebo hoje a História da Literatura como um capítulo da «história do espírito», mas sem ter qualquer ideia, hegeliana ou não, da marcha do espírito nessa história. Considero *extremamente nefasto*<sup>24</sup>, sombrio (porque só faz sombra) toda a tentativa de fazer derivar essa história do espírito de qualquer história material. (p. 437)

## Terceira parte: Sínteses e novas discussões

### 1. Em síntese, um Gil Vicente dado a ler

Façamos um desvio neste percurso algo cronológico, mas tão-pouco linear, de leituras feitas por António José Saraiva a Gil Vicente.

A partir de 1957, o crítico também publica uma *leitura* diferente, pois, ao invés de ler, dava agora a ler o dramaturgo quinhentista sob a forma da antologia *Teatro de Gil Vicente*<sup>25</sup>. O carácter desta leitura constitui um gesto para além de *teses* e *antíteses*, como as entendemos atrás, aproximando-se antes de um gesto de divulgação, de uma *síntese* de Gil Vicente.

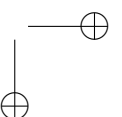
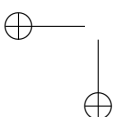
António José Saraiva tenta aproximar Gil Vicente da contemporaneidade, já não pela ensaística, mas por via dos seus Autos, pondo o leitor em contacto com o texto vicentino, transcrito e escolhido por si. O Gil Vicente que António José Saraiva edita é um *best of* do dramaturgo que

<sup>22</sup> Como explica Eduardo Lourenço sobre a natureza desta polémica, no prefácio ao volume, o ensaio *O Gibão de Mestre Gil* só veio a ser publicado após a morte de António José Saraiva.

<sup>23</sup> *Correspondência, op. cit.*

<sup>24</sup> Sublinhado do autor.

<sup>25</sup> *Teatro de Gil Vicente*, apresentação e leitura, Lisboa: Portugália Editora, s.d. [1957].





o crítico escolhe, orientando, parece-nos, esta escolha por três critérios de «proximidade»:

- da língua do leitor contemporâneo;
- do valor perene do texto;
- da sua própria sensibilidade estética, inaugurada em 1937.

São apresentados por ordem cronológica 17 Autos, ora em textos integrais, ora abreviados ou em fragmentos, todos eles em predominante língua portuguesa. Aos textos abreviados o editor retira as partes relativas à sua época mais próxima, circunstância de apresentação ou interpelações à plateia. Fornece um desenvolvimento glossário e no seu prefácio reafirma:

O teatro de Gil Vicente, em resumo, que só conhece vagos, embrionários e desconexos antecedentes, é uma criação original e ímpar, atestando um prodigioso poder de invenção, e tem de ser apreciado por nós segundo o seu próprio padrão. (p. 13)

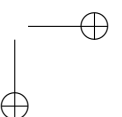
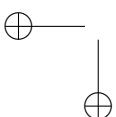
## 2. Em síntese e diálogo com Maria Teresa Rita

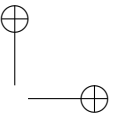
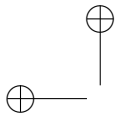
António José Saraiva, em ano de comemoração do quarto nascimento de Gil Vicente, convencionado como o de 1965, opera ainda uma nova *síntese*, desta vez em diálogo literal, com Maria Teresa Rita. Referimo-nos ao «Diálogo sobre a actualidade crítica de Gil Vicente entre um historiador e uma jovem autora teatral»<sup>26</sup>.

Neste diálogo, é-nos dado um Gil Vicente tão vivo e actual quão entusiasmados conversam sobre ele os dois interlocutores. Afirmam que o dramaturgo quinhentista ombreia com Beckett, Brecht e Lorca, que a sua linguagem é poética e o seu teatro é *teatral*. Conclui assim António José Saraiva:

---

<sup>26</sup> «Diálogo sobre a actualidade crítica de Gil Vicente entre um historiador e uma jovem autora teatral», *Vértice, Revista de Cultura e Arte*, Coimbra, vol. XXV, n.º 264/66, Setembro de 1965, p. 715-724.





Oxalá os homens de teatro portugueses saibam aproveitar e valorizar o tesouro escondido ou desconhecido, esse património de que tanto se fala mas que tão mal aproveitado tem sido. E que chegue o dia em que na criação de um teatro nacional Gil Vicente tenha o papel que Shakespeare teve em relação ao teatro inglês, ou Molière em relação ao teatro francês. Esperemos que, uma vez ao menos, deixe de ser verdade o ditado que santos da casa não fazem milagres. (p. 724)

### 3. Em síntese e co-autoria com Óscar Lopes

Na *História da Cultura em Portugal*, António José Saraiva havia privilegiado um Gil Vicente como especial testemunha da sua realidade social. E em 1963, na *Correspondência*<sup>27</sup> que temos citado, escreve a Óscar Lopes a respeito do trabalho conjunto para a *História da Literatura Portuguesa*:

No entanto revi sensivelmente o capítulo relativo aos tipos de Gil Vicente, dentro de uma linha que consiste em considerar que a literatura é uma elaboração que altera qualitativamente a realidade experimentada criando uma realidade a outro nível, de tal forma que *a obra literária é um mau documento das coisas de que fala.*<sup>28</sup> (p. 76)

Em acentuado contraste com o afirmado antes em *História da Cultura em Portugal*, continua o Autor:

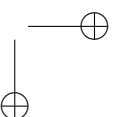
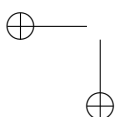
Os tipos em Gil Vicente constituem no seu conjunto um universo, cuja relação com o universo real é muito complexa e mediata e que tem que ser considerada globalmente e não tipo por tipo. Uma das mediações é a tradição literária e folclórica que procurei acentuar nas correcções que fiz. (p. 77)

Com Óscar Lopes, António José Saraiva assina o capítulo na *História da Literatura Portuguesa* dedicado a Gil Vicente<sup>29</sup> em que é de salientar

<sup>27</sup> *Correspondência, op. cit.*

<sup>28</sup> Sublinhado nosso.

<sup>29</sup> *História da Literatura Portuguesa*, 17<sup>a</sup> edição, corrigida e actualizada, Porto: Porto Editora, s.d.





sobretudo a espécie de «ponto final» com que os autores encerram a parte vicentina. Ao ler os «Aspectos estéticos e estilísticos dos autos vicentinos» parece que voltamos ao olhar sobre o dramaturgo que António José Saraiva havia inaugurado em 1937<sup>30</sup>, enriquecido pela reflexão sobre «o papel da ficção na descoberta da realidade»:

Imaginando a um pólo o «Auto da Alma» e a outro, por exemplo, uma obra como o «Triunfo do Inverno», veremos que os autos vicentinos oscilam entre uma expressão gótica coerente e de pureza extreme, e, por outro lado, uma acumulação de elementos heterogéneos dentro de quadros que os não integram funcionalmente, como sucede no gótico flamejante, hino manuelino. A arte de Gil Vicente faz-nos, assim assistir à desintegração do gótico, sem ser ainda uma arte realista, isto é, uma arte em que a composição já converge para a figura ou para os grupos humanos. De resto, a riqueza de temas e de aspectos da vida que integra exige porventura essa enorme liberdade de ficção, incompatível com as regras do jogo do realismo directo. (p. 209)

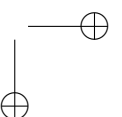
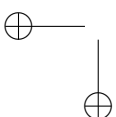
## Conclusão

1. António José Saraiva e Gil Vicente, em conclusão: enquadramento, maleabilidade e consequência

A leitura de Gil Vicente por António José Saraiva poderá caracterizar-se por certa *maleabilidade* em sucessivas e inquietadas *teses*, *antíteses* e também *sínteses*. Nos primeiros estudos<sup>31</sup> esta leitura é fortemente influenciada, como referiu Eduardo Lourenço, por um enquadramento «marxista», subscritor de uma «teoria da evolução em arte», que no entanto sugeriu uma perspectiva europeia sobre o dramaturgo pertinente para os vicentistas consequentes.

<sup>30</sup> «Estética dos Autos de Devoção», *op. cit.*

<sup>31</sup> Com excepção do singular «Estética dos Autos de Devoção», informado por uma cultura medieval e por referências recentes à época, como o caso de *O Declínio da Idade Média*, de Johan Huizinga, e a citada edição dos *Autos de Devoção* de Gil Vicente por Marques Braga.



Laurence Keats, por exemplo, ao investigar<sup>32</sup> a inscrição de Gil Vicente na Corte, observará igualmente a «forte inter-relação literária entre Encina, o teatro medieval francês e Gil Vicente.» (p. 51).

Já Margarida Vieira Mendes, reconhecendo o valor de *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, pautará criticamente o breve mas incisivo ensaio «Gil Vicente: o génio e os géneros»<sup>33</sup>, sugerindo a necessidade de *ampliação* dos géneros vicentinos propostos por António José Saraiva.

José Augusto Cardoso Bernardes<sup>34</sup>, sobre a sugestão genológica apon-tada em *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, refere estes géneros como «estando na base de grande parte do teatro vicentino». Por essa razão recebem deste Autor uma atenção desenvolvida ao longo da sua investi-gação em torno dos diálogos e singularidades de Gil Vicente na cultura teatral e literária da Europa quinhentista.

## 2. Em sintética conclusão

Seja Gil Vicente a pluralidade de leituras do autor da *História da Cultura em Portugal* ou seja uma nova leitura, terminaremos este itinerário regressando à Sala de Actos da Faculdade de Letras e à conferência de António José Saraiva em 1937:

Chegados, todavia, ao termo desta palestra, é natural que pergunte-mos: em suma, que se pode tirar ainda hoje da obra de Gil Vicente? Se fosse só material arqueológico, seria certeza perdido o tempo e o esforço das numerosas sessões que lhe estão sendo consagra-das nestes dias; se fosse só puro gozo estético, epicurístico, não havia motivo sério para o considerarmos como um dos génios tu-telares da literatura portuguesa. Mas eu creio que Gil Vicente é daqueles grandes poetas, que no ritmo dos seus versos fazem luzir relâmpagos que desvendam perspectivas fechadas à nossa razão; e que, soltando-nos momentaneamente deste chão que pisamos e deste céu que nos cobre, nos levam, por segundos embora, à con-templação do espaço infinito – um daqueles poetas que despertam

<sup>32</sup> Laurence Keats, *O Teatro de Corte em Gil Vicente*, Lisboa: Editorial Teorema, 1988.

<sup>33</sup> Margarida Vieira Mendes, «Gil Vicente: o génio e os géneros», in *Estudos Por-tugueses. Homenagem a António José Saraiva*, Lisboa: Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1990, p. 327-334.

<sup>34</sup> Cf. *Sátira e Lirismo no Teatro de Gil Vicente*, op. cit., p. 154.

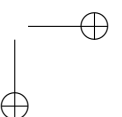
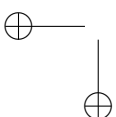


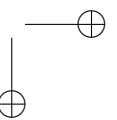
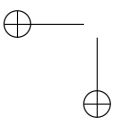
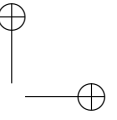
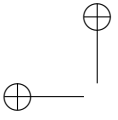


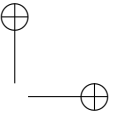
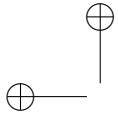
dentro de nós o frémio do ideal. Senti-lo, ainda que seja por segundos, não é com certeza tempo perdido; e tê-lo mostrado a VV. Ex.as seria a maior ambição para estas palavras que termino aqui. (p. 298)

Nota: Gostaria aqui de reconhecer a minha dívida para com o Professor José Augusto Cardoso Bernardes pela atenção despertada aos contornos do percurso vicentino de António José Saraiva. Agradeço também ao investigador Pedro Sobrado as pertinentes informações bibliográficas.

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)







## Como um eclipse entre os Godos

Susana Rosa<sup>1</sup>

*E se queres vencer os Alexandres,  
Eugénios e Turenas,  
Não busques grevas, morriões, paveses,  
Põe-lhe diante o mercador c'ò resto,  
O alfaiate, o barbeiro ou um alcaide:  
Verás como desmaiam<sup>2</sup>.*

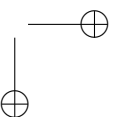
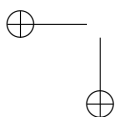
«Para imitares tu, Senhor, os feitos / de teus claros Maiores, necessitas / de calças e gibão? Se hoje saíesses / com jaquete e golilha, quem seria / tão sério e tão sisudo que pudesse / conter o riso? Nada te valera / responder-lhe, gritando, que imitavas / os distintos Avós [...]»<sup>3</sup>. Depende o valor do poeta do modo como se apresenta? Ou a pertinência do assunto de um poema, da linguagem com que é dito? Os versos satíricos de Correia Garção evidenciam um problema de representação que a Arcádia Lusitana exercitou, ao longo da sua atividade: cortando a inutilidade da

---

<sup>1</sup> Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL).

<sup>2</sup> Correia Garção, *Obras Completas*. Texto fixado, prefácio e notas por António José Saraiva. 2.<sup>a</sup> Edição. Lisboa: Editora Sá da Costa, 1982, vol. I, Ode XVIII, p. 130-133.

<sup>3</sup> *Idem*, Sátira II, p. 227-232.



linguagem abstracta e do paradoxo seiscentista, por um lado; admitindo a transformação de um conceito de natureza, à qual os deuses já não pertenciam, por outro; como e o que dizer em poesia?

A academia que Camilo considerou um arrojado «teatralmente fictício, trajado à romana»<sup>4</sup>, protagonizou uma reflexão profunda que o tempo revelou ser fundamental para se pensar a evolução do nosso pensamento sobre assuntos relacionados com poetas.

Na segunda metade do século XVIII, a arte de se dizerem artifícios exclusivos a quem os pudesse entender revelou-se ineficaz, na representação de um momento em que a metáfora da Luz se opunha ao obscurantismo da indefinição. Havia-se declarado o estado de decadência literária, traduzido por Garção no «[...] inútil adorno de palavras empoladas, conceitos estudados, frequentes antíteses, metáforas exorbitantes e hipérbolos sem modo [...]»<sup>5</sup> «ateia-se a epidemia; desprezam-se os bons autores; não vale o exemplo da Antiguidade; apaga-se a memória da Arte; e finalmente se transforma o génio da Nação»<sup>6</sup>. A proposta de reforma, que Garção dirigiu no Monte Ménilo, concebeu o exercício da imitação dos modelos clássicos e quinhentistas como princípio ordenador do processo de criação poética, o qual conduziria à restauração do bom gosto.

A imitação impôs-se, assim, num contexto que se sabia ser de crise representativa, como um procedimento complexo, através do qual se obteria, não só a depuração da linguagem poética, como também se definiriam os objectos de representação. O rigoroso ofício de «separar o bom do defeituoso»<sup>7</sup>, examinado por um sistema crítico que se pretendeu exacto, ditou a ação criativa dos pastores. O génio da Nação, porém, reagiu à exigência crítica dos exercícios arcádicos, que, tomando as palavras de Garção, «[...] espantoso prognóstico de desastres [...] não era visto entre nós com menos susto do que um eclipse entre os Godos [...]»<sup>8</sup>. Se a procura dos padrões do bom gosto nos poetas clássicos suportou o esfor-

<sup>4</sup> Camilo Castelo Branco, *Curso de Literatura Portuguesa*. Prefácio de Viale Moutinho. Lisboa: Editorial Labirinto, 1986, p. 173.

<sup>5</sup> Cf. Correia Garção, *Obras Completas*, vol. II, Oração IV, p. 185.

<sup>6</sup> Cf. Correia Garção, *Obras Completas*, vol. II, Oração IV, p. 150-151.

<sup>7</sup> Cf. «Estatutos da Arcádia Lusitana», in Garção, *Obras Completas*, vol. II, p. 231-247.

<sup>8</sup> Cf. *Idem*, vol. I, Oração VI [1759], p. 199-209.



ço reformador, nem os epicédios nem as elegias pareceram satisfazer esse mesmo génio.

Na perspectiva de António José Saraiva, a reforma da poesia e a prática da crítica constituíram, para a Arcádia Lusitana, aspectos particulares de uma reestruturação mais alargada da mentalidade portuguesa, que visava contrariar quer a sua ignorância, quer o seu afastamento da cultura europeia<sup>9</sup>. No entanto, na Sátira I de Garção, os antagonistas dos Arcades sentenciaram que «não escreve Lusíadas quem janta / Em toalhas de Flandres, quem estuda / Em camarins forrados de damasco [...]»<sup>10</sup>. Sendo que, para o poeta, «o valor não consiste nos vestidos / [que] antes seguem as modas»<sup>11</sup>, que acção não fora compreendida? Teria a Arcádia falhado o seu propósito restaurador?

Retomando as palavras de Saraiva, «o que descobrimos nas coisas depende em grande parte dos olhos com que as vemos [...]»<sup>12</sup>. A lição de Cândido Lusitano, explicitada na sua *Arte Poética*, insistiu na pertinência desta descoberta, fazendo depender o efeito de beleza da capacidade de o poeta achar «verdades novas, estranhas e maravilhosas» ou de, na ausência destas, «pintar com vivas cores» outras já conhecidas<sup>13</sup>. Deste modo se obteria o efeito de deleite, justificando a utilidade de uma poesia, cuja acessibilidade ao entendimento era garantida pelo artifício poético. Do poeta exigia-se excelência e valor, para percepcionar as naturezas disponíveis, sobretudo as verdades peregrinas, aquelas que, segundo Lusitano, «outros observam mal, e que raras vezes, ou nunca, as costuma representar a natureza aos sentidos, à fantasia, e ao engenho.»

As verdades sobre que Garção compôs não parecem, no entanto, inusitadas na sua poesia académica, trabalhada sobre modelos que logo se reconhecem, como é o caso de Camões. Atente-se, por exemplo, no último terceto do soneto XI: «E desde então que sempre os olhos vejo, / Esses

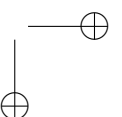
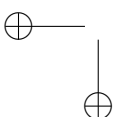
<sup>9</sup> Cf. *Idem*, «Introdução», p. XVI-XVII.

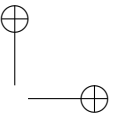
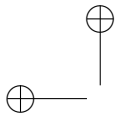
<sup>10</sup> Cf. *Idem*, *Sátira I*, p. 221-226.

<sup>11</sup> Cf. *Idem*, *Sátira II*, p. 229.

<sup>12</sup> António José Saraiva, *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. II, 7.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Gradiva, 1995.

<sup>13</sup> Francisco José Freire, *Arte Poética ou Regras da Verdadeira Poesia em geral, e de todas as suas espécies principais, tratadas com juízo crítico*. Liv. I, Cap. XI, p. 58.





olhos pequenos e traidores, / Que, para me matar, me não mataram.»<sup>14</sup> O exercício de imitação carece de novidade, mas o poeta explicitou o seu modo de composição na Dissertação III, referindo que os modelos «[...] devem ser imitados nas fábulas, nas imagens, nos pensamentos, no estilo; mas quem imita deve fazer seu o que imita.»<sup>15</sup> E como?

Se imito a fábula, devo conservar a acção, ou alma da fábula; mas devo variar de forma os episódios que pareça nova e minha. Se imito as pinturas, não devo ao meu poema introduzir um Polifemo, mas do painel deste gigante posso tirar as cores para um Adamastor. Se imito o estilo, não devo servir-me das palavras dos Antigos, mas achar na linguagem portuguesa termos equivalentes, energéticos e majestosos, sem torcer as frases, nem adoptar barbarismos.

Ao expor o processo de aprendizagem poética, a doutrina de Garção cumpriu o propósito arcádico de restituir à Poesia a sobriedade e a adequação, condenando o servilismo ao modelo. Simultaneamente promoveu a originalidade ao afirmar a pertinência do conceito de emulação.

*Fazer seu o que imita* pressupôs, por conseguinte, a variação nos objectos de representação e o uso do léxico português, nomeadamente dos termos majestosos e energéticos, e do qual se excluía barbarismos e frases difíceis de entender. Esta insistência na mestria linguística, na recuperação da pureza da língua, que Aguiar e Silva considerou como atitude estéril<sup>16</sup>, constituiu um instrumento fundamental para a explicitação de um novo modo de composição.

Garção defendeu a *frase nova*, distanciando-se assim do modelo padrão. É a sua sátira II que nos informa de que «Mudam-se os tempos, mudam-se os costumes: / Camões dizia *imigo*, eu *inimigo*; / o ponto está que ambos expliquemos / aquilo que pensamos. [...]»<sup>17</sup>. Suportado na *Arte Poética* de Horácio, que o instruíra no sentido de transformar em novidade a linguagem mais corrente<sup>18</sup>, Garção entendeu que a frase nova,

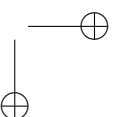
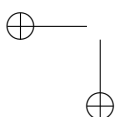
<sup>14</sup> Cf. Garção, *Obras Completas*, vol. I, p. 13.

<sup>15</sup> Cf. *Idem*, Dissertação III, p. 135.

<sup>16</sup> Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, Coimbra: Almedina, 1991, p. 506.

<sup>17</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, vol. I, Sátira II, p. 229.

<sup>18</sup> Horácio, *Arte Poética*, 2.<sup>a</sup> Edição, introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa: Editorial Inquérito, 1984, p. 59, vv. 46-48.





como meio de explicitação de ideias, seria factor de correcção para outras sem gramática, para a dicção sem graça, ou para os versos deslocados<sup>19</sup>. Se o ponto residia, de facto, em explicitar pensamentos, tornara-se necessário dizê-los, com energia e força poéticas, pelo que o poeta adoptou uma linguagem desprovida de rima e de abstracção, de que é exemplo o último terceto do soneto VII: «Parou a chuva; correm sussurrando / Os torcidos regatos vagarosos; / Não me atrevo a sair, fico jogando.»<sup>20</sup>

Se a nova dicção, que A. J. Saraiva pertinentemente apelidou de *prosa concentrada e ritmada*, corrigira o excesso contra o qual pugnara a Arcádia, o que dizer? Lídia, Lucrecia ou Aquiles também não poderiam continuar a ser escritos em toalhas de Flandres.

Ser «fidalgo da casa do Deus louro» supôs, segundo Garção, «grande génio, longo / e escolhido estudo; ouvir a todos, / seguir a poucos; conversar c'os mortos [...]»<sup>21</sup>. De entre estes, a lição de Horácio apontara para a realidade concreta e observável; de entre os vivos, Frei Lucas de Santa Catarina defendera a poesia como perfeição do entendimento<sup>22</sup> e Verney, apesar de não a considerar como «coisa necessária à República», caracterizou-a como uma «viva descrição das coisas»<sup>23</sup>. A natureza a representar, visando a transformação do Génio da nação, abandonara os espaços bucólicos, e os abraços das pastorinhas, as pedras dos rios ou os rebanhos de cabras foram actualizados. Hernâni Cidade explicitou a diversidade do novo espírito: «Vamos ouvir confidências de almas perturbadas pela grande crise do século; protestos e revoltas contra uma organização colectiva em que o homem novo já não cabe; entusiasmos perante uma natureza que com novos e imprevistos aspectos, provocava novo interesse e emoção.»<sup>24</sup> A desadequação do *homem novo* relativa-

<sup>19</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, Sátira II, p. 231.

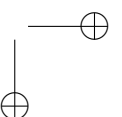
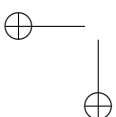
<sup>20</sup> Cf. *Idem*, Soneto VII, p. 9.

<sup>21</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, vol. I, p. 232.

<sup>22</sup> Félix da Castanheira Turacem, *Serão Político, Abuso Emendado, dividido em três noites para divertimento dos curiosos* [1704], Lisboa Ocidental: Na Oficina de Bernardo da Costa, 1723, «Segunda Noite», p. 121-123.

<sup>23</sup> Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, edição organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, Lisboa: Sá da Costa Editora, 1950, vol. II, Carta Sétima, p. 200-336.

<sup>24</sup> Hernâni Cidade, *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*, 6.<sup>a</sup> Edição, Coimbra: Coimbra Editora, 1984, vol. II, p. 252-253.





mente às naturezas *imprevistas* não permitiu que se desse continuidade à representação de paisagens idílicas, ocupadas por personagens fictícias. A grandeza heróica dos temas clássicos tornou-se incompatível com a multiplicidade de objectos e de percepções sobre as novas realidades. A maquinaria mitológica que, até então, constituía assunto de poesia, tornara-se ineficaz, requerendo, portanto, uma reavaliação de todo o processo de representação. Como podiam os deuses dizer a miséria do Chico, «que mostra rotos os sapatos»<sup>25</sup>, ou do Nádegas sem dinheiro para a ceia?

Os costumes haviam mudado, de facto, pelo que Correia Garção, sustentado na tradição, ensaiou uma nova forma de composição, exposta na Ode XXXVIII: «Ir c'ó lápis no quadro debuxando [...]»<sup>26</sup>. O debuxo, ou esboço, como apontamento necessário a um projecto de pintura, é também instrumento de exercitação do artista, no que respeita a sua capacidade de compreensão da forma e da medida, ou a distinção entre o essencial e o supérfluo. Neste sentido, a opção de Garção constituiu um exercício de descoberta que, incluindo a natureza complexa e diversa do momento, tornou legível um concreto que não fora, até então, entendido como adequado ao nobre género poético. A Epístola I é uma das composições que melhor expõe este novo modo:

[...]  
Dá-me conta da tua larga vida:  
Desejo que me digas se inda presa  
No pensamento trazes a cachopa;  
Se com três companheiros numa banca  
De pano verde ornada o *whist* jogas;  
Se ouves falar Francês; e se inda lavra  
O mal de que hoje tantos adoecem [...]

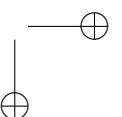
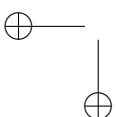
A aproximação da poesia à realidade, pelo uso do verso branco, foi explicitada nas composições mais longas, como as epístolas e as sátiras. Nelas Garção expôs o seu programa, ensinando-nos que a melhor invenção é aquela que não nos afasta de nós mesmos<sup>28</sup>. Segundo António

<sup>25</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, vol. I, Epístola II, p. 202-207.

<sup>26</sup> *Idem*, Ode XXXVIII, p. 186.

<sup>27</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, vol. I, Epístola I, p. 200.

<sup>28</sup> Vide Marmontel, «La Création Poétique», in Aron Kibedi-Varga, *Les Poétiques du Classicisme*, Paris: Aux Amateurs du Livre, 1990, p. 124.







José Saraiva, é nesta lição que reside a «real novidade»<sup>29</sup> da sua poesia que, exemplificando o processo de emulação do modelo, descobre o interesse poético dos objectos comuns. No seu argumento, o autor optou por designar os temas quotidianos de *formas*, facto muito pertinente se retomarmos as palavras de Garção: «[...] o ponto está que ambos expliquemos / aquilo que pensamos. [...]». Se, para o poeta, o conceito e a dicção deveriam ser igualmente nobres; se os deuses foram substituídos pelos homens, se a linguagem poética deveria primar pela força e pela energia; em que pensava Garção?

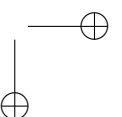
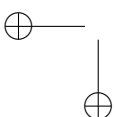
Concordando com Saraiva, os novos temas são, efectivamente, formas através das quais o poeta exercita sensações, percepções, movimentos que parecem significar os seus fluxos de pensamento. Neste sentido, o receio que o sujeito afirmou sentir, na Epístola II, em ser atropelado pelo bulício das ruas, ensaia a diversidade dos objectos de representação então disponíveis:

[...]  
Temo de sair fora: Desta banda  
Me empurra o aguadeiro, e de estoutra  
Me atropela a saloia c'ó seu macho;  
Um vem à rédea solta no rabão,  
Outro corre no coche à desfilada;  
Para esta parte fujo, eis que de cima  
Sobre mim vem a suja caldeirada; [...]<sup>30</sup>

Garção vai *c'ó lápis debuxando*, e as belas imagens de Marília, da nobre Dido, do Amor cruel, vão sendo depostas por uma linguagem clara, que traduz a simultaneidade de acções, a balbúrdia de gente até então excluída da poesia. O uso das novas *formas* obedece a objectivos estéticos que se relacionam com o exercício de composição. A nova poesia não procura espaço para afirmar classes sociais, antes ensaia um modo que se afasta da tradição clássica propagada pela Arcádia. A intenção do poeta, que joga com a expectativa do leitor, é evidente na Epístola II, já mencionada:

<sup>29</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, «Introdução», p. XXXVI-XXXVIII.

<sup>30</sup> *Idem*, Epístola II, p. 201.





[...]  
E se disto me ouvires te enfadasses,  
Tangendo a doce Lira em brando verso,  
Mil versos cantaria à tua Laura,  
À tua Catarina, Dulcineia  
[...]  
Mas esta cena súbito se muda;  
O Chico mostra rotos os sapatos;  
Uma quer lenços, outra quer roupinhas;  
O Nádegas dinheiro para a ceia;  
À porta está batendo o alfaiate [...]

O exercício do esboço possibilita uma maior movimentação poética, conferindo aos seus poemas um dinamismo reforçado pela alternância de quadros diversos. Esta exibição virtuosa foi justificada pelo próprio na conclusão da Dissertação III, que afirma não só a legitimidade de um exercício original, como atribui ao poeta a responsabilidade do mesmo: «[...] senhor da matéria de que trata: se a invenção é toda sua, pode formá-la como lhe parecer [...]»<sup>31</sup>. Ao fazer coincidir o seu pensamento com objectos comuns, e explicitando-o através de um descritivismo natural e realista, o poeta propôs novos motivos de deleite poético.

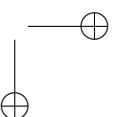
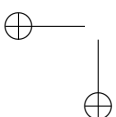
O público, porém, acusou o constrangimento de não reconhecer nesta poesia a ilustração da nobreza e da virtude. Pina e Melo criticou os novos exercícios, afirmando serem resultado de uma «[...] francesada que [...] empreendeu constituir um novo método, em que até as saloias podem ser espirituosas e discretas»<sup>32</sup>. A sugestão de estados emocionais menos usuais não fora, aparentemente, conseguida por uma poesia que tomou como matéria os incidentes da vida comum.

Garção poetizou a recepção crítica dos seus versos, consciente do quão original e significativo era o seu programa:

[...] todos dizem  
Com o dedo mostrando a má figura:  
– «Eis o grande Poeta que nos trouxe  
A galante invenção de versos soltos,  
«[...] quanto, Corydon, quanto de enganas!

<sup>31</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, vol. II, Dissertação III, p. 138.

<sup>32</sup> Cf. Hêrnani Cidade, *Lições de Cultura e de Literatura Portuguesas*, vol. II, p. 255.





É certo que te apontam; mas bradando:  
– «Lá vai o novo Horácio, autor da ode  
*Varra o credor soberbo a pobre casa*  
*C'o desabrido alcaide.*» – Circunspectos  
Embicando no *varra*, e mais no *alcaide*,  
Põem as mãos na cabeça. [...] <sup>33</sup>

A insistência crítica na inadequação da linguagem e, consequentemente, dos assuntos condenou os pensamentos que o poeta pretendia explicar em poesia: a assumpção de que toda a realidade é passível de constituir matéria poética; a proximidade entre discurso e pensamento; a eliminação da linguagem abstracta e a afirmação da responsabilidade do poeta pela composição alteraram definitivamente o modo de se pensar a relação entre o objecto e a sua representação em poesia.

A originalidade, a que o processo de superação dos modelos conduziu Garção, correspondeu, na perspectiva de António José Saraiva, ao *anúncio* da revolução romântica, facto que poderia invalidar a tese de importação livresca do movimento estético<sup>34</sup>. Esta posição deve ser sublinhada, sobretudo se concordarmos com a sugestão de que o poeta teria lido os autores ingleses. Os ensaios de Garção não só acusam proximidade das reflexões de Thomas Hobbes<sup>35</sup> e de Joseph Addison<sup>36</sup>, sobre o conceito da imaginação como reservatório de imagens e fonte da riqueza da linguagem, como também se podem relacionar com o programa que Wordsworth, posteriormente, apresentaria nos seus prefácios, onde defendeu a poetização das verdades comuns.

«[...] tomar por assunto aquilo que até então não tivera pergaminhos de nobreza [...] e tratar tais assuntos, sem encarecimento heróico e decorativo e sem depreciação picaresca, por um processo de descritivismo realista e particularizante»<sup>37</sup> foi caminho que, para António José Saraiva, era necessário descobrir. Correia Garção iniciou-o. Suportado na tradição, e depois de expurgado o excesso pela aplicação da crítica,

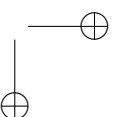
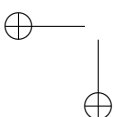
<sup>33</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, vol. I. Sátira I, p. 221-226.

<sup>34</sup> *Idem*, «Introdução», p. XLIV.

<sup>35</sup> Thomas Hobbes, «Answer to sir William D'Avenant's Preface before Gondibert», in *Os Prazeres da Imaginação*.

<sup>36</sup> Joseph Addison, *Os Prazeres da Imaginação*, Lisboa: Edições Colibri, 2002, p. 71-74.

<sup>37</sup> Cf. Garção, *op. cit.*, «Introdução», p. XLVII-XLVIII.





o poeta encontrou, nas formas clássicas mais longas, o espaço que lhe permitiu perceber os objectos mais diminutos, relevando em poesia as faculdades dos sentidos. As cenas repentinas; os quadros ilustrativos do poeta burguês individualizado; a introdução de uma adjectivação que realça a visualização dos temas tratados; denotam um poeta que, ao mesmo tempo que assumiu a responsabilidade dos seus versos, nos seus versos, redireccionou a composição poética para um concreto que não se esgotou no prenúncio do Romantismo.

Aproximadamente um século mais tarde, Cesário Verde, também sem calças nem gibão, veria actualizada a sentença de Garção, isto é, a de que «[...] o herdeiro de Camões não produz obra vendável no mercado da Ribeira Nova [...]»<sup>38</sup>. A sua linguagem objectiva, bem como a multiplicação de objectos que, no entender de críticos como Alberto Oliveira, impediram o leitor de se acóitar na composição<sup>39</sup>, evocam inevitavelmente versos do mentor da Arcádia. São exemplo a personagem da tísica, em «Nevroses»<sup>40</sup>, e Sebastiana, na Epístola II,

«Nevroses»

[...] Uma infeliz sem peito, os dois pulmões doentes;  
Sofre de faltas d'ar; morreram-lhe os parentes  
E engoma para fora.

«Epístola II»

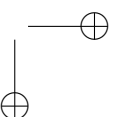
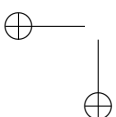
[...] E a pálida e infeliz Sebastiana  
Condenada a torcer negras prezilhas.

ou a descrição do movimento das ruas de Lisboa que, escrita por Cesário em «Cristalizações», parece retomar o registo de Garção na Epístola I:

<sup>38</sup> Vide «Sorrindo» (1883), in Silva Pinto, *Noites de Vigília (Apontamentos pela Vida fora)*, Lisboa: Empreza Literaria Lisbonense, 2002, p. 70.

<sup>39</sup> Fátima Rodrigues, «Letras & Artes», *Novidade*, 1982, in Cesário Verde. *Recepção Oitocentista e Poética*. Prefácio de Paula Morão. Lisboa: Edições Cosmos, 1998, p. 232-236.

<sup>40</sup> Cesário Verde, *Cânticos do Realismo e Outros Poemas. 32 Cartas*. Edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa: Relógio d'Água, 2006.





«Cristalizações»

[...]

Mal encarado e negro, um pára enquanto eu passo;

Dois assobiam altas as marretas

Possantes, grossas, temperadas de aço;

E um gordo, o mestre, com um ar ralaço

E manso, tira o nível das valetas.

«Epístola I»

[...] Desta banda

Me empurra o aguadeiro, e de estoutra

Me atropela a saloia c'ó seu macho;

[...] Os confusos, os vagos pregoeiros,

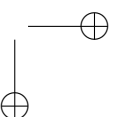
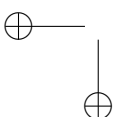
Os ouvidos me atroam com seus gritos:

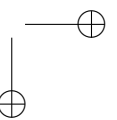
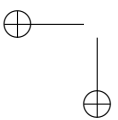
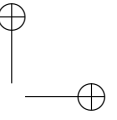
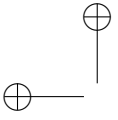
Este registo de proximidade mostra quão original foi o exercício de Garção. A sua estratégia de restauração da Poesia e da Eloquência conduziu-o a uma nova forma de composição que influenciou inegavelmente os movimentos estéticos que se lhe seguiram. A sua lição afirmou a verdade de que o poeta é um homem que fala para outros homens, que a nobreza da composição não depende do adorno mas do pensamento que a sustenta, que não existem realidades de valor maior e menor.

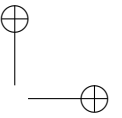
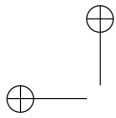
A leitura que dele fez António José Saraiva explicitou o valor incontornável da sua acção, quer enquanto mentor da Arcádia Lusitana, quer como poeta original, pelo que, depois dela, seria um erro equacionar a evolução do género poético em Portugal sem reconhecer, a Correia Garção, o papel fundamental de reequacionamento dos conceitos de linguagem e de natureza, e o ensaio de um novo modo de composição.

Possam então as palavras do poeta prestar homenagem àquele que o leu melhor:

Fazei-lhe uma saúde que lhe sirva  
Ao menos de epitáfio.







## Antônio José Saraiva e *As Ideias de Eça de Queiroz* (1946)

Antonio Augusto Nery<sup>1</sup>

Dentre suas várias investidas na área de crítica literária, Antônio José Saraiva (1917-1993) escreveu, em 1946<sup>2</sup>, o livro *As Ideias de Eça de Queiroz*, no qual busca analisar a obra completa de Eça sob a perspectiva da crítica social desenvolvida pelo escritor em muitas de suas obras. Tendo em vista os inúmeros temas desenvolvidos por Eça ao longo de seus textos, Saraiva elegeu alguns para comprovar suas teses acerca dos ideais do escritor, entre eles está a temática religiosa. Para Saraiva toda a manifestação mística presente nas obras de Eça resume-se na problemática da «Natureza». A Natureza estaria presente na literatura queirosiana personificada através de alguns temas básicos, entre os quais o panteísmo, o antropomorfismo e o humanismo seriam os mais corriqueiros.

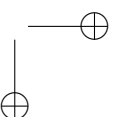
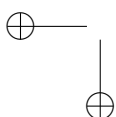
A crença no panteísmo consistia na concepção de uma alma que estaria presente em todo o ser vivo e que a todo o momento aspiraria à liberdade. O universo, cheio de almas, levava também a uma visão politeísta dos elementos naturais. Tudo, desde árvores, flores e rochas, teria sua alma, por isso, a ideia de uma força vital ou de uma alma universal desenvolvendo-se na natureza seria constantemente veiculada na ficção de Eça de Queirós.

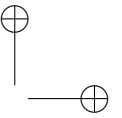
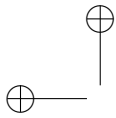
---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Paraná/Brasil.

Uma primeira versão deste trabalho foi publicada com o título *Eça de Queirós por Antônio José Saraiva: Ideias e ideais* na *Revista Desassossego*, n.º 04. São Paulo: USP, 2010.

<sup>2</sup> O livro ganhou o prêmio da Academia das Ciências concedido no mesmo ano para o melhor trabalho que versasse sobre as ideias de Eça, por ocasião do centenário do nascimento do autor em 1945.





O escritor teria adquirido tal concepção acerca da religião durante o período de estudos em Coimbra, onde tivera contato com várias teorias que propunham a existência de Deus dentro da natureza e do homem. A revelação divina se dava por uma consciência progressiva do ser humano. Para Saraiva, a maioria dos pensadores, que naqueles idos seduziam os estudantes de Coimbra, concordava com essa ideia acerca da Natureza:

Todos eles, com efeito, acreditavam que a história da Natureza e a história do homem documentam o desenvolvimento e o progresso de uma força imanente – aquela aspiração à liberdade que, segundo Antero, já existe na pedra e que no Homem se torna consciente. A história da Natureza é por isso o prefácio da história do Homem – a luta pela liberdade, o esforço para a realização do reino do Homem na terra, que os místicos sonhavam como reino de Deus no céu. No fundo, portanto, do panteísmo desta geração e dos seus mestres há um humanismo<sup>3</sup>.

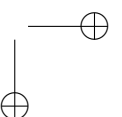
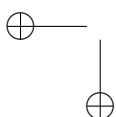
Tal interpretação materialista, que está muito vinculada com as ideias de Hegel (1770-1831), parece não servir apenas para explicar o fenômeno religioso, mas também toda a história política e social, inclusive aquilo que se esperava do futuro: era a certeza da plenitude do ser humano, do humanismo absoluto, da consciência plena e da moral elevada. Tudo o que se realizaria na Natureza, todas as forças internas de organização de uma matéria, é a mesma força que o Homem poderia expressar em si mesmo, em sua própria Consciência.

Saraiva recorre principalmente às primeiras ficções de Eça para referendar suas proposições; dessa forma, muitos serão os exemplos retirados das *Prosas Bárbaras*, obra publicada em 1903 e em que estão coligidos os primeiros contos de Eça, escritos entre 1866 e 1867.

Aqui talvez se apresente um dos problemas da tese de Saraiva: os outros escritos de Eça, nos quais a religião figura, são pouco ou nada analisados. A opção do crítico fez com que sua tese ficasse mais circunscrita às obras da primeira e da segunda fase de Eça<sup>4</sup>, excluindo os

<sup>3</sup> Saraiva, 1950, p. 36-37. Mister mencionar que Maria Filomena Mónica (2001, p. 36), em sua biografia sobre Eça, confirma e ressalta esses ideais vivenciados pelo escritor e seus amigos no período de estudos em Coimbra.

<sup>4</sup> Utilizaremos neste trabalho a noção de «fases literárias» para a compreensão da obra







escritos derradeiros, para os quais são feitos raros e rápidos comentários, sem análise profunda.

O próprio título do livro, no entanto, revela o que Saraiva tentará desenvolver ao longo de seu estudo. Ele pretende abarcar todas «as ideias de Eça de Queirós». De fato, desde os primeiros escritos de Eça, a ideia de que é necessário ao homem o regresso para a vida simples do campo em oposição à agitação da vida urbana já vigora e não será uma exclusividade da última fase de produção do autor como em *A Cidade e as Serras* (1901), por exemplo. Nos primeiros escritos, contudo, a natureza possui contornos divinizados, uma Natureza sagrada e panteísta detentora de toda bondade, paz e sabedoria. O crítico não faz ressalvas com relação à produção posterior aos anos de 1870, fato que leva o leitor de seu estudo a acreditar que a religiosidade expressa nas obras de Eça resume-se na tese da Natureza «divinizada» exposta acima, o que não se confirma quando partimos para a análise das obras da última fase, como demonstramos em estudo recente<sup>5</sup>.

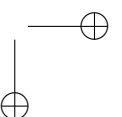
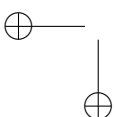
A tese de Saraiva realmente procede para os escritos da primeira fase, pois eles revelam insistentemente que o afastamento dessa Natureza superior causaria a dor, a tristeza, a frustração no homem e todo o esforço para manter-se bem fora dessa Natureza-mãe seria vão. Desta forma, o bem completo só seria realmente encontrado no estado de inconsciência humana<sup>6</sup>.

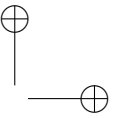
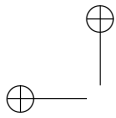
---

completa de Eça de Queirós, a partir da denominação de Moisés (1999, p. 194–197): a primeira fase começaria com os artigos e crônicas publicados entre 1866 e 1867 na *Gazeta de Portugal*, coligidos postumamente no volume *Prosas Bárbaras* e terminaria em 1875 com a publicação da primeira versão de *O Crime do Padre Amaro*, que vinha sendo escrita desde 1871. É com a publicação dessa obra que principiaria a segunda fase, que iria até *Os Maias* (1888) – é a fase na qual seriam publicadas as obras de maior virulência e crítica ferina. A terceira e última fase corresponderia aos escritos produzidos depois de 1888 até a morte do escritor, em 1900. Mesmo considerando tal «fasificação» controversa e questionável, resolvemos assumi-la neste trabalho, pois nos parece que é nesse escopo que Saraiva lida com a obra completa de Eça de Queirós.

<sup>5</sup> Nery, 2005.

<sup>6</sup> Poderíamos ser levados a pensar, dado a semelhança da teoria, no pessimismo de Schopenhauer. Todavia, o próprio António José Saraiva apressa-se em alertar que Eça não conheceu este filósofo. Na verdade, em artigo publicado em homenagem a memória de Antero de Quental nas *Notas Contemporâneas* o próprio Eça relata referindo-se ao período de estudos em Coimbra: «Ninguém, então, do Reno para cá, lera ainda





De acordo com Saraiva, para o Eça das *Prosas Bárbaras* a Consciência traria apenas indisposição. É por isso que somente com a morte, com o corpo humano voltando a terra, que toda a paz, o sossego e o descanso são presenteados ao ser humano: «Para Eça a alma e a Natureza, isto é, o Consciente e o Inconsciente constituem uma dualidade e opõem-se como o Mal e o Bem.»<sup>7</sup>

«Os mortos»<sup>8</sup>, um dos textos encontrados nas *Prosas Bárbaras*, pode ser tido como exemplo desse pensamento. A ideia da morte como pacificadora e condutora à comunhão plena com a Natureza é amplamente veiculada. O texto inicia com uma contextualização temporal: «Ontem foi o dia dos mortos»<sup>9</sup> e logo afirma o principal mote que percorrerá toda a narrativa do início ao fim: «Os mortos são felizes.»

É relatado o sofrimento vão daqueles que ainda vivem e que julgam que com a morte tudo acaba, pois justamente é com a vida que o homem é infeliz, constantemente sofrendo agruras: «a sua carne sofreu, empalideceu com os medos, emagreceu com as febres, engelhou-se com os frios»<sup>10</sup>. Quando há o falecimento, a vida renasce com a Natureza «mas agora (sua carne) anda, repousada e sã, pelas frescas vegetações, pelos frutos coloridos, na luz selvagem e vital do sol, nos átomos da noite constelada e suave». Portanto:

[...] os mortos são felizes, porque andam longe da forma humana, onde há o mal, pela grande natureza Santa, onde há o bem, na pureza, na serenidade, na fecundidade, na força. Bem aventurados os que vão para debaixo do chão, porque vão para uma transfiguração sagrada<sup>11</sup>.

De fato Eça soube exprimir de forma exemplar, nesta literatura inicial, os princípios «humanitários» lembrados constantemente por Saraiva. Em todos os textos «fantásticos» das *Prosas Bárbaras* temos um Homem que se demonstra derivado da Natureza, dependente de uma força inexplicável

Schopenhauer» (Queirós, 1945b, p. 270).

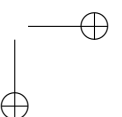
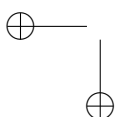
<sup>7</sup> Saraiva, 1950, p. 39.

<sup>8</sup> Doravante OM nas referências de citações.

<sup>9</sup> OM, p. 110.

<sup>10</sup> OM, p. 111.

<sup>11</sup> OM, p. 113.





e misteriosa. O Homem por si próprio parece estar afastado dessa força, e a causa para este afastamento é a própria vida.

Para Saraiva é neste ponto que o pensamento do jovem Eça des-  
toa completamente do que diriam Victor Hugo, Michelet ou Antero de  
Quental, alguns daqueles que teriam sido referência para o escritor neste  
sentido, pois, para esses, o bem é a plenitude da Consciência, para a qual  
tende toda natureza e toda história num esforço incessante. Já para Eça  
não haveria oposição entre a Natureza e o Homem, o que fazia o autor  
propor, como alternativa ao panteísmo evolucionista de suas referências,  
um vago naturalismo. Saraiva explicita que isso não constituía uma con-  
traposição, simplesmente Eça não teria conhecido a fundo as proposições  
dos idealizadores da referida teoria em que Antero de Quental tanto se  
apoiou<sup>12</sup>.

Percebemos aqui uma perspectiva redutora de António José Saraiva  
para a análise sobre as referências de Eça. É mais uma sinalização  
de que o crítico não supõe uma liberdade criadora para o escritor, pois,  
indiretamente, ele aponta para o fato de que a contraposição explicitada  
por Eça com relação à Natureza deu-se somente porque o escritor não  
estudou detidamente aquilo que Antero estudava.

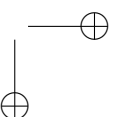
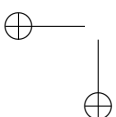
O misticismo naturalista do embate entre Homem e Natureza permeou  
muitos contos das *Prosas*, como bem analisa o crítico, porém, já nestes  
escritos, reconhecemos uma característica de Eça frente à religiosidade  
que se fará presente até a última fase: a dialética com que trabalhará  
com tal tema em suas obras. Na mesma coletânea de textos na qual  
encontramos «Os mortos» e a pacificadora noção da comunhão com a  
Natureza, encontramos uma outra narrativa intitulada «Entre a Neve»<sup>13</sup>,  
na qual fica nítida a problematização dessa concepção apaziguadora.

A narrativa conta a história de um lenhador que vai até uma floresta  
para cortar árvores, mas a natureza sorrateira o aprisiona e a neve se  
encarrega de matá-lo.

Para o leitor mais desavisado surge uma incoerência a partir da con-  
figuração da ação. O lenhador e sua família eram pobres, passavam fome,  
enfim, viviam na mais profunda miséria «Ali vivia aquela família transida

<sup>12</sup> Cf. Saraiva, 1950, p. 40.

<sup>13</sup> Doravante EN nas referências de citações.





dos frios, emagrecida das fomes, diante da neve e dos invernos [...]»<sup>14</sup> Desprovidos de tudo, não tinham nem a atenção de Deus, que, «agasalhado ao calor dos seus paraísos e das suas estrelas»<sup>15</sup>, parecia ter esquecido aquela família, deixando-a a sua própria sorte.

Quando o lenhador vai à floresta em busca de lenha e do sustento para sua família, é apresentada uma oposição que perpassará toda a narrativa: a fragilidade do homem *versus* a força da floresta. Essa incompatibilidade e descontinuidade são perceptíveis do início ao fim da narrativa. Enquanto há poucas linhas havia se apresentado a condição miserável na qual vivia o lenhador, a partir de agora avulta-se à sua frente a poderosa floresta:

Os velhos carvalhos violentos e proféticos, os choupos desfalecidos, os castanheiros ruidosos, os olmos gigantescos, as ramagens e os silvados eriçados onde o vento brada aflito, todas aquelas verduras vivas e sãs que cantam ao sol, no empoeiramento da luz crua – toda aquela sombria Diana esguedelhada, que se chama a floresta, dormia sob as opressões da neve, triste, silenciosa, estóica e soberba<sup>16</sup>.

Desta forma, quando o lenhador desfere contra um tronco as machadadas que fariam ele e sua família sobreviverem ao frio e à fome, ele sente, ao mesmo tempo, que mata vidas para salvar outras. E, mesmo com toda a sua humildade e pela boa causa que fazia aquilo, fica patente ao leitor que o lenhador realizava uma profanação daquela Natureza sagrada e portentosa. Todo o ambiente compadece-se da «dor» do carvalho:

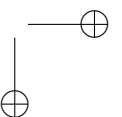
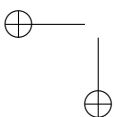
O lenhador atirou o machado contra o tronco do carvalho – e toda a árvore imensa ficou tomada de vibrações dolorosas: e as suas ramagens estenderam-se caídas, sem vida e sem forças, pelo tronco, como para se verem morrer sem gemidos, num silêncio soberbo e selvagem. O sol veio lívido, mole, desfalecido, sem força, sem vitalidade, sem ascensão flamejante e sagrada, entre névoas arrastadas, entre esvaecimentos lúgubres de nuvens. Começavam a esvoaçar os pássaros, piando tristemente<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> EN, p. 100.

<sup>15</sup> EN, p. 101.

<sup>16</sup> EN, p. 103.

<sup>17</sup> EN, p. 104.





Como se vê, todos os outros elementos naturais começaram a manifestar seu desgosto pelo lenhador após aquele ato. E o protagonista do conto começa a ser mostrado de uma outra forma, não mais como um sofredor, mas como aquele que faz sofrer em nome de seus interesses<sup>18</sup>.

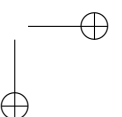
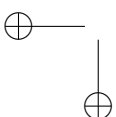
Todos os acontecimentos que ocorrem depois do «pecado» cometido contra a «mãe-natureza» prefiguram a morte e a forma dificultosa através da qual se dará a comunhão do lenhador com a Natureza. A narração valoriza os traços de miserabilidade do homem. Ao tentar carregar toda a ramagem e lenha que tinha conseguido, o lenhador cai desfalecido e daquele lugar não consegue levantar mais, todas as cenas posteriores mostram novamente a fraqueza dele frente à força da Natureza. Já quase agonizante, o lenhador recorre a Jesus, mas a resposta que recebe é somente um tumular silêncio que envolve toda a floresta. E do céu, de onde poderia vir sua salvação, ironicamente, vem a neve que acabará por matá-lo:

Então, vendo em redor a floresta solitária e negra, a amontoação crescente das sombras, o esvaenecimento lívido dos últimos ramos, as atitudes tenebrosas, as corcovas nocturnas das raízes, sentindo ao longe o uivo dos lobos e por cima da cabeça o esvoaçar dos corvos, estirou-se de bruços e bradou, na noite, sob a neve e o ruído dos ramos: – Jesus! E toda a floresta ficou silenciosa, indiferente, soberba; os corvos voaram gritando; ele caiu, fraco, desalentado, roto, agonizante, mascarado; o céu sagrado, o céu consolador cuspiu neve sobre aquela carne miserável<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Este trecho é muito parecido com o conto «As histórias. Frei Genebro», publicado em 1894, durante a suposta última fase de Eça. Curiosamente a história de Genebro assemelha-se com a do lenhador. Toda a sua vida era exemplo de humildade, bondade e compaixão, sendo certa sua santidade. Porém, logo após a sua morte, Genebro é condenado ao purgatório, e o principal responsável pela condenação foi o fato de ele ter decepado a perna de um porco para saciar a gula de um confrade amigo. O ato ilustrado quase como sanguinário revelou a verdadeira face de Genebro. (Cf. Nery, Antonio Augusto. «Frei Genebro», um franciscano «queirosiano». In: Ito, Giuliano Lellis; Sousa, Márcio Jean Fialho de; Vanzelli, José Carvalho (Org.). *A obra de Eça de Queirós por leitores brasileiros: ensaios do Grupo Eça*. 01 ed. São Paulo: Terracota Editora, 2015, v. 01, p. 72-86.

<sup>19</sup> EN, p. 107; 108.





Se é somente na Natureza que o homem se completa e não é necessário transcendê-la, mas na própria imanência pode-se contemplar a plenitude do ser – noção que podemos depreender de «Os mortos» – em «Entre a neve» encontramos um contraponto. Indiretamente, o conto transparece a mensagem de que, para haver uma perfeita integração, é necessário que o homem tenha o mínimo de condição social para sobreviver, ou seja, o desequilíbrio social redundando em um desequilíbrio natural. Para ter uma perfeita comunhão com o solo, com a Natureza, o homem precisa estar dignamente integrado com o ambiente ainda enquanto vive.

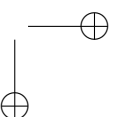
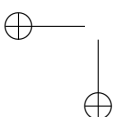
Na citação acima observamos que a morte do lenhador decorre da «maldade», ocasionada por suas misérias e necessidades. Sua comunhão com os elementos naturais se dá não da forma pacífica como a relatada em «Os mortos», mas conflitante, «agonizante» ante uma Natureza «agressiva».

Antônio José Saraiva não aponta essas divergências em relação às próprias ressalvas sugeridas por Eça a ideais veiculados em escritos de um mesmo período, ou seja, o crítico não expõe a figuração ambígua da natureza, realizando uma leitura parcial nesse sentido.

Em «A morte de Jesus», um outro conto das *Prosas Bárbaras*, assim como em «Os mortos», veremos que toda a ambientação demonstrará a comunhão e a integração perfeita, precisa, entre o homem e a «mãe natureza», diferente do lenhador oprimido de «Entre a neve», que luta com os elementos naturais porque, justamente, não possui a pacificação material e uma vida social plena.

Devemos ressaltar que a preocupação de Eça com a realização material das mínimas condições dignas de sobrevivência acompanhará o autor desde esses primeiros escritos até os últimos<sup>20</sup>. Caso não atentemos para essas ressalvas que o próprio autor faz ao «naturalismo místico», e que aqui apontamos, podemos ser levados a crer, como muitos críticos foram, que Eça se transformou em reacionário ao deixar a crítica virulenta em segundo plano e dar prioridade para preocupações mais humanitárias, quando, verdadeiramente, na última fase encontramos apenas a intensificação dessas ideias sociais já presentes aqui, e que parecem sempre estar intimamente ligadas à temática religiosa.

<sup>20</sup> Cf. Nery, 2005.





A nosso ver, a tese de Saraiva procede, porém, não para explicar suficientemente todas as obras de Eça, como pretende o autor. A explicação da tese da Natureza permanece presente nos romances de Eça desde os escritos iniciais até a segunda fase. Todavia, a última fase da produção do escritor, que iria desde a publicação de *Os Maias* em 1888 até sua morte, não é facilmente explicada através da tese de Saraiva.

António José Saraiva postula que na última fase<sup>21</sup> de Eça «o homem reingressa no segundo plano»<sup>22</sup>. Contrariando a crítica ferina tecida contra a sociedade em obras como *O Crime do Padre Amaro* (1875: 1ª versão; 1876: 2ª versão; 1880: 3ª versão), o autor das *Vidas de Santos* (1912) teria abandonado o ponto de vista sociológico e retrocedido «àquele naturalismo bucolista que notamos nas *Prosas Bárbaras*» (1903). Na verdade, o crítico conclui que, tal qual Fradique Mendes, Eça evadiu-se da realidade para encontrar as respostas das crises sociais<sup>23</sup>.

É justamente na análise das obras posteriores a 1890 que a crítica de Saraiva torna-se problemática. Ao tecer a conclusão acima, o autor concorda com os críticos que desvalorizam os escritos derradeiros de Eça em comparação com as «grandes obras» como *O Crime do Padre Amaro*, *O Primo Basílio* (1878) e *Os Maias* (1888), bem como supõe que a religiosidade retoma a «teologia» natural da primeira fase.

Diferente da postura adotada frente à religiosidade nos primeiros escritos de Eça, Saraiva não se detém muito sobre as importantes figurações deste tema nas últimas obras, que acabam sendo analisadas como devaneios místicos, ou «uma evasão da realidade». Talvez porque, como analisamos, para ele toda a religião presente em Eça resumir-se-ia na tese da Natureza mística.

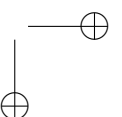
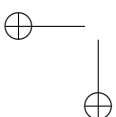
Como já comprovamos<sup>24</sup>, a temática religiosa na prosa final queiroziana vai além de uma sugestão evasicionista ou reacionária e diferencia-se consideravelmente da tese naturalista desenvolvida por Saraiva. Somos levados a afirmar que ela estará presente com a mesma intensidade com que figura nos escritos da primeira e da segunda fases – por vezes

<sup>21</sup> Todos os escritos posteriores à publicação de *Os Maias* (1888).

<sup>22</sup> Saraiva, 1946, p. 129.

<sup>23</sup> Propositadamente, o último capítulo do livro de Saraiva em que o autor desenvolve uma conclusão e analisa os últimos escritos de Eça é intitulado «O Fradiquismo».

<sup>24</sup> Nery, 2005.



sobrelevando-se –, pois além da ficção, encontramos diversas reflexões acerca da religião nas crônicas e artigos que o autor escreveu depois de 1890.

É imprescindível pontuarmos que o crítico relativiza suas proposições ao longo de uma obra posterior, *A Tertúlia Ocidental* (1990), na qual reflete sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós e outros participantes da Geração de 70. Após a conclusão do capítulo intitulado «O manto da fantasia», dedicado à obra de Eça, Saraiva faz o seguinte comentário:

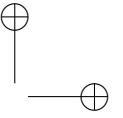
Em 1945, comemorando-se o centenário do nascimento de Queiroz, o autor da presente obra publicou um estudo sobre *As ideias de Eça de Queiroz* em que se partia do princípio de que Eça de Queiroz era um escritor de ideias, mas só de certas ideias. De facto o lento desenvolvimento da mentalidade portuguesa tornava ainda actual em 1945 a caricatura que Eça fez da nossa sociedade em *As Farpas*, *O Crime do Padre Amaro* e *O Primo Basílio*, obras que continuavam vivas graças à extraordinária arte do escritor. Todas as outras obras eram consideradas desvios da sua «verdadeira» rota. *As Ideias de Eça de Queiroz* é uma súpula dos clichês então reinantes sobre o escritor. Por isso, uma obra-prima como *A cidade e as serras* era julgada como insignificativa, ou como um «regresso» a Júlio Dinis. E não foi só o presente autor que assim apresentou Eça: era a opinião generalizada, inclusive a de João Gaspar Simões na *Vida e Obra de Eça de Queiroz*. As publicações do ano do centenário do seu nascimento serviram só para consolidar o mito «revolucionário» e «progressista» que a geração a que pertenceu Eça de Queiroz quis deixar de si mesma e que serviu ao mesmo tempo para atacar as instituições caducas de 1865 a 1870 e as que no século seguinte continuaram a dominar a sociedade portuguesa.

Hoje as ideias de Eça de Queiroz (que não são exactamente as que lhe atribuímos em 1945) aparecem-nos principalmente como temas de arte, tal como na *Correspondência de Fradique Mendes* são pretextos para cartas<sup>25</sup>.

Para além de vincular suas reflexões contidas em *As Ideias de Eça de Queiroz* à maneira como a crítica costumeiramente lia a obra queirosiana no contexto do centenário de nascimento do autor, Saraiva revê

<sup>25</sup> Saraiva, 1996, p. 157.



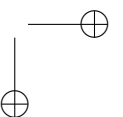
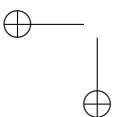


as proposições feitas anteriormente e aponta para uma «nova ideia» que defenderá sobre a obra do escritor em um capítulo inédito que seria publicado na segunda edição de *A Tertúlia Ocidental* (1991). Nesse capítulo, intitulado «Metamorfoses de um escritor», o crítico atesta a impossibilidade de classificar a obra ou as ideias de Eça em uma ou outra vertente rigidamente definida, pois a produção do escritor estaria em uma constante metamorfose, visando uma «forma definitiva». Nesse sentido, para Saraiva, poderia se questionar até mesmo a ideia de que *O Primo Basílio* seja a obra responsável por canonizar Eça de Queirós como um expoente da estética realista. O romance explicitaria somente mais uma das faces do escritor. Tanto a obra quanto o autor teriam se tornado emblemáticos como realistas por conta do gosto do público leitor português de então:

*O Primo Basílio* foi a obra que consagrou Eça de Queiroz como cabeça do romance «realista» em Portugal, ideia que permaneceu para a posteridade [...]. Mas *O Primo Basílio* é só mais uma metamorfose deste criador em incessante busca de forma definitiva. Quem a fixou para a posteridade não foi o próprio Eça, mas o público português, incapaz de ir além do positivismo. O sucesso instantâneo deste romance revela bem o gosto desse público na segunda metade do século XIX<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Saraiva, 1996, p. 179-180.





## Referências Bibliográficas

Mónica, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, 4.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Quetzal Editores, 2001.

Moisés, Massaud, *A Literatura Portuguesa*, São Paulo: Cultrix, 1999.

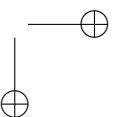
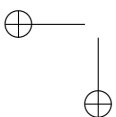
Nery, Antonio Augusto, *Santidade e Humanidade: Aspectos da Temática Religiosa em Obras de Eça de Queirós*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2005.

Queirós, Eça de, *Prosas Bárbaras*, Porto: Lello e Irmãos, 1945a.

Queirós, Eça de, *Notas Contemporâneas*, Porto: Lello e Irmãos, 1945b.

Saraiva, António José, *As Ideias de Eça de Queiroz*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1950.

Saraiva, António José, *A Tertúlia Ocidental – Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e Outros*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Gradiva, Público, 1996.





## Ideias e uma Tertúlia

Maria Eduarda Vassallo Pereira

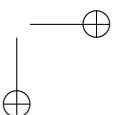
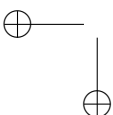
*Ai, caro leitor, se queres queixar-te daquele dilaceramento, lamenta antes que o próprio mundo esteja dilacerado. Pois, como o coração do poeta é o centro do mundo, no nosso tempo ele teve de ser lastimosamente despedaçado... Pelo meu [coração] passou o grande rasgão do mundo.*

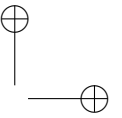
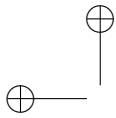
H. Heine, 1829

*A galope! a galope, ó fantasia,  
Armemos uma tenda em cada estrela,  
Quero ver se há quem brilhe mais do que ela,  
Quando com os seus olhos me alumia.*

António de Azevedo Castelo Branco, 1864

Em 1946, a obra *As Ideias de Eça de Queiroz. Ensaio*, de António José Saraiva, vence o «Prémio Eça de Queiroz instituído pelo comendador Albino de Sousa Cruz e conferido pela Classe de Letras da Academia das Ciências [de Lisboa] ao melhor trabalho sobre as “Ideias de Eça de Queiroz” – 1946». Acrescido de uma «Introdução Histórica», o ensaio surge ao público, em livro, em 1947. Em 1990, sai *A Tertúlia Ocidental – Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*. Explicando o título, diz o autor:





Chamamos a este grupo «tertúlia ocidental» porque o seu encontro se dá na linha «onde a terra acaba e o mar começa», no ocidente da Península, ora em Coimbra, ora em Lisboa, ora no Porto... (Saraiva, s.d. [1996], p. 14)

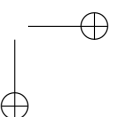
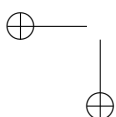
Nos mais de quarenta anos que medeiam entre as duas obras, críticos e comentadores ocuparam-se das «ideias» de António José Saraiva sobre Eça de Queiroz, expressas naquele primeiro ensaio; muito recentemente, no ano de 2013, uma tese de mestrado apresentada à Universidade de Lisboa tomou o sugestivo título de *As Novas Ideias de Eça de Queiroz*<sup>1</sup>.

Assim sendo, proponho-me olhar para alguns dos críticos e comentadores de António José Saraiva em *As Ideias de Eça de Queiroz*. São eles Maria Manuela Gouveia Delille (1984), Carlo Arrigoni e Maria Eduarda Vassallo Pereira (1983). Seguindo para a seriação das questões levantadas, a ordem do livro, que é a da cronologia da obra queirosiana, procurarei construir um percurso de reflexão que dê a ver a *tertúlia ocidental* – ou, ao menos, uma das suas figuras – à luz do pensamento revisitado de António José Saraiva.

1. Em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, texto publicado em 1890 na *Revista de Portugal*, Anthero de Quental define uma categoria, o espírito, força-tipo porque força espontânea, presente em cada ser, do mais elementar ao mais complexo. Afirma que «Na espontaneidade inconsciente da matéria está a raiz do que na consciência e na razão se chama verdadeiramente liberdade.» (Quental, A. de 1989a [1890], p. 77) De acordo com esta concepção, o Homem ocupa o vértice de uma pirâmide imaginária que tem como base os seres elementares. No Homem, a aspiração ao Bem, à Liberdade, é consciente, e realiza-se na lei moral.

Estudando, no segundo capítulo de *As Ideias de Eça de Queiroz*, a educação filosófica e literária recebida por Eça em Coimbra, nos anos de 1861 a 1866, Saraiva reconhece esta concepção espiritualista, expressa por Anthero, como o fundo filosófico essencial da geração de Coimbra.

<sup>1</sup> É seu autor Carlo Arrigoni (ver bibliografia).





Coloca-a no seu contexto hegeliano; encontra-a expressa na obra dos poetas que impressionaram os jovens estudantes, particularmente em Victor Hugo.

Marcando a influência dominante de Victor Hugo em Eça de Queiroz, Saraiva cita o poeta em passagens em que se revelam duas diferentes concepções de «alma», uma segundo o panteísmo filosófico, outra segundo o politeísmo.

A primeira que escolhe é o verso «Place à l'atome saint! Place au rayonnement de l'âme universelle!»; a segunda, o verso «Arbres, rochers, roseaux, tout vit! Tout est plein d'âmes». Comparando-os, diz:

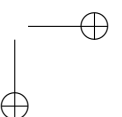
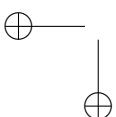
Estas duas fórmulas exprimem dois conceitos diferentes. A primeira fala de uma alma universal; a segunda de muitas almas. A primeira está mais próxima do panteísmo filosófico. A idéia de que do «átomo santo» irradia a alma universal sugere um panteísmo evolutivo, segundo o qual a vida obscura contida num átomo se complica e organiza até chegar à consciência de si mesma, no Homem. A alma universal seria desta maneira aquela aspiração à liberdade, de que fala Antero, existente no ser mais rudimentar. (Saraiva, s.d. [1947], p. 34)

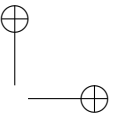
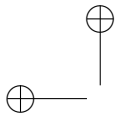
Comentando o segundo, afirma-o predominante nos primeiros textos publicados por Eça, os folhetins da *Gazeta de Portugal* de 1866 e 1867<sup>2</sup>:

Mas o outro conceito formulado por Hugo é talvez mais frequente e mais insistente nas *Prosas Bárbaras*. Segundo este o universo está cheio de almas: isto conduz a uma visão mitológica e vagamente politeísta da Natureza – cada árvore ou cada rochedo tem a sua alma. E com efeito o universo aparece a Eça de Queiroz como um vasto mito ... O mundo clássico povoado de criaturas é evocado com frequência ... (*idem*, p. 35-36)

Saraiva atribui a concepção de politeísmo assim expressa ao facto de que Eça ignora ou abandona os resultados da inquirição intelectual e filosófica levada a cabo pela sua geração, o que por sua vez se fica a dever às idiosincrasias do seu «espírito».

<sup>2</sup> Posteriormente reunidos no volume *Prosas Bárbaras*.





Eça recebe a sua educação dos poetas, não dos filósofos; é sensível às impressões estéticas da forma, mais do que às subtilezas da conceptualização. De acordo com Saraiva, são as razões estéticas, todas de impressão sensível, as que movem a educação literária e filosófica de Eça de Queiroz e o atraem, quer para os poetas, quer, mais tarde, para Proudhon.

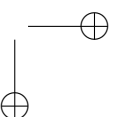
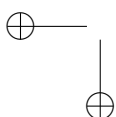
2. Maria Manuela Gouveia Delille publica, em 1984, *A Recepção Literária de H. Heine no Romantismo Português (De 1844 a 1871)*. O método do livro é a *close reading* aplicada a uma comparação exaustiva dos textos de Heine com as traduções deles realizadas para a língua portuguesa, e os mesmos textos heinianos e os de autores portugueses em que se reflectem, dentro do lapso de tempo considerado.

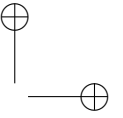
No terceiro capítulo, intitulado «Heine e a Primeira Fase da Vida Literária de Eça de Queiroz», a ensaísta executa esse exercício de *close reading* para comparar os folhetins ecianos publicados na *Gazeta de Portugal* com os textos de H. Heine que Eça conheceu na versão francesa de Gérard de Nerval e que conscientemente seguiu, ou mesmo deliberadamente imitou<sup>3</sup>.

É no contexto desse estudo que Gouveia Delille levanta a sua oposição, e a sua crítica, a António José Saraiva. Segundo a ensaísta, o diálogo entre o corpo e a alma à hora da morte, presente no final do folhetim *Notas Marginais*<sup>4</sup>, apresenta a inversão do valor dado a cada um dos elementos do par antitético, sem que isso signifique, como Saraiva afirma, que o panteísmo de Eça desemboca num naturalismo porque é, de facto, não um panteísmo de raízes filosóficas, mas um politeísmo mitológico.

<sup>3</sup> No mesmo capítulo, a autora ocupa-se também da influência heiniana nas crónicas de *Districto de Évora* (1867) e na criação, em 1869, de Carlos Fradique Mendes, poeta satânico. O capítulo dedicado a Eça de Queiroz segue imediatamente um sobre Anthero de Qental, intitulado «Antero e a Geração de Coimbra»; o primeiro, «Da Revista *Panorama* (1837-1868) até à Revista *A Grinalda* (1855-1869)», trata das traduções de Heine para português que caem dentro do período de publicação das revistas *O Panorama* e *A Grinalda*; o quarto, «Camilo Castelo Branco e a tradução do *Livre de Lazare* de H. Heine em 1871», estuda a tradução do *Livre de Lazare* por Camilo Castelo Branco.

<sup>4</sup> *Notas Marginais*, XXII (Gouveia Delille, 1984, p. 646-647).





Para Saraiva, Eça absorveu o princípio da imanência, que será o essencial da inquirição intelectual e moral da sua geração em Coimbra; deixou de fora, porém, ou não compreendeu, o princípio do panteísmo enquanto humanismo, que Anthero desenvolverá no seu texto de 1890. Afirma Saraiva, ainda, que «é interessante notar o acordo íntimo entre o pensamento das *Prosas Bárbaras* e o pessimismo filosófico formulado por Schopenhauer e Hartmann» (Saraiva, s.d. [1947], p. 40). Definindo esse pessimismo, diz:

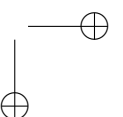
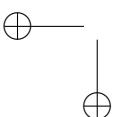
É este grupo de filósofos que afirma, com efeito, que a consciência é a causa dos males e dores humanas, das quais só nos podemos libertar mergulhando no Inconsciente ou não saindo dele: e também os que morrem são os felizes segundo este pensar. (*ibidem*)

Esta «corrente de pensadores» teria chegado a Eça através dos poetas: Gérard de Nerval, Charles Baudelaire e, sobretudo, H. Heine (*idem*, p. 40).

Gouveia Delille diz que Saraiva não apresenta prova, ou justificação, da sua afirmação de que Eça recebeu Schopenhauer através de Heine. O folhetim *Notas Marginais*, o primeiro a sair na *Revista de Portugal*, em Março de 1866, é uma imitação livre («muito livre e muito consciente», acentua a ensaísta) de um poema de Heine, o *Intermezzo*, na tradução para o francês de Gérard de Nerval. Por ele se estabelece nos folhetins publicados a influência heiniana. Duas séries de folhetins continuam a temática daquele texto inicial, que sai fora de qualquer das duas sequências que os outros constituem, e lhes é cronologicamente anterior em vários meses<sup>5</sup>.

A ambas as séries, diz a ensaísta, «subjaz um panteísmo naturalista de coloração pampsiquista» (*idem*, p. 306). A descrição que Gouveia

<sup>5</sup> *Notas Marginais* sai na *Gazeta de Portugal*, em 23 de Março de 1866; *Sinfonia de Abertura* (7 de Outubro de 1866) abre a primeira sequência de publicação de folhetins, que fecha, a de 23 de Dezembro, com *Misticismo Humorístico*. A segunda série começa, a 6 de Outubro de 1867, com *O Milhafre*, encerrando-se, a 22 de Dezembro, com *Memórias de Uma Força*. Os folhetins serão primeiramente recolhidos em *Prosas Bárbaras* (1903), volume organizado por Luiz de Magalhães e prefaciado por Jayme Batalha Reis. Para a história da publicação de *Prosas Bárbaras*, ver o verbete 1 157 no Tomo 1º de *Lengua y Estilo de Eça de Queiroz – Apêndice – Bibliografía Queirociana Sistemática y Anotada e Iconografía Artística del Hombre y la Obra* (Guerra da Cal, 1975, p. 318-319).





Delille faz desse «panteísmo naturalista» só aparentemente é idêntica à que Saraiva executa em relação ao politeísmo naturalista; de facto, uma diferença de interpretação se manifesta entre os dois autores.

Saraiva fala de uma multiplicidade de almas; Gouveia Delille reconhece a sua presença naquilo a que chama «seres sensíveis»: «[N]a natureza, onde cada árvore, cada rochedo é um ser sensível, – [n]a “grande Natureza santa”» (*ibidem*); acentua, porém, a «disseminação e transformação dos corpos mortos» como o facto essencial da interpretação queirosiana.

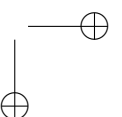
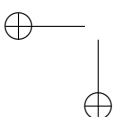
Não se trata de afirmar apenas a multiplicidade das almas e a sua presença em todos os seres da Natureza; não se trata de dizer simplesmente que o consciente é o Mal e o inconsciente o Bem. Esta segunda afirmação é glosada através de uma outra: a de que ao Bem se chega pela morte da alma, onde «se gera o mal», e por essa «disseminação e transformação dos corpos mortos, sofrendo a matéria múltiplas e transitórias combinações cujos produtos se podem chamar alternadamente alma, perfume, cor e som» (*ibidem*).

Trata-se de uma verdadeira glosa de um tema, em que se produz a inversão do valor atribuído a cada uma das partes do par alma/corpo pela tradição cristã. Essa inversão é, nos folhetins da *Gazeta de Portugal*, um efeito queirosiano, produzido por essa glosa de pontos postos por Heine nos seus textos, que são reinterpretados; não se tratará, portanto, de uma influência do pessimismo de Schopenhauer através de Heine.

Segundo Gouveia Delille,

[...] o panteísmo advogado em diversos escritos de Heine é uma forma de este escritor reivindicar os direitos inalienáveis da matéria e da carne, uma tentativa de libertação do jugo secular do cristianismo, que, com o seu dualismo e oposição maniqueísta entre corpo e alma, espírito e matéria, lhe parece amputar e perverter a criatura humana. (*idem*, p. 307)

A glosa queirosiana, por sua vez, que constrói a afirmação da alma como geradora do mal – «Na alma é que se gera o mal; o corpo, ou seja, a matéria, viverá eternamente na natureza transformadora e purificante» (*idem*, p. 306) –, acentua a disseminação do corpo na natureza, que acima fica apontada, como uma transformação em que o corpo adquire formas várias e transitórias que são em si mesmas essas almas que habitam







todos os seres. A fusão do corpo, da matéria, na Natureza, que é uma transformação e uma viagem, é condição da existência, sempre transitória, dessa pluralidade de almas.

Gouveia Delille afirma que é essencial entender «a inversão polémica da perspectiva cristã tradicional» – a da «visão maniqueísta em que a matéria era a fonte do mal e a alma a sede do bem» (*ibidem*) – para poder ler os folhetins queirosianos da *Gazeta de Portugal* como «verdadeiros escritos satânicos». (*idem*, p. 306–307).

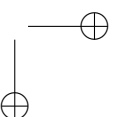
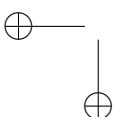
A divergência entre Gouveia Delille e Saraiva, excluindo o que toca a Schopenhauer e à sua influência em Eça através de Heine (que, como acima se diz, a ensaísta nega), fica assim limitada a uma diferente interpretação de «panteísmo» e a uma diferente interpretação da criação artística e das suas condições.

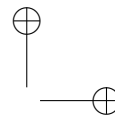
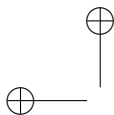
Para Saraiva, «panteísmo» tem um significado filosófico, humanista e, portanto, progressista; o abandono, por Eça de Queiroz, de tal filosofia tem como consequência uma porta aberta ao exercício de uma imaginação luxuriante – a dos escritos da *Gazeta de Portugal*.

Para Gouveia Delille, o panteísmo naturalista de coloração pampsi-quista é uma afirmação contra uma perspectiva cristã tradicional – a da supremacia da alma sobre o corpo –, concepção que, por sua vez, se origina no dualismo irreduzível entre os dois elementos do par antitético tal como apresentado pelo cristianismo. Gouveia Delille não separa esta afirmação da sua realização estética: a fantasia luxuriante de Saraiva é, na ensaísta, a imitação de Heine nas traduções para o francês de Gérard de Nerval, imitação que não impede a reversão das afirmações do texto original, antes a favorece.

3. Saraiva considera que Pierre-Joseph Proudhon é um escritor de «fórmulas claras» (s.d. [1947], p. 61), concisas e brilhantes, cuja geometria de pensamento atrairia Eça de Queiroz. A este aspecto retórico junta-se, como outro elemento de atracção, a substância da teoria proudhoniana.

Proudhon pretende abolir a propriedade agrícola, não pela colectivização, mas pela distribuição e participação igualitárias. Do mesmo modo, os trabalhadores industriais seriam detentores dos meios de produção, e





procederem à organização do trabalho e à distribuição igualitária dos lucros. Seria pacífico o processo de transformação que levaria de um estado de «feudalismo industrial», como lhe chama Eça<sup>6</sup>, a uma sociedade organizada segundo as regras da participação dos trabalhadores: porque se trata de um processo moral e não político, guiado pelo «génio social». Uma ordem superior preside à sociedade e deve transformá-la; uma vez que lhe tenha sido apresentada, cada homem a aceitará, tomando-a como natural.

Ouçamos ainda Proudhon, aqui explicado por Saraiva em relação a Eça:

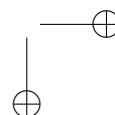
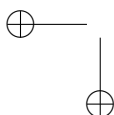
O Proudhonismo – incluindo o de Eça de Queiroz – assenta em três noções fundamentais: a Consciência, a Justiça e a Igualdade. A Consciência e a Justiça são duas faces da mesma cousa. A Consciência é o sentimento imediato que o Homem tem de si, dos seus direitos e dos seus deveres. Mas esta noção kantiana não basta a Proudhon, sociólogo: só lhe interessa o homem em grupo, e a equação de homem para homem. Ora cada homem, supõe Proudhon, sente, como a sua própria, a dignidade e os direitos do seu semelhante; é a consciência objectivando-se – a que ele dá o nome de Justiça. A Justiça impõe o respeito recíproco e conduz inevitavelmente à Igualdade, porque nos leva a exigir dos outros o mesmo que os outros exigem de nós e porque nos leva [a] respeitar os outros tanto como a nós mesmos, uma vez que a Consciência se tem de supor idêntica em cada um. (Saraiva, s.d. [1947], p. 65-66)

Saraiva conclui:

[...] desde que a Consciência é uma noção imediata, consubstancial à própria natureza humana, e a Justiça é a sua face social, tão inevitável como ela, é claro que a Igualdade se realizará fatalmente; e a Evolução não é mais que a sua realização progressiva. (*idem*, p. 66-67)

Neste ponto do seu livro (o terceiro capítulo, intitulado «A Ideologia de “As Farpas”»), Saraiva menciona Oliveira Martins, referindo-se à obra

<sup>6</sup> «Ora toda a América económica se explica por esta palavra – feudalismo industrial» (*O «Miantonomah»*, PB, p. 160).





*Teoria do Socialismo*, de 1873: «Por isso escrevia Oliveira Martins que a teoria do socialismo é evolução.» (*ibidem*).

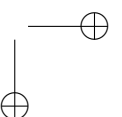
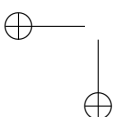
4. Não é surpreendente que Karl Marx aponte Proudhon como um idealista que é, simultaneamente, um falso filósofo e um falso economista. Para Marx, Proudhon participa da «miséria da filosofia»<sup>7</sup> idealista, hegeliana: o que se apresenta como filosofia, ou como teoria económica, é uma construção ideológica que não resiste à prova da realidade:

[Proudhon] ne sent pas le besoin de vous parler des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> siècles, car son histoire se passe dans le milieu nébuleux de l'imagination et s'élève hautement au-dessus des temps et des lieux. En un mot, c'est vieillerie hégélienne, ce n'est pas une histoire; ce n'est pas une histoire profane – histoire des hommes –, c'est une histoire sacrée – histoire des idées. (Marx, 1965, I, p. 1439)

Esta passagem de Marx é citada por Carlo Arrigoni em *As Novas Ideias de Eça de Queiroz* (2013, p. 22). Arrigoni, que aponta com justeza o carácter da filosofia social de Proudhon e a crítica que Marx lhe dirige, não parece reconhecer que Saraiva estabeleceu já esse carácter e, com ele, o tipo de influência que Proudhon exerce em Eça.

Saraiva associa aquilo que vê como o politeísmo naturalista dos folhetins da *Gazeta de Portugal* a uma concepção pacificante da Natureza e do Homem, que por sua vez liga ao favor que Proudhon encontra em Eça. No pensamento proudhoniano interpretado por Eça, a progressão para uma sociedade de participação igualitária seria feita sem luta, por um desenvolvimento orgânico e natural. Segundo esta concepção, uma sociedade saudável inclui uma tendência progressista e uma tendência conservadora; o equilíbrio da acção que entre si estabelecem pressupõe, não uma estagnação, mas um contínuo avanço. Não há lutas desgarradoras entre posições extremas; excluem-se os conflitos violentos e irremediáveis. Não há, em suma, luta de classes.

<sup>7</sup> *Misère de la Philosophie – Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon* (1847) é, como o título indica, o texto com que Marx responde a *Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère* de Proudhon (1846).



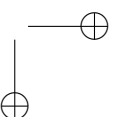
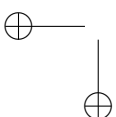


A supressão do conflito é o ponto pelo qual as teorias proudhonianas podem ser ligadas ao universo dos folhetins da *Gazeta de Portugal*. É necessário, porém, notar que esse ponto vai encontrar, noutros textos queirosianos, formulação e apoio em concepções da Natureza, e da relação entre o Homem e a Natureza, que não têm a ver com aquele universo e o que nele se representa.

A concepção da Natureza segundo um politeísmo naturalista – ou, mais exactamente, como ensina Gouveia Delille, de acordo com um panteísmo naturalista de coloração pampsiquista – será cronologicamente seguida, na obra de Eça, por uma outra, a da Natureza vista pelos olhos da Arcádia, que nela será sistematicamente desmentida. Tal desmentido por sua vez sugere um abandono das teorias proudhonianas que é deixado implícito. Mais adiante se verá como Saraiva põe limites à realização queirosiana de Proudhon nos romances de inquérito, e mesmo em *As Farpas*, e, com Arrigoni, como o referido abandono tem a suportá-lo o grotesco e a ironia. Noto apenas que as duas concepções distintas de Natureza, e de relação do Homem com a Natureza, que aponte e que sustentam o pensamento queirosiano, têm a uni-las aquilo a que chamei uma «obsessão profunda», a da harmonia (Vassallo Pereira, 1983, p. 39; 47; 52ss). É esse o ponto de contacto entre elas.

5. O que separa o leitor e crítico Carlo Arrigoni do seu autor António José Saraiva não é, pois, tanto a apreciação da influência de Proudhon em Eça, mas a interpretação de algumas das obras queirosianas subsequentes a *Os Maias* e das personagens e narradores que nelas se mostram. Arrigoni vê aquilo a que chama a «Anarquia de Proudhon» como uma versão da Arcádia:

A Anarquia de Proudhon é uma versão da Arcádia: apresenta-se como força progressiva, como o futuro, a realização da Igualdade, mas sempre com um olhar para trás. Proudhon tem uma nostalgia oculta por um mundo arcaico-rural totalmente idealizado, onde a família tem um papel central, onde a relação com a natureza é directa, e onde, por isso, os homens trabalham, produzem e trocam os produtos de forma elementar, sem a repugnante mediação do dinheiro. (Arrigoni, 2013, p. 32)





Por sua vez, Saraiva, que reconhece em «Cartas de Fradique Mendes – As Cartas»<sup>8</sup> e em *A Cidade e as Serras* aquilo a que, inspirando-me em Arrigoni, chamaria «síndrome do turismo rural», atribui a Carlos da Maia e Carlos Fradique Mendes um movimento deliberado de evasão de um mundo em que, por razões de classe, educação e atitude, não podem ou não querem viver. A estas personagens se vem juntar a de Jacinto, que, executando o movimento inverso ao das anteriores (vai de Paris para Portugal e não de Portugal para Paris), participa, se não das razões daquelas, pelo menos de algumas das suas características.

A síndrome do turismo rural poderia ser definida como uma relação com a natureza que é, simultaneamente, parentética e falsa, estabelecendo-se sobre pelo menos duas ideias fundamentais: a da harmonia e a da abundância.

Arrigoni associa-a, como acima disse, às teorias proudhonianas de uma sociedade sem conflito em que os trabalhadores, auto-organizados, são auto-suficientes, e onde os produtos são trocados e não comprados.

Esta é a alegoria da *Carta XII* de *A Correspondência de Fradique Mendes*, em que Fradique descreve a quinta de Refaldes, onde os alimentos vão da horta (ou da capoeira) à mesa do jantar «sem passar pela mercancia e pela loja» (CFM, p. 197).

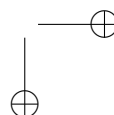
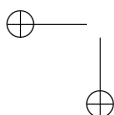
Segundo Arrigoni, o idílio rural é um idílio social que, como o Paraíso da *Quarta Sinfonia* de Mahler, «sugere a imagem de uma numerosa família agrícola, cujos membros trabalham, assim como um ambiente familiar e pré-moderno» (Arrigoni, 2013, p. 40).

Arrigoni analisa a *Quarta Sinfonia*, que termina com um *Lied* em que Mahler usa um texto, retirado da coleção de Achim von Arnim e Clemens Brentano e intitulado *Der Himmel hängt voll Geigen* (*Muitos violinos estão pendurados no céu*), que apenas levemente modifica. É este o texto, na tradução de Arrigoni:

Saboreamos os prazeres celestes,  
Por isso evitamos todas

---

<sup>8</sup> Refiro-me aos textos pelo títulos sob que saíram na *Revista de Portugal*, em 1890: «Cartas de Fradique Mendes – Fradique Mendes – (Memórias e Notas)» e «Cartas de Fradique Mendes – As Cartas». Cito-os a partir da edição de Helena Cidade Moura para Livros do Brasil *A Correspondência de Fradique Mendes*.





As coisas terrenas.  
No céu não se escuta  
Nenhum rumor do mundo!  
Todos vivem em serena paz! (Mahler, s.d.) (*idem*, p. 39)

Diz Arrigoni que

Todo o poema consiste *prima facie* numa exemplificação deste *incipit*. A vida celeste define-se por oposição à terrena, da qual se evitam «todas as coisas». No céu canta-se, dança-se e, sobretudo, come-se. De facto a organização social dos bem-aventurados assume os traços de uma barulhenta patuscada entre amigos onde é servido todo o tipo de iguarias (2013, p. 39).

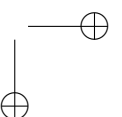
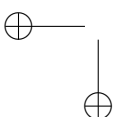
Esse paraíso que se assemelha a um jardim está, porém, ameaçado por elementos dissonantes que introduzem a inquietação. Mahler procura criar uma impressão de «mundo às avessas», onde a paz celestial é contraposta à crueldade: um mundo em que se combina o misticismo e o humor. Segundo o testemunho de Natalie Bauer-Lechner, citado por Arrigoni,

[Mahler] mostrou novamente entusiasmo pelo poema *Das himmlische Leben*: «encontra-se nele uma grande ironia aliada ao mais profundo misticismo! Tudo está de pernas para o ar, a causalidade não tem qualquer valor! É como se de repente olhássemos para o lado do mundo que habitualmente não vemos» disse, olhando a lua cheia, que estava a surgir (Bauer-Lechner, 2011, p. 228<sup>9</sup>; Arrigoni, 2013, p. 41)

No *Finale* da *Quarta Sinfonia*,

As primeiras três estrofes têm uma estrutura muito parecida: a descrição da vida celeste culmina numa espécie de refrão, quando o ritmo das semicolcheias se desvanece num canto ao mesmo tempo sereno e melancólico, que representa o ponto mais alto e sério do idílio celeste e que coincide nas três estrofes, respectivamente, com os versos: «E no céu, São Pedro observa-nos!», «e os anjos cozem o pão» e «Santa Marta deve ser a cozinheira!» (Mahler, s.d.; Arrigoni, 2013, p. 53)

<sup>9</sup> Natalie Bauer-Lechner (2011), *Mahleriana. Diario di un'amicizia*, trad. Silvia Albessano, Milano: Il Saggiatori (Arrigoni, 2013, p. 113).





Uma interrupção ocorre, que cria o carácter parentético do idílio celeste:

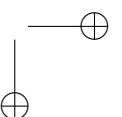
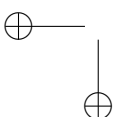
No momento, porém, em que o soprano acaba estes versos, o som súbito e áspero dos guizos interrompe a atmosfera fantástica e introduz de maneira brusca a estrofe seguinte. À medida que nos desperta do sonho, este instrumento trivial, que tem a sua versão lúdica num brinquedo de crianças, condena o paraíso mahleriano a não passar de uma fantasia infantil. (Arrigoni, 2013, p. 54)

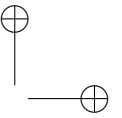
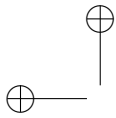
Acrescenta Arrigoni:

Às expansões idílicas do soprano corresponde o ruído monótono dos guizos, que tem também a função de introduzir o primeiro movimento e, logo, a sinfonia na íntegra, a qual fica como que entre parênteses ou, se se preferir, entre «aspas». (Adorno, 1992, p. 96; Arrigoni, *idem*)<sup>10</sup>

Na *Carta XII*, e segundo Arrigoni, o carácter parentético do idílio rural é criado pela colocação da descrição da quinta, e da vida que nela se leva, entre menções a Virgílio, «que cumpre esta função de aspas.» (Arrigoni, 2013, p. 54). A primeira compara o amigo com o poeta – «[...] esta quinta foi de frades. Agora pertence a um amigo meu, que é, como Virgílio, poeta e lavrador e canta piedosamente as origens heróicas de Portugal enquanto engorda os seus gados» (CFM, p. 193); a segunda consiste numa citação adaptada e que Fradique devidamente comenta: «*Deus nobis hæc otia fecit in umbra Lusitanicæ pulcherrimæ...* Mau latim – grata verdade.» (CFM, p. 199)

<sup>10</sup> Arrigoni continua ainda, citando Adorno: «Nos termos de Adorno: “são realmente guizos de bobo, que, sem o dizer, dizem: nada do que estão a ouvir agora é a verdade” (Adorno 1992, p. 56). Mahler deixa-nos entender que a “vida celeste” decorre da imaginação de uma criança que abana os seus guizos, deseja comida saborosa e depende totalmente dos pais (os santos do *Lied*). Nada é real; e a *Quarta Sinfonia* fica circunscrita ao reino do “como se”.» (Adorno 2010, p. 412; Arrigoni, 2013, p. 54) As passagens de Theodor W. Adorno são traduzidas por Arrigoni e provêm de *Mahler. A Musical Physiognomy*, trad. Edmund Jephcott, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, e *Discurso comemorativo di Vienna, Gustav Mahler. Il mio tempo verrà*, Gastón Fournier-Facio (org.), Milano: Il Saggiatore, 2010, p. 409-423.





Seria preciso acentuar que a *Carta XII* fica colocada sob o signo da Arcádia e não, como Arrigoni sugere, sob o do misticismo humorístico, como a *Quarta Sinfonia* de Mahler.

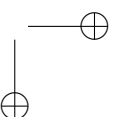
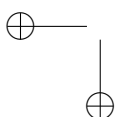
Eça não revisita, nesta quinta de Refaldes, o misticismo humorístico (o mesmo é dizer os folhetins da *Gazeta de Portugal*) como Mahler (segundo Arrigoni, e segundo as suas próprias palavras no excerto acima transcrito) declaradamente faz na *Quarta Sinfonia*: o carácter parentético do idílio rural é, na carta de Fradique, dado pelas referências e citações a/de Virgílio que introduzem o bucolismo, não o misticismo humorístico. A validade do argumento de Arrigoni quando comenta a sinfonia de Mahler e com ela relaciona o texto queirosiano (neste caso, a *Carta XII*) diz respeito ao carácter parentético do idílio rural, não à sua substância.

6. Considerando as personagens de Fradique e Jacinto, Saraiva fala de evasão, Arrigoni de ironia. Para explicar o que Saraiva entende por «evasão» é necessário observar a sua concepção de inquérito sociológico quando aplicada à obra queirosiana.

De acordo com Saraiva, um momento chega em que Eça abandona o ponto de vista sociológico na observação da sociedade portuguesa. Tal ponto de vista, oriundo da doutrinação proudhoniana, é sustentado, embora com limitações e dificuldades, nos romances de «inquérito experimental das sociedades» (segundo a expressão de Eça<sup>11</sup> que ecoa na que Saraiva adopta):

O ponto de vista sociológico em que Eça se coloca a partir de 1870 permite-lhe encetar um largo inquérito à vida portuguesa da sua época – o único inquérito da nossa vida social até hoje realizado metódica e sistemáticamente. São peças dele: *O Crime do Padre Amaro*; *O Primo Basílio*; *Alves e C<sup>a</sup>*, o *Conde de Abranhos*; e principalmente *A Capital* e *Os Maias*. (s.d. [1947], p. 89)

<sup>11</sup> Palavras de Eça, em carta de 1888 a Fialho de Almeida: «ocupado também [Fialho de Almeida] neste belo trabalho da literatura contemporânea, que consiste em fazer o inquérito experimental das sociedades» (Eça de Queirós, *Correspondência*, 1<sup>o</sup> Volume, 1983, p. 494).







Uma contradição se instala, porém, na avaliação do «inquérito sociológico», transparecendo nas sucessivas afirmações de Saraiva acerca das suas dimensões e características.

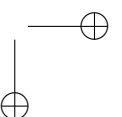
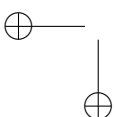
De acordo com Saraiva, o inquérito é limitado, porque Eça conhece apenas uma parte diminuta da sociedade portuguesa; o inquérito é, mesmo assim, pertinente e válido. A observação da sociedade é feita a partir de uma atmosfera própria (que é a dos livros lidos) que, interpondo-se entre Eça e a realidade circunstante, «leva-o a sobreestimar certos aspectos e não atentar noutros» (*idem*, p. 90-91); essa observação é minuciosa e bem realizada. Embora Eça ignore a componente da vida material das sociedades, é possível dizer que mantém o seu inquérito no domínio sociológico. A contradição maior reside na afirmação de que, afinal, esse inquérito, que revela um grande conhecimento da sociedade portuguesa (ou da parte dessa sociedade a que Eça tem acesso e considera), mostra pouco a presença do seu mestre inspirador, Proudhon.

Mesmo, Eça avança, com as *Farpas*, cheio de fórmulas proudhonianas, com uma bela lógica – mas não se vê a aplicação delas ao caso em questão: o caso português. (Saraiva, s.d. [1947], p. 91)

Apresentando os temas de *As Farpas*, diz Saraiva:

E até a crítica à vida portuguesa nas *Farpas* pouco tem que ver com o proudhonismo. Essa crítica só raramente e superficialmente toca em problemas económicos ou sociais – e incide quase sempre sobre costumes, estilo, educação, e sobre aspectos muito locais, como as eleições, as incoerências do imposto, a boa ou má educação dos senhores parlamentares, as colónias. (*idem*, p. 91-92)

O abandono do ponto de vista sociológico parece, por outro lado, ser consequência das próprias características do inquérito. Em *Os Maias*, onde se inicia, é visto como resultado daquilo para que o romancista «olha». Ignorando o povo, Eça volta a atenção para os meios sociais que conhece – o dos literatos, o de «homens do mundo, semi-artistas e semi-literatos com o qual comunicavam a Finança, os políticos» (*idem*, p. 93), e o da burguesia –, acabando por fixar o seu interesse na alta burguesia enriquecida e na aristocracia.





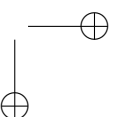
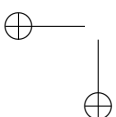
O romancista, a dado momento, olha exclusivamente para personagens que se situam, ou se colocam, a grande distância do todo social, personagens que estão num pináculo ou numa torre, a grande altura sobre os outros homens (como Gonçalo Mendes Ramires, de *A Ilustre Casa de Ramires*, que possui de facto uma torre e a ela sobe). São personagens que não podem intervir, ou participar, na sociedade que os rodeia e que recusam. O seu modelo está em Afonso e Carlos da Maia, que, fechados no Ramalhete, reagem pelo retraimento ou pelo enfado à sociedade de que querem manter-se afastados. Isoladas, tais personagens encontram para si, apenas, interesses pessoais e de realização imediata: «insulados, a sós com consigo mesmos, caem na auto-satisfação. A arte, a literatura ou qualquer outra actividade são meios de realizarem a sua própria personalidade» (*idem*, p. 106) Num primeiro momento, ausentam-se do todo social, porque desistem de nele intervir; depois, definitivamente se evadem. A relação que estabelecerão com o mundo será, permanentemente, de turistas.

A causa encontrada para aquilo que, assim descrito, pode ser visto como um fracasso parece estar no facto de que o romancista (a que, como acima se viu, Proudhon não fornece respostas suficientes) ignora a realidade que é o povo. Saraiva acrescenta este argumento à sua noção de evasão; é um argumento exterior à consideração dos textos e o mais fraco elo do seu pensamento.

O romancista ignora o povo. Não o tomando em consideração e esquecendo o facto de que a *élite* tem de sair desse povo; ignorando que sem promover o alargamento e a melhoria das condições económicas e de educação do substrato social de onde sai a *élite* não há por onde a recrutar – olhando, em suma, apenas para a *élite* que é e está e não lhe reconhecendo, nem qualidades morais e intelectuais, nem dinamismo social, o escritor fica, como as suas personagens, condenado a tomar Portugal como uma paisagem amável onde se podem ainda encontrar gestos e usos de outros tempos, mais genuínos porque menos «afrancesados» ou «internacionais».

É este o sentido de «fradiquismo», palavra que Saraiva cola, tanto às personagens como ao próprio autor:

Não há outro recurso para Eça no fim da vida, se não o refluir cada





qual para dentro de si, e gozar individualmente ou santificar-se individualmente. O Fradiquismo é uma desistência de agir sobre o meio e as condições sociais. Eça encontrou-se em face de problemas que ultrapassavam a sua educação e a sua ideologia ... O seu proudhonismo ficava em pouco, e não lhe oferecia soluções aplicáveis. A Evolução nada remediava.

E talvez isto explique como Eça se foi metendo na sua concha e segregando o Fradiquismo. (Saraiva, s.d. [1947], p. 137-138)

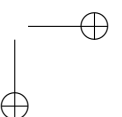
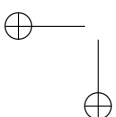
O fradiquismo é, pois, visto como uma atitude que atinge autor e personagens; de facto, parece ser uma doença: é *segregado* por alguém que «se foi metendo na sua concha».

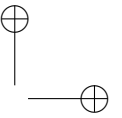
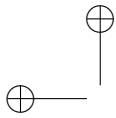
7. A argumentação de Arrigoni aponta, em primeiro lugar, para a pertinência da crítica de Marx a Proudhon, em seguida para a ironia como o traço fundamental dos textos queirosianos subsequentes a *Os Maias*: uma estrutura irónica sustenta um como que desmantelamento da Arcádia proudhoniana e das ideias de filosofia e de santidade. A leitura de Marx esclarece o texto queirosiano mais do que o faz a de Proudhon.

Nos textos dos sucessivos romances a partir de *O Primo Basílio* Arrigoni reconhece todos os falhanços da relação turística com a natureza, todos os fracassos da Arcádia.

É disfórica a situação em que as personagens se encontram com, e perante, a chamada «natureza»; é, por vezes, igualmente disfórica a natureza que se mostra. O passeio ao Lumiar de Luísa e Basílio numa carruagem de que nunca saem e de onde avistam «o campo» que se revela desolado e desolador (*O Primo Basílio*; Arrigoni, 2013, p. 60-61), como o passeio a Sintra de Carlos e Cruges, em *Os Maias* (Arrigoni, p. 54-59), são exemplos dessa disforia, como o são as citações e traduções de Virgílio nas *Geórgicas*, erradas por José Fernandes em *A Cidade e as Serras* (Arrigoni, 2013, p. 92-93).

Arrigoni aponta o modo como a contemplação da natureza ou o sonho acordado são interrompidos por ruídos que chamam o sonhador à realidade; mostra como o grotesco da realidade feita pelos homens seus irmãos o desperta. Fala da divagação de Luísa (que, no interior de uma igreja, resolve a vergonha trazida pela revelação pública do adultério, que





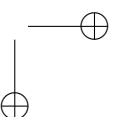
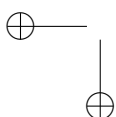
receia, pelo recolhimento a um mosteiro escocês, numa série de imagens que rapidamente substitui pelas de um convento português) para mostrar como a personagem é chamada à realidade pelo som do escarrar de um sacristão que passa (*OPB*, p. 325). São momentos narrativos que revelam «a simultaneidade do idílio amoroso e do idílio rural» que «coincide frequentemente com uma certa inclinação para a arte romântica» (*idem*, p. 59).

Do mesmo modo, o sonho acordado de Carlos perante a natureza de Sintra, em que se mistura a imagem de Maria Eduarda com a contemplação religiosa do descer do sol sobre o vale e o mar, é interrompido por Alencar, «gritando por ele»: «– Ó Carlos, tu estás aí?» (*OM*, p. 246). Segundo Arrigoni, este procedimento é recorrente em todo o episódio da ida a Sintra (segundo o crítico, «um dos episódios de turismo rural mais célebres»: Arrigoni, 2013, p. 54). As referências às queijadas de Sintra, que o iniciam e fecham – com o grito da mãe de Cruges, que se ouve na escada, no momento da saída, a pedi-las («– Olha não te esqueçam as queijadas!»), e o brado do próprio Cruges, já na estrada, no momento do regresso a Lisboa, quando o luar sobe e subitamente o maestro compreende que afinal as esquecera e, quebrando o silêncio da noite, sucessivamente grita: «– Com mil diabos! ... – Esqueceram-me as queijadas!») – desempenham, nesse episódio, a função de «aspas» dos queijos da *Quarta Sinfonia* de Mahler (Arrigoni, p. 57 ss).

8. Uma falsa concepção de Natureza e uma falsa concepção da relação com os outros homens e o todo social, expressos em termos intelectuais numa predisposição para a metafísica e em termos sociais numa atitude diletante, encontram o seu esteio na filosofia idealista que constrói *a priori* um sistema explicativo que, quando confrontado com os factos, se revela inadequado.

Relacionando a filosofia de Marx e as personagens queirobianas, diz Arrigoni na sua conclusão:

*A Ideologia Alemã* constitui uma espécie de *flos sanctorum* já que, ao canonizarem o mundo por meio das categorias hegelianas – segundo Marx, os jovens hegelianos reduziram todas as suas obser-





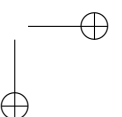
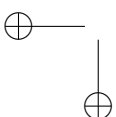
vações à crítica da religião – Bruno Bauer e Max Stirner são ironicamente celebrados como «santos». O fiasco dos ideólogos como revolucionários remete directamente para o seu insucesso como filósofos. Teoria e prática correspondem-se. Porque desce do geral ao particular e não vice-versa, a ideologia substitui a análise pela metafísica e representa, por isso, uma forma de diletantismo. Diletantismo e metafísica são precisamente as características das personagens de Eça analisadas neste ensaio. (Arrigoni, 2013, p. 109)

Diletantismo e metafísica produzem essas personagens que são «ex-cêntricos, *gentlemen* com boas intenções, ingénuos e inclinados à *rêverie*, a sonhar de olhos abertos e a criar monstros» e que constituem uma família de «santos, santos revolucionários e também revolucionários profanos» (Arrigoni, 2013, p. 36). Sebastião, Carlos da Maia, Ega, Fradique, Anthero, Jacinto e os santos canónicos Cristóvão, Gil e Onofre são essas personagens. Segundo a argumentação de Arrigoni, cada uma delas depende de um narrador que não compreende a história que está a contar.

É este o fundamento da ironia: cria-se um *décalage* entre o que determinados narradores dizem das suas personagens e o que efectivamente mostram as narrativas que sobre elas constroem. Tal *décalage* provém de que esses narradores parecem não entender, ou as implicações do que contam, ou as personagens que por esse contar instituem. Arrigoni designa-os como «narradores canhestros» e com a expressão dá título ao seu último capítulo.

Em «Fazer Arcádia», Miguel Tamen descreve uma particular categoria de narradores queirosianos, a «dos narradores incapazes de perceber a história que estão a contar», característica que parece combinar-se com a circunstância de sugerirem «que a sua pouca fiabilidade se deve a uma prodigiosa astúcia transcendental». Tamen, que está a comentar o narrador de *A Cidade e as Serras*, afirma que, na última parte da sua carreira, Eça explorou tais narradores «com uma sistematicidade que não pode ser fruto do acaso» e enumera-os: o que narra a história «da família Ramires, a de certos santos ou, de modo particularmente perfeito, a de José Matias.» (Tamen, 2015 [2001], p. 105)

Arrigoni, por sua vez, recua os «narradores canhestros» a *O Primo Basílio*. O narrador do romance, de terceira pessoa, omnisciente, mani-





feira, em zonas narrativas limitadas e reconhecíveis, que dizem respeito à personagem de Sebastião e à descrição da sua sexualidade, essa mesma incompreensão perante a personagem que mostra e o seu envolvimento na história de Jorge e Luísa (Arrigoni, 2013, p. 103-108).

Em «Fradique Mendes – (Memórias e Notas)», *A Cidade e as Serras* e «José Matias», os respectivos narradores são testemunhas da vida-vivida daqueles que apresentam, e contam-na, comentam-na, fazendo mesmo previsões sobre o comportamento das suas personagens, ou elaborando explicações sobre umas e outros. Estão muito próximos dessas figuras que afirmam como *grandes* ou *enredadas*, quando de facto as revelam como vãs, quiçá ridículas; quando de facto revelam que não as entendem.

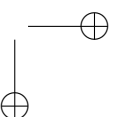
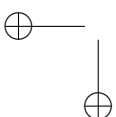
Sobre Fradique e o seu narrador, diz Arrigoni:

O verdadeiro assunto de *A Correspondência de Fradique Mendes* [...] a história de um narrador que se esforça por construir o perfil de um «grande homem», contra todas as evidências e com muito pouco jeito. As contradições presentes no texto, e entre o texto e as cartas, bem como a inserção de citações inventadas e as incertezas mostradas pelo narrador são maneiras deliberadas de denunciar a inépcia do narrador. É Eça a piscar o olho ao leitor. (Arrigoni, 2013, p. 83)

Arrigoni escolhe duas epígrafes para o seu terceiro capítulo. A primeira é retirada de Baudelaire, em *Le peintre de la vie moderne*; de facto, Arrigoni afirma que Eça «parece beber com sofreguidão da fonte francesa», estando a seguir Baudelaire nesse texto em que este desenha a figura de Constantin Guys,

[...] um aquarelista tão facilmente esquecível que o próprio Baudelaire se sentiu autorizado a escrever (com o pretexto do «dédain de patricien» do artista em análise): «nous feindrons de croire, le lecteur et moi, que M. G. n'existe pas» (Baudelaire, 1976, II, p. 688; Arrigoni, 2013, p. 84)

Quanto à segunda epígrafe, é parte das famosas considerações de Fernando Pessoa sobre o provincianismo de Eça de Queiroz e a sua incapacidade para a ironia: «O exemplo mais flagrante do provincianismo português é Eça de Queiroz ... As suas tentativas de ironia aterram não



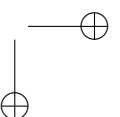
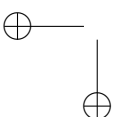


só pelo grau de falência, senão também pela inconsciência dela». No final do capítulo, Arrigoni afirma a ironia queirosiana contra a negação que Pessoa dela faz: a piscadela de olho ao leitor, ou seja, as limitações e desvios de julgamento do narrador que o leitor deve decifrar, remontam a *O Primo Basílio*, que não pode assim «ser considerado uma tradução em calão de *Madame Bovary* ou de *Eugénie Grandet* – «Paio Pires a falar francês», como afirma Pessoa. Arrigoni continua:

Como no caso das outras obras analisadas, a falta de compreensão [sic] do narrador perante a figura de Sebastião, só pode ser um procedimento deliberado do autor. Já neste romance, em suma, Eça parece treinar aquela arte que Fernando Pessoa lhe nega: a arte de «dizer uma coisa para dizer o contrário». (Pessoa 1986, II, p. 1304; Arrigoni, 2013, p. 108)

9. A argumentação de Arrigoni tem como particular ponto de interesse o fazer recuar procedimentos de construção narrativa a textos anteriores a *Os Maias*, quebrando assim a barreira de 1888 como separador de duas fases da obra queirosiana. O reconhecimento da inépcia do narrador é um convite ao leitor para que exerça a sua argúcia e interprete o texto que tem na frente. Esse convite é, nos folhetins de *As Farpas*, explicitado pelos folhetinistas: uma explicação é dada ao leitor sobre a sobre a necessidade em que se encontra de reconhecer e interpretar a ironia. Em *O Primo Basílio* e *Os Maias*, textos ficcionais que dependem de um narrador onisciente, fica implícito. Nos textos subsequentes, é tematizado na construção narrativa porque é colocado na personagem do narrador-testemunha que se encarrega de apresentar a sua personagem e que sobre ela tece interpretações. Carlos Fradique Mendes, Jacinto e José Matias são mostrados como amigos do narrador; a inépcia desse narrador encontra um perfeito correlato nas características que as suas personagens revelam.

A conexão entre santidade, metafísica e diletantismo assentaria numa base mais sólida se Arrigoni reconhecesse as dificuldades do seu argumento em relação a Anthero, que partem do pressuposto de que o texto queirosiano para *Anthero de Quental – In Memoriam* assenta numa pos-



tura irónica. São inúmeras as dificuldades hermenêuticas que esta afirmação levanta.

O texto «Um Génio que era um Santo» dispõe de um narrador perfeitamente identificado que coincide com aquilo a que usa chamar-se o autor real. É difícil supor que José Maria de Eça de Queiroz, esse autor real, se dedicasse a fazer ironia sobre Anthero de Quental no momento em que escrevia um texto memorial que o tinha por objecto, e particularmente se se tiverem em conta as circunstâncias da morte de Anthero. Não é possível colocar o texto queirosiano do *In Memoriam* em perfeito paralelo com o de «Fradique Mendes – Memórias e Notas», fazendo de José Maria de Eça de Queiroz um narrador inepto que afirma que Anthero é um génio e um santo para dizer que Anthero é uma personagem vã: um diletante que nem sequer é um poeta. Tal interpretação contraria o movimento do texto, distorcendo, para se estabelecer, as suas características e as condições da sua génese e funcionamento.

A noção de santidade que sustenta «Um Génio que era um Santo» e a figura de Anthero que aí se constrói é oriunda, como Eça sugere, da filosofia de Anthero; é retirada do texto «Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», publicado em 1890 na *Revista de Portugal* de que Eça era director, e a seu convite. Eça segue a concepção de santidade que Anthero deduz<sup>12</sup> das leis do espírito. A santidade é, em termos individuais, o termo da Evolução, como a Justiça o é em termos sociais. Eça segue a concepção anterior, atribuindo à figura de Anthero «a auréola excessivamente pesada da *santidade*» de que fala Eduardo Lourenço (Lourenço, 1983 [1971], p. 121)<sup>13</sup>; e a santidade consubstancia-se na plena coincidência do *eu* consigo próprio que é a figuração do espírito.

<sup>12</sup> Jayme Batalha Reis refere o hábito intelectual do exercício da dedução como uma característica de Anthero. Sobre este ponto, veja-se o que escreve sobre a criação, em 1869, de Carlos Fradique Mendes, poeta satânico (AA. VV., *Anthero de Quental – In Memoriam*, 1993 [1896], p. 460-462)

<sup>13</sup> É neste contexto que Eduardo Lourenço afirma que Eça *abdica* da ironia quando se trata de escrever sobre Anthero: «... comment concilier avec la réalité de sa vie et de son œuvre l'auréole trop lourd de la *sainteté* que le même Eça de Queirós, abdiquant pour une fois de son ironie, a ajoutée à sa figure?» (Lourenço, 1983 [1971], p. 121)





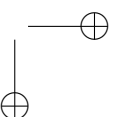
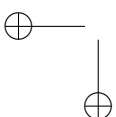
O texto de Eça não é, por outro lado, o único a criar a imagem anteriana; de facto, não é sequer o primeiro. A construção da figura de Anthero como poeta e como ser moral é feita explicitamente, creio que pela primeira vez, no «Prefácio» de Oliveira Martins a *Os Sonetos Completos* (1886). A imagem de Anthero como santo é rectificadada por Oliveira Martins, que faz dele um dissidente:

Este homem, fundamentalmente bom, se tivesse vivido no século VI ou no século XIII, seria um dos companheiros de S. Bento ou de S. Francisco de Assis. No século XIX é um excêntrico, mas desse feitio de excentricidade que é indispensável, porque a todos os tempos foram indispensáveis os hereges, a que hoje se chama dissidentes. (Oliveira Martins, 2002 [1886], p. 38)

Para entender o texto queirosiano de *Anthero de Quental – In Memoriam* é necessário considerar, com o texto das «Tendências», o «Prefácio» de Oliveira Martins.

O que acima afirmo não invalida a pertinência do restante da argumentação de Arrigoni: pretende antes discuti-la e matizá-la pela consideração de um contexto cultural em que na figura de Anthero são projectadas e encenadas as construções míticas de uma geração. Não será surpresa que esses mitos (entre eles o do poeta romântico como santo revolucionário) fossem causa de infelicidade quando confrontados com a realidade, e que esta se encarregasse de os reduzir a proporções menores. Do mesmo modo, não é surpreendente que os próprios que partilhavam a estrutura mítica se dedicassem a mostrar os seus desvios e a sua ruptura. Eça de Queiroz, se devesse fazê-lo, fá-lo-ia noutros textos que não o memorial de Anthero.

É mais do que provável que *Lendas de Santos* respondam, em modo de questionação disfórica, à ideia de santidade que Eça adopta da prosa anteriana para sobre ela construir a imagem de Anthero. É ainda possível que provenham, como Arrigoni sugere (Arrigoni, 2013, p. 13 ss), de uma inspiração de Flaubert que permite visitar um tema que já tinha sido tratado. Neste caso, estar-se-ia perante a recorrência de movimentos característicos da imaginação e dos hábitos de escrita queirosianos – esses da sugestão vinda de outros autores e do regresso a temas já tratados – que sustentam a minha afirmação da possibilidade de que o autor dispõe



de dizer, em textos diferentes, coisas diversas. Sucede ainda que a escrita de ficção permite a Eça de Queiroz afirmar ou sugerir, dentro do mesmo texto, coisas diferentes e até opostas ou inconciliáveis.

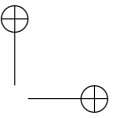
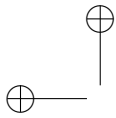
Um bom exemplo do que digo é o conto «José Matias». São evidentes a inépcia e confusão do narrador, mas não autorizam o leitor e crítico a dizer que o único facto que o narrador não compreende da história que conta é que José Matias é homossexual (o que implica dizer que é essa a razão porque recusa casar com Elisa). De facto, a inépcia do narrador é amplamente servida pela sua transcendente metafísica, que lhe permite colocar questões sobre questões, fazer interpretações sobre interpretações, considerar-se vencido na sua tarefa de intérprete e recomeçá-la. A forma final desse recomeço é a meia-pergunta que quase fecha o texto: «este inexplicado José Matias, que era talvez muito mais que um homem – ou talvez ainda menos que um homem...» (*Con.*, p. 222)

Na pergunta semi-formulada do professor de filosofia, Eça de Queiroz revisita a ideia de santidade e, nela, a figura de Anthero.

O facto de que essa figura é contraditória não faz de todas as afirmações sobre ela produzidas peças de ironia. A impossibilidade da ironia no texto queirosiano do *In Memoriam* é consubstancial, não ao seu propósito (que poderia sempre ser desvirtuado), mas à sua condição de texto que existe porque se funda, e funda o seu herói, sobre uma concepção de santidade.

O autor e narrador de “Um Génio que era um Santo” constrói um texto que tem como objecto a coincidência do ser moral consigo mesmo segundo as leis do espírito; tal assunção tem como correspondente que nesse texto que escreve exista uma voz única. O mesmo texto, que descreve também uma experiência de enlevo intelectual e moral (o de um jovem por um camarada de estudos), toma o carácter do tema de que trata, tornando-se um texto religioso. É um texto que afirma que para além da filosofia está a santidade. Esta afirmação é, de novo, de Anthero<sup>14</sup>. Anthero é tido como santo segundo a sua concepção de santidade. A assunção dessa

<sup>14</sup> Carta a Jaime de Magalhães Lima, de Vila do Conde, em 14 de Novembro de 1886: «Diz algures o Renan que na procissão da humanidade o filósofo é que vai na frente, e depois o homem de acção. Eu não penso assim, e mais sou filósofo!... Quem vai na frente é o santo, filósofo a seu modo como os que o são, e homem de acção por excelência, por isso que a sua acção é toda no sentido do bem.» (Quental, A. de, 1989b: 804)

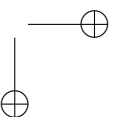
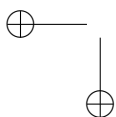


concepção faz de “Um Génio que era um Santo” um texto em que existe uma coincidência entre aquele que nele fala e aquilo que aí diz: Eça é aquilo que diz. De qualquer forma, esse texto memorial, biográfico e autobiográfico, é, como todos os do *In Memoriam*, um texto a mais: como Jaime Batalha Reis compreendeu, a biografia de Anthero estava feita pela sua poesia. Tudo o que sobre ele se poderia enviar para publicação num livro memorial seria “o apontamento de algumas breves recordações aneddoticas” (AA. VV. 1993 [1896]: 441 (1)) dos anos de juventude. Eça de Queiroz dá, porém, a essas recordações o carácter de um relato que, sendo simultaneamente biográfico e autobiográfico, se constrói sobre uma ideia, um conceito, que nele se exemplifica e revela. Também esse carácter *exemplar* coloca o texto fora da possibilidade da ironia.

Valerá a pena confrontar com o texto de Eça o final do de Guerra Junqueiro, que na arrumação do volume memorial imediatamente o precede:

Na obra imortal do poeta a scentelha divina foi a Dôr. E que admira que produzisse o Genio, se ella produz a Divindade! D’um justo, atri bulando-o, faz um santo, e d’um santo, crucificando-o, chega a fazer um Deos. A evolução da materia, desde um mineral até um Christo, desde um infusorio até um Buddha, não é mais que a infinita passagem da alma atravez do sofrimento, do espirito atravez da angustia, da consciencia atraves da Dôr. Em milhões de vidas e milhões d’anos, pelo Amor e pela Dôr, pode a alma vegetal da cruz atingir em perfeição a alma celeste do seu crucificado. (AA. VV. 1993 [1896]: 479)

Guerra Junqueiro faz de Anthero um génio, um justo que se torna um santo e que, crucificado, se torna Deus. Desenhando a evolução da matéria desde o mineral até Cristo, torna a Dor (o sofrimento, a angústia, a Dor), acompanhada pelo Amor, o caminho de perfeição da alma. Tal como Eça de Queiroz, não se afasta da concepção anterior de evolução e de santidade, antes lhes dá a dimensão dramática que estas encontram na poesia de Anthero. Do mineral ao Homem, a mesma luta pela luz; no seu término, a união da Natureza com o Homem na cruz do ser divino. Eça não está sozinho na sua projecção imaginária na figura de Anthero dos temas, motivos e aspirações que fizeram a sensibilidade da sua geração. Se alguma coisa há a dizer sobre o texto de Eça para o *In Memoriam* é que é mais matizado do que o de Guerra Junqueiro, que mostra Anthero

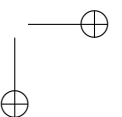
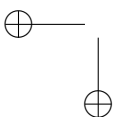




como um Cristo crucificado, um Deus. Eça faz de Anthero, apenas, um «filho querido de Deus» (AA. VV. 1993 [1896]: 522).

Ideias e uma tertúlia: homens que se reúnem para pensar em conjunto e mudar o mundo. A fantasia sobe às estrelas, mas o coração do poeta está despedaçado. Poderá a ironia mitigar o fracasso, torná-lo simultaneamente evidente e suportável?

A resposta fica em suspenso. O leitor sabe apenas que a desmesura das aspirações e dos sonhos é jogada contra a dimensão do que cada um por si não pôde realizar. É esta talvez a lição maior da *tertúlia ocidental*, esse grupo de que faziam parte Eça de Queiroz, Anthero de Quental, Oliveira Martins, Jayme Batalha Reis e outros – homens cuja companhia intelectual e ética aprazia a António José Saraiva, que a ela sempre voltava e a que convida que regressemos.





## Bibliografia<sup>15</sup>

### I. Obras de Eça de Queiroz citadas ou referidas e respectivas Abreviaturas

*A Cidade e as Serras (CS)* s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

*Contos (Con.)* s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

*Correspondência, 1º Volume, (Cor.)* 1983. Leitura, coordenação, prefácio e notas de Guilherme de Castilho, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

*A Correspondência de Fradique Mendes (CFM)* s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

*As Farpas – Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes, 1871 e 1872 (Far.)*, Lisboa: Tipografia Universal de Tomás Quintino Antunes.

*Lendas de Santos (LS)* s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

*Os Maias. Episódios da Vida Romântica. (OM)*, s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

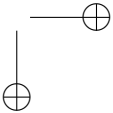
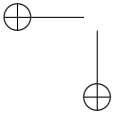
*O Primo Basílio. Episódio Doméstico (OPB)* s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

*Prosas Bárbaras (PB)* s.d. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura, Lisboa: Livros do Brasil.

---

<sup>15</sup> Escrevo de acordo com a antiga ortografia. Sigo, para *As Ideias de Eça de Queiroz*, a primeira edição, de que respeito a ortografia original. O mesmo faço em relação ao volume *Anthero de Quental – In Memoriam*.

A epígrafe de Heinrich Heine é retirada de «A Concepção Estética e Política da Literatura em Heinrich Heine», de Rita Iriarte (*Revista da Faculdade de Letras*, IV Série, Número 1, Lisboa, 1976-77, p. 201-220), na sua página 203; a de António de Azevedo Castelo Branco é oriunda da obra de Maria Manuela Gouveia Delille, *A Recepção Literária de H. Heine no Romantismo Português (De 1844 a 1871)*, que consta da bibliografia (nota (1), página 179).



## II.

AA. VV. 1993 [1896]. *Anthero de Qental – In Memoriam*. Edição Fac-Similada, Lisboa: Editorial Presença e Casa dos Açores.

Arrigoni, C. 2013. *As Novas Ideias de Eça de Queiroz*. Dissertação. Mestrado em Teoria da Literatura. Universidade de Lisboa: Faculdade de Letras.

Baudelaire, C. 1976. *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard.

Gouveia Delille, M. M. 1984. *A Recepção Literária de H. Heine no Romantismo Português (De 1844 a 1871)*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Guerra da Cal, E. 1975. *Lengua y Estilo de Eça de Queiroz – Apêndice – Bibliografía Queirociana Sistemática y Anotada e Iconografía Artística del Hombre y la Obra – Tomo 1.<sup>o</sup>*, Coimbra: Por ordem da Universidade.

Lourenço, E. 1983. *Poesia e Metafísica – Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa: Sá da Costa Editora.

Marx, K. 1965. *Œuvres. Economie*, Paris: Gallimard.

Oliveira Martins, J. P. 2002. «Prefácio», in Qental, Antero de, *Sonetos*, Organização, introdução e notas de Nuno Júdice, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 25-38.

Pessoa, F. 1986. «O Provincianismo Português», in *Obra Poética e em Prosa*, Porto: Lello & Irmão Editores, vol. II, p. 1303-1305.

Proudhon, P.-J. 1982. *Œuvres Complètes*, Paris-Genève: Slatkine.

Qental, A. de 1989a. *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Apresentação, organização e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa: Editorial Comunicação.

Qental, A. de 1989b. *Cartas II – 1881-1891*. Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa: Universidade dos Açores – Editorial Comunicação.

Saraiva, A. J. s.d. [1947]. *As Ideias de Eça de Queiroz*, Lisboa: Centro Bibliográfico.

Saraiva, A. J. 1996. *A Tertúlia Ocidental*. 2.<sup>a</sup> edição revista e acrescentada: Lisboa: Gradiva.

Tamen, M. 2015. *Artigos Portugueses*, Lisboa: Documenta.

Vassalo Pereira, M. E. 1983. «Da fantasia e do Estilo nos Contos de Eça de Queirós», in *Contos de Eça de Queirós*, Lisboa: Editorial Comunicação, p. 35-68.



## António José Saraiva, linguista

Fernando Venâncio<sup>1</sup>

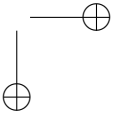
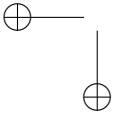
Em certo dia de Dezembro de 1975, teve António José Saraiva, já na Universidade Nova de Lisboa, um enfrentamento público com colegas sobre questões linguísticas. Seguiu-se uma conversa privada com um deles, e dessa conversa o professor retém esta informação: «Disse-me amavelmente que ninguém pensava que eu não soubesse linguística.» Lemos isto numa carta para Teresa Rita Lopes, na cuidadíssima edição que Ernesto Rodrigues, em 2013, fez da correspondência de Saraiva para a sua companheira de vida.

Creio que essa formulação, enviesada na sua dupla negativa («que ninguém pensava que eu não soubesse linguística»), é particularmente adequada. A imagem de António José Saraiva era, e continua a ser, a de um ensaísta da cultura, com um forte acento na cultura literária. Preocupações mais exactamente ‘linguísticas’ não parecem essenciais a este quadro. E, no entanto, toda a obra de Saraiva é percorrida por uma atenção para o *material linguístico* presente na literatura de que se ocupa. Mesmo quando o ponto de observação é propriamente cultural, o ensaísta não perde de vista a materialidade do idioma. Começemos precisamente por aí.

O primeiro volume de *A Cultura em Portugal. Teoria e História* (de 1981, ainda na Bertrand) tem uma secção inicial dedicada à «Génese da

---

<sup>1</sup> Universidade de Amsterdão.



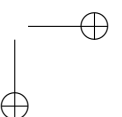
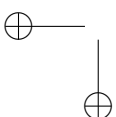


Nação Portuguesa», a que se seguem 36 páginas sobre «A Língua». Muito cedo damos aí com uma advertência, que importa expor por extenso:

Ninguém procure nas páginas que vão seguir-se o resumo ou epítome do que disseram eminentes filólogos ou linguistas sobre a língua portuguesa. Seleccionámos os factos que serviam melhor ao que queríamos demonstrar; omitimos outros que nos pareciam pouco significativos e aventámos hipóteses que são por vezes arriscadas, até porque o fizemos num domínio pouco ou nada frequentado pelos especialistas (quando não *a priori* recusado por eles) – e tudo isto num campo de observação em que nos sentimos hóspedes.

Observemos estas formulações: esse ‘aventar de hipóteses porventura arriscadas’, esse fazê-lo ‘em domínio pouco frequentado, e mesmo recusado, pelos especialistas’, e tudo isto em matéria ‘em que se é hóspede’. Isto é: eu tenho coisas a dizer, é indispensável que as diga, mesmo fora da minha área, e assumo desde já os riscos inerentes. Eis a mais exemplar atitude científica, tanto mais exemplar quanto a capacidade de arriscar não é o forte da nossa produção em ciências humanas.

Aquela secção do volume em apreço inicia-se por uma «Breve biografia da língua portuguesa». Primeira constatação: a grande proximidade ainda hoje de português e galego, «a ponto de poderem ser considerados como duas variantes do mesmo idioma». Só que – prossegue ele – o galego entrou num processo de castelhanização, enquanto hoje nós nos exprimimos naquilo que é produto de «uma evolução própria do português e que marginaliza o galego». Estabelecido isto, toda a atenção de Saraiva vai centrar-se na nossa relação com o castelhano. Deles diz ser «idêntico» o seu «fundo lexical latino», e mesmo que ambos «se constituíram a partir de um mesmo fundo gramatical e lexical». Saraiva pretende, nisso, marcar quanto os dois idiomas ocidentais peninsulares se distinguem estruturalmente do catalão. Mas, nesse cenário das «duas línguas irmãs do Ocidente da Península», o galego quase desaparecerá, só voltando de raspão: ou quando refere o assim chamado «galego-português», ou quando acentua, e bem, a «tendência para a ditongação decrescente» como característica no português e «de maneira geral no galego-português». E a Galiza será ainda mencionada a propósito de queda do L e do N latinos intervocálicos e da existência de um «infinito pessoal português» [*sic*].







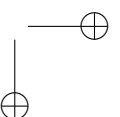
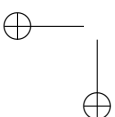
Nisto, nesta secundarização estrutural e histórica da língua galega na descrição do português, segue Saraiva o grosso da nossa Linguística histórica: lembra-se a origem comum de galego e português, refere-se a marginalização do galego, e passamos à única coisa que deveras interessa, o nosso próprio idioma. Mas há aqui algo de menos comum entre nós, e é esta recorrente lembrança do galego, mesmo quando se o faz de fugida.

Noutro ponto vai Saraiva, também, contra a corrente. É no exame detido de quanto português e castelhano têm em comum e de quanto os distingue. Este exercício de Linguística comparativa dos dois idiomas está longe de ser habitual na nossa investigação.

No seu conjunto, estes apontamentos de Saraiva sobre a materialidade linguística são autenticamente pertinentes, isto é, põem em evidência factos caracterizadores deste ou daquele idioma. Mas é difícil evitar a sensação de tratar-se, igualmente, de apontamentos avulsos (e não me esqueço de que Saraiva avisa de que selecciona e que omite...). Exemplifico com esta incoerência na exposição. Numa primeira referência à queda de L e N intervocálicos (pensemos em *filu*>*fio*, *luna*>*lua*), essa queda é atribuída a um *substrato*, uma língua anterior, falada no Noroeste da Península. Dessa língua (lembrarei eu) ainda hoje nada sabemos, a não ser que não admitia L e N entre vogais, e isso com efeitos poderosíssimos na configuração do galego, depois transmitida ao português. Simplesmente, algumas páginas adiante, essa tese do substrato vê-se substituída por conjecturas sobre dinâmicas *articulatórias*, actantes no interior do idioma. São, claramente, dois cenários que mutuamente se excluem.

\*

Uma obra anterior, a *História da Cultura em Portugal*, de 1950, enuncia um ponto de vista linguístico e histórico que já então ganhava terreno: o da constituição, em período medieval, duma norma do português como «língua nacional», equidistante dos falares locais, e mais exactamente instrumento do «grupo social da corte». Mas, recorda ele, a literatura produzida nessa língua palaciana chegou até nós só em documentos escritos, e eles testemunham uma expressão predominantemente convencional, sobretudo no romance de cavalaria. Na produção poética, o cenário é um tanto mais complexo: existe uma reduzida variedade no domínio das reali-



dades sensoriais, concretas, mas uma riqueza de conceitos no respeitante à «vida psicológica».

Em toda essa obra, ainda hoje verdadeiramente monumental, a *cultura* aparece sempre inscrita num quadro literário, e esse quadro é sempre textual. Assim via Saraiva o seu labor: como um atento servidor do texto alheio. Nas edições que fez de clássicos, a sua atenção à materialidade linguística é, sem surpresa, uma constante. Temos aí o olhar do filólogo, esse curioso do idioma, sempre ocupado em mostrar como um texto funciona no acto de leitura. Facto particularmente curioso: a este ensaísta, interessa-lhe sobremaneira – na realidade, parece até fasciná-lo – tudo quanto puder apresentar como *transgressão* linguística, seja em morfologia e sintaxe, seja no léxico.

São demonstração disso os trabalhos reunidos em *Estudos sobre a Arte d'Os Lusíadas*, de 1992, um ano antes da morte de Saraiva. O volume teve quatro edições, mais uma oferecida com o jornal *Público*.

Aí é examinado, primeiro, o uso dos tempos verbais na epopeia, com os efeitos que a inesperada mistura deles produz. Há, mesmo, este aviso: «A equivalência gramatical entre o presente e o imperfeito no texto d'Os Lusíadas vai por vezes ao ponto de chocar, também, a sensibilidade linguística de um leitor português.» De entre os vários exemplos, destaque-se este, em que Vasco da Gama, dirigindo-se ao rei Mouro, diz: «Dar-te-ei, Senhor ilustre, relação / De mi, da Lei, das armas que trazia.» E o comentador assinala o estranho deste imperfeito, visto as armas estarem ali presentes. Se me permitem, eu diria que, factualmente, temos aí um caso de discurso indirecto livre.

O artigo sobre a «linguagem» da epopeia atém-se a mostrar quanto «são inúmeros os desvios em relação à gramática e ao vocabulário portugueses da época de Camões.» Examinam-se inversões ousadas («Deu sinal a trombeta castelhana / Horrendo, fero, ingente e temeroso»), sequências inusitadas («Já lhe obedece a terra, num momento, / Que primeiro contra ele pelejava») ou o que Saraiva chama uma «finura estilística que altera violentamente a ordem gramatical» («C'o pequeno poder oferecido / Ao duro golpe está da maura espada»). Afirma-se, assim, uma «liberdade gramatical» que não se ficaria pelo emular da latina, antes aproveitando também a desconstracção sintáctica da «língua falada», exemplificando com «Olha Henrique, famoso cavaleiro, / A palma que lhe nasce junto à cova.»



E é um facto: no dia-a-dia, saem-nos com frequência estas 'liberdades', comumente conhecidas como anacolutos.

Um curtíssimo texto de 1984, menos de 3 páginas do *Boletim de Filologia* (o segundo volume da homenagem a Manuel Rodrigues Lapa), fornece o exemplo acabado desse namoro com as linhas vermelhas do idioma, que deve ter divertido Saraiva imensamente. Aí se analisam até à exaustão dois versos dos *Lusíadas* (I, 18): «Mas enquanto este tempo passa lento / De regerdes os povos, que o desejam». Começa por dizer que, «Apesar de aparentemente límpido, este texto dá-nos uma impressão de instável e deslizante». E vai pondo em evidência a estranheza do conjunto, mais a sua complexidade sintáctica, lexical e semântica, mais aquilo a que chama «um *trompe-l'oeil* gramatical», vai lançando hipóteses e ponderando-as ele mesmo. E conclui:

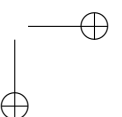
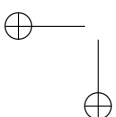
Que encontramos neste brevíssimo comentário?

Encontramos uma maneira especialíssima de utilizar as regras gramaticais. O autor constrói duas ou mais frases diferentes como uma só, o que consegue não só com a polissemia, mas também com processos tendentes a efeitos ilusionistas. Ou alterna o significado de um sintagma ou de uma frase *chemin faisant*, de modo que por exemplo o sujeito de uma frase mudou enquanto a frase foi lida. Ou consegue que o sentido da frase que já está dita se metamorfoseie por acção de uma frase posterior e de estatuto subordinado ao da anterior. [...]

E disto resulta um crescimento dos significados e uma aceleração do dinamismo da frase em relação às possibilidades consentidas pelos sinais linguísticos quando utilizados univocamente.

E é isso que ele quer visar: que o produto assim obtido, neste desafio a todo o protocolo gramatical, é mais rico, mais sugestivo, do que a correspondente expressão linear.

Uma coisa não esqueçamos: nessa porfiada atenção pela materialidade do texto literário, António José Saraiva não está só. É a época também de Jacinto do Prado Coelho, de Óscar Lopes, de David Mourão-Ferreira, de Manuel Rodrigues Lapa. É o período dos grandes filólogos e da Estilística, quando o exercício da Linguística ainda não desenvolvera fobias face à Literatura e à História. Ora, exactamente essa vigilância



pelo material garante sempre algum rigor mais, e conduz a descobertas doutro modo improváveis.

\*

Por uma vez, António José Saraiva foi longe de mais nessa atrevida análise do comportamento linguístico alheio.

No volume *Ser ou Não Ser Arte*, saído em Janeiro de 1974, acha-se um inédito, «O neo-realismo e as palavras». Não sei se alguma vez sobre ele falámos (ele era meu professor em Amsterdão), não sei o que poderia ter eu comentado, mas, pelo tipo dos sublinhados, vejo hoje que, há 44 anos, o alcance do texto muito provavelmente me escapou.

Recorda o nosso ensaísta que, segundo o linguista Roman Jakobson, reinava em inícios do século XX uma «confiança na palavra». Ela, a palavra, diz com graça Saraiva, «era indiscutida como a libra esterlina ou a Academia Francesa». Essa tranquilidade vai ver-se perturbada em vésperas do primeiro conflito mundial, quando, nos extremos físicos da Europa, dois poetas, o russo Maiakovski e o português Pessoa, põem em causa a linguagem. Mas a recuperação (o termo não é de Saraiva) não demoraria. «Tudo o que veio depois na Literatura portuguesa», afirma o professor, «é uma tentativa para restaurar a confiança na palavra-moeda». E nisso, nesse «movimento de revalorização», foi o nosso Neo-realismo até ao fim, «recusando, por princípio, toda a problemática das palavras em si mesma», nisso estando «muito mais perto de Júlio Dantas do que de Almada».

Com efeito, prossegue Saraiva, os teóricos neo-realistas insistiram, sempre, na «primazia do 'conteúdo' sobre a 'forma'», o que equivaleria a «aceitar como primacial o *conteúdo estabelecido das palavras existentes*, ou seja, considerar indiscutível o mundo a que pertencem essas palavras» (destaque original). Com isso, que marcaria «o período menos criador da nossa história literária», assistíamos à vingança final de Dantas sobre Almada. Deste modo, o Neo-realismo, ao representar «a estabilidade da palavra», e o salazarismo, garantindo a «estabilidade da moeda», não passavam de duas faces de uma mesma realidade.

Esta imagem objectivamente distorcida do efectivo desempenho da nossa literatura neo-realista, ela pode ser lida como uma provocação, ou



um conjunto de insinuações manhosas, ou mesmo já um ajuste de contas, face a um movimento literário que eminentemente incomodava Saraiva. Vejamos a cena. Nesses inícios de 1974, ele está instalado bem longe da Pátria, não lhe passa pela cabeça (como não passa a ninguém) que dentro de três escassos meses virá uma Revolução que lhe baralha de novo a existência. Pode, pois, dar largas a esse incómodo que há tanto tempo consigo carrega. É um desabafo a que tem direito, mas é também um produto panfletário, e uma injustiça literária e cultural que ele, exactamente ele, não poderia assinar. Tem contra ele o melhor, e é muito, da poesia de neo-realistas, o melhor, e é muito, da ficção de neo-realistas. Por uma vez, o seu magnífico faro para os conseqüimentos da palavra alheia vem abandoná-lo.

\*

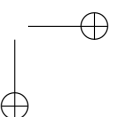
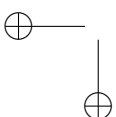
Durante quatro anos, nesses inícios da década de 70, convivi, em aulas e outros contextos, com António José Saraiva em Amsterdão. Foram contactos cheios de sugestões, que se revelaram muito proveitosas. Se hoje sou linguista, e, certamente, se hoje faço Linguística histórica, devo-o em importante medida a ele. Em particular a atenção ao galego e à sua importância na história do português, devo-a directamente a Saraiva. É uma dívida que, ainda em vida dele, tive oportunidade de lhe recordar, e sei que isso lhe deu nítida satisfação.

\*

A tese de licenciatura que Teresa Rita Lopes apresentou em 1961, «Motivação fonética: Onomatopeias e palavras impressivas», é tema recorrente na correspondência de Saraiva para ela. Em Agosto de 64, ele escreve-lhe:

O teu trabalho mostra, afinal, que o sinal não é sempre tão convencional como se diz, que a palavra participa, tem um elemento comum com a coisa significada. «Murmúrio» não é uma simples convenção fonética, mas, até certo ponto, é um murmúrio, mesmo.

Anos depois, em 1968 comentará: «Em geral, os linguistas, partindo do convencionalismo do signo, desenvolvem isso algebricamente, sem coração e sem sensibilidade. Tu fazes linguística com a tua sensibilidade poética.»





É, de novo, e sempre, o Saraiva atraído pela marginalidade face ao convencionalizado, face às ideologias estabelecidas. Nessa mesma *Correspondência*, referiria uma conversa de 1972 com Óscar Lopes, que lhe explica Chomsky, já então *maître-à-penser*, e de quem ele logo toma distâncias.

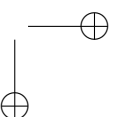
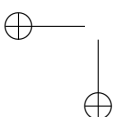
Aquela «sensibilidade poética» a que Saraiva atribui o conseguimento linguístico de Teresa Rita, predispondo-a para alguma intuição adicional e útil, é, contudo, matéria problemática. Com «sensibilidade poética» não se faz ciência. É como se Saraiva não tivesse, nesse domínio, ideias claras, e nem o seu próprio labor linguístico soubesse descrever.

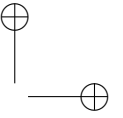
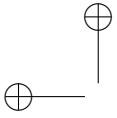
E compreende-se. Está longe de ser fácil a quem, na sua actividade, sobrepõe Linguística e Literatura explicar ao mundo o que anda exactamente fazendo nele. Uma saída é apresentar-se como *filólogo*. Só que isso recobre mal a tarefa de quem observa, também, uma literatura recente, e mesmo actual. Dizer-se *estilista*, ou ‘praticante de Estilística’, será o desastre perfeito. Em suma: a pessoa vive numa ambivalência, decerto criativa, mas que ninguém entende, nem o próprio sabe satisfatoriamente definir.

Com esse mesmo problema, essa dificuldade em catalogar-se, lutou Óscar Lopes, seu companheiro numa existência profissional e pessoal. Também ele esbarrou contra os limites de afirmar-se ‘linguista’. Conta-o na *Correspondência* com Saraiva, organizada por Leonor Curado Neves, e publicada na Gradiva em 2004. Aí achamos, em carta de 1985, esta queixa de Óscar Lopes: «O Cintra e a Mira Mateus, por exemplo, aceitaram-me como linguista, mas há uma camada de mediocridade (epígonos de epígonos) a quem faço sombra e que farão todo o possível para me apagar, se puderem.»

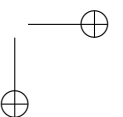
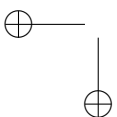
Foi daí, desse mesmo lugar incómodo, que António José Saraiva produziu uma imensa série de estudos luminosos num terreno tremendamente sedutor, mas dificilmente delimitável: o da materialidade do texto literário. Fê-lo como historiador de literatura, e como linguista também.

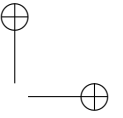
O episódio na Universidade Nova, em 75, onde lhe disseram que ninguém duvidava dos seus conhecimentos de Linguística, foi tudo menos anódino. «Não, ninguém pode pensar que não sou linguista», terá ele repetido para si mesmo ao longo de uma carreira. Era uma queixa calada, atravessada por uma indefinível dúvida. Mas ainda bem. As dúvidas, nele





sistemáticas, eram também a forma mais visível, e mais motivadora, de uma eterna rebeldia.





## Bibliografia

Saraiva, António José, *História da Cultura em Portugal*, vol. I, Lisboa: *Jornal do Fôro*, 1950.

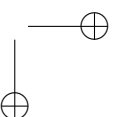
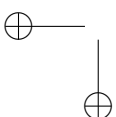
*Idem*, *Ser ou Não Ser Arte*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1973.

*Idem*, *A Cultura em Portugal. Teoria e História*, 2 vols., Lisboa: Bertrand, 1981.

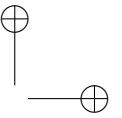
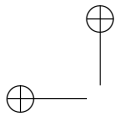
*Idem*, *Estudos sobre a Arte d'Os Lusíadas*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Gradiva, 1995.

Neves, Leonor Curado (org.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004.

Rodrigues, Ernesto (org.), *Cartas de amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes*, Lisboa: Gradiva, 2013.







## A crítica romântica da modernidade

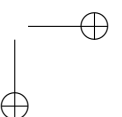
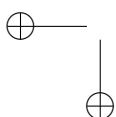
Tiago Rego Ramalho<sup>1</sup>

Devemos recordar que António José Saraiva, não sendo um homem dedicado diretamente ao pensamento político, nos legou uma obra onde sistematiza, no essencial, uma imensa panóplia de ideias que encorajariam as suas reflexões teóricas. Assim, depois de presenciar pessoalmente os acontecimentos ocorridos em maio de 68, em plena cidade de Paris, havia de refletir, por escrito, todas essas incidências. Escrito polémico, pela sua exuberância e pelas novidades que suscita no seio de um país como Portugal, Saraiva, ao apresentar a sua visão dos acontecimentos, transmite-nos um conjunto variável de raciocínios que nos permitem retratar as metamorfoses da sua vida político-intelectual. Importa assim analisar *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, com a finalidade de retermos as ruturas e as continuidades que o autor anuncia, a propósito do modo como analisa as principais questões conducentes com a política, bem como descortinarmos a forma como a crítica ortodoxa assimila essa publicação. Na esteira da linguagem marxista ortodoxa, o debate interpõe-se entre um Saraiva renovado, dissociado dessa vulgata materialista, e um conjunto de autores que se encontram do lado supostamente «correto» da história. Para além dos impropérios indexados ao autor, várias são as críticas proferidas pela ala ortodoxa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> UNL, Instituto de História Contemporânea.

<sup>2</sup> De salientar que, na primeira metade da década de 1970, após a publicação



A primeira grande crítica deve-se ao fato de Saraiva ter abandonado uma «doutrina formulada objetivamente», doutrina essa que prezara até final da década de 1950, para adotar, em meados da década de 1960, uma doutrina ou um conjunto variado de formulações teóricas que adviria da sua experiência subjetiva<sup>3</sup>. Daniel Paulo refere que, ao ter Saraiva abdicado de uma doutrina que repousa em leis objetivas, passou a recolher das experiências por si vividas o fundamento das suas formulações teóricas. E essa rutura torna-se mais evidente quando analisamos as considerações de Saraiva em torno do conceito de liberdade. De uma «liberdade como necessidade», onde a mesma era mensurável pela posição que o indivíduo ocupava na estrutura de produção, inicialmente considerada, passaria, posteriormente, a considerar a liberdade como uma condição independente do momento histórico vivido<sup>4</sup>. A oposição firmava-se entre uma liberdade material e uma liberdade espiritual ou ideal, ou seja, o autor deixaria de considerar o valor liberdade como uma grandeza que se conquista pela satisfação das mais elementares necessidades materiais, para considerá-la como uma dimensão que resulta da capacidade do indivíduo em ser autónomo, independentemente do momento. Assistimos a uma conjuntura em que a liberdade objetiva é desconsiderada perante a possibilidade de uma liberdade subjetiva. O mesmo é dizer que, tendo em conta a forma como a «Civilização Burguesa» providenciou um acesso generalizado de bens materiais a uma grande maioria da população, Saraiva deixa de articular o conceito de liberdade com o conceito de necessidade<sup>5</sup>. A alienação deixa de ser entendida como a impossibilidade histórica de uma dada classe ou grupo social estar privado das condições materiais

---

de *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, foi organizado um volume de *Textos Polémicos* que visava discorrer sobre as análises que António José Saraiva teceu a propósito dos acontecimentos ocorridos em maio de 68. Organizado por Zeferino Coelho, a publicação em causa contou com a colaboração dos seguintes nomes: Daniel G. Paulo; Jofre Amaral Nogueira; José Pacheco Pereira; Mário Sottomayor Cardia e Zeferino Coelho.

<sup>3</sup> Cf. Daniel G. Paulo, «"Dicionário Crítico" do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 35.

<sup>4</sup> Cf. Daniel G. Paulo, «"Dicionário Crítico" do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 35.

<sup>5</sup> «E neste ponto levantam-se os problemas inevitavelmente metafísicos da conciliação da liberdade e da necessidade» (António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 151-152).



que lhe proporcionariam uma vida cómoda, passando a ser entendida com uma problemática condizente com a espiritualidade de cada indivíduo.

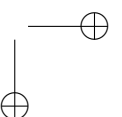
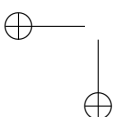
Nas considerações em torno de maio de 68, António José Saraiva, ao pronunciar-se sobre a relação entre classes sociais e detentores dos meios de produção, declara que «*O burguês do nosso tempo serve o capital, mas não o possui*»<sup>6</sup>. Assim sendo, o mundo ocidental seria, então, dominado por uma universalidade abstrata que determina, em última análise, a alienação da humanidade perante as leis do mercado e da sociedade de consumo<sup>7</sup>. A dominação existente com o capital – e a alienação daí suscitada – e a propriedade privada dos bens de produção são duas realidades que Saraiva não articula diretamente. Pondo em causa as leis e os conceitos retirados do marxismo, declara que o sistema vigente possibilitou um esbatimento entre classes<sup>8</sup>. Através da integração daqueles elementos que se encontrariam numa posição de maior fragilidade, no respeitante às condições materiais de existência, assistimos a um desaparecimento dos mecanismos de contradição entre classes, permitindo uma oposição que coloca, de um lado, os assalariados, e na outra extremidade, um capital impessoal<sup>9</sup>. A existência de uma realidade única no quadro da «Civilização Ocidental» permite-nos compreender que a lógica mercantil assume uma predominância sobre todos os seres humanos. As diferenças são mínimas ou supérfluas, se considerarmos que a existência de uma mentalidade homogénea, uniformizadora ou condicionadora se impõe a todo o espectro da sociedade. A afirmação desta cultura dominante permite-nos perceber o conteúdo de uma alienação que engendra um processo de normalização ou de identificação entre sistema e indivíduo.

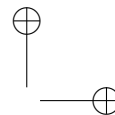
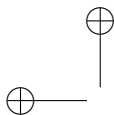
<sup>6</sup> António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 27.

<sup>7</sup> Um autor insuspeito como Gilles Lipovetsky, pelas posições contrárias às análises da alienação e dos condicionamentos sociais, assume que «toda a gente ou quase foi criada num contexto de solicitação de necessidades e de bem-estar, toda a gente aspira participar no mundo do consumo, dos lazeres e das marcas. Cada pessoa, pelo menos em espírito, tornou-se num hiperconsumidor» (Gilles Lipovetsky, *A Sociedade da Deceção*, Lisboa: Edições 70, 2014, p. 34).

<sup>8</sup> Cf. Daniel G. Paulo, «“Dicionário Crítico” do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 44.

<sup>9</sup> Cf. Daniel G. Paulo, «“Dicionário Crítico” do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 30.





Contrariamente a um Henri Lefebvre, que é perentório ao defender a existência de uma alienação pessoal, e a negar quaisquer vestígios de uma alienação impessoal<sup>10</sup>, Saraiva associa o conceito de alienação a uma cultura que uniformiza os padrões de vida, e que encontra o seu corolário no progresso tecnológico. Acusando Saraiva de derivar para um idealismo filosófico, Daniel G. Paulo assume que, ao abandonar a base material que explica a consciência social, o autor serviu-se de conceptualizações completamente distintas daquelas de que se havia provido no anterior período de militância comunista<sup>11</sup>. Assim, coloca-se a questão: quem realiza a História? Na viragem para a década de 1970, Saraiva expõe o seu ponto de vista: «a transformação do mundo – se é que ele é transformável – será obra de uma mudança espiritual»<sup>12</sup>. Com esta resposta, percebemos que as condições materiais de existência não determinam o rumo da história, ou seja, o conceito de interioridade ou de espírito, ao capacitar a consciência individual, constitui-se como a única possibilidade de aspirarmos a uma outra realidade. Torna-se elucidativo a forma como Saraiva desprivilegia o materialismo: ao ponto de colocar algumas reservas relativamente às possibilidades de mudança, nega uma das condições elementares do materialismo – de que tudo é transmutável ou transitório. Abandona<sup>13</sup>, assim, o fundamento do materialismo histórico, ao declarar, contrariamente a este<sup>14</sup>, que as classes não são o agente histórico por excelência. A emancipação do fator cultura relativamente ao fator economia entende-se pela forma como Saraiva atribui ao primeiro uma relevância

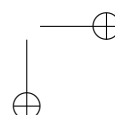
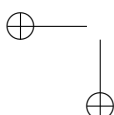
<sup>10</sup> Cf. Henri Lefebvre, *O Fim da História*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971, p. 249.

<sup>11</sup> Cf. Daniel G. Paulo, «“Dicionário Crítico” do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 48.

<sup>12</sup> António José Saraiva, *Maió e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 43.

<sup>13</sup> A 30 de Novembro de 1964, em carta enviada a Óscar Lopes, Saraiva enuncia alguns dos aspetos que, segundo o próprio, desmentem o marxismo na sua relação entre teoria e prática. Assume o autor que «o marxismo sofreu uma série de desmentidos que me levam a interrogar-me sobre a validade dos seus fundamentos» (Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 122).

<sup>14</sup> Cf. Henri Lefebvre, *O Fim da História*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971, p. 61.





histórica assinalável, em detrimento de uma prevalência absoluta das condições materiais.

Consequentemente, a comunidade estudantil viria a desempenhar um papel relevante nos acontecimentos proporcionados por maio de 68, desde logo, na forma como se apresenta perante o sistema de exploração: «um elemento estranho ao sistema de exploração [...], um elemento marginal, que vem pôr em causa o sistema»<sup>15</sup>. Perante uma cultura dominada por elementos de alienação, tal como se constitui a «Civilização Ocidental», a juventude constituía-se, contrariamente às restantes forças sociais, como o agente que poderia desencadear a oposição mais afincada a um sistema que combina integração com alienação. Entendida pela ortodoxia como a visão da pequena-burguesia, o presente entendimento não pretende substituir ou reformular a teoria da luta de classes. Marcuse, por exemplo, entende que a juventude poderia desempenhar um papel de «detonador da revolução». Contrariamente à crítica dirigida a Saraiva, este último não sugere que a juventude se possa constituir como o motor da história e da transformação social<sup>16</sup>. Sendo verdade que Saraiva recusa enquadrar a ação dos estudantes no esquema marxista da luta de classes, não deixa também de demonstrar a sua perplexidade perante essa ocorrência histórica, afirmando que «é indispensável encontrar conceitos novos para integrar esta realidade inesperada»<sup>17</sup>.

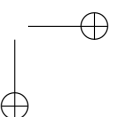
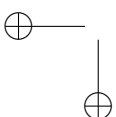
Num outro texto crítico, protagonizado por Jofre Amaral Nogueira, Saraiva é descrito como um pensador que demonstra uma imensa superficialidade nas suas análises<sup>18</sup>. O problema suscitado pela ortodoxia marxista deve-se ao modelo que Saraiva adota nas reflexões conducentes a maio de 68, ou seja, desde os anos 60 que o autor deriva de um objetivismo histórico para um método que valoriza a subjetividade, algo que é sistematicamente menosprezado pelos críticos. Na crítica romântica que Saraiva

<sup>15</sup> António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 156.

<sup>16</sup> Cf. Daniel G. Paulo, «Dicionário Crítico» do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 56.

<sup>17</sup> António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 158.

<sup>18</sup> Cf. Jofre Amaral Nogueira, «Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 69.



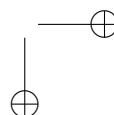
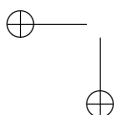


conduz ao capitalismo ocidental, para além de destacar a cultura como a única dimensão capacitada a despoletar um momento revolucionário, a «Civilização» camponesa representa «o único foco de resistência ao aburguesamento geral do mundo»<sup>19</sup>. Assim sendo, o campesinato constitui-se como o principal opositor aos processos de alienação desencadeados no seio da mentalidade contabilística ou mercantilista, que constitui o apátrio da sociedade burguesa. O conceito de «personalidade cultural»<sup>20</sup>, na medida em que valoriza os contornos de um espaço particular, permite uma crítica aos caminhos que privilegiam uma uniformização em vista de um espaço global. No entanto, o campo, pela preservação dos elementos e das particularidades que definem esse espaço particular, constitui-se como um reduto de contraposição às tendências globalizantes que perfazem a «Civilização Burguesa». Insurgindo-se contra esta visão, que encontra no campo uma força disponível a contrariar a tendência da mentalidade que caracteriza a generalidade do mundo ocidental, Jofre Amaral Nogueira destaca «que foi precisamente no seio do mundo camponês que se geraram as mais antigas formas de capitalismo europeu, do regime de salariedade que o caracteriza, da mentalidade contabilizadora que lhe atribuiu»<sup>21</sup>. A crítica de Saraiva ao crescente aburguesamento do mundo ocidental pretende destacar um conjunto de abstrações alienantes proporcionadas pelo fator dinheiro e pela interposição, entre as relações humanas, de elementos quantificáveis. Desse modo, o autor pretende demonstrar que a mentalidade camponesa pode servir de contraponto a uma «mentalidade burguesa». O que os críticos pretendem comprovar é que esse fundamento teórico – ou seja, que existem duas mentalidades profundamente antagónicas – não corresponde à realidade, para além de não ser sustentável a nível empírico. Os críticos, perante as afirmações, por parte de António José Saraiva, de que as revoluções da contemporaneidade tiveram como protagonistas o campo e o campesinato, declaram esse

<sup>19</sup> António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 35.

<sup>20</sup> Cf. António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 37.

<sup>21</sup> Jofre Amaral Nogueira, «Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 78.





entendimento como erróneo. Primeiro, porque esses momentos revolucionários não encontraram respostas substancialmente diferentes para a resolução dos problemas em causa; segundo, porque as revoltas camponesas se devem enquadrar no esquema marxista da luta de classes, devido ao papel determinante que o proletariado desempenharia<sup>22</sup>. Continuando esta senda crítica, Jofre Amaral Nogueira desmente Saraiva quando este último admite que os camponeses configuram oposição perante a mentalidade quantificadora que é característica do modo de ser burguês. Posto isto, é necessário admitir que a mentalidade «contabilizadora» burguesa também se faz sentir entre as populações camponesas, ou seja, que o interesse material determina, de igual modo, as suas ações<sup>23</sup>.

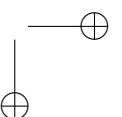
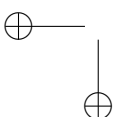
Uma das figuras que interpelaria as reflexões explanadas em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, José Pacheco Pereira, declara, de antemão, que «o marxismo criou uma linguagem específica através da qual elaborou uma conceção científica do mundo e das coisas»<sup>24</sup>. Partindo deste pressuposto, a influência que um jovem Marx<sup>25</sup> exerce sobre as análises de Saraiva gera algumas controvérsias, desde a forma como utiliza «conceitos falsamente científicos», ou pela inexistência de uma «ligação dialética» entre esses mesmos conceitos. Pacheco Pereira pretende alertar para o fato de o marxismo ser um sistema coerente sustentado por uma base de ligação dialética. Recusando variadíssimas conceções veiculadas a um Marx maduro, Saraiva aproxima-se de algumas noções presentes num jovem Marx. Assim sendo, a crítica de Pacheco Pereira visa demonstrar que

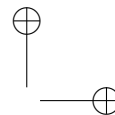
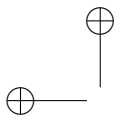
<sup>22</sup> Cf. Jofre Amaral Nogueira, «Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 83.

<sup>23</sup> Cf. Jofre Amaral Nogueira, «Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 84.

<sup>24</sup> José Pacheco Pereira, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 87.

<sup>25</sup> Vejamos como John Holloway comenta a correlação que os termos «alienação» e «fetichismo» desempenham no jovem Marx: «*The young Marx discusses the self-negation of doing not in terms of fetishism but in terms of "alienation" or "estrangement". Alienation, a term now often used to describe a general social malaise, refers in Marx's discussion to the rupturing of doing which is characteristic of the capitalist organization of production*» (John Holloway, *Change the World Without Taking Power*, New York: Pluto Press, 2010, p. 43).





essa deriva não deixa de se constituir como uma falsificação do próprio marxismo, pelo modo como Saraiva realiza «uma mistura confusa e ideológica de termos sem sentido e mistificações idealistas»<sup>26</sup>. Mais adiante, pretende-se realçar a forma como Saraiva concebe o conceito de classe seguindo critérios reiteradamente idealistas. A classe social deixa de ser deduzida por uma base material, que necessariamente a define na estrutura de produção, passando a ser compreendida por meio de níveis de integração suscitados pelo próprio sistema. Assim, e denotando-se a influência das teorias marcuseanas, somente as minorias não integráveis<sup>27</sup> podem constituir um foco de resistência a um sistema que privilegia a integração das massas. Pacheco Pereira salienta que Saraiva, ao contradizer a base materialista que sustenta a teoria das classes, incorre numa «conceção metafísica da burguesia, concebida idealisticamente como um “sistema” absorvente de coisas, pessoas e ideias, a que só poucos podem escapar»<sup>28</sup>. Como tal, a grande massa populacional que se identifica com o sistema, denominada por classe média<sup>29</sup>, incorpora esse espírito da ideologia burguesa condizente com os valores do progresso e da técnico-cientificidade. O olhar suspeito que a ortodoxia detém sobre a suposta existência de uma «classe média», releva-o Pacheco Pereira ao considerá-la como «um simples termo ideológico, [que] não tem conteúdo científico»<sup>30</sup>. Esta «classe média», que se constitui como o baluarte do sistema, encontra na sociedade híper-consumista o seu espaço privilegiado de integração. Contudo, algumas minorias demonstram resistência como, por exemplo, os negros, os estudantes, ou camponeses ou as minorias nacionais. Comparativamente a Marcuse, Pacheco Pereira entende que António José Saraiva assume uma nova perspetiva: a valorização da cultura nacional enquanto processo de luta desencadeado

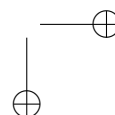
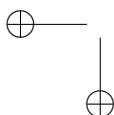
<sup>26</sup> José Pacheco Pereira, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 93.

<sup>27</sup> Cf. José Pacheco Pereira, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 94.

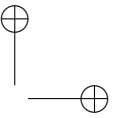
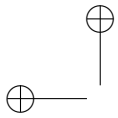
<sup>28</sup> José Pacheco Pereira, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 94.

<sup>29</sup> Cf. António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 26.

<sup>30</sup> José Pacheco Pereira, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 95.







pelos «não-integráveis»<sup>31</sup>. Desse modo, a crítica romântica que Saraiva profere relativamente à «Civilização Burguesa» reveste-se de contornos nacionalistas.

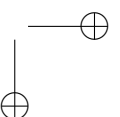
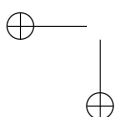
Ainda a respeito duma suposta dualidade entre Campo e Cidade ou «Civilização Burguesa» e «Civilização Camponesa», Mário Sottomayor Cardia entende que a utilização de conceptualizações que pretendem integrar, de um modo genérico, todos aqueles elementos ou características que sintetizam a diferença perante a «mentalidade burguesa» carece de rigorosidade conceptual. Ou seja, reconhecer a existência de um denominador comum que integre todas as experiências e identidades culturais de matriz camponesa nega a existência de culturas particulares no quadro dessa suposta matriz genérica como é a camponesa<sup>32</sup>. Tal como a(s) realidade(s) camponesa(s) não pode ser equacionada à luz de uma dimensão unilateral ou de um critério único, também o postulado que pretende ver na figura do camponês a recusa da contabilização e do progresso tecnológico é entendido, segundo Sottomayor Cardia, como um argumento ingénuo. Embora a mentalidade contabilizadora seja vulgarmente associado ao mundo citadino, o crítico de Saraiva recorda que o campo não deixou de aprofundar essa mesma mentalidade, embora, inicialmente, de um modo bem mais rudimentar<sup>33</sup>. Deste modo, fica sem efeito o argumento que pretende decompor a Humanidade: por um lado, as relações humanas comportam uma dimensão quantificável – e essa mentalidade, seria a prevalecente no mundo burguês; enquanto, por outro lado, as relações humanas determinar-se-iam pela simplicidade, pela pureza, ou seja, por uma tendência qualificável – a esta mentalidade, corresponderia o mundo camponês. Com efeito, e contrariando essa visão, Sottomayor Cardia entende que, nos tempos presentes, «a economia monetária envolve já toda a Humanidade num único mercado»<sup>34</sup>. Na valorização de uma cultura de

<sup>31</sup> Cf. José Pacheco Pereira, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 96.

<sup>32</sup> Cf. Mário Coelho Sottomayor Cardia, «A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 105.

<sup>33</sup> Cf. Mário Coelho Sottomayor Cardia, «A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 106.

<sup>34</sup> Mário Coelho Sottomayor Cardia, «A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza



resistência contra uma cultura de dominação, para além de Saraiva ser visto como um partidário dessa resistência, é também encarado como um defensor das condições de vida que caracterizam essas culturas nacionais minoritárias<sup>35</sup>. Assim sendo, Saraiva perfilar-se-ia como um pensador re-lutante no tocante aos avanços técnico-científicos desencadeados no seio da cultura dominante. Recorde-se que é o próprio Saraiva que admite não ser contrário ao progresso técnico<sup>36</sup>, não deixando de salientar que uma sociedade fundada unicamente nesse princípio pode desembocar na mais pura alienação. Na análise do fator consumo como forma de alienação, Sottomayor Cardia encontra, nas reflexões de Saraiva, a ausência daquilo que poderia constituir uma diferenciação entre consumo útil ou responsável e consumo supérfluo<sup>37</sup>. O mesmo é dizer que Saraiva não estabelece uma divisão entre necessidades objetivas e necessidades subjetivas, estabelecendo, pelo contrário, «como que um arquétipo do consumo tecnológico»<sup>38</sup>. Na realidade, embora essa preocupação não esteja plasmada nas reflexões de Saraiva, o próprio tende a pensar o consumo e a alienação<sup>39</sup> nas repercussões que essa prática exerce sobre a objetificação do homem, na passividade que acarreta para o mesmo, e no consumo crescente da Natureza. Na medida em que o sistema desenvolve uma prática que identifica sujeito e objeto, levando a que o homem aceite prontamen-

---

segundo um Doutrinário da Contestação», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 106.

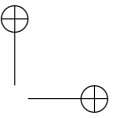
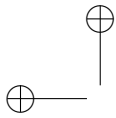
<sup>35</sup> Cf. Mário Coelho Sottomayor Cardia, «A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 108.

<sup>36</sup> Cf. Ernesto Rodrigues (ed.), *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2011, p. 57.

<sup>37</sup> Cf. Mário Coelho Sottomayor Cardia, «A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 116.

<sup>38</sup> Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 116.

<sup>39</sup> Ainda numa fase que precede os acontecimentos de maio de 68, mais concretamente, no ano de 1964, Saraiva assume que a alienação no consumo, derivada do progresso e da acumulação capitalista, prefigura-se como umas das grandes problemáticas do mundo desenvolvido. Satisfeitas as necessidades básicas ou elementares, a espiral consumista não deixa de condicionar o próprio indivíduo (Cf. Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 123-124).



te o produto-objeto, embora condicionado psicologicamente, somos levados a considerar que o sistema é produtor de necessidades repressivas<sup>40</sup>.

A crítica esboçada a António José Saraiva e, em particular, às considerações que figuram em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* relevam-se de uma natureza ortodoxa. Uma ortodoxia marxista que examina as reflexões de Saraiva segundo os princípios do materialismo histórico. Deste modo, ao não aplicar critérios objetivos e científicos no estudo da realidade social, Saraiva é descrito como um pensador que se serve do método idealista<sup>41</sup>. Um autor que cria modelos genéricos, que procura enquadrar as realidades em abstrações ou, ainda, que tenta atribuir uma primazia ao desenvolvimento do espírito. Como refere Zeferino Coelho, o método idealista afirma o seu espaço, na medida em que os seus conceitos se configuram como modelos que não passam de produtos do espírito<sup>42</sup>, ou seja, conceitos que não imergem da realidade social, da base material que deve sustentar a consciência social. No seguimento desta crítica, o próprio Zeferino Coelho sustenta que «o sistema do Sr. Saraiva apresenta uma malformação congénita. O seu autor comete o pecado original que levou ao Inferno todos os seus antecessores, os filósofos idealistas»<sup>43</sup>. De notar que é o próprio Saraiva a salientar, em plena década de 1960, a necessidade de pensarmos alguns elementos que não detêm necessariamente um fundamento material, ou seja, que a atividade dos homens não deve ser unicamente deduzível de fatores objetivos<sup>44</sup>. Com o aclarar

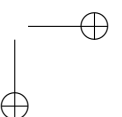
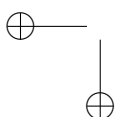
<sup>40</sup> Recorrendo novamente a Gilles Lipovetsky, encontramos um paralelismo entre consumo e incremento de novas necessidades. O mesmo é dizer que, «quanto mais se é estimulado a comprar mais as insatisfações aumentam: desde que uma necessidade é satisfeita, uma outra surge, e este ciclo não tem fim» (Gilles Lipovetsky, *A Sociedade da Decepção*, Lisboa: Edições 70, 2014, p. 45).

<sup>41</sup> Cf. Zeferino Coelho, «Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 132.

<sup>42</sup> Cf. Zeferino Coelho, «Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 132.

<sup>43</sup> Zeferino Coelho, «Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973, p. 132.

<sup>44</sup> No ano de 1977, em carta enviada a Óscar Lopes, Saraiva coloca nos seguintes moldes a sua ideia de revolução: «A verdadeira revolução terá que ser espiritual» (Leo-



destas posições, podemos então enquadrar o papel que o «Espírito»<sup>45</sup> detém nas reflexões do próprio. Por exemplo, no ano de 1966, Saraiva escreve a Óscar Lopes o seguinte: «há uma experiência humana que não podemos por de lado: a experiência mística»<sup>46</sup>. Ao não admitir que a realidade histórica objetiva é suscetível de delimitar, numa base material, todo o comportamento humano, Saraiva pretende afirmar o princípio da subjetividade. Na troca de correspondência com Óscar Lopes, por meio do relato de experiências concretas, admite a existência de uma subjetividade que não é consubstanciada, unicamente, em face da «projeção social e técnica»<sup>47</sup>.

Foi esse um dos elementos que Saraiva anteviu em maio de 68: a afirmação da subjetividade. A experiência mencionada é vista como um possível momento de subversão da sociedade estabelecida, na medida em que essa nova atitude assume uma rutura com todas as repressões engendradas pela «mentalidade burguesa»<sup>48</sup>. Maio de 68 foi esse fenómeno que, no âmbito da «Civilização Burguesa», permitiu a Saraiva conceber um outro modelo de vida. Uma condição humana que rejeita todas as formas de alienação geradas no seio do capitalismo internacional, em face do diagnóstico protagonizado por Saraiva: «Estamos a morrer dentro de uma civilização que torna os homens cada vez mais opacos dentro e fora deles»<sup>49</sup>. No enalço da crítica romântica direcionada ao capitalismo<sup>50</sup>,

nor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 405).

<sup>45</sup> Cf. António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 43.

<sup>46</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 149.

<sup>47</sup> Cf. Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 149.

<sup>48</sup> Cf. Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 189.

<sup>49</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 204.

<sup>50</sup> Não podemos deixar de recorrer a um autor como William Morris, a fim de evidenciarmos o paralelismo existente entre este e António José Saraiva. Desde logo, na crítica que ambos celebram a uma civilização do progresso em que o trabalhador é sujeito a um estado de alienação. Ambos encontram na subjetividade artística, na afirmação da arte como atividade que supera as alienações quotidianas, o elemento de suporte para a



que privilegia o quantificável ao qualificável, Saraiva pensa num ideal comunitário consubstanciado no valor da «transparência». A respeito da desidentificação existente entre sujeito e objeto, por fruto do modo como o sistema arreda o indivíduo da possibilidade de conhecer o objeto existente, o autor transmite-nos que esse afastamento se assume com um dos males do progresso. Vejamos o exemplo que nos descreve: «É assim, para dar um exemplo simples, que o desenvolvimento dos transportes (que é uma libertação) origina essa coisa opressiva e terrível que é a circulação nas grandes cidades: os rios carneiras de gente, as sinalizações, a política de trânsito»<sup>51</sup>. Assim sendo, podemos concluir que existe uma contradição inerente ao progresso: quanto mais o homem simplifica a vida, mais lhe surgem outros constrangimentos. Desta lógica perversa, resulta que quanto mais a natureza é transformada e colocada ao serviço do homem, tanto mais essas conquistas se viram contra ele próprio. Desta contradição, resulta o próprio conceito de cultura: a sua oposição à natureza<sup>52</sup>. Um dos problemas suscitados pelas sociedades progressistas reside no binómio informação-conhecimento. Enquanto o indivíduo contemporâneo é apetrechado por uma amálgama de conteúdos informacionais, a especialização técnica promove, nele mesmo, um estado de consumidor passivo. Assistimos ao advento, e fazendo agora uso da conceptualização forjada por Lipovetsky, de uma espécie de *homo consumator*<sup>53</sup>. Ou seja, conforme demonstra Saraiva, o progresso, ao pretender colmatar uma dada necessidade, rapidamente assume a sua intenção de apresentar novos objetos aos indivíduos. Daí, o incremento de necessidades repressivas. Cria-se um círculo vicioso em que sujeito e libertação caminham paralelamente<sup>54</sup>.

---

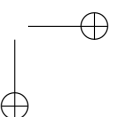
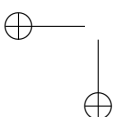
concretização de um ideal comunitário pleno de igualdade. E, acima de tudo, um ideal comunitário pleno de consciencialização, quer seja no relacionamento entre homens, ou na relação com a natureza (Cf. William Morris, *Artes Menores*, Lisboa: Antígona, 2003, p. 207-214).

<sup>51</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 257.

<sup>52</sup> António José Saraiva, *O Que É a Cultura*, Lisboa: Gradiva, 2003, p. 45.

<sup>53</sup> Gilles Lipovetsky; Sébastien Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, Lisboa: Edições 70, 2015, p. 92.

<sup>54</sup> Cf. Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 258.



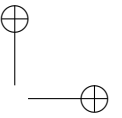
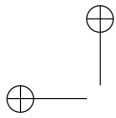
Segundo o ideal comunitário prescrito por Saraiva, a excessiva interposição de objetivos entre sujeitos obstaculiza ao desenvolvimento das relações intersubjetivas, constituindo «uma barreira à comunhão ou à transparência intersubjetiva»<sup>55</sup>. Desse modo, o fator consumo enquanto estímulo ao «sentimento de posse» é uma agravante para essa mediação. O individualismo, como modalidade que perpetua esta tendência, é desvalorizado em função de um «espírito de comunidade e identificação»<sup>56</sup>. Saraiva coloca o problema perante o seguinte dualismo: progresso técnico ou progresso moral, reconhecendo que o individualismo é um produto ou um sintoma associado à primeira disposição. No final da década de 1960, continua a reiterar que o progresso técnico agrava a comunicação entre os homens, tendo em vista a forma como o indivíduo se debruça sobre as mercadorias. Contudo, devemos assumir a alienação num quadro genérico da sociedade, tendo em conta que «o problema não está só do lado do produtor, mas também do lado do consumidor»<sup>57</sup>. A alienação não se circunscreve a uma parte da sociedade, que estaria supostamente impossibilitada de algo, mas deve ser entendida na globalidade da mesma. Este estado de alienação que invade produtores e consumidores é devido a um certo deslumbramento encantatório que a mercadoria produz sobre o sujeito. Essa influência que o objeto exerce sobre o sujeito limita, pois claro, as relações humanas. Retornando a maio de 68, vislumbramos um conjunto variado de novas dinâmicas que simbolizam, no entender de Saraiva, a crítica às alienações referentes à «Civilização Burguesa»<sup>58</sup>. Um outro problema suscitado pelo autor diz respeito ao modo como a especialização técnico-burocrática promoveu uma «desidentificação» entre

<sup>55</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 260.

<sup>56</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 260.

<sup>57</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 277.

<sup>58</sup> A respeito da influência que o conceito de «unidimensionalidade» detém sobre as reflexões de António José Saraiva, vejamos como o próprio sinaliza essa problemática: «A homogeneização da espécie humana é aparente, e resulta da adoção universal de padrões exteriores de vestuário, de linguagem, assim como da generalização das técnicas e dos seus produtos» (Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 287).



sujeito e objeto, colocando o indivíduo numa posição de mero espectador. O progresso técnico, ao impulsionar a automatização, impossibilita a que o indivíduo obtenha uma identificação com o produto<sup>59</sup>. A espetacularização da sociedade permite a Saraiva afirmar o seguinte: «quase todos somos objeto, ou pacientes da história»<sup>60</sup>. Pretende-se resgatar o indivíduo desta condição, reconhecendo-lhe, por direito, o «poder de iniciativa». Neste caso, a presente reflexão converge com as análises de Jacques Rancière, quando este último descreve a essência do «espectador» como sendo aquele que está impossibilitado de conhecer e de agir<sup>61</sup>. A estranheza que se apodera do indivíduo, tornada possível através do papel de observador que lhe é legado, aliena-o da sua «personalização individual». Quanto mais o ser humano delega no outro a sua atividade, mais ele se torna «objeto histórico»<sup>62</sup>.

O sujeito, entendido como objeto passivo, é desqualificado e despersonalizado<sup>63</sup>. Colocando em oposição a «personalização individual» e a «eficiência técnica da Humanidade», e tendo em conta que a «Civilização Ocidental» opta pela segunda em detrimento da primeira, Saraiva encontrou em maio de 68 a possibilidade histórica de reverter essa dinâmica. Ao valorizar a dimensão humanística, a crítica romântica<sup>64</sup> que Saraiva remete ao progresso técnico privilegia a simplicidade quotidiana e, digamos, um estilo de vida mais frugal. No seguimento do que é preconizado pelo romantismo revolucionário de Henri Lefebvre, a alienação é entendida como um prejuízo para toda a humanidade. Dessa necessidade de

<sup>59</sup> «A esmagadora maioria dos homens está reduzida à função de executante de desígnios e técnicas que escapam ao seu entendimento» (Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 288).

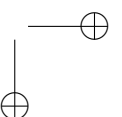
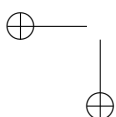
<sup>60</sup> Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 288.

<sup>61</sup> Cf. Jacques Rancière, *O Espectador Emancipado*, Lisboa: Orfeu Negro, 2010, p. 9.

<sup>62</sup> Cf. Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 288-289.

<sup>63</sup> Diga-se que a ideia de emancipação em Jacques Rancière opõe-se à crítica marxista da alienação ou, ainda, à crítica do espetáculo de Debord. Recusando a ideia de separação momentânea entre sujeito e objeto, obsta a entender «a emancipação como reapropriação de uma relação do sujeito a si mesmo» (Jacques Rancière, *O Espectador Emancipado*, Lisboa: Orfeu Negro, 2010, p. 25)

<sup>64</sup> Cf. Henri Lefebvre, *Vers Un Romantisme Révolutionnaire*, Fécamp, Nouvelles Lignes, 2011, p. 58-59.



resgatar o ser humano, «il proclame que rien d’humain ne le laisse indifférent». Continuando, Lefebvre anuncia que «le romantisme révolutionnaire réconcilie la révolte romantique avec l’humanisme intégral»<sup>65</sup>. Na medida que o progresso técnico obstaculiza a essa realidade, para além de fomentar o condicionamento e a homogeneização da sociedade<sup>66</sup>, Saraiva encontra nos usos do passado modelos sustentáveis e equilibrados. Em face da crítica ao capitalismo internacional, e a partir da década de 1960, coloca um enfoque na cultura nacional, privilegiando traços distintos de uma cultura como são o *folklore*, o artesanato ou os costumes locais<sup>67</sup>. É essa a realidade que nos permite afirmar a existência de um pensamento nacionalista em António José Saraiva, suscitado pela crise do próprio fator cultura.

De um modo geral, a crítica romântica em Saraiva apoia-se nos seguintes argumentos: a crítica do mercado, enquanto espaço privilegiado da «mentalidade burguesa»; a crítica à mecanização e homogeneização dos processos sociais; e a crítica à modernidade progressista, que assume formas de alienação no trabalho. Fazendo uso das formulações conceptuais presentes em Michael Löwy e Robert Sayre<sup>68</sup>, estruturamos a presente crítica de acordo com o disposto anteriormente: na dimensão espacial, Saraiva valoriza a cultura nacional em face do internacionalismo programado pelo capitalismo (sem prejuízo para o seu cosmopolitismo); no quadro das teorias de integração marcuseanas, valorização das minorias não integráveis como oposição às maiorias identificadas com os valores da «mentalidade burguesa»; ou ainda, primazia da cultura camponesa (não

<sup>65</sup> Henri Lefebvre, *Vers Un Romantisme Révolutionnaire*, Fécamp: Nouvelles Lignes, 2011, p. 59.

<sup>66</sup> Ao retratar a lógica mercantil, Saraiva refere que se trata de um processo que absorve os indivíduos. A liberdade mercantil torna-se uma falsa liberdade pela forma como controla e desenvolve um espírito de aceitação generalizada nas pessoas. Assim sendo, a autonomia individual poderia encontrar-se nas ações dos que obstaculizam esse efeito mecânico de aceitação espontânea. Como salienta o próprio, «As pessoas correm atrás das coisas independentemente da sua vontade e de qualquer projeto racional de vida» (António José Saraiva, *Filhos de Saturno – Escritos sobre o Tempo Que Passa*, Amadora: Livraria Bertrand, 1980, p. 159).

<sup>67</sup> Cf. Leonor Curado Neves (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004, p. 290.

<sup>68</sup> Cf. Michael Löwy; Robert Sayre, *Revolta e Melancolia – O Romantismo contra a Corrente da Modernidade*, Lisboa: Bertrand, 1999, p. 40-53.



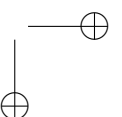
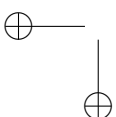


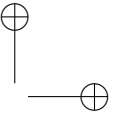
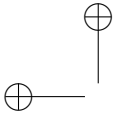
apetrechada pelos valores da mensurabilidade, tal como transparece na «Civilização Burguesa») sobre uma cultura citadina, caracterizada pelo progresso técnico e pela quantificação; na dimensão temporal, o autor critica uma conceção da histórica ancorada em preceitos científicos e objetivos, que redundam, necessariamente, na valorização do progresso material; critica o modo como o trabalho tem vindo a ser consumindo por formas alienantes, desde logo, pela ausência de ligação entre trabalhador e produto; perante a valorização de um progresso material<sup>69</sup>, em detrimento de um progresso espiritual, Saraiva contrapõe, à Sociedade de Consumo, princípios como a «transparência» nas relações humanas ou o humanismo; por último, na dimensão ontológica, a arte como oposição às alienações da mercantilização; o enfoque na «personalização individual» e na autonomia individual contra as dominações tentaculares da sociedade de consumo burocrática; e, ainda, o utopismo de um ideal comunitário que repousa na ligação harmoniosa, solidária e transparente entre seres humanos.

Ao revisitarmos o pensamento político de um autor como António José Saraiva e, mais concretamente, quando nos inteiramos da crítica romântica (Anos 60), descortinamos a relevância assumida pela problemática da alienação. Desde logo, e evocando a reflexão de François Perroux, percebemos como a alienação se faz sentir na «Civilização Burguesa», ludibriando a consciência humana e privando o ser humano de autonomia<sup>70</sup>. No campo das reflexões protagonizadas por Saraiva, encontramos o perigo de uma alienação que encontra expressão na forma como o indivíduo se relaciona com o espaço, no modo como se apresenta na linha da temporalidade histórica e, finalmente, na forma como se interpõe no relacionamento que o indivíduo tem com o seu próximo. Por fim, importa reconhecer uma dimensão histórica nesta problemática, no intuito de ate-

<sup>69</sup> Segundo Herbert Marcuse, «progresso técnico nem sempre implica progresso humanitário. Não fica decidido como será distribuída a riqueza social e ao serviço de quem ficam os crescentes conhecimentos e aptidões dos homens. Progresso técnico que, como tal, é realmente a condição essencial para a liberdade não significa de modo algum igualmente a realização de uma maior liberdade» (Herbert Marcuse, *O Fim da Utopia*, Lisboa: Moraes Editores, 1969, p. 57).

<sup>70</sup> Cf. François Perroux, *Alienação e Sociedade Industrial*, Lisboa: Signum, 1971, p. 81.

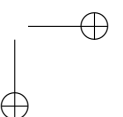
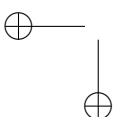


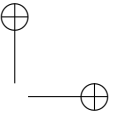
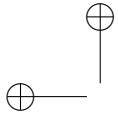


nuarmos ou expurgarmos os seus efeitos, a fim de evitarmos que o homem seja «reificado – como um cadáver ou como um escravo –; duas maneiras de ser coisa, coisa de qualquer um ou de alguém»<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> François Perroux, *Alienação e Sociedade Industrial*, Lisboa: Signum, 1971, p. 81.





## Bibliografia

Coelho, Zeferino, «Como sair indemne da refrega ou o Idealismo Revolucionário de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973.

Holloway, John, *Change the World Without Taking Power*, New York: Pluto Press, 2010.

Lefebvre, Henri, *O Fim da História*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.

Lefebvre, Henri, *Vers Un Romantisme Révolutionnaire*, Fécamp: Nouvelles Lignes, 2011.

Lipovetsky, Gilles, *A Sociedade da Deceção*, Lisboa: Edições 70, 2014.

Lipovetsky, Gilles; Charles, Sébastien, *Os Tempos Hipermodernos*, Lisboa: Edições 70, 2015.

Löwy, Michael; Sayre, Robert, *Revolta e Melancolia – O Romantismo contra a Corrente da Modernidade*, Lisboa: Bertrand, 1999.

Marcuse, Herbert, *O Fim da Utopia*, Lisboa: Moraes Editores, 1969.

Morris, William, *Artes Menores*, Lisboa: Antígona, 2003.

Neves, Leonor Curado (ed.), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004.

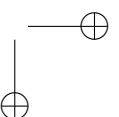
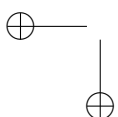
Neves, José, «From culture in Portugal to Portuguese culture: Marxism, globalization, and nationalism in António José Saraiva», in *Portuguese Journal of Social Science*, 2015, 14: 3, p. 303-317.

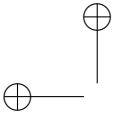
Nogueira, Jofre Amaral, «Maio e a Crise da Civilização Burguesa – o último livro de António José Saraiva», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973.

Paulo, Daniel G., «“Dicionário Crítico» do fabuloso país de maio», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973.

Pereira, José Pacheco, «Um Livro para Queimar», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973.

Perroux, François, *Alienação e Sociedade Industrial*, Lisboa: Signum, 1971.





Rancière, Jacques, *O Espectador Emancipado*, Lisboa: Orfeu Negro, 2010.

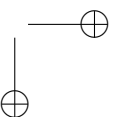
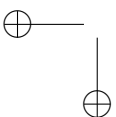
Rodrigues, Ernesto (ed.), *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2011.

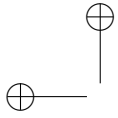
Saraiva, António José, *Filhos de Saturno – Escritos sobre o Tempo Que Passa*, Amadora: Livraria Bertrand, 1980.

Saraiva, António José, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

Saraiva, António José, *O que É a Cultura*, Lisboa: Gradiva, 2003.

Sottomayor Cardia, Mário, «A Bondade da Miséria e a Maldade da Riqueza segundo um Doutrinário da Contestação», in Zeferino Coelho (org.), *Textos Polémicos*, Porto: J. da Cruz Santos, 1973.





## Um precursor inédito de *Inquisição e Cristãos-Novos:* *Os Agravos e Gravames de 1672*

Herman Prins Salomon

Meus Senhores e Minhas Senhoras,

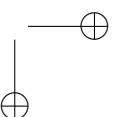
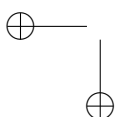
Vou ler-lhes em italiano, e depois em tradução portuguesa, o título e um denso parágrafo de uma obra italiana manuscrita ainda inédita – composta em Roma em 1672 e apresentada ao papa Clemente X em 1674. O impacto desta obra (acompanhada de outra mais dramática se bem que menos extensa) sobre ele, levou-o a impetrar uma suspensão das actividades da Inquisição portuguesa, que durou 7 anos. A obra consta de duas partes. A primeira se intitula (ponho entre parêntesis rectos pequenas variantes no título da segunda parte):

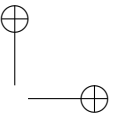
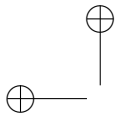
Spiegationi e Prove delli 31 Gravami, de quali si dolgano alla Sede Apostolica li Christiani discendenti da sangue ebreo [di sangue hebreo] nel Regno di Portogallo contro gli stili, uso [usi] e modo di procedere degl'Inquisitori di quel Regno<sup>1</sup>.

e na sua tradução portuguesa, feita a Roma no mesmo ano, também inédita (ponho outra vez entre parêntesis variantes no título da segunda parte):

---

<sup>1</sup> Archivio Secreto Vaticano, Fondo Carpegna, n.º 169 [sic], Parte prima; n.º 168 [sic] Parte seconda.





Explicações e provas dos agravos [dos 31 gravames] dos quais [de que] se queixam à Sé Apostólica os cristãos descendentes de sangue Hebreo [do sangue hebreu] no [do] Reino de Portugal contra os stilos, uso [usos] e modo de proceder dos Inquisidores daquele Reino<sup>2</sup>.

Segue-se, agora, o denso parágrafo, em italiano:

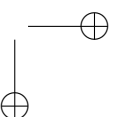
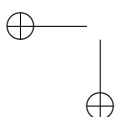
Per tutte queste ragioni i cristiani nuovi di Portogallo si lamentano con giusta causa del modo con cui procedono gli Inquisitori verso di loro, mentre procedono contro il sangue e contro il delitto, non solo perché per il sangue non possono, ne devono essere castigati, ma perché per essi e per li cristiani vecchi non è eguale la bilancia della giustizia. Mentre con i cristiani vecchi si procede solo contro il delitto, e con i cristiani nuovi si procede contro il sangue e contro il delitto, o quasi più contro il sangue che contro il delitto, atteso che al sangue non solo vogliono gli Inquisitori fare una necessaria et inevitabile causa di delitto di giudaismo, ma un peccato attuale, ó una potenza necessaria, la quale *necessario et semper sit in actu*<sup>3</sup>.

E o mesmo trecho na tradução manuscrita portuguesa, de que foi necessário corrigir vários lapsos do tradutor:

Por todas estas razões os cristãos-novos de Portugal se lamentam com justa causa do modo com que procedem os inquisidores para com eles, porque procedem contra o sangue e contra o delito, não só porque pelo sangue não podem nem devem ser castigados, mas porque para eles e para os cristãos-velhos não é igual a balança da justiça, pois com os cristãos-novos [-velhos] se procede [só contra o delito, e com os cristãos-novos se procede] contra o sangue e contra o delito, ou quase [mais] contra o sangue que contra o delito, considerado que ao sangue não só querem os inquisidores fazer uma necessária e inevitável causa do delito de judaísmo, mas um pecado actual ou uma potência necessária, a qual *necessarió et semper sit in actu*.

<sup>2</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Conselho Geral, Livro 158. Deste exemplar, de leitura às vezes difícil, há uma cópia oitocentista bem mais legível, embora eivado de erros grosseiros, na Coleção Henry Charles Lea da Universidade de Pensilvânia em Filadélfia, com que o comparei para a minha transcrição. Foi adquirida em 2013 num leilão da Coleção Alfonso Cassuto.

<sup>3</sup> Parte seconda, 23v-24r.



Os professores Giuseppe Marocci e José Pedro Paiva, na sua recente *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)* (Lisboa, 2013, p. 176), comentam: «No memorial que apresentaram [os cristãos-novos] ao papa antes de o Santo Ofício ter sido suspenso, em 1674, conhecido como ‘Gravames dos cristãos-novos’, há passo de rara eloquência». Citam a seguir este trecho, sem se darem conta de que, devido aos lapsos do tradutor, o «passo de rara eloquência» tinha perdido quase todo o sentido.

Eu pergunto: porque não emendaram os dois mais recentes historiadores da Inquisição portuguesa o trecho que citam na tradução portuguesa de 1672, conferindo-o com o texto original italiano? E eu respondo: em 2013, ninguém em Portugal sabia que a versão italiana dos *Gravames* conservada no Arquivo Secreto Vaticano, aí designada de *Gravamina*, é o original, e que a versão portuguesa, conservada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, é a sua tradução, conservando-se as duas, até ao dia de hoje, inéditas. No entanto, em 1910, foram impressos no tomo 14 do *Corpo Diplomatico Portuguez*, sob o título «Gravames dos Cristãos-Novos (1674?)», cópias de pequenos resumos introdutórios em italiano, existentes noutro manuscrito da Torre do Tombo, constando de 29 resumos de gravames (14 da primeira parte, 15 da segunda), cuja fonte (como agora sei) é o original italiano da obra completa, que pertence ao Arquivo Secreto Vaticano (ASV), mas inexistente em tradução portuguesa, pois não se encontra na versão portuguesa da Torre do Tombo, nem – que eu saiba – em outra parte alguma<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> No seu recente livro *A Inquisição Contestada Críticos e Críticas ao Santo Ofício Portugês (1605-1681)* (Rio de Janeiro, 2014, p. 189), Yllan de Mattos refere «muitas cópias espalhadas» dos *Gravamina*, mas menciona só duas do «original em italiano»: a que foi remetida ao papa, do Fondo Carpegna (ASV), aliás enganando-se com a cota das duas partes (curiosamente 169-168 e não 168-169) e outra do Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, cópia da primeira. Depois, menciona três cópias em Portugal: Torre do Tombo, Biblioteca da Ajuda, Biblioteca Nacional, sem especificar as cotas. Já verifiquei que nunca houve cópias na Biblioteca da Ajuda ou na Biblioteca Nacional. Também nas escassas páginas que dedica aos *Gravames* (p. 188-191, inclusive um resumo da obra inteira num só parágrafo de 15 linhas sem nenhuma análise), não cita directamente o «original em italiano» a não ser (p. 190, notas 72-73) os títulos dos resumos introdutórios do exemplar do Fondo Carpegna (ASV), confundindo as cotas, e com várias grialhas («discendenti» em vez de *discendenti* (2X), «deghi» em vez de *degli*). No entanto, é ele o primeiro historiador a asseverar (aliás sem argumento) que a versão italiana é o original, o que eu posso confirmar, seguramente através da minha

Na sua pioneira *História dos Cristãos-Novos Portugueses* (Lisboa, 1921), João Lúcio d'Azevedo consagra apenas parte de duas páginas (p. 307-308) aos *Gravames*, que ele refere rapidamente pelos resumos italianos publicados no *Corpo Diplomático Portuguez*, não pela versão manuscrita *in extenso* da Torre do Tombo, conquanto dedique quatro páginas à análise e ao elogio do mais célebre ataque coevo (1674) à Inquisição portuguesa, tradicionalmente atribuído a António Vieira e (aliás erradamente) a Lupina Freire, também apresentado ao papa Clemente X em 1674, referindo o texto dele impresso meio século depois, em Londres (1722) com o título de *Notícias Recônditas*.

Em 2013, fazendo do último capítulo de sua *História da Inquisição Portuguesa* um esboço de «história da história», Giuseppe Marcocci e João Pedro Paiva asseveraram que «depois do livro de João Lúcio de Azevedo [...] os estudos portugueses sobre os conversos de origem judaica desapareceram. Durante muito tempo, a história da Inquisição portuguesa ficou separada das suas principais vítimas.» Dou-lhes razão mas, como ocorre muitas vezes nas minhas confrontações com os senhores professores Marcocci e Paiva, discrepo de sua terminologia: em 2013 já não havia equivalência entre os termos «cristãos-novos» – utilizado *ad nauseam* pela Inquisição portuguesa para descrever as suas principais vítimas – e «conversos de origem judaica», não havendo conversões de judeus ibéricos, em Portugal, desde 1497. Para os aproximadamente 30.000 presos, processados e falsamente sentenciados «pelo crime do judaísmo», que passaram pelos cárceres e pelos autos-da-fé do Santo Ofício de Portugal continental, acho muito mais apropriado que «conversos de origem judaica» o termo «católicos de origem católica». Como escreveu recentemente o nosso Vice-Reitor e amigo António Feijó: «O suplício de séculos de gerações de católicos como na realidade cripto-judeus é talvez o grande reprimido da história moderna de Portugal.»<sup>5</sup>

comparação rigorosa entre o texto italiano do ASV e o português da Torre do Tombo, que tenciono publicar, lado a lado. A única investigação bibliográfica anterior (Mariagrazia Russo, «Inquisição portuguesa e cristãos novos nos Arquivos do Vaticano», in *Inquisição Portuguesa, Tempo, Razão e Circunstância*, coordenação de Luís Filipe Barreto *et alii*, Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, p. 505-512: 508) é inutilizável, pela sua imprecisão.

<sup>5</sup> *Queimar Vieira em Estátua*, dois MSS até agora inéditos, transcrição, anotação e introdução por Herman Prins Salomon, Prefácio de António M. Feijó, Lisboa: Cátedra



Após a *História* de João Lúcio de Azevedo (1921), foi só a partir da segunda metade dos anos 50 que os próprios «cristãos-novos» de Portugal voltaram a ser o objecto de pesquisa. Dois importantes professores, estudiosos da história da cultura portuguesa, um Português e um Francês, acabaram por se envolver em inflamado debate acerca da realidade do «criptojudaísmo» atribuído à esmagadora maioria – quase à totalidade – das vítimas da Inquisição portuguesa, agora rotulada na historiografia estrangeira de «marranos», antiga designação hispano-portuguesa injuriosa que se dava desde a Idade Média aos judeus peninsulares que se convertiam ao catolicismo, significando literalmente «porco» e figurativamente «cripto-judeu», ou seja, católico peninsular que pratica a proscriba religião judaica em segredo. Dos meados do século XVI até meados do século XX, esta palavra foi cada vez menos usada em Portugal, onde o designativo «judeu», tornado pejorativo, fazia vezes de todos os outros. Desde a «shoa» nazi (c. seis milhões de pessoas apelidadas de «judeus» assassinados pelos nazis em menos de cinco anos, 1940-1945), uma parte crescente do público culto português mostrava curiosidade por saber mais sobre o assunto desta perseguição, que se tinha desenvolvido com tanta intensidade, em Portugal, durante quase dois séculos e meio (1536-1765). Em 1969, este público conseguiu satisfazer a sua curiosidade: foi o ano da saída da obra-prima do professor António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos: uma narração e análise inteligente em linguagem clara da «entreprise d’oppression la plus durable que l’Europe occidentale ait connue»* (Léon Bourdon), que tinha vitimado uns 40.000 portugueses (não só os sentenciados), incluindo, pelo menos, 1.200 deles executados (dos quais, pelo menos, uma centena queimados vivos) em quase 800 autos-da-fé. O livro teve 4 tiragens, em 1969, e venderam-se uns 20.000 exemplares em Portugal só durante o ano da publicação. Resumindo o debate que este livro provocou, faço minhas umas frases da síntese feita dele pelos senhores professores Marcocci e Paiva, modificando uma ou outra expressão com que não concordo. António José Saraiva levantou dúvidas sobre a existência do judaísmo dos «cristãos-novos» e acabou por negar qualquer ligação clandestina das vítimas do Santo Ofício entre

---

de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste» da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Rede de Judiarias de Portugal, 2014, p. 18.

1536-1765 à religião proscrita em 1497, as quais, apesar das denúncias, confissões e sentenças, eram na verdade simplesmente católicas de todos os matizes, tais como os Portugueses não perseguidos, rotulados de «cristãos-velhos». Saraiva negou qualquer substância ao judaísmo de que foram acusados os «cristãos-novos». Embora desprovido de contacto directo com as fontes inéditas do Arquivo da Torre do Tombo, Saraiva foi leitor atento e inteligente dos estudos e documentos impressos, e sobretudo das *Notícias Recônditas*. Quanto aos *Gravames*, não havendo edição, não os menciona, que muito tinham podido reforçar a sua tese, se tivessem chegado ao seu conhecimento<sup>6</sup>.

A crítica radical a esta tese de Saraiva formulou-a o professor francês Israel-Salvator Révah, numa entrevista publicada no *Diário de Lisboa* em Maio de 1971, a propósito do imenso sucesso nas bancas das livrarias de *Inquisição e Cristãos-Novos*; e nuns ensaios que saíram de Julho a Setembro de 1971 no mesmo *Diário de Lisboa*, seguidos a dois humorísticos diálogos entre entes imaginários sobre as ideias do Prof. Révah, da autoria de Saraiva, publicados no *Diário de Lisboa* em Junho de 1971. O professor Révah, inteiramente desprovido de sentido de humor, deixou-se amargar e exasperar, tendo morrido, em 1973, em plena polémica, com 56 anos. Tudo foi recolhido, em 1985, nos apêndices da quinta edição de *Inquisição e Cristãos-Novos* e na nossa tradução intitulada *The Marrano Factory*, em 2001.

Révah afirmou a sua convicção do valor dos processos inquisitoriais para o conhecimento de uma religiosidade dos cristãos-novos: clandestina, cripto-judaica, anti-católica, a que ele chamava «marranismo». Persuadido da real existência e difusão desta religiosidade específica aos cristãos-novos portugueses, de que procurava os rastros nas confissões e denúncias inquisitoriais, pretendeu descobrir provas concretas da «realidade» do criptojudaísmo, ou seja, de uma religiosidade «marrânica» baseada na dissimulação de um judaísmo clandestino, doméstico, depauperado. Tudo isto fazia dele um aliado involuntário da Inquisição portuguesa (às vezes, dava-lhe até ares de inquisidor), instituição que ele dizia po-

<sup>6</sup> Talvez se refira a eles pelas palavras «outros documentos» na p. 83 de *Inquisição e Cristãos-Novos*, 5ª edição: «Juntamente com outros documentos, as *Notícias Recônditas* produziram tal impressão no Vaticano, que o Papa Clemente X achou motivo para suspender a Inquisição.»

der odiar por conta própria, mas como historiador isento não dispôr de critérios para ajuizar.

Pouco tempo depois do falecimento do Prof. Révah, que eu tinha visto uma ou outra vez em Lisboa, assisti a umas aulas do Prof. Saraiva na Universidade de Amesterdão, minha *alma mater* e naturalidade, tendo nascido uma relação privilegiada entre ambos, e a sugestão que eu traduzisse para inglês *Inquisição e Cristãos-Novos*, acrescida da polémica do *Diário de Lisboa* e enriquecida pelo produto de nossas inumeráveis conversas, tertúlias, almoços e jantares em cafés, tascas e restaurantes de Amesterdão, Lisboa e Sintra. No entanto, foi só duas décadas mais tarde, depois do falecimento do meu Mestre e Amigo, que pus mãos à tarefa que levou quase outra década para finalizar, graças a colaboração de três animadores: os professores Miguel Tamen (que me deu o empurrão definitivo); Isaac Sassoon (que sabia inglês e tantas coisas), António Feijó (que, além do mais, magicou o novo título da edição em língua inglesa, *The Marrano Factory*, que afinal tinha sido inspirado pelo P. António Vieira)<sup>7</sup>.

O capítulo IV de *Inquisição e Cristãos-Novos* versa o livrinho intitulado *Notícias Recônditas*. Este pequeno tratado revelou a prática quotidiana dos três tribunais inquisitoriais portugueses continentais. O autor analisou detalhadamente 17 processos em um período de doze anos, identificando os acusados pelos nomes e demonstrando em cada caso o absurdo das acusações, confissões e denúncias de judaísmo, como também a malvadez dos castigos. «Desta finalidade, assevera Saraiva, resulta a objectividade até hoje incontestada das *Notícias*, não obstante o seu carácter polémico. O P. António Vieira que nesta época em Roma se empenhava na causa dos Cristãos-Novos portugueses assumiu a responsabilidade deste escrito [...]»<sup>8</sup>.

Na sua «Tréplica ao Sr. António José Saraiva» do dia 30 de Junho de 1971, o Professor Israel-Salvator Révah responde:

De toda a literatura acima tratada é preciso separar as *Notícias*

<sup>7</sup> E não inventado por Frei Domingos de Santo Tomás. Ver «Carta do Padre António Vieira sobre a causa do Santo Ofício, escrita ao Santíssimo Papa Inocêncio XI», Biblioteca da Ajuda, Cód. 49/IV/23, ff. 6r-8v: 7r: «Assim como na Casa da Moeda se acunha dinheiro, assim neste miserável Reino temos oficinas de acunhar judeus.»

<sup>8</sup> *Inquisição e Cristãos-Novos*, 5ª edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 77.

*Recônditas*, panfleto anti-inquisitorial que se integra na renhida controvérsia de 1673-1681, controvérsia que teve sucessivamente por teatro a corte portuguesa e a Cúria Romana. O estudo crítico do panfleto (que os leitores modernos não conhecem na sua forma original e completa), a comparação com outras peças da controvérsia, pró ou anti-inquisitorial, e com os processos para que o autor do panfleto remete o leitor, fizeram-me abandonar a ideia estabelecida sobre a objectividade essencial das *Notícias Recônditas*. O Sr. David [um dos entes ficcionais inventado pelo Prof. Saraiva, H.P.S.] responde que João Lúcio de Azevedo exaltou a veracidade do panfleto. Paciência! Será um dos «pontos de vista» de Azevedo que não hei-de «confirmar», e uma ideia não azevediana que terei extraído dos processos estudados por mim, porque alguns destes processos demonstram que o panfleto falsificava a realidade inquisitorial [...]<sup>9</sup>.

Quando chegámos, eu e o meu co-tradutor Isaac Sassoon, a este passo, a brutal rejeição da parte de Révah de um documento tão essencial à tese saraivista<sup>10</sup>, notei no Doutor Sassoon alguma hesitação: «Afinal teria razão o Révah?» Mas, pouco depois, estando eu em Lisboa, fui à Torre do Tombo e aí identifiquei 13 dos 17 escandalosos processos citados e resumidos nas *Notícias Recônditas*, e após rigorosa comparação, concluí com muita exactidão. Informei o Dr. Sassoon, que me disse que ao ler a minha notícia abandonou para todo o sempre a sua relativa relatividade concernente à tese révahista.

A tese fundamental subjacente às *Notícias*, e implícita no *Inquisição e Cristãos-Novos*, é que o procedimento inquisitorial português nunca pretendeu distinguir entre culpabilidade e inocência, mas unicamente arrancar confissões e denúncias de judaísmo a todo o réu reputado inteira ou parcialmente de [sangue] cristão-novo, ou seja, que todo o réu reputado de [sangue] cristão-novo é portanto [potencialmente] culpado de crença no

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 276-277. Cf. «Conférences de M. I.S. Révah», École pratique des hautes études, 4<sup>e</sup> section, Sciences historiques et philologique, Année 1972, vol. 104/ Numéro 1/p. 423-431: 424: «[...] on s'aperçoit bien vite que l'un des quelques textes "décisifs" sur lequel [Saraiva] a prétendu fonder ses hypothèses, puis ses thèses, sur l'Inquisition et les Nouveaux-Chrétiens, est un pamphlet anti-inquisitorial rédigé en 1673-1674 [...] *Noticias Recônditas* [...]».

<sup>10</sup> Révah, como Saraiva, nunca se referiu aos *Gravames*, que ele deve ter conhecido.



«judaísmo», segundo a definição inquisitorial, quer o tivesse, quer o *não tivesse* «praticado» (num dos três sentidos hispano-portugueses: evidenciado, discutido, pensado) e merece castigo. O castigo seria mais ou menos rigoroso, dependendo de este «judaísmo», temporariamente ou definitivamente assumido, ser ou não ser completamente confessado e acompanhado de sincero remorso e de denúncias de outros cristãos-novos, ou então negado, ou insuficientemente confessado e denunciado, o que leva o réu «negativo» (que nega a culpa) e o «diminuto» (cuja confissão e denúncias são consideradas incompletas) à pena de morte. Estas palavras «sangue» e «potencialmente» por mim sublinhadas e postas entre parêntesis, implicam que o réu católico «cristão-velho», e conseqüentemente de «sangue limpo», poderia, teoricamente, ser culpado do «crime» de judaísmo, mas com pouquíssima probabilidade, enquanto o réu católico «cristão-novo» é sempre culpado, nunca inocente do «crime de judaísmo», se não por acto comprovado, então por presunção. É culpado de ser cristão-novo, de sangue infecto; super-infecto, porque lhe foi transmitido por judeus, que mataram Cristo.

Voltemos agora à mensagem dos *Gravames* que citaram os professores Marcocci e Paiva como «passo de rara eloquência» e com que iniciei esta alocução:

Por todas estas razões os cristãos-novos de Portugal se lamentam com justa causa do modo com que procedem os inquisidores para com eles, porque procedem contra o sangue e contra o delicto, não só porque pelo sangue não podem nem devem ser castigados, mas porque para eles e para os cristãos-velhos não é igual a balança da justiça, pois com os cristãos-velhos se procede [só contra o delicto, e com os cristãos-novos se procede] contra o sangue e contra o delicto, ou quase [mais] contra o sangue que contra o delicto, considerado que ao sangue não só querem os inquisidores fazer uma necessária e inevitável causa do delicto de judaísmo, mas um pecado actual ou uma potência necessária, a qual *necessario et sempre sit in actu*.

Quer isto dizer que o réu cristão-novo acusado do crime do Judaísmo – «cristão-novo» e «Judaísmo» segundo as arbitrarias definições inquisitoriais – e que o não confesse, merece castigo – até a pena de morte –, ainda que se possa provar que a tal acção constituindo o «Judaísmo» inquisitorial não foi cometida pelo réu; porque a culpa do «Judaísmo»



dos réus cristãos-novos é uma herança étnica, é o castigo sempre merecido. Portanto, para os cristãos-novos não existe inocência; a defesa que o Regimento concede aos réus cristãos-novos não passa de fachada, porque o Regimento de 1640 e o anterior de 1613 não merecem o qualificativo de «jurisprudência» e não podem ser encarados como tal. Trata-se – sobretudo o de 1640, que tem uma organização mais sistemática do que o anterior – de ferramentas pseudo-étnicas disfarçadas em pseudo-jurisprudência, miudinha só de fachada, ao serviço de uma ideologia proto-histórica, supersticiosa e irracional<sup>11</sup>.

A mensagem dos *Gravames* penetrou o Vaticano e resultou na suspensão da Inquisição portuguesa, que teria sido permanente se o regente D. Pedro II se tivesse mantido alinhado com o Vaticano contra a Inquisição portuguesa, mas por razões políticas ele fez o contrário. Inocêncio XI não teve outra opção que a de se alinhar com o rei e o povo português a favor da Inquisição e, em 1681, reatou com o monstro que, graças à fanática realza do século XVIII, manteve incólume a perseguição aos cristãos-novos até bem dentro da época do Marquês de Pombal.

Os *Gravames* ficaram inéditos e quase desconhecidos dos historiadores até hoje e assim uma parte de sua mensagem tocou ao de leve, mas não penetrou o enigma da motivação mais funda e mais primitiva do ódio secular aos Cristãos-Novos, e não só.

António José Saraiva, em 1969, proclamou: «Assim morre o preso que não tem culpa – e morre por não ter culpa.»<sup>12</sup> O Professor Joaquim Romero de Magalhães, em 1981, discrepou: «A culpa do cristão-novo era

<sup>11</sup> Cf. Ana Caldeira Cabral Santiago de Faria, *O Regimento de 1640 e a Justiça «conforme a melhor e mais segura opinião do Sancto Officio»*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Coimbra, 2016. É obra do Inquisidor Geral Francisco de Castro, cujo ódio fígadal aos cristãos-novos se espalha num longo documento venenoso assinado por ele em 1630 (Biblioteca Nacional de Lisboa, Codex 868, ff. 138-157, reproduzido por António Borges Coelho, *Inquisição de Évora*, Lisboa: Editorial Caminho, 1987, vol. 2, p. 182-202) e, traduzido para inglês por mim, em Antonio José Saraiva, *The Marrano Factory*, Leida, Boston: Brill, 2001, p. 354-376. A palavra «justiça» no título da dissertação deveria estar entre aspas. Curiosamente, a autora cita *Inquisição e Cristãos-Novos* de António José Sarava pela 4ª edição, de 1969, e desconhece a 5ª, de 1985, com o seu dramático suplemento, assim como o *Marrano Factory*, de 2001. Atribui os importantes trabalhos de Bruno Feitler a Bruno Feilter, etc.

<sup>12</sup> *Inquisição e Cristãos-Novos*, p. 82.



ser cristão-novo.»<sup>13</sup> Quando vi o António José pela derradeira vez, pouco antes de sua morte, ele disse-me: «Ó Herman, a explicação económica é falsa; temos de encontrar outra.»

Ei-la aqui, no fim do décimo segundo gravame da primeira parte, na versão portuguesa:

[...] De tudo isto aparece claramente que os inquisidores faltam à sua obrigação em proceder contra os cristãos-novos, ainda até à sentença de morte, sem constar de corpo de delito nos casos em que poderia e deveria constar.

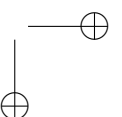
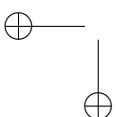
Querendo o Doutor João de Azevedo, consultor do Santo Ofício, mostrar que os Inquisidores procedem bem, disse, no seu parecer (cap. 3, 13), estas palavras: Reprovam os cristãos-novos o modo de processar as suas culpas, mas eles, quando condenaram Cristo, Senhor Nosso, no seu processo, faltaram à principal forma, que era constar do corpo do delito, como *de jure* se requer [...]. Diversamente são eles condenados do Santo Ofício, já que consta por prova concludentíssima do corpo do delito, e por testemunhas da sua nação e do seu mesmo sangue. E algumas são tais que não padecem defeitos nos seus ditos. Nada se falta ao modo de processar. Justamente são considerados na sua pertinácia, seguindo as leis e os estilos do Santo Ofício. Os mesmos judeus deram exemplo na morte de Cristo para serem agora julgados. Disse Pilatos que não achava causa no Salvador por lhe impor a pena de morte. Responderam os Judeus (João 129, 6-7): «Nos termos Lei e segundo ela deve morrer [...] O Tribunal do Santo Ofício tem leis e segundo elas devem os mesmos judeus ser condenados. E ainda que as ditas leis sejam deles tidas por duras, dispõe a lei que se devem observar [...]. Mais cruel e desumana foi aquela que eles executaram contra o Redentor do Mundo».

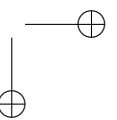
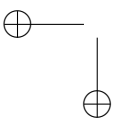
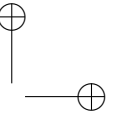
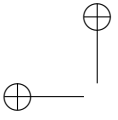
Ao que se responde que isto não tem resposta<sup>14</sup>.

Muito obrigado pela vossa atenção.

<sup>13</sup> «E assim se abriu Judaísmo no Algarve», *Revista da Universidade de Coimbra*, 29, 1981, p. 1-79: 6.

<sup>14</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 158.









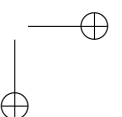
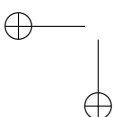
– («Assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam judeus»). Sobre o significado de uma frase atribuída a Frei Domingo de São Tomás que serve de epígrafe e de mote ao desenvolvimento da tese de A. J. Saraiva em *Inquisição e Cristãos-Novos*<sup>1</sup>

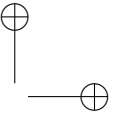
António Bento<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Apoiando-se nas fontes documentais disponíveis, o presente ensaio visa esclarecer o significado da expressão «fazer judeus» ou «fabricar judeus» nos autores que a transcreveram e utilizaram antes de A. J. Saraiva a ter transformado num *slogan* e elevado à superior, mas duvidosa, condição de chave interpretativa da Inquisição portuguesa. Já depois de eu ter escrito o texto desta comunicação, o Professor Herman Prins Salomon teve a amabilidade de me informar do seguinte: Anita Novinsky, uma conhecida investigadora brasileira da Inquisição e dos «cristãos-novos», terá descoberto na Biblioteca da Ajuda uma carta (que permanece inédita) do Padre António Vieira dirigida ao Papa Inocêncio XI, cujo texto será o seguinte: «Assim como na Casa de Moeda se *cunha* dinheiro, assim neste miserável Reino temos oficinas de *cunhar* judeus», Carta do Padre António Vieira sobre a causa do Santo Ofício, escrita ao Santíssimo Papa Inocêncio XI, Biblioteca da Ajuda, Cód. 49/IV/23, ff. 6r-8v: 7r. O professor H. P. Salomon comunicou-me entretanto que já transcreveu esta carta do «Imperador da Língua Portuguesa», contando poder publicá-la em breve. Mas, enquanto esperamos pela sua divulgação e pelas «novidades» que ela possa conter, convém deixar claro que a fórmula presente nesta carta não é mais do que uma variante a acrescentar às quatro versões conhecidas da expressão «fazer judeus» ou «*cunhar* judeus», a saber: i) aquela presente nas *Noticias Recônditas* (panfleto anónimo escrito por volta de 1673, pela primeira vez publicado em Português em Londres, 1722); ii) a publicada por Dom Luís da Cunha nas *Instruções Políticas* (1736); iii) a publicada por D. Luís da Cunha no *Testamento Político* (1747); iv) aquela divulgada por António Ribeiro Sanches em carta escrita em Paris por volta de 1750. Consideramos como muito provável que o texto da versão de Sanches resulte do aturado contacto pessoal que este manteve com o então embaixador de Portugal em França, precisamente o seu amigo D. Luís da Cunha, de quem Sanches foi, por esses anos, médico pessoal e confidente privilegiado.

<sup>2</sup> Praxis. Centro de Filosofia, Política e Cultura / Universidade da Beira Interior.





Em Portugal, muito tempo antes de António José Saraiva haver apresentado a sua tese dos «cristãos-novos» como «classe burguesa»<sup>3</sup> – que é apenas uma ambígua e perigosa meia verdade, embora sem dúvida muito atractiva na época da sua formulação –, já José Leite de Vasconcelos, no volume IV da sua *Etnografia Portuguesa*, afirmara serenamente o seguinte:

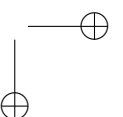
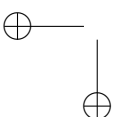
Quando o Santo Ofício instalou em todo o país a sua máquina repressiva, havia mais de três dezenas de anos que os *pseudoconvertidos* [significativa designação a de Vasconcelos: «pseudoconvertidos» e não «cristãos-novos» ou mesmo «criptojudeus» ...] observavam ocultamente os preceitos da sua fé e se tinha organizado e criado raízes esse culto clandestino. Convém não esquecer, evidentemente, que muitos foram os que se identificaram com todas as formas do viver cristão, mas errado é afirmar-se que a assimilação foi quase total, que ficou sem sentido o proclamado zelo religioso da Inquisição portuguesa, que este foi puro pretexto para o aniquilamento de uma burguesia luso-judaica endinheirada<sup>4</sup>.

Extraordinário: antes mesmo de haver sido escrita e de ter visto a luz do dia, uma parte substancial do núcleo da tese de António José Saraiva em *Inquisição e Cristãos-Novos* está já antecipada e de certo modo contraditada ou mesmo esquematicamente refutada nestas breves, claras e assertivas palavras de José Leite de Vasconcelos. O que significa talvez que o conteúdo substantivo da tese de A. J. Saraiva não é nem tão inovador nem tão original quanto eventualmente seria de admitir.

Na verdade, o esquema marxizante adoptado por A. J. Saraiva na sua tentativa de explicação da razão de ser da Inquisição em Portugal, sobrepondo as razões económicas às razões religiosas e elevando a supremo critério explicativo a luta de uma «classe eclesiástica» em declínio contra uma «classe burguesa» em ascensão, é trilho bem mais antigo e batido, e não é com toda a certeza a aplicação da aparelhagem conceptual marxista a um problema tão melindroso e tão resistente a explicações sumárias e deterministas que o pode dotar com uma nova frescura. Lembramos apenas que já J. Lúcio de Azevedo, à sua maneira desassombrada e ferozmente

<sup>3</sup> Cf. António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969], 5ª edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

<sup>4</sup> Cf. José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa*, Volume IV, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, p. 142.





(«Assim como na Calçetaria havia uma casa onde se fazia moeda,  
no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

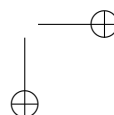
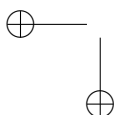
137

anti-judaica, dissera, em 1921, data da publicação da sua *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, algo que, longe da aura da vulgata marxista que envolve o trabalho de A. J. Saraiva, está bem mais próxima do alvo: «O que temos é de reconhecer um facto de natureza económica que foi porventura o factor decisivo no sentimento dos povos da Península, e nas deliberações dos monarcas em relação aos hebreus.»<sup>5</sup>

Vejamos: se é verdade que o tribunal do Santo Ofício foi muitas vezes objecto de instrumentalizações económicas e palco de corrupções, de empenhos e de variegados e inconfessáveis favores, não é menos verdade que não se pode afirmar, sem mais, que foi apenas a concorrência económica, por si mesma, e não o zelo religioso, a sua *raison d'être*<sup>6</sup>. Do mesmo modo, quando A. J. Saraiva sustenta que a definição religiosa ou étnica do «cristão-novo» é apenas uma burocrática e inútil «montanha de papel» sem equivalência na realidade histórica, não faz mais do que – ignorando olímpicamente a massa de mais de 40.000 mil processos depositados na Torre do Tombo dos quais ele não consultou um único – «economicizar» à viva força, despolitizando-o e esvaziando-o de qualquer significado teológico, um conceito que em última análise é incompreensível sem a remissão ao baptismo forçado dos judeus em 1497, que, «por força e não por vontade», tiveram de renegar a sua Lei. Também o «cristão-novo» queimado publicamente nos braseiros da Inquisição ao longo de quase três séculos não foi um «mito» ou uma mera cortina de fumo ao serviço de uma «luta de classes» tricentenária. É grosseira e mistificadora uma tal explicação. E assim como a Inquisição não perseguiu nem matou os burgueses «cristãos-velhos», também os ex-judeus ou pseudoconvertos, pejorativamente designados como «cristãos-novos» a partir de 1497, não foram perseguidos e assassinados na condição de representantes de uma «classe social», mas na sua qualidade de «judeus ocultos» ou «criptojudeus». Persistir numa atitude de negação do peso do «criptojudaísmo» nas balanças judiciais da Inquisição, como alguns autores o fazem ainda

<sup>5</sup> Cf. J. Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses* [1922], 3.<sup>a</sup> edição, Lisboa: Clássica Editora, 1989, p. 34.

<sup>6</sup> Esta é já a principal crítica de José Alcambar ao livro *A Inquisição Portuguesa* [1956], de António José Saraiva, que antecedeu, como se fosse o seu ensaio geral, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969]. Cf. José Alcambar, *O Estatismo e a Inquisição. Notas críticas ao livro A Inquisição Portuguesa de António José Saraiva*, Porto: Editora Contraponto, 1956.



hoje, não é apenas ceder à contrafactualidade e à «pós-verdade»<sup>7</sup>, é também ridículo.

Recordemos que José Leite de Vasconcelos escreveu as palavras atrás evocadas em 1941, completamente alheio – e, quanto a nós, felizmente ignorante – dos arbatamentos teóricos quer das teses de I. S. Révah, quer das teses de António José Saraiva a respeito do significado teológico, político e económico do fenómeno «cristão-novo».

Contrariamente a A. J. Saraiva, a tese que aqui se sugere é muito simples e relativamente fácil de comprovar empiricamente: num período inicial, não foi tanto, nem sobretudo, a Inquisição, que por essa altura ainda não existia, mas o baptismo forçado dos judeus portugueses que «produziu» «judaizantes» ou «criptojudeus» em massa. Com efeito, a sociedade cristã estava razoavelmente convencida de que, se os judeus tinham sido obrigados a aceitar a nova religião pela força, então o «converso» (Espanha) ou «cristão-novo» (Portugal) seria, com forte probabilidade, um *falso cristão*. Portanto, ainda que oficialmente baptizados, na sua grande maioria os «cristãos-novos» não poderiam ser *cristãos sinceros*. Por conseguinte, por razões de clareza terminológica e de rigor conceptual, mas também por respeito para com a especificidade da realidade histórica nacional, em língua portuguesa deveremos utilizar o termo «pseudoconvertos» ou «pseudo-cristãos» (termos estes utilizados por Alexandreerculano no seu seminal estudo de 1854) sempre que nos referirmos à fase inicial da «conversão» dos judeus portugueses: aquela que resulta do lúgubre «Baptismo em Pé» de 1497. Como refere Henry Kamen: «Dos milhares de judeus que no decorrer do século XV tinham sido forçados por meio de perseguições e massacres a aceitar o baptismo, foram muito poucos os que abraçaram a fé católica com sinceridade. Muitos, senão a maioria, continuaram a praticar secretamente – e, também, às claras – os ritos judaicos, de modo que as autoridades se viram frente a uma minoria de *pseudo-cristãos* que não tinham respeito nem amor pela nova religião»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Significado da expressão «pós-verdade» (eleita palavra do ano, em 2016, pelo English Oxford Dictionary): «A pós-verdade relaciona-se com ou denota as circunstâncias nas quais os factos objectivos têm menos influência na formação da opinião pública do que os apelos à emoção e as crenças pessoais.»

<sup>8</sup> Cf. Henry Kamen, *A Inquisição na Espanha*, Rio de Janeiro: Editora Civilização



(«Assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

139

«Que a maioria desses pseudo-cristãos judaizassem em segredo é mais do que provável; é *moralmente certo*»<sup>9</sup>, observa, de modo acutilante, Alexandre Herculano. Com efeito, se, com o baptismo forçado, foram muitos os corpos violentados que ficaram externamente cristãos, a verdade é que, tendo sido a «conversão falsa e sacrílega», «por força e não por vontade», como de facto o foi para a grande maioria deles, ela nunca poderia atingir e macular as respectivas mentes, e essa é, no fundo, a única razão porque a luta do chamado «cristão-novo» português pela sua sobrevivência religiosa, que é uma luta tenaz pelo que há de mais decisivo na auto-percepção da sua identidade religiosa e étnica, teria fatalmente de se manifestar através do chamado «criptojudaísmo», mais ou menos exercido às escondidas durante séculos:

Sectários da lei mosaica eram obrigados a simular nos actos da vida externa o cumprimento dos deveres do catolicismo, e só na solidão, no mais recôndito das suas moradas ou pelas trevas da noite, podiam invocar em voz submissa o Deus de Israel. Assim, no ânimo do vulgo, aos antigos ódios, nascidos em grande parte de causas materiais, viriam ajuntar-se as suspeitas, aliás, razoáveis, de que as preces e os ritos cristãos na boca e nas exterioridades dos conversos não passavam de blasfémia e de escárnio. [...] A calúnia, devia, portanto, fazer seu ofício, e esse mesmo mistério de que os judeus tinham de rodear-se, dava, por efeito da imaginação, caracteres sinistros aos ritos mosaicos, que, enquanto permitidos e públicos, eram, a bem dizer, indiferentes para a população cristã<sup>10</sup>.

Insistimos: após os acontecimentos de 1497, e durante, pelo menos, as três gerações seguintes, não foi a Inquisição que «produziu» «judaizantes» ou «criptojudeus» em massa, mas o baptismo forçado. Recordemos que o baptismo forçado é sempre e a todos os títulos inválido – face ao próprio direito canónico, desde logo, mas também face a todo o direito, natural ou positivo – e em última instância apenas ele pode ajudar a explicar adequadamente o verdadeiro sentido da famigerada «casa» onde se «fazem» judeus de que nos fala um tal Frei Domingos de São Tomás e

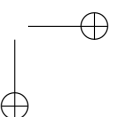
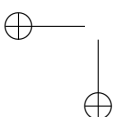
---

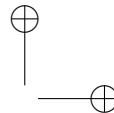
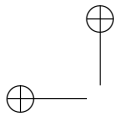
Brasileira, 1966, p. 29.

<sup>9</sup> Cf. Alexandre Herculano, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* [1854], tomo I, Lisboa: Livraria Bertrand, 1975, p. 134.

<sup>10</sup> Cf. *Idem, ibidem*, respectivamente p. 128-129 e p. 134.

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





que serve de epígrafe e mote para o desenvolvimento da tese do conhecido livro de António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*:

O procedimento da Inquisição em lugar de extirpar o judaísmo o multiplica. E Fr. Domingo de Santo Tomás, deputado do Santo Ofício, costumava dizer que assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam Judeus<sup>11</sup>.

O mínimo que aqui se pode dizer é que A. J. Saraiva retira esta obscuríssima frase do seu contexto enunciativo, dificultando, enviesando e impedindo a compreensão do seu sentido original. Com efeito, parece não ter ocorrido ao nosso autor que o sentido metafórico e a ironia contida na expressão «fazer judeus» possa ser explicado, de modo bem mais prosaico e um tudo menos conspirativo, a partir das informações fornecidas num outro texto, igualmente célebre, o panfleto político anti-inquisitorial chamado *Notícias Recônditas do modo de proceder da Inquisição com os seus presos*, no qual o seu incerto autor<sup>12</sup> se refere a um período histórico da actividade inquisitorial em que o tribunal admitia testemunhos e delações de «cristãos-novos» contra «cristãos-velhos»:

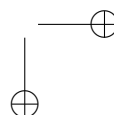
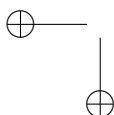
Em tempo em que se admitiam testemunhos de cristãos-novos contra cristãos-velhos, houve prisões em Beja, conforme a tradição, no ano de 1591 até o de 1603. Prenderam muitos cristãos-velhos e novos, sem distinção, e experimentou-se que os cristãos-velhos na Inquisição faziam confissão de judaísmo, como os cristãos-novos fazem, e pior, se pode ser [...] E então se fez novo regimento para os cristãos-novos não poderem testemunhar contra cristãos-velhos<sup>13</sup>.

Com a sarcástica expressão culinária «fazer judeus» é mais provável que o obscuríssimo Frei Domingo de São Tomás (terá realmente existido um homem com este nome ou esta será apenas uma personagem de

<sup>11</sup> Cf. António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969], 5ª edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 11.

<sup>12</sup> A obra é por vezes atribuída ao Padre António Vieira, ou ao seu círculo, embora, a nosso ver, sem provas documentais explícitas, sequer de natureza retórica ou estilística.

<sup>13</sup> Cf. Padre António Vieira, *Obras Escolhidas*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, volume IV, 1951, p. 224-225.





(«Assim como na Calçetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

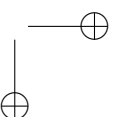
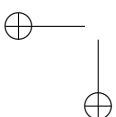
141

ficção em cuja oportuna boca pôs D. Luís da Cunha tudo o que não poderia ou queria dizer pela sua própria?) se referisse àqueles casos em que «cristãos-velhos» acusados por «cristãos-novos» preferiam *confessar* a heresia ou o crime que lhes era imputado, mas que não tinham cometido, a ficar indefinidamente retidos nas masmorras do Santo Ofício, uma vez que era então já voz corrente que os «estilos» processuais do tribunal eram de tal modo inapeláveis no seu secretismo e hermetismo burocrático, que mais depressa o réu saíria da prisão confessando falsamente um crime que não cometera do que negando-o com veemência. Isto mesmo afirmam os autores do panfleto anti-inquisitorial uns passos adiante, quando nos dizem que a esta opção extrema chamavam os próprios acusados «remédio» (entenda-se: «se queremos sair da prisão não nos resta outro remédio»):

Pode-se palpavelmente conhecer que *a forma e estilo praticado de presente nas Inquirições de Portugal, em lugar de extinguir o judaísmo (que é esta a tenção da Igreja), o está produzindo e fazendo de cristãos judeus; uns que, obrigados dos apertos e confusões, por remirem as vidas e liberdades, sendo cristãos, confessam ser judeus, e chamam a isto remédio, por não terem outro caminho para escaparem*<sup>14</sup>.

Para o nosso propósito, é importante sublinhar que esta é a primeira vez em que o símile fabril da «produção» de judeus aparece num texto escrito em português. A exigência de uma reforma jurídica dos «estilos» da Inquirição parece, em todo o caso, ser o principal desígnio destes dois pedaços de texto das *Notícias Recônditas do modo de proceder da Inquirição com os seus presos*, já que nenhum «estilo» processual em nenhuma circunstância poderá ser pior do que o de manter secretos para os réus os nomes dos seus denunciadores, isto é, das testemunhas, *forçando-os* assim a «*darem em*» dezenas de nomes, aumentando, com isso, o número dos denunciados e o das suas potenciais prisões, pelo que, com forte probabilidade, será este o real significado de «fazer» ou «cunhar» judeus. É, aliás, o próprio D. Luís da Cunha que, nas suas *Instruções Políticas*, nos fornece pistas para esta leitura:

<sup>14</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 239. Itálicos nossos.





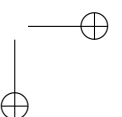
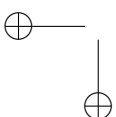
Aqueles miseráveis, para saírem, talvez já estropiados dos tratamentos que sofreram, dos horrorosos cárceres em que separadamente os têm, se resolvem a *confessar o que fizeram ou não fizeram*; lhes é para este efeito necessário que contestem com os que neles deram, ainda que seja à cebra cega e às apalpadelas, porque de outra sorte a sua confissão os levaria ao patíbulo, passando por diminutos, simulados, e impenitentes. Devem, por não cair neste precipício em que os põe aquela ignorância, nomear a torto e a direito todas as pessoas que conhecem, contanto que sejam da sua nação; as quais presas depois pelo mesmo crime, fazem o mesmo, e se vão enredando de maneira que os sócios do crime, os pais, as mães, os irmãos, os filhos, as filhas, ainda que de menor idade, todos são idóneas testemunhas uns contra os outros, sem o saberem, e sem que jamais os confrontem<sup>15</sup>.

Com efeito, aquele dito atribuído por D. Luís da Cunha ao obscuríssimo Frei Domingo de São Tomás, segundo o qual o Santo Ofício era uma «casa onde se faziam judeus» e que A. J. Saraiva eleva à condição de dogma na sua interpretação da Inquisição portuguesa, não é mais, creio, do que o palimpsesto de uma remota anedota literária sujeita a diferentes reescritas, readaptações e reformulações ao longo do tempo. Nas variantes ou versões que lhe conhecemos, o seu «verbo assassino» vai de «nutrir» (judeus e cristãos-novos) a «fazer», de «fazer» a «cunhar» (na versão de uma carta não datada de Ribeiro Sanches), e de «cunhar» ao tardio translato e industrial «fabricar», usado e abusado por A. J. Saraiva e pelos seus discípulos. Seja como for, continuamos ainda hoje a ignorar praticamente tudo a seu respeito e não deixa de ser extraordinariamente intrigante e difícil de acreditar que uma tal frase, cedo transformada num artigo de fé, tenha conseguido tornar-se tão influente e virulenta, sem que, até ao presente, um único autor sequer questionasse a sua origem e a sua autenticidade.

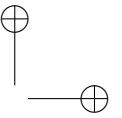
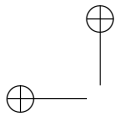
Antes de prosseguirmos, elenquemos as quatro variantes do nosso artigo de fé, dispendo-as por ordem cronológica:

# 1 «Pode-se palpavelmente conhecer que *a forma e estilo prati-*

<sup>15</sup> Cf. D. Luís da Cunha, *Instruções Políticas* [1736], edição de Abílio Diniz Silva, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 251.







(«Assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

143

*cado de presente nas Inquisições de Portugal, em lugar de extinguir o judaísmo (que é esta a tenção da Igreja), o está produzindo e fazendo de cristãos judeus; uns que, obrigados dos apertos e confusões, por remirem as vidas e liberdades, sendo cristãos, confessam ser judeus, e chamam a isto remédio, por não terem outro caminho para escaparem»<sup>16</sup>.*

# 2 «Que o procedimento da Inquisição em lugar de extirpar o judaísmo o multiplica; e Frei Domingo de Santo Tomás, deputado do mesmo Santo Ofício, costumava dizer que assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam Judeus»<sup>17</sup>.

# 3 «E já o célebre Fr. Domingos de S. Tomás, da ordem dos Pregadores e deputado da Inquisição, costumava dizer, «Que assim como na Calcetaria havia casa em que se fazia a moeda, assim havia outra no Rossio, em que se faziam Judeus, ou “cristãos-novos”, porque sabiam como eram processados os que tiveram a desgraça de ser presos, e que em lugar de se extinguirem, se multiplicavam, e ninguém melhor que ele podia falar na matéria»<sup>18</sup>.

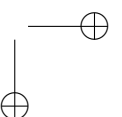
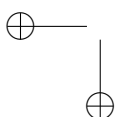
# 4 «Dizia um Religioso da Ordem de S. Domingos, que não nomeio por respeito, que como na Casa da Moeda, da prata em barra se cunhavam moedas de dois tostões, assim na Inquisição de Cristãos se cunhavam Judeus. Que o creia quem quiser; acabe-se o modo de processar da Inquisição, e em quarenta anos acabará todo o judaísmo em Portugal»<sup>19</sup>.

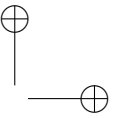
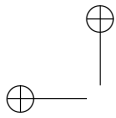
<sup>16</sup> *Notícias Recônditas do Modo de Proceder da Inquisição com os seus Presos*, panfleto anti-inquisitorial escrito por volta de 1673, publicado pela primeira vez em português em Londres, 1722. Atribuído ao Padre António Vieira. Cf. Padre António Vieira, *Obras Escolhidas*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, volume IV, 1951, p. 239. Itálicos nossos.

<sup>17</sup> Cf. D. Luís da Cunha, *Instruções Políticas* [1736], edição de Abílio Diniz Silva, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 254. Itálicos nossos.

<sup>18</sup> Cf. D. Luís da Cunha, *Testamento Político*, [1747], introdução, estudo e edição crítica de Abílio Diniz Silva, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2013, p. 114. Itálicos nossos.

<sup>19</sup> Cf. António Ribeiro Sanches, *Carta de Paris* [s.d.], Biblioteca da Ajuda, Ms. 51-II-74, fl. 87, citado em D. Luís da Cunha, *Testamento Político* [1747], introdução, estudo e edição crítica de Abílio Diniz Silva, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2013, p. 114. O editor não refere o destinatário da carta... Quanto à sua provável data, apontamos para cerca de 1750. Itálicos nossos.

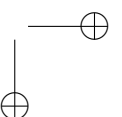
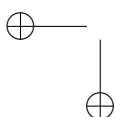




Dispensamo-nos de enunciar e explicitar as diferenças, as incongruências e as informações contraditórias entre as versões apresentadas e de as comentar uma a uma. O leitor fará o seu juízo. Limitamo-nos agora a perguntar: onde raio foi D. Luís da Cunha buscar esta historieta? Leu-a nas *Notícias Recônditas*, reescrevendo-a e reformulando-a depois a seu gosto nas *Instruções Políticas* e no *Testamento Político*? Terá sido ele mesmo a inventá-la e a «fabricá-la», ou, jogando com o seu próprio apelido, terá sido ele mesmo a «cunhá-la»? Terá ele ido exumá-la a um improvável anedotário de frades? O alegado frade pertencia, afinal, à ordem de S. Domingos ou à ordem dos Pregadores (que nisto diferem # 3 e # 4)? Finalmente, e bem mais importante, continuamos ainda hoje a ignorar qual seja a fonte primeira da anedota e o contexto em que ela foi pela primeira vez contada (se é que alguma vez o foi), pelo que hoje em dia ela não passa de um performativo linguístico vazio, em cuja interpretação se trata sempre de dizer, pela enésima vez, mas como se fosse pela primeira vez, o que se diz que alguém disse sem se saber exactamente quem o disse, por que o disse, a quem o disse e em que contexto de enunciação o disse.

Mas analisemos, por instantes, o motejo ou a frase-anedota posta na boca de um tal Frei Domingo de São Tomás em que A. J. Saraiva apoia a sua imaginosa e delirante tese de uma Inquisição sem judeus e sem «cristãos-novos». Se já a banca, onde se faz a moeda, na Rua da Calçetaria, não é propriamente uma «fábrica», como pode ser uma «fábrica» uma «casa» onde se «fazem» judeus? Na verdade, os judeus, como de resto costuma suceder com os indivíduos de outros credos religiosos, não se «fazem», mas, na sua grande maioria, já nascem feitos, isto é, um judeu é judeu porque nasce de mãe judia. Assim, aquela obscura frase atribuída por D. Luís da Cunha a um alegado frade, reescrita e reformulada em seguida por Ribeiro Sanches mediante o estabelecimento de uma analogia entre a Casa da Moeda (= «cunhar moeda») e o Palácio dos Estaus/Sede da Inquisição (= «cunhar judeus»), frase que serve de mote à tese de António José Saraiva em *Inquisição e Cristãos-Novos*, para ser correctamente entendida, deve ser lida no contexto em que aparece e em conformidade com o espírito e a letra do que é dito antes e depois dessa frase, em qualquer das variantes que lhe conhecemos.

Sabe-se, ou antes, imagina-se, que A. J. Saraiva terá ido beber esta frase (se directa ou indirectamente é outra questão) em D. Luís da Cunha.





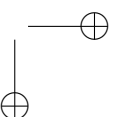
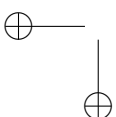
(«Assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda, no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

145

Sucede que em momento algum o diplomata português a utilizou, neste ou em qualquer outro escrito de sua autoria, com o propósito de com ela provar ou demonstrar a não existência de «cristãos-novos» judaizantes ou de insinuar a sua mera «fabricação» pela Inquisição. Antes pelo contrário, o reconhecimento da existência dos «cristãos-novos» é precisamente o ponto de partida para a admissibilidade da sua proposta de reforma e humanização dos «estilos» do Santo Ofício e para a sua advocacia pública do retorno dos judeus emigrados a Portugal, com vista à resolução dos graves problemas económicos do reino.

Na verdade, o que com aquela citação D. Luís da Cunha efectivamente defende é algo bem mais simples: a moderna separação das esferas «pública» e «privada». Na condição de iluminista e de homem tolerante que ele era, ou que afectava ser, considerava que o Estado não deveria meter o nariz em matéria confessional, a qual, de acordo com a sua aceção moderna, pertence necessariamente ao foro privado. Por isso, pouco lhe interessaria ou importaria saber que os alegados «cristãos-novos», quer os *secretamente judaizantes*, quer os *publicamente católicos*, judaizassem, desde que o fizessem no seu foro privado e no recato íntimo das suas casas:

A insensível e crudelíssima sangria que o Estado leva, é a que lhe dá a Inquisição, porque jornalmente [diariamente] com medo dela, estão saindo de Portugal com os seus cabedais, os chamados cristãos-novos. Não é fácil estancar em Portugal este mau sangue, quando a mesma Inquisição o vai nutrindo pelo mesmo meio que pretende querer vedá-lo, ou extingui-lo. E já o célebre Fr. Domingos de S. Tomás, da ordem dos Pregadores e deputado da Inquisição, costumava dizer, «Que assim como na Calcetaria havia casa em que se fazia a moeda, assim havia outra no Rossio, em que se faziam Judeus, ou «cristãos-novos», porque sabiam como eram processados os que tiveram a desgraça de ser presos, e que em lugar de se extinguirem, se multiplicavam, e ninguém melhor que ele podia falar na matéria. [...] Vi também muitos papéis, assaz largos, em que se apontam os meios para se extinguir em Portugal o judaísmo, mas não vi algum em que se tratasse de acordar a utilidade temporal do reino com a espiritual da religião, que é todo o meu objecto. [...] Porém, como a Igreja não julga dos interiores, e menos o príncipe, pouco importa à república que haja judeus ocultos, quando não escandalizam e





conservam as suas casas<sup>20</sup>.

Esta consideração de D. Luís da Cunha coincide, embora não exactamente *ipsis verbis*, com uma carta não datada enviada de Paris para Portugal por Ribeiro Sanches:

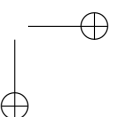
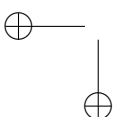
Dizia um Religioso da Ordem de S. Domingos, que não nomeio por respeito, que como na Casa da Moeda, da prata em barra se cunhavam moedas de dois tostões, assim na Inquisição de Cristãos se cunhavam Judeus. Que o creia quem quiser; acabe-se o modo de processar da Inquisição, e em quarenta anos acabará todo o judaísmo em Portugal<sup>21</sup>.

Repare-se na subtil «inovação» introduzida por Sanches face às versões anteriores. Embora de uma forma não completamente explícita, o símile, desta feita, caminha do fácil para o difícil, do vulgar e do corrente para o inusual e o maravilhoso, numa palavra, da «prata» («moedas de dois tostões») para o «ouro», isto é, os «judeus» («moedas muito mais valiosas»). A poder ser interpretada deste modo, a expressão «de cristãos cunhar judeus» significa, muito provavelmente, duas coisas ao mesmo tempo: i) de verdadeiros «cristãos-velhos» fazer ou cunhar falsos «cristãos-novos»; ii) de «puros ou pobres» «cristãos» fazer ou cunhar «impuros ou ricos» «judeus». Dito de outro modo, Sanches, que, no próprio texto em que conta o que terá ouvido dizer a outrem, larga um céptico e significativo «que o creia quem quiser», sugere nas entrelinhas, pondo prudentemente a história na boca de alguém que ele «não nomeia por respeito», que a Inquisição, alargando arbitrariamente o conceito de «heresia judaica», confisca impunemente bens e propriedades aos próprios «cristãos-velhos» dos «sete costados». «Que o creia quem quiser.»

Do nosso ponto de vista, A. J. Saraiva faz uma truncagem e uma colagem abusiva das formulações de D. Luís da Cunha e de Ribeiro Sanches a respeito do inverosímil Frei Domingo de São Tomás com o intuito de «cunhar» ou «fabricar» ele mesmo uma interpretação enviesada e redutora do real significado que uma e outra das suas fontes efectivamente

<sup>20</sup> Cf. D. Luís da Cunha, *Testamento Político* [1742], introdução, estudo e edição crítica de Abílio Diniz, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2013, p. 114 e p. 117.

<sup>21</sup> Cf. *Idem, ibidem*, p. 114.





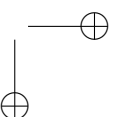
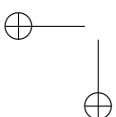
(«Assim como na Calçetaria havia uma casa onde se fazia moeda,  
no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

147

lhe atribuíram. Em primeiro lugar, o próprio Ribeiro Sanches, em cujos textos A. J. Saraiva por vezes se apoia com o fito de provar a «fabricação» dos «cristãos-novos» pela Inquisição, afirma expressamente que há muitos «cristãos-novos» em Portugal que continuam persuadidos da verdade da crença judaica e da necessidade de a transmitirem aos filhos, do mesmo modo que alguns desses «cristãos-novos», logo que conseguem sair de Portugal, se declaram judeus no estrangeiro e se fazem judeus públicos. O que prova, evidentemente, o seu «criptojudaísmo». Não por acaso, o próprio Ribeiro Sanches, como se sabe, foi ele mesmo um «cristão-novo» português que já na primeira metade do século XVIII fugiu de Portugal e se declarou ostensivamente judeu lá fora, circuncidando-se em Londres.

O ponto, precisamente, é que talvez o problema não esteja na «fábrica» (sensacionalista palavra estrategicamente segregada por A. J. Saraiva) de judeus, mas justamente na «casa», a saber, no modo como essa «casa» (a Inquisição portuguesa) foi concebida, projectada e posta em funcionamento. Assim, a tese da perversa «multiplicação» inquisitorial dos judeus e a citação apócrifa em que ela se apoia pode ser interpretada como uma espécie de *acto falhado* que no fundo denuncia apenas o reconhecimento de uma nova realidade histórica, precisamente aquela a que em Portugal se dá o nome – «religioso» e «étnico», como dirá, com razão, I. S. Révah<sup>22</sup> – de «cristão-novo». Não é, pois, original, nem particularmente excitante ou inovadora, a tese geral (confundindo a nuvem com Juno) de que a Inquisição era uma «fábrica de judeus», se por «fabricação» entendermos a monstruosa multiplicação de denúncias, muitas vezes infundadas ou pura e simplesmente falsas. Tem neste ponto razão A. J. Saraiva quando invoca a diferença entre documentos «autênticos» e documentos «verdadeiros»: «Se numa declaração um réu declarava que tinha praticado durante anos jejuns judaicos isso não prova que ele os tenha praticado, mas só que que

<sup>22</sup>«Tenho o maior cuidado em não confundir o conceito de *Cristão-Novo*, que se refere ao domínio étnico (pois se aplica a todos os descendentes dos judeus portugueses e espanhóis convertidos pela violência ao catolicismo em 1497) e o conceito de *Criptojudeu* ou *Marrano*, que se refere ao domínio religioso (pois designa os portugueses que, de 1497 aos nossos dias, embora aparentemente católicos, aderiram clandestinamente aos dogmas essenciais e observaram algumas práticas da religião judia». Cf. I.-S. Révah, in António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969], 5.ª edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 215.



ele declarou que os tinha praticado. E pode tê-lo declarado por várias razões, como a de dar a impressão de que fazia uma confissão completa, o que lhe podia evitar a condenação à morte como «negativo». Nesse caso temos o exemplo de um documento *autêntico* que não é *verdadeiro*.<sup>23</sup>

Seja como for, dir-se-á que a gongórica tese de A. J. Saraiva, se não for devidamente delimitado e explicitado o seu alcance heurístico mediante uma clarificação do sentido do motejo que está na sua origem, é a mais imediata e banal que pode ocorrer ao investigador, por muito cauteloso que este seja, do ponto de vista metodológico, quando confrontado com o material histórico ao seu dispor. Assim, acreditamos que a tese geral e abstracta que reduz toda a actividade e também o sentido primeiro da Inquisição à perversa «multiplicação» ou «fabricação» de judeus significa aqui apenas o reconhecimento implícito do fenómeno conhecido como «criptojudaísmo» ou «marranismo», pelo que, na prática, uma tal tese continua a admitir a existência de um «problema criptojudeu» ou «problema marrano» na sociedade portuguesa dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Sob esta perspectiva, há que dizer que o que na tese geral e abstracta da Inquisição como «fábrica de judeus» efectivamente nos interpela não é tanto saber se os actos alegadamente «judaizantes» dos «cristãos-novos» são ou não uma invenção da imaginação «fabricadora» dos familiares da Inquisição, mas sobretudo indagar a complexidade penal e moral da monstruosa máquina de delação, admoestação e punição que é o tribunal da Inquisição. Como é que um dado «malsim» ou um dado «confitente», para salvar a sua vida e os seus bens, era capaz de «*dar em*» duzentas ou mais pessoas (muitas vezes, por ele desconhecidas...) até a «confissão»<sup>24</sup> ser finalmente considerada «ajustada» pelos inquisidores?

<sup>23</sup> Cf. A. José Saraiva, *ibidem*, p. 13.

<sup>24</sup> I. S. Révah, pronunciando-se a respeito da máquina de extracção de confissões da Inquisição portuguesa, observa o seguinte: «O direito canónico reconhecia aos inquisidores o poder de apreciar soberanamente a sinceridade ou a não sinceridade das confissões feitas pelos hereges que confessavam as suas heresias passadas e pediam para ser reintegrados no seio da Igreja: era a sinceridade que justificava a misericórdia da "Santa Madre Igreja" e a "reconciliação" dos hereges. Quer dizer que o direito canónico reconhecia aos juizes da fé um poder quase sobre-humano: o de detectar infalivelmente os mais íntimos fenómenos espirituais da alma dos presos.» Cf. I. S. Révah, in António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969], 5.<sup>a</sup> edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 221.



(«Assim como na Calçetaria havia uma casa onde se fazia moeda,  
no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

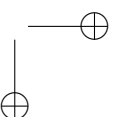
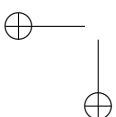
149

Vejamos: observada a partir de um certo ângulo, a questão de saber se a «confissão» dos acusados é «sincera», «simulada», «falsa», «verdadeira», «verosímil», de «mãos atadas» ou «impossível», é porventura completamente secundária, uma vez ela contraposta à terrível eficácia do processo de «multiplicação» da «heresia» através do «denunciante» e do «acusador». É verdade que a própria figura penal do «assento de crédito» que os inquisidores redigiam a respeito da «verosimilhança» ou da «sinceridade» das declarações dos «confitentes» é uma criação que por vezes tem tanto de delirante e de bizarra quanto de literariamente apetecível! Por isso, podemos perfeitamente imaginar o escritor Franz Kafka a redigir em chave talmúdica as «verdadeiras» *Noticias Recônditas do modo de proceder da Inquisição com os seus presos!*

Aliás, o próprio A. J. Saraiva, discorrendo a respeito dos «processos» e dos «estilos» do Santo Ofício português, refere-se explicitamente a um «universo kafkiano-inquisitorial». Cito: «Se há um universo kafkiano com realidade histórica, esse é o universo inquisitorial português. [...] Tudo ali se encontra: a interminável e enigmática burocracia sem sentido algum para o que penetrava nos seus corredores; a minúcia, o rigor do formulário e das regras processuais através das quais se manifesta um arbítrio total e sem regras; a ignorância da culpa por parte do inculpado, e *o sentimento de culpabilidade que o vai pouco a pouco possuindo à medida que se desenvolve a engrenagem*; o encontrar-se o réu perante um vácuo insonoro e ao mesmo tempo eloquentemente ameaçador, que não lhe responde a interrogação alguma mas levanta sempre uma nova perplexidade; a sua lenta degradação até uma abjecção de mendigo suplicante; a ignóbil execução a que finalmente se resigna.»<sup>25</sup>

O leitor atento e interessado nestas matérias sentirá alguma frustração por A. J. Saraiva não ter desenvolvido e alargado esta sua interessantíssima comparação. No que nos diz respeito, somos obrigados a confessar o alto interesse que nos merece a possibilidade de levarmos um dia a cabo um estudo das *técnicas de formação do júízo* nos tribunais do Santo Ofício. Parte do nosso interesse num estudo desta natureza prende-se com o esclarecimento da relação entre a *formação do júízo inquisitorial*

<sup>25</sup> Cf. António José Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos* [1969], 5.<sup>a</sup> edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 98.

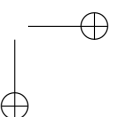
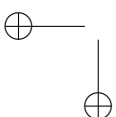




e a *criação da aparência política* que lhe corresponde, a qual lança a sua «sombra» sobre o próprio «visível» que cabe ao historiador avaliar e interpretar. Com efeito, estamos inteiramente persuadidos de que a *tecnologia jurídica da denúncia*, o seu *secretismo* e a sua *invisibilidade*, são outros tantos objectos de estudo formidáveis para a compreensão da política portuguesa, nomeadamente do funcionamento do seu sistema judicial, qualquer que seja a época moderna da História de Portugal a que queiramos fazer referência.

Tudo isto, porém, não nos permite afirmar, como por vezes o fazem alguns historiadores revisionistas numa atitude de radical, delirante e risível contrafactualidade, para não lhe chamarmos puro negacionismo, que o «criptojudaísmo» ou «marranismo», na sua essência, não foi mais do que uma invenção malévola da própria Inquisição, com a residual excepção de uma pequena minoria de judeus piedosos observantes cujas práticas teriam sobrevivido ao momento da conversão. Por isso, que o papel desempenhado pela Inquisição na codificação e na transmissão do «criptojudaísmo» ou «marranismo» se encontre hoje mais ou menos estabelecido e documentado, não significa, evidentemente, que tenha sido a Inquisição, por si mesma, a «inventar» ou a «fabricar» o fenómeno «criptojudaico» ou «marrano». Creio que, neste como em outros assuntos intensamente sujeitos à pressão que as emoções exercem sobre o juízo crítico, a radicalidade e o gosto pelo paradoxo não pode, não devem afastar-nos de uma, por assim dizer, perspectiva integrada ou sensata via média a que todo o investigador deve razoavelmente poder aceder. É deste modo que entendo a polémica e o debate, repleto de ataques *ad hominem*, e demasiadas vezes estupidamente violento e insultuoso, travado entre A. J. Saraiva e I. S. Révah a respeito do livro do primeiro, *Inquisição e Cristãos-Novos*. Não tenho qualquer problema, menos ainda qualquer hesitação, em afirmar que o meu convívio com os trabalhos de um e de outro me coloca facilmente do lado de Révah. Isso, porém, não obsta a que reconheça o imenso valor e as por vezes fortes intuições de António José Saraiva, prejudicadas quase sempre pelo seu imoderado e quase infantil gosto de «épater le bourgeois».

Termino, precisamente, com o prolongamento de uma daquelas intuições certas de A. J. Saraiva que o próprio, infelizmente, não desenvolveu – ou porque não soubesse ou porque não quisesse. Refiro-me ao







(«Assim como na Calçetaria havia uma casa onde se fazia moeda,  
no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

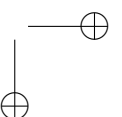
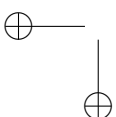
151

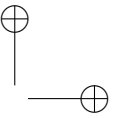
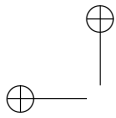
aspecto eminentemente kafkiano da *força da acusação*, que ele, A. J. Saraiva, de um modo ou de outro, vislumbrou como a lei por excelência do tribunal da inquisição, embora, no meu entender, lhe tenha faltado entrar nos seus meandros morais e psicológicos mais decisivos e fulminantes. Precisamente, aqueles que mais me interpelam e desafiam enquanto humilde estudioso da Inquisição portuguesa. Este é o meu pequeno tributo à memória de António José Saraiva.

### «Acuso-me»: Franz Kafka e a auto-calúnia

Como um dia observou Walter Benjamin: «A insistência de Kafka na Lei é o ponto morto da sua obra.» Sensivelmente da mesma opinião é Gershom Scholem, sem dúvida o mais fino entre os inúmeros comentadores dos escritos do judeu checo: «Para nós restam somente os *procedimentos* de uma “Lei” que já não pode ser decifrada. Estes *procedimentos* tornaram-se a característica central da visão kafkiana.»

Com efeito, na mais conhecida das suas obras, a insistência de Kafka na Lei mostra-nos até que ponto o processo por que passa Joseph K., submetido como está à penosa indecifrabildade da Lei, é sem esperança, já que a Lei, na singular operação de destilação do Talmude que Kafka levou a cabo, é essencialmente uma Tradição («Kabbalah») fechada, não sendo os seus livros acessíveis aos acusados. Por conseguinte, que em toda a acusação haja uma beleza última que fulmina sem redimir; que aos olhos dos seguidores da Lei os acusados sejam terrivelmente belos; que na figura mesma de todas as modalidades da acusação (rumor, calúnia, injúria, difamação, vexame, ameaça) aflore do modo mais necessário tanto a vigência secreta da Lei quanto a possibilidade da sua transfiguração; que faça imperativamente parte das prescrições da Lei que o homem seja condenado não só sem culpa formada, mas mesmo sem o saber... tudo isso decorre necessariamente da certeza e do esplendor da própria Lei. Como diz o oficial no conto *Na Colónia Penal*: «Os meus julgamentos são feitos de acordo com o seguinte princípio: *a culpa é sempre indubitável.*» Outro tanto observa o filho em *Carta ao Pai*: «Fizesse o que fizesse, acabava sempre por ter culpa... de certa maneira era castigado ainda antes de saber que tinha feito algo de mal.» Finalmente, foi ainda a



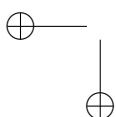


pensar naquele invencível «sentimento de culpa infinito», que assola o acusado no momento da acusação, que Franz Kafka pôde escrever no final de *O Processo*: «Ele teme que a vergonha lhe sobreviva.»

Se é verdade que a *acusação* é o motor oculto que move as obras de Franz Kafka, ela só é elevada à sua máxima potência na *auto-calúnia*. Daqui se segue uma provável chave da leitura, eventualmente válida para a obra de Franz Kafka no seu conjunto. Pois não é assim, afinal, que começa *O Processo*? «Alguém devia ter *caluniado* Joseph K., porque, certa manhã, sem que ele tivesse feito qualquer mal, foi preso.» Ora, daqui deduzem alguns dos estudiosos que hoje melhor reflectem sobre a obra de Franz Kafka (e Davide Stimilli em primeiro lugar) que a sinistra letra K. que percorre os contos do escritor, além de significar Kafka, evoca simultaneamente tanto a *Kalumnia* (calúnia) quanto o falso acusador (*Kalumniator*). E mais até do que a mera calúnia, a fantasmagórica personagem K. – que, de maneira indecifrável, se oculta no interior da letra K – revelaria a mais perversa de todas as acusações, isto é, a *auto-calúnia* ou a falsa acusação que um dia alguém intenta contra si mesmo. Sob esta perspectiva, K. designaria a inobjectivável figura do auto-caluniador: alguém que se acusa falsamente a si mesmo.

Todos, enfim, julgamos saber que, de um ponto de vista estritamente jurídico, só há calúnia quando o acusador está inteiramente consciente e plenamente convicto da inocência do acusado. Na auto-calúnia, porém, o falso acusador sabe muito bem que está a mentir. Sabe, portanto, que está completamente inocente. Ainda assim, basta que ele se auto-acuse para que se torne imediatamente culpado, mesmo se a acusação é, como adivinhámos pelas fulgurantes parábolas de Franz Kafka, «completamente», «inteiramente» ou «redondamente» falsa ou apócrifa.

«*Só em atenção aos desesperados nos foi dada a esperança.*» Efetivamente. Com o seu gesto desesperado, o auto-acusador que intenta uma calúnia contra si mesmo põe directamente em causa a própria possibilidade da prossecução da acusação ao mesmo tempo que a reforça e a torna necessária. É assim em *O Processo*, em *Carta ao Pai* e *Na Colónia Penal*. Mediante a auto-calúnia, K. acusa-se da sua própria inocência. É certo que «a culpa é sempre indubitável», que não há pena sem culpa, e que, para que a pena esteja de antemão justificada, basta que a acusação não morra. E como poderia a acusação extinguir-se, se o termo

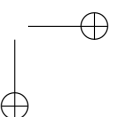
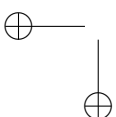


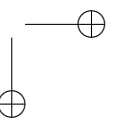
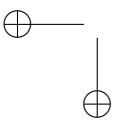
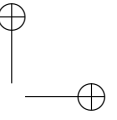
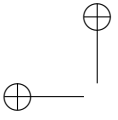


(«Assim como na Calcetaria havia uma casa onde se fazia moeda,  
no Rossio havia outra em que se faziam judeus»)

153

jurídico «*accusare*» deriva etimologicamente de «*causa*» e significa «*pôr em causa*»? Do mesmo modo, também não há julgamento ou sentença sem pena, precisamente porque toda a pena está já no julgamento ou na sentença. É, pois, a *acusação*, mais do que a própria culpa, e a acusação independentemente do cumprimento ou não da pena, que caracteriza a essência de todo o tribunal e de todo o processo kafkianamente entendidos. É precisamente isso que nas derradeiras páginas de *O Processo* o capelão da prisão dá a entender a K., quando, no termo da longa conversa que ambos mantêm na catedral, observa: «*O tribunal não quer nada de ti. Ele acolhe-te quando vens, deixa-te ir embora quando vais.*» Em suma: «*O tribunal não te acusa, ele limita-se a acolher a acusação que fazes a ti próprio.*»







## A saudade, o «anseio do longe» e a não-ocidentalidade da cultura portuguesa em António José Saraiva

Paulo Borges<sup>1</sup>

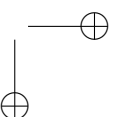
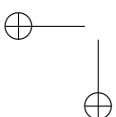
O sentimento da saudade e a reflexão em seu torno são recorrentes e marcantes na cultura galaico-portuguesa, popular e erudita, desde os cancioneros medievais até à actualidade, independentemente da questão de a experiência da saudade constituir uma das características ou a característica fundamental da cultura portuguesa, o que pressupõe uma problemática leitura essencialista e identitária da mesma, a par da promoção da experiência saudosa o núcleo central do que seria essa identidade essencial. Como diz a este respeito António José Saraiva: «É improvável que se trate de um sentimento exclusivamente português; mas é certo que tem na nossa língua e na nossa literatura uma presença saliente e quase obsessiva.»<sup>2</sup>

Seja qual for a perspectiva em relação a estas questões, o facto é que a saudade foi progressivamente assumida como objecto de reflexão, convertendo-se em tema e problema recorrente de uma substancial e representativa vertente do pensamento filosófico português, desde o séc. XV até ao presente, num entrecruzar de leituras e desenvolvimentos, onde se convocam múltiplas abordagens, desde a histórico-filológica e da teoria da cultura até à religiosa, metafísica, ontognosiológica, estética, psicológica e psicanalítica, existencial e fenomenológica. A par disso, a discussão e a

---

<sup>1</sup> Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

<sup>2</sup> António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, Venda Nova: Bertrand, 1985, p. 86.



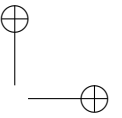
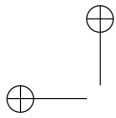
polémica sobre a saudade ser ou não a característica essencial da cultura e da identidade nacionais, ser ou não intraduzível e ser (mais) específica dos portugueses ou universal, tipificadas na controvérsia entre Teixeira de Pascoaes e António Sérgio, acabou por contribuir para um multifacetado debate acerca do sentido, vocação e destino de Portugal e da cultura portuguesa, bem como da articulação neles do particular e do universal, que continua nos dias de hoje, envolvendo alguns dos nossos principais pensadores. A questão prende-se ainda com a importância filosófica de uma dada tonalidade afectiva que, pela sua afinidade com outras tonalidades afectivas emergentes noutras culturas, desinstala a saudade de algum forçado e forjado insularismo cultural e a mostra num feixe de relações que, como advertiu Joaquim de Carvalho em 1950, está por estudar em termos de uma ampla e promissora «investigação histórico-filosófica»<sup>3</sup>. Pretendemos aqui apontar o contributo que nesse sentido nos oferece a perspectiva de António José Saraiva sobre a saudade e suas conexões e implicações no contexto da sua análise das características da cultura portuguesa, presente nos seus estudos de teoria e história da cultura em Portugal.

O primeiro volume de *A Cultura em Portugal* integra um capítulo muito interpelante sobre «Algumas feições persistentes da personalidade cultural portuguesa», que, apesar de ter de ser considerado à luz das profundas e aceleradas mutações que a sociedade, a mentalidade e a cultura portuguesas têm vindo a conhecer desde 1981 até ao presente, continua a nosso ver a conter intuições profundas sobre alguns traços das mesmas, que mantêm actualidade, também por não ser expectável que se possa apagar em décadas a sua génese e enraizamento seculares em dimensões subliminais do psiquismo colectivo.

O autor parte da «hipótese de que uma cultura nacional tem uma certa identidade e uma certa permanência no tempo», o que considera uma evidência empírica, seja qual for a razão<sup>4</sup>. Reconhecendo que «não há método científico estabelecido» para caracterizar uma nação, mas que,

<sup>3</sup> Cf. Joaquim de Carvalho, «Problemática da Saudade», in AAVV, *Filosofia da Saudade*, selecção e organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986, p. 224.

<sup>4</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 81.



a par dos vários exemplos do «risco do impressionismo arbitrário», há obras que, sem pretender ser científicas, contêm «juízos penetrantes», como *Das Spectrum Europas*, do Conde Keyserling, e *O Labirinto da Saudade*, de Eduardo Lourenço (acrescentaríamos aqui os trabalhos de Cunha Leão<sup>5</sup> e António Quadros<sup>6</sup>, entre outros), António José Saraiva propõe reduzir os «perigos do subjectivismo» fundando a sua identificação das «características específicas do povo» que é sujeito da cultura nacional em «índices relativamente consistentes». São eles os «factos» da história portuguesa que permitam delinear uma «figura» neles de algum modo persistente, a língua com o seu «espírito próprio», as «instituições e tendências sociais», a visão dos estrangeiros a nosso respeito e a dos portugueses em relação a países estrangeiros, «documentos de contrastes de costumes e mentalidades», bem como «a literatura e as artes», onde diz manifestarem-se «sonhos e tendências subjectivas» que nem sempre se expressam social e materialmente<sup>7</sup>. Recorde-se que nesta fase da sua obra, como assinala no «Prólogo», o autor declara que a própria natureza da matéria investigada, a cultura, o conduziu a desviar-se dos «métodos da história económico-social» e da doutrina marxista das super-estruturas que considera ser-lhes subjacente<sup>8</sup>.

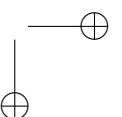
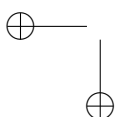
Sem referir aqui todas as características que António José Saraiva atribui à cultura portuguesa a partir destes índices, focar-nos-emos naquelas que nos parecem fundamentais para o nosso tema. Uma é a unidade linguística e cultural de Portugal como «estado-nação», ou seja, «um Estado implantado num território com uma cultura própria e relativamente homogénea» a cultura galaico-portuguesa, com uma «coesão espontânea» que não foi imposta pelo domínio de um grupo regional, como aconteceu com Espanha, França e Itália, e que se reflectiu no ultramar, de que considera exemplo «a impressionante homogeneidade cultural

<sup>5</sup> Cf. Francisco da Cunha Leão, *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, Lisboa: Guimarães Editores, 1971; *O Enigma Português*, Lisboa: Guimarães Editores, 1973.

<sup>6</sup> Cf. António Quadros, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1967.

<sup>7</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 81-82.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, p. 7-8.





de um país imenso como o Brasil»<sup>9</sup>. Outra característica é o que designa como «a grande opção nacional», a independência e a «aventura fora da Península» por oposição à integração em Castela, sendo que Aljubarrota conduziu a Ceuta, pois a independência exigiu procurar fora «os meios de a sustentar». Esta escolha voluntária, já notada por Oliveira Martins, preside segundo o autor à fundação do reino, mas só «no século XIV, quando Castela inicia o processo de unificação da Península, se põe pela raiz»<sup>10</sup>. O que avulta nesta análise é que o perdurar da independência resulta numa «situação, não só política, mas também cultural e psicológica», que se mantém e aprofunda «ao longo dos séculos», com vários aspectos e consequências. Daí resulta uma terceira característica que é um «certo sentimento de isolamento» em relação à Europa, pois entre esta e Portugal «Castela tem funcionado como um deserto isolador, mais do que como um espaço de ressonância e comunicação». Portugal é assim «um oásis ou uma ilha, conforme o ponto de vista, porque de um lado o rodeia o deserto, do outro o mar». Na sua visão isto faz com que os portugueses vivam «um complexo de ilhéu, oscilando entre a aventura fora e a passividade dentro ou ainda vivendo a aventura pela imaginação, sem sair do mesmo lugar»<sup>11</sup>, como na literatura encontramos o exemplo paradigmático de Fernando Pessoa, que pela voz de Bernardo Soares declara que «Para viajar basta existir» e que «Só a fraqueza extrema da imaginação justifica que se tenha que deslocar para sentir»<sup>12</sup>.

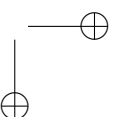
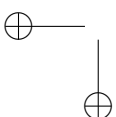
Este «complexo de ilhéu» faria do português um «exilado», «da sua terra ou do mundo», com tendência para uma deformação subjectiva da «realidade ausente», pois a escassez de possibilidades de conhecer alteridades humanas e culturais levaria a ignorar também «as dimensões e limites da sua própria realidade». Exemplo disto seria a mitificação que em Portugal em geral se faz do «estrangeiro», designado «pela expressão “lá fora”», o que, além de sugerir um «sentimento de claustrofobia», mostra que o espaço além-fronteiras surge como «lugar de delícias ou

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, p. 83-84.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 85-86.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, p. 86.

<sup>12</sup> Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, II, recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, prefácio e organização de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa: Ática, 1982, p. 387.







de perdição, conforme a inclinação do espelho deformador do sonho». Outro exemplo seria também «a oscilação pendular entre o «orgulhosamente sós» e o «a Europa conosco», revelando claramente este último, segundo o autor, «que a “Europa” é sentida como exterior». Daqui viria também uma atitude ambivalente em relação ao «estrangeirado», mista «de admiração e de repulsa, acompanhada sempre de inveja mais ou menos secreta»<sup>13</sup>.

Daqui resultaria a avaliação pouco realista que o português faz das suas «verdadeiras possibilidades no conjunto das nações», ora inferiorizando-se «numa auto-ironia perfurante, como a de Eça de Queirós», ou «numa autocrítica flageladora [...], como em Oliveira Martins», ora inflacionando-se «para desafiar o mundo ou para o conduzir», seja como «apóstolo da Cristandade, [...] autêntico representante do Ocidente» ou «portador do “socialismo português”, esperança do mundo»<sup>14</sup>. Porventura estas observações poderiam ser hoje completadas com outras, que mostram a evolução deste complexo mítico, por Eduardo Lourenço designado como o de um «Portugal-menino-jesus-das-nações, «éon» histórico predestinado à *regeneração espiritual do universo*»<sup>15</sup>, para dimensões bem mais prosaicas, como os sonhos futebolísticos, o orgulho de se possuir algo que seja único e o maior do mundo ou da Europa, que mais não seja um centro comercial ou os recordes originais que os portugueses detêm no Guinness, entre os quais o da maior feijoada do mundo, na inauguração da Ponte Vasco da Gama, em 1998.

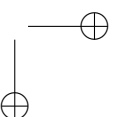
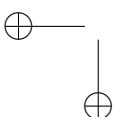
Estas manifestações estão relacionadas com o messianismo e o sebastianismo e ambos com o «complexo de ilhéu». Para António José Saraiva o messianismo, simultaneamente «filosofia de exilados e de infelizes» e «afirmação de forte personalidade espiritual», é «uma das persistentes expressões do espírito português, desde *Os Lusíadas* até ao “25 de Abril”»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 86.

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, p. 86-87.

<sup>15</sup> Cf. Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, p. 36.

<sup>16</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 87.





Mas foquemo-nos na próxima característica apontada, que é a da «importância desse complexo a que se chama “saudade”», que já vimos para o autor ser «improvável» que seja exclusivamente portuguesa, apesar da sua nacionalização tradicional, e embora reconheça tratar-se de um sentimento «que tem na nossa língua e na nossa literatura uma presença saliente e quase obsessiva»<sup>17</sup>. António José Saraiva considera que o sentimento saudoso se caracteriza pela «duplicidade contraditória», enquanto «dor da ausência» e «comprazimento da presença, pela memória», vivido como «um estar em dois tempos e em dois sítios ao mesmo tempo», que «pode ser interpretado como uma recusa a escolher», pois «é um não querer assumir plenamente o presente e o não querer reconhecer o passado como pretérito». Em termos de «actividade», isto faria da saudade «um acelerador combinado com um travão simultâneo», ressalvada a dificuldade de recorrer a imagens mecânicas para expressar matéria tão subtil. Seja como for, a saudade é para o teórico da cultura portuguesa «um sentimento complexo, mesclado, doce-amargo, pouco propício à acção» e «que não deve ter contribuído pouco para que a personalidade portuguesa apareça a observadores estrangeiros como desnorante e paradoxal»<sup>18</sup>. Numa vertente particularmente significativa, a saudade estaria «ligada ao apego que se criou aos sítios, aos tempos e às pessoas que ficaram distantes», sendo «muito característica do amor à portuguesa, que parece comprazer-se na distanciação»<sup>19</sup>.

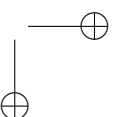
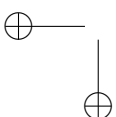
António José Saraiva não mostra aqui considerar outras dimensões da fenomenologia da saudade, com presença todavia bem marcada no sentimento, na literatura e no pensamento portugueses, como a saudade metafísica do eterno, do infinito, do absoluto ou do divino, a saudade futurante e do futuro ou, entre outras, a saudade de si, do si profundo, como em Ricardo Reis: «É a saudade que me aflige a mente / Não é de mim nem do passado visto, / Senão de quem habito / Por trás dos olhos cegos»<sup>20</sup>. Cabe todavia explorar a relação que bem nota entre amor e saudade, na

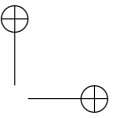
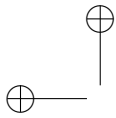
<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, p. 87.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 88.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 88.

<sup>20</sup> Cf. Ricardo Reis, *Odes*, in Fernando Pessoa, *Obras*, I, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto: Lello & Irmão – Editores, 1986, p. 848.





linha já da teorização de Dom Francisco Manuel de Melo, pelo lugar que reconhece ao amor enquanto «tema extraordinariamente obsessivo na literatura portuguesa»<sup>21</sup>, sendo em geral o «amor-paixão que se compraz na ausência, na impossibilidade de realização, na autodestruição», embora não deixe de ser um «amor a fogo brando, sem sentimento trágico», com excepção de Camilo e do Garrett das *Folhas Caídas*. Chega a ser o «estado de insatisfação sem objecto» que aparece no Fado e que impressionou os castelhanos, dando lugar ao epigrama de Lope de Vega sobre o português que chorava por estar enamorado, mas que, ao perguntarem-lhe por quem, respondeu: «Pues de ningún / lloro de puro amor»<sup>22</sup>. António José Saraiva nota estarmos perante «um sentimento em que certa sensualidade insatisfeita e uma certa espiritualidade impura se temperam mutuamente», sendo «mais que mera sexualidade». Recordando haver quem fale de uma «religião do amor em Portugal» (recordamos Afonso Botelho<sup>23</sup>), considera que é «entre nós quase uma forma de misticismo que não logra despegar-se inteiramente da carne», relacionando-a com a saudade, por via da consideração por Dom Duarte da dimensão também «carnal» desta<sup>24</sup>.

Estas considerações são tanto mais pertinentes quanto entroncam na caracterização que faz da «poesia indígena» do Noroeste peninsular, a dos cantares de amigo que, no seu arcaísmo, diz serem criação espontânea e colectiva do «povo-oceano» que expressa «o amor entre homem e mulher» na «alegria da chegada» e no «tormento da ausência», num «ritmo de sístole e diástole» que é simultaneamente o do coração, o da dança de roda e o da natureza ou do cosmos. O amor que expressam é assim fortemente comunitário, mas «também intensamente cósmico», sendo «tema de romaria e bailados [...] frequentemente associado ao arvoredado e à água das fontes, do mar ou dos rios»<sup>25</sup>. A par das carjas moçá-

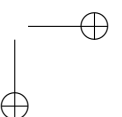
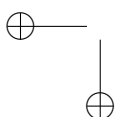
<sup>21</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 88.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 89.

<sup>23</sup> Cf. Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa: Fundação Lusíada, 1996, p. 16.

<sup>24</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 89. Cf. Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, in *Obras dos Príncipes de Avis*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 287-288.

<sup>25</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, II. Primeira*



bes, mas mais primitivas que estas, as cantigas de amigo expressariam o sentimento predominante do «povo hispano-romano» anterior às invasões árabes e neovisigóticas, constituindo essa «poesia indígena» do Noroeste da Península, «provavelmente tão antiga como a língua romance ibérica», que originou o galego-português e o castelhano<sup>26</sup>. Ou seja, as cantigas de amigo seriam a expressão do sentir «íntimo» e fundamental dessa «área linguística galego-portuguesa» que o autor vê como o «seio materno» onde «se constituiu o Estado português»<sup>27</sup> e onde considera configurar-se uma «personalidade étnica [...] independente da fronteira dos estados», a «Galiza de aquém e além-Minho». Segundo o autor, esse é um «povo» alheio a «reis e fronteiras» que «se esconde por detrás das civilizações», adaptando-as à sua sensibilidade especial. Por isso, logo após a língua, os cantares de amigo representam o «magma originário» que configura o sentir diferenciador do «*ethnos*» e constituem a «flora primordial» da cultura galaico-portuguesa, apenas recoberta pela flora invasora dos cantares épicos neogodos e da cultura eclesiástica cosmopolita e latina, mas na verdade nunca desaparecida e «pronta a renascer». Numa intuição muito afim à de Teixeira de Pascoaes em *Os Poetas Lusíadas*<sup>28</sup>, considera que «poucos países como o nosso terão um testemunho tão visível da sua natureza própria e original»<sup>29</sup>.

Por este motivo assume especial relevância a experiência-visão do mundo que intui no âmago das cantigas de amigo e que é a da íntima compenetração do amor e da natureza, surgindo esta como «um ser vivo» que a amiga, em demanda do amado, interpela nas «flores do verde pino», como no cantar recolhido por Dom Dinis, ou nas «ondas do mar», como noutra recolhido por Martin Codax, ou ainda nos «cervos do monte»<sup>30</sup>. Mais do que figura de retórica, Saraiva – que muito fecundamente consi-

*Época: A Formação*, Amadora: Bertrand, 1984, p. 182-185 e 188-189.

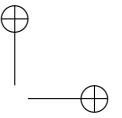
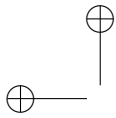
<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, p. 192.

<sup>27</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 83.

<sup>28</sup> Cf. Teixeira de Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas*, com «Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes por Joaquim de Carvalho reflectidas por Mário Cesariny», Lisboa: Assírio & Alvim, 1987, p. 47-48 e 51-52.

<sup>29</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, II. Primeira Época: A Formação*, p. 202-203.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, p. 196.

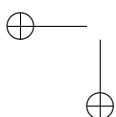


dera que «as figuras de retórica são por vezes conchas vazias que outrora foram habitadas» – apreende aqui uma «relação vital de contacto» que, como numa outra cantiga de Martin Codax, associa o encontro amoroso à imersão no mar pela qual se dá um enlace «num todo em que a separação do objectivo e subjectivo se dissipa»<sup>31</sup>. O mesmo acontece na conhecida alba de Nuno Fernandes Torneol onde o amor humano é simultaneamente «cósmico», pois os seres vivos («Todalas aves do mundo») reflectem a alegria do encontro e a tristeza da separação entre os amantes humanos, sendo por eles afectados. Este amor que abrange a natureza que o testemunha, manifestando a interconexão entre humanidade e mundo, no contexto de um remanescente animismo arcaico, tende a ser «infeliz por impossibilidade de realizar-se à medida da sua grandeza», comprazendo-se então na saudade e tendo por vezes «como horizonte a morte». Seja como for, a sua «intensidade [...] suprime a superfície das coisas e o relevo dos corpos», que se absorvem na poética «expressão da subjectividade»<sup>32</sup>.

Regressamos assim ao tema da saudade, para cuja fenomenologia António José Saraiva contribui com elementos novos no *Ensaio sobre a Poesia de Bernardim Ribeiro* (1938) que redigiu como dissertação de Licenciatura. No sentimento de Bernardim Ribeiro o autor encontra uma «demanda do longe» que se processa quer pela viagem e deslocação espacial, quer pelo isolamento contemplativo que desliga o sujeito das atribulações do mundo e das barreiras humanas e lhe permite um alargamento da consciência (da «circunferência do seu eu») rumo à comunhão cósmica, tornando as (aparentemente) «coisas mudas» – «árvores», «montes», «ondas», «céus» – «participantes e confidentes» do seu «sonho» ou anseio profundo. É assim, por exemplo, que uma donzela busca um «monte mais alto que todos [...] pela soidade diferente dos outros» que

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, p. 196-197.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, p. 200-202. Comentámos esta composição em Paulo Borges, «Levad', amigo, que dormides as manhãs frias ou a religião do amor», in *Pensamento Atlântico*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 13-17. Sem concordarmos, por motivos óbvios, com a suspeita do «modo de pensar e sentir fundamentalmente dualista» da cantiga de amigo e da sociedade de que emerge, convergimos com o encontrar-se nela «um animismo residual pagão de raiz celta» – Cf. Stephen Reckert e Helder Macedo, *Do Cancioneiro de Amigo*, 3.<sup>a</sup> edição corrigida e aumentada, Lisboa: Assírio & Alvim, 1996, p. 9.





aí sente e encontra<sup>33</sup>. A saudade, conforme a sugestão da sua possível etimologia, radica num sentir-se só que é simultaneamente e sem contradição ensimesmamento e *exsimesmamento* ou abertura ao e experiência do ilimitado<sup>34</sup>, pressentido na linha de fuga do olhar para o horizonte e para o mistério do além que aí simultaneamente se sugere e encobre, ou se *re-vela*, como em vários trechos de Bernardim:

[...] olhar a terra como ia acabar ao mar, e depois o mar como se estendia logo após ela para se ir acabar onde o ninguém visse [...]

Não me foi deixado em vossa partida o conforto de saber para que parte da terra íeis, que descansaram meus olhos em levarem para lá a vista [...]<sup>35</sup>

O autor de *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal* considera que aqui «tocamos com os dedos a própria essência da Saudade», cuja «mais límpida expressão» vê como «a projecção do Desejo na Distância». Embora faça disto, a nosso ver, uma interpretação algo redutora, ao considerar que o desejo projecta no passado ou no futuro «um mundo de perfeição ideal que serve de refúgio e de consolo à miséria do presente»<sup>36</sup>, cremos que no fundo intui que esse «Impossível» que se deseja no distanciamento de tudo é na verdade experienciado, e assim possibilitado, nesse mesmo movimento de ensimesmamento e apartamento infinito que faz com que na «saudade» ou «suidade» de Bernardim se associem a «solidão» e o «longe ou distância»<sup>37</sup>. Com efeito, na *Menina e Moça*, a solidão e o ensimesmamento não são um auto-enclausuramento solipsista, mas antes

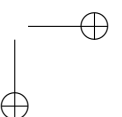
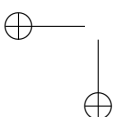
<sup>33</sup> Cf. António José Saraiva, «sobre a poesia de Bernardim Ribeiro», in *Poesia e Drama. Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Cantigas de Amigo*, Lisboa: Gradiva, 1990, p. 114-115.

<sup>34</sup> Cf. Paulo Borges, *Da Saudade como Via de Libertação*, Matosinhos/Lisboa: Quidnovi, 2008, p. 28-39; «Saudade e Saúde, Saudar e Salvar: para uma teoria das duas saudades», AAVV, *Actas do IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade* (organização de Celeste Natário, António Braz Teixeira, Arnaldo Pinho e Renato Epifânio), Lisboa: Zéfiro/IFLB, 2012, p. 65-74.

<sup>35</sup> Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça*, trechos transcritos em António José Saraiva, «Ensaio sobre a poesia de Bernardim Ribeiro», in *Poesia e Drama. Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Cantigas de Amigo*, p. 115.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, p. 115.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, p. 116.





um distanciamento de tudo e sobretudo de si mesmo que abrem para uma dimensão trans-mundana e trans-psico/egológica:

[...] estando eu assi só, tão longe de toda a gente e de mim ainda mais longe [...]<sup>38</sup>.

É em busca da experiência dessa dimensão, que se abre onde o horizonte é mais amplo e, como habitualmente se diz, a perder de vista, que o poeta se refugia no «mais alto» monte, onde o ermo e a solidão não isolam, no sentido de separarem, mas antes induzem a mais ampla comunhão com o longe, ou seja, a máxima dilatação da consciência aberta à infinidade do real e do possível para além do imediatamente manifesto e patente. É assim que o monte é escolhido pela «soidade diferente dos outros» que nele se encontra<sup>39</sup>, expressando aqui a «soidade» a solidão tanto mais aberta à comunhão do Todo e do Infinito quanto mais distante e liberta da superficialidade da convivência mundana com os outros e consigo mesmo:

[...] estando eu assi só, tão longe de toda a gente e de mim ainda mais longe [...].

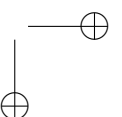
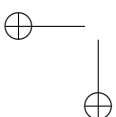
É precisamente este efeito, o de despertar e gerar o «anseio do longe», que certos fenómenos naturais, já não visuais mas auditivos – como o correr de um ribeiro, o bater das ondas, o canto dos rouxinóis, o ladrar dos cães ou o «chocalhar do gado» –, provocam na alma do poeta, suspendendo-lhe as funções habituais de presença no mundo, e levando-a, «embalada, para a distância». É nesse sentido que, como diz Bernardim a respeito dos sons do ribeiro e das ondas, respectivamente têm um «saudoso tom» e fazem, «nos corações, saudade»<sup>40</sup>. Saudade de uma distância que o desejo tange na própria impossibilidade de completamente a cingir, o que segundo Saraiva torna a saudade «a demanda insatisfeita do impossível»<sup>41</sup>. Interrogamo-nos, todavia, se não haverá nisto algo do sentido rilkeano

<sup>38</sup> Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça*, trechos transcritos em António José Saraiva, «Ensaio sobre a poesia de Bernardim Ribeiro», in *Poesia e Drama. Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Cantigas de Amigo*, p. 116.

<sup>39</sup> Cf. António José Saraiva, «Ensaio sobre a poesia de Bernardim Ribeiro», in *Poesia e Drama. Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Cantigas de Amigo*, p. 116.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, p. 117.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, p. 118.





do «Aberto» (*das Offene*), esse «puro espaço» meta-ôntico que excede e engloba a «Forma» (*Gestaltung*) onde se prende o olhar humano condicionado, mas ao qual se abrem animais, crianças, amantes e moribundos<sup>42</sup>, ou seja, todos os seres em estado liminal, de alheamento e emancipação das perspectivas e interesses intramundanos, livres de preocupações com a auto-afirmação, a competição e o sucesso.

Seja como for, a saudade de Bernardim, por contraste com a saudade vertical do Céu ou do Deus inteligível de Camões, é para António José Saraiva a de uma dispersão horizontal «em demanda de um objecto indefinido» (ou de um não-objecto, de uma não-coisa e de um não-ente, um *no-thing*, um *né-ant*, um *ni-ente*, um nada não negativo, sinónimo de indeterminado e infinito?), que assim se esvai «pelos árvores, pelos mares, pelos horizontes fugitivos», ou seja, por todos os fenómenos e coisas, encontrando não um Deus transcendente e criador, como em Camões, Petrarca ou Dante, mas antes a «Natureza», mergulhando e perdendo-se «na contemplação dos longes»<sup>43</sup>. A «Natureza» de Bernardim seria o «Deus imanente», a «Substância» espinosista ou o «Ser», que se manifesta sensivelmente em todas as coisas, sendo o «Homem» apenas uma destas manifestações, «um dos membros do infinito corpo divino». Daí o «Panteísmo bernardiniano», que o nosso autor considera antecipar, poética, sentimental e inconscientemente, o de Espinosa<sup>44</sup>. A cosmovisão, ou melhor, *cosmosensação*, de Bernardim Ribeiro divergiria assim claramente da dos poetas humanistas, pois em vez de ser o humano a refrear e dominar a «Natureza», é esta que, também por via da saudade, «o arrasta a ele para o longe e o faz perder-se na distância»<sup>45</sup>. Segundo António José Saraiva, o ser humano «desce do seu lugar preeminente e vem confundir-se com a multidão vária» dos seres e fenómenos do mundo, não sendo «já o senhor, mas o irmão das coisas»<sup>46</sup>, seguindo com elas os desco-

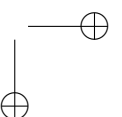
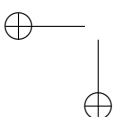
<sup>42</sup> Cf. Rainer Maria Rilke, «A Oitava Elegia», *As Elegias de Duíno*, introdução e tradução de Maria Teresa Dias Furtado, 2.<sup>a</sup> edição, Lisboa: Assírio & Alvim, 2002, p. 91-95.

<sup>43</sup> Cf. António José Saraiva, «Ensaio sobre a poesia de Bernardim Ribeiro», in *Poesia e Drama. Bernardim Ribeiro. Gil Vicente. Cantigas de Amigo*, p. 118-119.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, p. 136-137 e 139.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, p. 128-129.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, p. 130-131.







nhecidos rumos de um «Fado» imanente, «que mora dentro das coisas» e dos processos do mundo<sup>47</sup>. A divergência de Bernardim em relação ao humanismo assenta assim, segundo Saraiva, em quatro pontos: 1) A associação entre «Infinito» e «Natureza»; 2) a integração da humanidade na «Natureza», «como um dos seus membros», em paridade com as «coisas sem entendimento»; 3) o pressentimento de uma «Vontade» misteriosa que impulsiona «por dentro» todas as coisas, igualando os reinos mineral, vegetal e animal, humano e não-humano; 4) a equiparação de «Deus» a «Fado» e «Ventura», ou seja, à «Vontade» e «Alma das coisas», na já referida antecipação de Espinosa<sup>48</sup>.

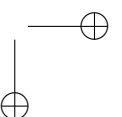
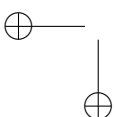
Retomemos a caracterização que António José Saraiva faz da identidade cultural portuguesa, após havermos desenvolvido o tema da saudade. Destacando algumas destas mais avultadas «pontas» do «novelo afectivo» em estudo – «o sentimento insular, o messianismo, a saudade, a “religião do amor”» –, o autor considera que elas «bastariam para fazer do Português uma criatura afectivamente muito complexa»<sup>49</sup>. E é esta complexidade que configura a seu ver a cultura portuguesa numa linha de fuga ao sentido dominante da cultura ocidental. Usando uma expressão forte e naturalmente polémica, António José Saraiva considera que o povo português «está visceralmente fora da mentalidade ocidental»<sup>50</sup>, sendo por isso que não a acompanhou nos seus desenvolvimentos teológico-filosóficos e técnico-científicos, não tanto por incapacidade, mas por um desinteresse que vê como sinal de fidelidade a uma outra experiência da vida e do real. Exemplo disso, no plano «teológico-filosófico», é a «atitude nacional» de «falta de empenhamento» e «conformismo indiferente com o magistério ocidental, porque este passa longe do epicentro da nossa sabedoria própria». Para o autor, a alegada «falta de vocação filosófica» dos portugueses «significa, no fundo, que estamos fora do percurso intelectual que nasce com os Gregos e se vai transmitindo de tese em antítese, dentro de carris estreitos, a S. Tomás, a Descartes, a Kant, a Hegel, a Husserl, etc.». Considerando que o problema se poderia colocar noutros termos «se adoptássemos outra definição de filosofia», nota

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*, p. 131-134.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, p. 134-136 e 139.

<sup>49</sup> Cf. *Id.*, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 89.

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, p. 113.



ser esta «uma questão de que os professantes da “filosofia portuguesa” tiveram provavelmente uma confusa consciência»<sup>51</sup>. Ao dizer isto, Saraiva deixa implícito haver em Portugal e na cultura portuguesa um pensamento e uma sensibilidade alternativos à corrente dominante da cultura ocidental, que no fundo explicitou nas destacadas «pontas» do «novo afectivo» atrás referido: insularidade, messianismo, saudade e religião do amor<sup>52</sup>.

Tendo em conta que destas «pontas» desenvolvemos a que por via do sentimento amoroso e saudoso tende para a comunhão ou mesmo fusão cósmica de sabor panteísta, notamos que já Agostinho da Silva, antecipando António José Saraiva enquanto pensador da singularidade *ex-cêntrica* da cultura portuguesa, antecipa também algumas das intuições do autor de *A Cultura em Portugal* quando num importante texto de 1967 considera como traços diferenciadores da cultura (pré-)nacional, que a teriam predisposto para o culto popular do Espírito Santo, um «mal conhecido» «substrato de inquietação religiosa», radicado no «priscilianismo» e patente «na *Demanda do Graal* ou na poesia dos *Cancioneiros*», no qual «um anseio de fusão com a natureza, de reconciliação com a planta e o animal, se sobrepõe a critérios religiosos que sancionam afinal um estado de ex-comunhão»<sup>53</sup>. Esta intuição de Agostinho da Silva acerca de uma vertente singularizadora da cultura portuguesa ganha todo o seu alcance se a inserirmos na sua teoria crítica da origem da civilização como procedente de uma ruptura dos humanos em relação a uma prévia e paradisíaca integração plena no mundo natural e divino, pela qual teriam entrado «em guerra com a Natureza», explorando a terra e escravizando os animais e

<sup>51</sup> Cf. *Ibidem*, p. 97-98. A este propósito, e para se compreender a referência de António José Saraiva, note-se a visão de Álvaro Ribeiro, precisamente o responsável pela formulação do «problema da filosofia portuguesa» e pelo surgimento do conseqüente movimento cultural com o mesmo nome: «Afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia “moderna” (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original; assim, o que na linha internacional parece marcha retardatária, talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora» – Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Editorial Inquérito, 1943, p. 15.

<sup>52</sup> Cf. *Ibidem*, p. 89.

<sup>53</sup> Cf. Agostinho da Silva, «Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo», in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa: Âncora Editora, 2000, p. 325.



a si mesmos:

[...] cada vez mais o homem se tem posto e considerado mais no mundo como o dono do mundo, com o direito de destruir os animais e as plantas, de escravizar os irmãos homens, de transformar a vida inteira nalguma coisa que não tem outro fim senão o de sustentar a sua vida material<sup>54</sup>.

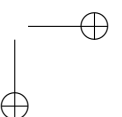
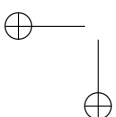
Segundo o autor, a alternativa a esta situação tem de proceder de uma transformação radical da consciência, pela qual passe a perceber a realidade de modo não-dual: «[...] só haverá paz para a consciência humana quando não existir distinção alguma entre o “eu” e o “outro”»<sup>55</sup>. Destaque-se que, como vimos, é precisamente neste sentido que, segundo António José Saraiva, se orienta o sentimento singular subjacente à cultura portuguesa, mormente por via do impulso amoroso e saudoso que conduz a uma comunhão fraterna e mesmo a uma comunhão e identificação panteístas com os seres e a Natureza. Sem que o haja plenamente explicitado, cremos ser precisamente isso que coloca a cultura portuguesa, ou pelo menos o que considera a sua vertente mais essencial e singular, «visceralmente fora da mentalidade ocidental»<sup>56</sup>. António José Saraiva refere-se obviamente à cultura ocidental dominante na modernidade, cujo projecto, já com raízes na Antiguidade e na Idade Média, é precisamente o de emancipar a humanidade de toda a integração numa ordem divina e/ou natural e de submeter a natureza, construindo uma ciência que permita «o alargamento dos limites do império do homem, com o objectivo de realizar todas as coisas possíveis», ou seja, todos os desejos humanos, como é assumido paradigmaticamente por Francis Bacon em *A Nova Atlântida*<sup>57</sup>. Por contraste com este móbil de submeter a totalidade ao humano, ilimitando o seu poder, surge o movimento saudoso de reinserção

<sup>54</sup> Cf. *Id.*, «A Comédia Latina», in *Estudos sobre Cultura Clássica*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa: Âncora Editora, 2002, p. 307. Cf. p. 301-307.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, p. 304.

<sup>56</sup> Cf. António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I. Introdução Geral*, p. 113.

<sup>57</sup> Cf. Francis Bacon, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, edição de T. Case, Londres: Oxford University Press, 1969, p. 288. Sobre esta questão, cf. Rémi Brague, *Le Règne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris: Gallimard, 2015, p. 14-15.



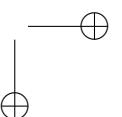
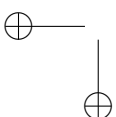


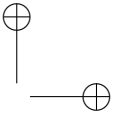
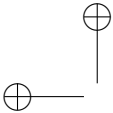
do humano no ilimitado do mundo natural, em comunhão igualitária com todos os seres.

Concluimos dizendo parecer-nos óbvio que, perante a actual gravidade da crise ambiental, não será jamais demasiado considerar, salientar e aprofundar a pertinência e actualidade desta leitura de algumas vertentes mais singulares da cultura portuguesa, que podem efectivamente configurar uma matriz cultural alternativa à que predominou no ciclo de civilização europeia-ocidental e cuja mundialização tem vindo a conduzir às dramáticas consequências a que hoje assistimos<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Procurámos dar o nosso contributo para esta questão em Paulo Borges, *Quem É o Meu Próximo? Ensaios e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional*, Lisboa: Edições Mahatma, 2014.





# ***Raiz & Utopia: o último ideal de António José Saraiva***

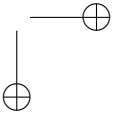
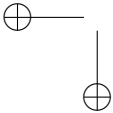
Miguel Real<sup>1</sup>

## **1. Introdução**

Ao longo da década de 1960, respondendo à ortodoxia dominante do pensamento oficioso do regime do Estado Novo, centrado na tese providencialista de um país «unipluricontinental», desenvolvem-se e ganham notoriedade três teorias individuais em torno do tema da «doxa», todas manifestamente contra uma visão «ortodoxa» que, como cabeça e cauda da serpente que historicamente prendia Portugal, englobava igualmente a «ortodoxia» do materialismo histórico e do materialismo dialéctico defendida pelo Partido Comunista Português, então na ilegalidade. A primeira, a visão «heterodoxa» de Eduardo Lourenço, provinha de 1949, data do seu primeiro importante ensaio, *Heterodoxia I*; a segunda, a visão do «paradoxo» ou do «paradoxal», de Agostinho da Silva, sintetizada na sua conhecida tese defensora, não da ortodoxia nem da heterodoxia, mas da «paradoxia», tese provida dos finais dos anos 50, explicitadora de uma história espiritualista de Portugal, presente nos seus livros desta data, *Um Fernando Pessoa e Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*,

---

<sup>1</sup> Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL).

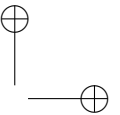


ambos editados no Brasil; finalmente, uma terceira visão – só historicamente consciencializada em anos recentes –, a visão adoxa de António José Saraiva, explicitamente defendida por este autor, a partir de 1963, na correspondência trocada com o crítico literário e historiador da literatura Óscar Lopes. A heterodoxia de Eduardo Lourenço e a paradoxia de Agostinho da Silva ganham forte imagem pública a partir do 25 de Abril de 1974, apresentando-se, em grande parte, como visões-gêmeas enquanto consciência dupla do regime político da III República: a primeira desdobrar-se-á nas inúmeras teorias pós-modernas da década de 90 e da primeira década do século XXI; a segunda nas inúmeras teorias espiritualistas posteriores ao 25 de Abril de 1974, de Dalila Pereira da Costa a António Quadros, de António Telmo a Pedro Martins e Paulo Borges. Por seu lado, a adoxia de António José Saraiva permaneceu totalmente à margem das instituições sociais, políticas e universitárias, projectada para um mínimo de visibilidade através da recordação de uma revista por este lançada nos finais da década de 70, *Raiz & Utopia*.

Porém, em Dezembro de 2004, três acontecimentos quase simultâneos fizeram estalar na consciência intelectual portuguesa a «novidade» (com trinta anos de existência) da espantosa dialéctica existencial vivida e sofrida na busca de um novo e original caminho intelectual que constituiu, nos últimos trinta anos de vida (1963-1993), a *via crucis* solitária de António José Saraiva – uma dialéctica angustiantemente carnal, pungente de solidão teorética, sem discípulos e sem companheiro interlocutor partilhante de ideias comuns. O primeiro acontecimento consistiu na publicação do livro *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, edição de Leonor Curado Neves<sup>2</sup>; o segundo acontecimento, a publicação, em Dezembro de 2004, do livro *Crónicas. Entrevistas, Críticas e Outros Escritos de António José Saraiva*, com edição de sua irmã, Maria José Saraiva<sup>3</sup>; finalmente, o terceiro acontecimento, a iniciativa de Guilherme de Oliveira Martins, como presidente do Centro Nacional de Cultura, de re-

<sup>2</sup> Leonor Curado Neves (selecção, edição, prefácio e notas), *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, Lisboa: Gradiva, 2004. Sobre este livro, cf. importante entrevista com Leonor Curado Neves e desenvolvimento do tema em *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 10 de Novembro de 2004.

<sup>3</sup> Maria José Saraiva (pesquisa), *Crónicas. Entrevistas, Críticas e Outros Escritos de António José Saraiva*, Matosinhos: Ed. Quidnovi, 2004.



lembrar a publicação da revista *Raiz & Utopia*, organizando um colóquio, na Fundação Calouste Gulbenkian, em 16 de Dezembro de 2004, com o tema «*Raiz & Utopia*: Liberdade e Futuro. Memória de uma Revista: 1977-1981»<sup>4</sup>.

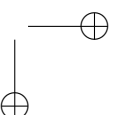
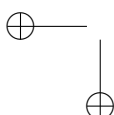
## 2. A Experiência da Liberdade

António José Saraiva escreveu na década de 60: «Tudo se renovou. Dei-me conta de que era [fora] um positivista estreito (como a maior parte da gente em Portugal, mesmo quando emprega uma linguagem pseudo-hegeliana). As paredes em que me sentia metido, apoiado e contente, alargaram-se. Agora sim, digo que não sei nada. Preciso de pensar, pensar, e reconstruir um mundo. Tudo ruiu: a crença num critério objectivo e certo da verdade; o conforto de me sentir irresponsável, porque alguém ou algo pensava por mim; a confiança numa bússola que indica mecanicamente o norte; a ideia de que a História é previsível.»<sup>5</sup> Em carta a Óscar Lopes, de 23 de Março de 1964, datada de Paris, António José Saraiva escreve igualmente:

Falas da minha *heterodoxia*. É engano. Sou simplesmente, se quiseres, *a-doxo*. Considero a ortodoxia o perigo máximo para o pensamento, para o espírito de descoberta e para a acção eficaz. A ortodoxia significa a alienação da responsabilidade individual de pensar e a transferência do empenhamento pessoal na acção para uma entidade que tanto faz que se chame Igreja como Partido. A ortodoxia é metafísica (no sentido marxista) porque é a enunciação de uma *verdade* exteriorizada e independente das situações. A verdade propriamente dita tem de ser sentida como empenhamento pessoal e como resposta adequada às situações cambiantes (não digo *concretas* porque se tem abusado desta palavra para disfarçar o vácuo realmente concreto de numerosas teses e afirmações). É só

<sup>4</sup> Sobre este colóquio, cf. artigos de Alberto Vaz da Silva e Guilherme de Oliveira Martins em *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 5 de Janeiro de 2005. Sobre as ideias de António José Saraiva, cf. Guilherme de Oliveira Martins, «O estado de necessidade português», in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 19 de Janeiro de 2005.

<sup>5</sup> *Apud* Leonor Curado Neves, entrevista a *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 10 de Novembro de 2004, p. 7.





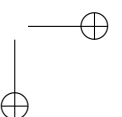
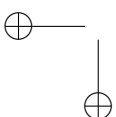
do confronto destes empenhamentos pessoais, destas experiências livremente realizadas sob responsabilidade pessoal, que pode resultar uma verdade mais geral; e não do esvaziamento, da alienação da personalidade em favor de um grupo considerado metafisicamente, sobrenaturalmente, como detentor por excelência da *verdade*<sup>6</sup>.

Ao longo do século XX, visto o pensamento português como um todo, esta frase de António José Saraiva tem como significado intelectual e histórico a expressão da passagem do desejo social de um pensamento sistemático unitarista e unificante (próprio da maioria dos pensadores racionalistas portugueses da primeira metade do século), de tendência totalizante, para o desejo social de um pensamento, não disperso e fragmentário, mas múltiplo e plural, no qual ortodoxias e heterodoxias desaparecessem, deixando de existir corrente, vertente ou pensamento oficial e oficioso (do poder ou da oposição), e mesmo dominante. António José Saraiva é dos poucos pensadores racionalistas portugueses do século XX que faz da sua vida a experiência desta passagem, do mais rígido unitarismo (no seu caso, marxista) ao mais profícuo multidimensionalismo do pensamento, centrando agora cada posição, segundo a citação acima deixa transparecer, no «confronto destes empenhamentos pessoais, destas experiências livremente realizadas sob responsabilidade pessoal, que pode resultar uma verdade mais geral; e não do esvaziamento, da alienação da personalidade em favor de um grupo considerado metafisicamente, sobrenaturalmente, como detentor por excelência da *verdade*» – dito de outro modo, nenhum outro pensador português do século XX fez tão profundamente e tão angustiantemente a experiência desta liberdade social e intelectual, tornando-se verdadeiramente cultor de uma permanente adoxia<sup>7</sup>.

António José Saraiva saiu de Portugal nos finais da década de 50 depois de cerca de 15 anos de militância comunista, por vezes desempenhando um rigidíssimo papel «ortodoxo» no seio das estruturas intelectuais desta organização política, como terá acontecido no caso da correc-

<sup>6</sup> Carta de António José Saraiva a Óscar Lopes, de 23 de Março de 1964, in Leonor Curado Neves, *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, ed. cit., p. 92-93.

<sup>7</sup> Para desenvolvimento desta posição, cf. Guilherme de Oliveira Martins, «Recordar A. J. Saraiva» [*Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 19 de Março de 2003], in Maria José Saraiva, *Crónicas. António José Saraiva*, ed. cit., p. 1086-1088.





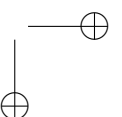
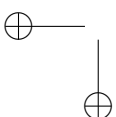


ção da linha editorial da revista *Vértice*, em 1951. O próprio confirma o seu unicitarismo mental:

Durante anos acreditei que o Partido [Comunista Português] era a vanguarda da classe operária; que o Comité Central era a vanguarda do Partido; que o Secretário Geral era, inevitavelmente, a expressão personalizada do Comité Central; que enfim a experiência da classe operária era a experiência mais rica e historicamente prospectiva. Tudo isso funcionava maravilhosamente. Portanto, falando, o Secretário-Geral definia a verdade histórica mais avançada em qualquer momento. Até que veio o escândalo do Staline [referência ao Congresso do Partido Comunista da União Soviética de 1956, cujas teses denunciam Staline como um ditador]. Afinal o Secretário Geral impunha-se pelo terror eliminando fisicamente os membros do Comité Central que o não acatavam; o Comité Central era escolhido pelo Secretário Geral; os membros do Partido eram recrutados pelo Comité Central. Resultado, o Secretário Geral não enunciava verdades, mas contra-verdades. O Estado caiu por terra. Pela última vez sacralizei instituições humanas<sup>8</sup>.

Assim, a sua principal obra publicada ao longo das décadas de 40 e 50 reflecte uma forte influência, não explicitamente dos métodos marxistas, já que António José Saraiva nunca utilizou mecanicamente esta metodologia e, neste sentido, bem pode equiparar-se a Mário Dionísio, expulso do Partido Comunista Português em 1952 por heterodoxia cultural, mas dos princípios marxistas, nomeadamente da tese de que toda a super-estrutura ideológica (literatura, filosofia, política, direito, religião, ética) é expressão de uma infra-estrutura económica integrada num modo de produção específico. Tese partilhada pela maioria intelectual oposicionista ao regime do Estado Novo ao longo das duas décadas indicadas, ela repercute forte nas obras então escritas por António José Saraiva, principalmente desde *Herculano e o Liberalismo em Portugal* (1949). Se em *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval em Portugal*, de 1942, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, já é saliente uma forte aportação sociológica e histórica no enquadramento da obra de

<sup>8</sup> Carta de António José Saraiva a Óscar Lopes, de 23 de Março de 1964, in Leonor Curado Neves, *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*, ed. cit. p. 93.



Gil Vicente, tanto em *As Ideias de Eça de Queiroz*, de 1946, como em *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, a dominância da inspiração marxista da sociologia cultural é absolutamente evidente. No primeiro livro, esta inclinação analítica obriga o autor a desprezar violentamente o «último» Eça, considerando menores as obras de Eça de Queirós da década de 90, nomeadamente toda a ideologia presente em o «fradiquismo», estatuído como um «budismo» intelectual ou um «vencidismo». Na segunda edição de *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, publicada quase trinta anos depois, António José Saraiva, como que retratando-se, escreve:

Publicou-se em 1949 a primeira parte, destinada a um concurso universitário que não se realizou. A segunda parte, que abrangia o capítulo VII e seguintes, estava só em primeira redacção, e ficou na gaveta à espera de ser revista. A oportunidade nunca chegou. Outros trabalhos, leituras, experiências distanciaram o autor, e acabaram por fossilizar o livro no tempo e nas circunstâncias em que foi escrito. Em 1977 oferece-se oportunidade de publicar a obra completa. Mas a problemática do autor, o seu estilo, a sua própria língua já não são os desse tempo. Em relação a ele, a obra está mineralizada. Por isso não lhe é possível fazer a revisão e correcção nem da parte publicada nem da manuscrita. Se o tentasse, seria outra obra. [...] [A metodologia então usada conduziu] a uma perspectiva talvez resignada à ideia de inelutabilidade do dito processo histórico – aceite hoje pelas duas versões do pensamento burguês – o liberal e o marxista<sup>9</sup>.

Porém, nos três volumes de *História da Cultura em Portugal* (1950, 1955 e 1962, edição do *Jornal do Fôro*), o incedível eruditismo de António José Saraiva e um sólido conhecimento da historiografia religiosa, literária e cultural da história portuguesa tinham abafado a influência dos princípios analíticos marxistas, tornando estes desprezíveis. No «Prólogo» da reedição de 1982, na editora Bertrand, António José Saraiva, obediente ao seu novo pensamento, dispensa a palavra «História» no título, e esclarece:

A obra foi planeada como uma extensão dos temas da cultura aos métodos da história económico-social [de inspiração marxista]. Mas

<sup>9</sup> António José Saraiva, «Nota à Segunda Edição», in *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, Amadora: L. Bertrand, 1977, p. 9-10.



no decurso da obra fui obrigado, pela própria matéria, a desviar-me desses métodos e da doutrina que lhes está subjacente, a doutrina marxiana das supra-estruturas. Como é possível estabelecer o nexó necessário entre a economia portuguesa do século XVI e, por exemplo, Camões? E que explicação sócioeconómica há para o facto de Fernando Pessoa se ter manifestado no primeiro terço do século XX em Portugal?

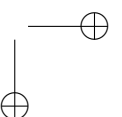
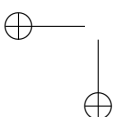
Foi a reflexão sobre esta experiência que me levou à conclusão de que os métodos de socioeconomia são totalmente estéreis e até extravagantes quando aplicados aos factos da cultura. (...)

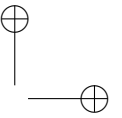
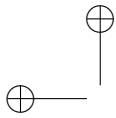
Os métodos de seriação, de correlação e de estatística são próprios da história socioeconómica, mas não têm muito que ver com os movimentos espirituais. A própria relação de causalidade que serve para uns não serve para outros. Os factos espirituais têm de ser considerados qualitativamente, cada um de per si, e ser confrontados com outros factos da mesma natureza que podem não pertencer ao mesmo espaço nem ao mesmo tempo. Entende-se melhor Picasso confrontando-o com as pinturas pré-históricas de Altamira do que com pintores académicos europeus seus contemporâneos, o que supõe que a mesma essência humana se manifesta em obras separadas por milhares de anos.

A reflexão a que a temática da cultura obriga exige da subjectividade do investigador suficiente disponibilidade para se relacionar directamente, por *esprit de finesse*, com o espírito que nos diferentes movimentos culturais se manifesta. A erudição é indispensável só na medida em que permite decifrar os vários códigos<sup>10</sup>.

Em 1954, sai a público o volume de *História da Literatura Portuguesa*, escrito em colaboração com Óscar Lopes, obra cuja influência na formação literária de professores e estudantes não tem par em Portugal no século XX. Óscar Lopes, seu antigo colega no estágio profissional de professorado no liceu Pedro Nunes, em Lisboa, permanecerá marxista, e, embora ideologicamente separados, os dois autores manterão uma amizade e um companheirismo intelectual eticamente exemplar. A *História da Literatura Portuguesa* constitui a prova de que o saber rigoroso se torna imune às enformações político-ideológicas enquadradoras, embora António José Saraiva, posteriormente, tenha posto como condição que a

<sup>10</sup> António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Livro I. Teoria e História, Introdução Geral à Cultura Portuguesa*, Lisboa: Gradiva, 1994 [L. Bertrand, 1982], p. 5-7.





secção relativa ao romance português do século XX possuisse a menção de ter sido escrita exclusivamente por Óscar Lopes, distanciando-se assim do destaque concedido por este ao romance neo-realista entre as décadas de 30 e 50. De facto, embora alimentada por princípios filosóficos parciais, *História da Literatura Portuguesa* constitui, desde a década de 50, com sucessivas reedições, a mais importante fonte de conhecimento do passado da nossa literatura, tanto no aspecto bibliográfico geral quanto nas indicações, também gerais, sobre o sentido social e cultural da obra de cada nosso escritor.

Obrigado a exilar-se em Paris, em 1959, após a expulsão do ensino público em Portugal, em 1949, devido à sua actividade política, e após 10 anos «sobrevivendo exclusivamente da sua actividade de escritor»<sup>11</sup>, António José Saraiva encontra nesta cidade um ambiente intelectual que revoluciona a sua visão do mundo:

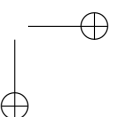
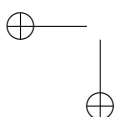
Aqui em Paris, onde os pensamentos se definem e se propagam numa atmosfera densa e livre, pude dar-me conta de fenómenos que me escapavam na atmosfera rarificada e silenciosa de Portugal. Aqui me dei conta dos malefícios de uma forma de alienação a que chamo provisoriamente a alienação partidária. Há pessoas que ficaram completamente vazias e que em lugar da alma que tinham receberam um conjunto de preceitos ou de instruções segundo as quais agem mecanicamente. Tudo lhes vem de fora. Para eles não há amizade, mas a chamada «camaradagem» que cessa imediatamente, sem drama, assim que o outro deixa de ser «camarada». Não há moral senão a chamada moral de classe, que é simplesmente a alienação da responsabilidade moral individual. Não há verdadeiro ou falso, mas ortodoxo ou heterodoxo. É impressionante a facilidade com que essas pessoas mentem, facilidade que se explica bem pelo facto de a responsabilidade da mentira ser transferida para o grupo<sup>12</sup>.

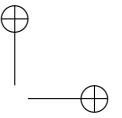
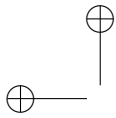
Desde a ruptura com o marxismo, em 1962<sup>13</sup>, a obra de António José

<sup>11</sup> Maria Ana Sequeira de Medeiros, «Notas Biográficas sobre António José Saraiva», in Leonor Curado Neves, *op. cit.*, p. 38.

<sup>12</sup> Carta de António José Saraiva a Óscar Lopes, de 23 de Março de 1964, in Leonor Curado Neves, *op. cit.*, p. 93.

<sup>13</sup> Cf. pormenores do seu rompimento com o marxismo em Maria José Saraiva, *Crónicas*, ed. cit., p. 887-888.

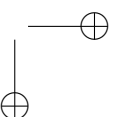
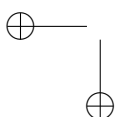


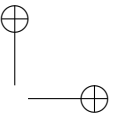
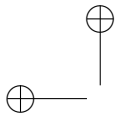


Saraiva caracteriza-se por um cruzamento singular, único no Portugal do século XX, entre a extrema audácia inovadora e a experiência de uma liberdade analítica, ambas suportadas por uma minuciosa erudição académica. Adoxo, escrevendo sem rede, António José Saraiva como que vai criando do nada a sua própria teoria consoante os autores e os temas que analisa, atingindo sempre conclusões inusitadas, seja sobre a Inquisição Portuguesa, sobre as relações entre padre António Vieira e Menasseh ben Israel, seja sobre a emergência histórica do «Maio de 68» em Paris. Desde então, também, para além de uma acerba crítica marxista ao seu pensamento, a polémica, que já cultivara contra António Sérgio, em 1952<sup>14</sup>, acompanhará permanentemente a sua obra menos académica e mais socialmente empenhada. A publicação da sua correspondência com Óscar Lopes veio evidenciar que, nesta sua nova fase, o pensamento de António José Saraiva faz a experiência radical de uma liberdade sem fronteiras nem modelos, tacteando continuamente novas soluções para antigas questões, como a da autonomia da literatura e da arte, questão, aliás, que desenvolverá no livro *Ser ou não Ser Arte. Ensaios e Notas de Metaliteratura*, de 1974, mas também em cartas de 1972 e 1981 a seu amigo:

Passando à Literatura, falei dos estudos dos «significantes» porque me parece que a literatura é uma «arte» como a música ou a pintura, e os significantes são os elementos dessa arte. Claro que podemos estudar as obras literárias sob o ponto de vista das ideias, mas

<sup>14</sup> Cf. opúsculo de António José Saraiva, *O Caprichismo Polémico do Sr. António Sérgio*, Porto: Ed. de Autor, 1952. Depois de, na primeira fase da sua obra, atacar violentamente António Sérgio, na segunda fase, porém, António José Saraiva reabilita o pensamento deste autor: «Um dia se fará justiça ao papel de António Sérgio como educador da geração a que pertencço. Foi esse magistério que nos afastou de um certo tradicionalismo passadista que teve grande voga na elite intelectual portuguesa durante todo o primeiro terço do século XX e que veio a combinar-se, por vezes um pouco paradoxalmente, com o intuicionismo de Bergson e com o positivismo político de Maurras. Do mesmo passo, Sérgio fez-nos sentir o vazio do positivismo teofiliano (que chegou em Portugal a fazer figura de pensamento progressista) associado a um jacobinismo truculento, mas que não passava de má retórica. No nosso espírito, António Sérgio dissipou ou reduziu estas nebulosas com o seu pensar claro, e foi nesta claridade intelectual, nesta busca das relações inteligíveis entre definições, neste desemaranhar de novelos confusos, nesta exigência de rigor, que fizemos a nossa primeira ou segunda iniciação intelectual», in António José Saraiva, «Prólogo da 3.ª Edição», [1968], *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. I, [1946], Lisboa: Gradiva, 1996, p. 19.





nessa altura não estudamos história da literatura, mas história das ideias<sup>15</sup>.

Concebo hoje a História da Literatura como um capítulo da «história do espírito», mas sem ter qualquer ideia, hegeliana ou não, da marcha do espírito nessa história. Considero extremamente nefasto, sombrio (porque só faz sombra) toda a tentativa de fazer derivar essa história do espírito de qualquer história material. (...)

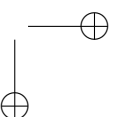
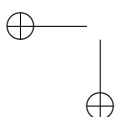
Se eu hoje fizesse outra História da Literatura não fazia uma História da literatura, mas uma série de ensaios sobre os autores vivos, isto é, aqueles que resistiram à materialidade do tempo e que nos falam, comunicam connosco em virtude do que há de imortal nos espíritos e portanto não-histórico<sup>16</sup>.

A partir do exílio parisiense, a obra de António José Saraiva estrutura-se sem preconceitos teóricos, segundo uma dialéctica da experiência e da existência, buscando ansiosamente a fundamentação de um novo horizonte teórico, dialéctica cujo sentido conceptual parece desdobrar-se em duas vertentes: uma, pela qual o autor dialoga directamente com os textos, ou, melhor, com o que «há de imortal no espírito» dos textos – como acontece com os *Sermões* e *Cartas* do padre António Vieira, com o debate sobre a possível existência de uma épica medieval portuguesa, com a reelaboração de antigos trabalhos sobre Gil Vicente, Bernardim Ribeiro, a Geração de 70 e Oliveira Martins (este, um autor de estudo permanente em António José Saraiva), ou seja, prossegue o seu trabalho de académico e erudito, agora sem modelos de análise pré-determinados; outra, pela qual o autor dialoga directamente com a experiência histórica que vai vivendo, a ela reagindo e em comunhão com ela teorizando-a; neste caso, são dois os acontecimentos marcantes fortemente subjacentes a esta vertente da sua obra – o acontecimento insurreccional do «Maio de 68», em Paris, que António José Saraiva viveu directamente e sobre o qual compôs um «diário», publicado com o título *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*<sup>17</sup>, e a

<sup>15</sup> Carta de António José Saraiva a Óscar Lopes, de «Janeiro (?) – Fevereiro (?) de 1972», in Leonor Curado Neves, *op. cit.*, p. 315.

<sup>16</sup> Carta de António José Saraiva a Óscar Lopes de 12 de Novembro de 1981, *idem*, *ibidem*, p. 437.

<sup>17</sup> António José Saraiva, *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, com imediata publicação de uma segunda edição.





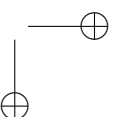
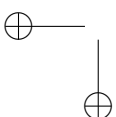
revolução (ou o golpe militar, como preferia chamar-lhe) do 25 de Abril de 1974, que não viveu directamente por se encontrar em Amesterdão, como professor, tendo visitado Lisboa a tempo de assistir ao desfile e comício do 1 de Maio.

### 3. *Raiz & Utopia*: o último ideal de António José Saraiva

Como que cruzando aqueles dois acontecimentos históricos numa espécie de síntese teórica e ética, pensando-os e enquadrando-os segundo um horizonte futurizante, António José Saraiva cria, em 1977, com Carlos L. Medeiros e José Baptista, a revista *Raiz & Utopia*, cujo editorial ou manifesto, publicado no número inaugural, intenta abrir um debate sobre a existência de uma sociedade alternativa à «civilização burguesa», compreendendo esta tanto a sociedade capitalista americana quanto a sociedade socialista e comunista soviética. Porém, se assim dividimos a obra e a acção de António José Saraiva a partir de 62/63, tal não significa que esta, como um todo, contradiga a sua obra anterior – muito pelo contrário, a ambas as fases presidem tanto o escrúpulo histórico herculiano do rigor assente no documento quanto uma interior pulsão de verdade, num primeiro momento como que «inocente», aderindo a quadros político-sociais oposicionistas institucionalizados, num segundo momento fortemente crítico, lançando a suspeita sobre toda a teoria institucionalizada, exprimindo uma das mais pungentes, porque dilacerantemente sofrida, buscas interiores de uma verdade que conferisse sentido à totalidade da sua vida e da sua obra, limite ético que pressupomos não terá atingido, tendo disso plena consciência, como o escreveu a Óscar Lopes:

Chegámos ao fim duma vida obtendo resultados exactamente opostos àqueles que sonhávamos na juventude. Para mim esses resultados não são um acidente de percurso, mas uma necessidade inerente ao próprio sistema, isto é, ao marxismo. O que falhou foi a História «científica»<sup>18</sup>.

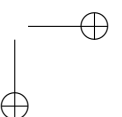
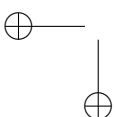
<sup>18</sup> Carta de António José Saraiva a Óscar Lopes datada do ano de 1991, in Leonor Curado Neves, *op. cit.*, p. 468.



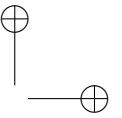
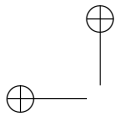


Porém, o que a história do pensamento português registará da vida de António José Saraiva não é este seu consciente fracasso, sentimento comum à totalidade da geração marxista nascida para a política nos idos de 1930, com a emergência do neo-realismo, da Frente Popular francesa, das barricadas comunistas e anarquistas da guerra civil de Espanha, mas o facto de nele, na sua vida e obra, recorrer de novo o eterno drama do intelectual português, de Sá de Miranda a António Sérgio e Agostinho da Silva, passando por Silvestre Pinheiro Ferreira, Alexandre Herculano e Antero de Quental – o drama de, num primeiro momento, todo se dar em salvação à pátria, para, bloqueado pelas instituições (nomeadamente, Estado, Igreja e Universidade – que, verdadeiramente, constituíam a totalidade de Portugal), se render ora ao isolamento na província (sirvam de exemplo José Régio e Miguel Torga), ora a um progressivo silêncio social (sirva de exemplo Fernando Pessoa pós-*Orpheu*), ora ao total desencantamento (Sá de Miranda, Alexandre Herculano), ora ao exílio (demasiados para aqui citar todos os seus nomes, começando por Francisco Sanches, no século XVI, para acabar em duas gerações inteiras de intelectuais portugueses que partiram para o estrangeiro entre as décadas de 1940 e 60), ora, mais não podendo com tanta cavernice, exaustos de sonhos, suicidarem-se (Camilo Castelo Branco, Antero de Quental, Manuel Laranjeira). António José Saraiva constitui uma espécie de sismógrafo intelectual de Portugal, reflectindo as categorias sociais dominantes em Portugal, primeiro aderindo ao marxismo, depois buscando incessantemente caminhos sociais alternativos a um capitalismo que, via a Europa, galopava em Portugal, normalizando-lhe a cultura e os costumes segundo modelos transnacionais. Sem exagerarmos, se quisermos um retrato relativamente fiel de António José Saraiva pelo próprio, basta lermos a descrição que faz da personalidade de Alexandre Herculano e, sem tirar nem pôr, teremos possivelmente um dos seus melhores retratos:

Herculano foi talvez, até hoje, o nosso melhor pensador político, pelo menos o que pensou com mais força e empenho. Lê-lo é sempre estimulante. E sobretudo foi um homem que não se rendeu ao chamado «processo histórico» (a expressão não se usava no seu tempo, mas a ideia existia), que avançou no sentido da industrialização, da centralização, do conformismo, da carneirização conhecida pelo nome de «democracia». Considerou igualmente detestáveis a tira-







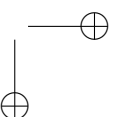
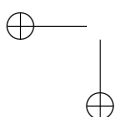
nia do número e a do chefe. Odiou visceralmente o Estado. Nunca aceitou dinheiro como promotor da actividade humana, mas apenas como seu modesto auxiliar. E sonhou as pequenas comunidades autogovernadas, ao serviço de pessoas e não de abstracções<sup>19</sup>.

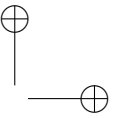
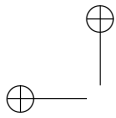
O Editorial-Manifesto de *Raiz & Utopia*, datado de 1976, mas publicado no ano seguinte, assinado pelos três directores da revista, divide-se em duas partes, «A Raiz» e «A Utopia», ambas sintetizadoras do ideário da revista e, por extensão, do ideário de António José Saraiva, o mais velho e o mais culturalmente influente dos três directores. Neste texto, caracteriza-se a sociedade ocidental ao modo como António José Saraiva já a caracterizara em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, bem como na correspondência com Óscar Lopes: a sociedade ocidental actual exprime uma «Civilização Organizacional ou Burocrática», de feição técnico-científica, de que burguesia na Europa Ocidental e nos Estados Unidos da América e o proletariado e o seu Partido na Europa do Leste seriam expressão social; do mesmo modo, os termos «organizacional» e «burocrático» sintetizariam as duas faces da evolução do capitalismo, o primeiro «nas sociedades industriais, económica e tecnicamente avançadas», o segundo nas sociedades de mentalidade ainda tradicional e semifeudal, aliás, conduzindo ambas, por vias diferentes, a «estruturas muito semelhantes, nas quais as grandes organizações – económicas, políticas, sindicais, culturais, etc. – desempenham um papel preponderante. Os aparelhos de gestão especializada que administram tais organizações tomam (gradual ou abruptamente) o lugar das velhas classes dominantes»<sup>20</sup>. Ao longo das páginas 6 e 7, os três autores caracterizam a estrutura «organizacional ou burocrática» das actuais sociedades, concluindo serem «a ciência tal como a tecnologia» os «grandes valores e os grandes sustentáculos da dominação burocrática moderna»<sup>21</sup>. Emendando Marx, fundamentalmente a relação por si descoberta entre propriedade, posse e poder político e ideológico, postulam que, então, nos finais do século XX, o poder deriva mais «do lugar ocupado [por cada um] na divisão social

<sup>19</sup> Cf. António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, ed. cit., p. 9-10.

<sup>20</sup> Cf. António José Saraiva, Carlos L. Medeiros, José Baptista, «Raiz & Utopia», in *Raiz & Utopia*, n.º 1, 1977, p. 6.

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p. 8.

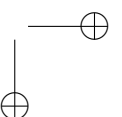
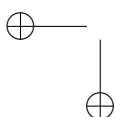




do trabalho [...] e, mais concretamente, pelo lugar ocupado na hierarquia do aparelho administrativo das organizações gigantes»<sup>22</sup>, e menos da relação económico-social estabelecida a partir do lugar que se ocupa no modo de produção social; como é evidente, esta agudíssima crítica permite a António José Saraiva (e aos restantes dois jovens co-autores) equiparar formal e sociologicamente o modelo do socialismo soviético ao modelo capitalista liberal americano, tema que ocupa a totalidade da página 9, dividindo assim estas duas sociedades, já na página 10, em «sistema pluriburocrático», a segunda, e «sistema monoburocrático», a primeira, distinguindo-se ambas igualmente pela autonomia concedida às esferas interiores da sociedade (religião, política). Porém, ambas as sociedades só aparentemente são antagónicas, já que lhes pertence a total modelagem actual do homem, transformando-o num ser «unidimensional» (expressão filosófica muito em moda nas décadas de 60 e 70, derivada da obra de Herbert Marcuse, *O Homem Unidimensional*):

Com a civilização industrial avançada, a mutilação do homem foi levada mais longe. Foi cada vez mais isolado num meio tecnológico e burocrático. Em vez do saber-fazer e do entendimento relativamente ao que se passava à sua volta nas comunidades locais tradicionais; em vez duma experiência pessoalmente adquirida, directamente ou através do «forum» local – o homem foi modelado pelas exigências de uma migalha de trabalho tanto no seu saber como nas suas atitudes e aspirações. Foi retalhado pela antecâmara do sistema da megafábrica – a escola – e foi massificado pela comunicação de massa. Isolado e passivo perante as mensagens artificiosas de um mundo artificial, foi reduzido biológica e psicologicamente às funções estritamente indispensáveis à sua migalha no megassistema. Toda a sua habilidade e capacidades foram gradualmente marginalizadas pelas burocracias que se desenvolveram em todos os sectores. Aparelhos técnicos, de serviços, sindicais, medicinais, políticos, promotores, monopolizam o mais possível a sua vida não produtiva. Efectivamente isolado, e ignorante, valendo cada vez mais o que só burocraticamente vale o seu saber burocrático adquirido na escola burocrática, o ser humano torna-se cada vez menos capaz de autonomia, de criação, de imaginação, de poesia, de amor. Na frenética ideologia do «bem-estar», a civilização burocrática tende quanto

<sup>22</sup> *Idem, ibidem.*





muito a fornecer um «bem-ter». Mas esta, causa também cada vez mais frustrações ao lançar para o mercado mais uma inovação tornada em breve em símbolo imprescindível de um novo «bem-estar», que, quando não é adquirido, impele o que o não adquire para os caixotes de lixo da sociedade aquisitiva, para o meio dos falhados, dos desviantes, dos marginais.

A divisão dicotómica do trabalho [em teórico e prático] tornou-se muito diferente do capitalismo clássico e gerou novas formas de alienação. Em resumo, produziu um homem unidimensional e de tal modo modelado que se tornou no homem mais dependente e menos capaz de autonomia de toda a história das sociedades classistas<sup>23</sup>.

A conclusão não pode ser mais pessimista, expressa na página 11:

Com a civilização burocrático-industrial, atinge-se na história da humanidade a mais vasta e sistematizada concentração do poder e da autoridade. A megaburocracia não só detém as alavancas que comandam enormes massas de seres humanos, mas dispõe de enormes séries de utensílios, de energia não humana, de meios de produção e de administração.

Nas páginas 12 a 14, o editorial ou «manifesto» integra a evolução recente da sociedade portuguesa nas estruturas mundiais do «sistema burocrático», evidenciando o estatuto histórico do 25 de Abril de 1974 e consequentes sequelas revolucionárias até ao 25 de Novembro de 1975, como determinando a inclusão de Portugal ora num modelo (totalitário) de sociedade, ora noutro modelo de sociedade burocrática, concluindo que «nem nos partidos nem nos sindicatos encontramos hoje em Portugal alternativas à sociedade tecnoburocrática»<sup>24</sup>.

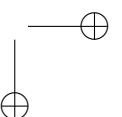
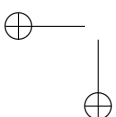
Em «A Utopia», os autores estabelecem uma tipologia de utopias e, retomando a ideia explícita da primeira parte, que cabe, não à posse e à propriedade, mas à «divisão social do trabalho a raiz última da sociedade de classes»<sup>25</sup>, a nova sociedade utópica, isto é, aquela que «ora não tem lugar. Mas poderá vir a ter»<sup>26</sup>, deve conduzir a uma total «desdicotomização social» das relações sociais, estabelecendo como critério objectivante

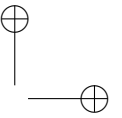
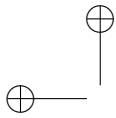
<sup>23</sup> *Idem, ibidem*, p. 10-11.

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*, p. 14.

<sup>25</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.

<sup>26</sup> *Idem, ibidem*, p. 14.





a «autonomia» de cada um, «desenvolvendo multidimensionalmente as capacidade de cada» cidadão:

O grande objectivo seria tornar *todos* capazes de quebrar a divisão dicotómica do trabalho, o monopólio do saber gestionário da burocracia, de preparar o indivíduo para um novo modo de produção cada vez mais isento das grandes organizações (são elas a raiz da burocracia) para um modo de vida e de produção organizado em pequenas comunidades auto-regidas<sup>27</sup>.

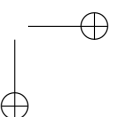
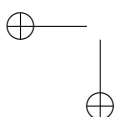
Eis o coração da «utopia» ou sociedade «utópica» (o que não tem lugar mas pode vir a tê-lo) de António José Saraiva posterior ao «Maio de 68», uma sociedade alternativa aos modelos dominantes de capitalismo e de socialismo/comunismo, autónoma, e, por isso, de dimensão quantitativa reduzida, assente no indivíduo e na absoluta realização das suas capacidades, desprezadora das regras económicas do mercado, dos ditames abstractos e universalistas do Estado e totalmente divorciada dos dogmas do catolicismo, embora aceite os valores generosos de um cristianismo comunitarista (o que levará António José Saraiva, por vezes, em certas entrevistas, a auto-intitular-se «franciscano»<sup>28</sup>). A uma sociedade dicotómica, assente na hierarquia e na burocracia, António José Saraiva opõe uma sociedade de «pessoas», igualitária, assente na autonomia de cada um e na partilha dos valores comuns da generosidade<sup>29</sup>, uma sociedade de relações horizontais assente na igualdade comum, espécie de comunitarismo de base, centrado na vivência colectiva de pequenos grupos autónomos, usando tecnologias limpas, com evidentes preocupações ecológicas, trabalhando e produzindo segundo ritmos naturais em pequenas unidades económicas complementares entre si, integrando assim o trabalho num ambiente social de expressão lúdica, separando radicalmente investigação científica de aplicação tecnológica – esta última do profundo desagrado de António José Saraiva<sup>30</sup>. Na revolução comportamental que

<sup>27</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>28</sup> Cf. Maria José Saraiva, *António José Saraiva. Crónicas*, ed. cit., p. 888.

<sup>29</sup> Cf. Guilherme de Oliveira Martins, «A importância das revistas» [sobre o projecto de *Raiz & Utopia*], in *Jornal de Letras, Artes & Ideias*, 5 de Janeiro de 2005.

<sup>30</sup> Cf. Maria José Saraiva, *António José Saraiva. Crónicas*, ed. cit., p. 963. Atenção: por deficiência técnica, este livro tem duas páginas «963» – a que citamos é a verdadeira, a primeira; a segunda deveria ser a «965», mas repete «963».





a «utopia» de António José Saraiva anuncia, como que opõe às antigas e passadas categorias de «grande», «complexo», «massas» e «quantitativo», as futuras de «pequeno», «simples», «pessoas» e «qualitativo», estas três últimas enquadradoras da «transformação radical da estrutura da vida quotidiana dos seres humanos»<sup>31</sup>:

Experimental novos modos de vida e formas diferentes de acção colectiva, essa é já uma realidade (realidade que as estruturas do poder são incapazes de compreender no seu âmago) que existe um pouco por toda a parte e não só em grupos «marginais», estendendo-se cada vez a maior número de casos em meios muito diversos.

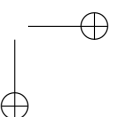
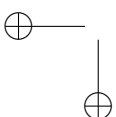
A civilização contemporânea, padronizada para as massas e ordenada abstractamente pelas suas burocracias do poder, cada vez se torna mais destruidora. À medida que os processos radicais forem avançando, dar-se-á o retorno ao grupo, constituído por pequenos espaços sociais que regressarão a uma regulamentação concreta e particular. E isto não resultará da nostalgia do mundo perdido, do retorno puro e simples à origem, mas antes de uma resposta consciente e determinada a um modo de vida alienante.

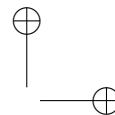
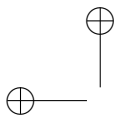
As novas comunidades não são em si mesmas um fim, o que as converteria em estruturas totalitárias; são formas transitórias que se adaptam e transformam tendo em conta a especificidade pessoal dos indivíduos, que nunca deve ser destruída. Por outro lado, não podem jamais abdicar da análise radical da civilização contemporânea e delas próprias, pois a participação de base diminui na razão directa em que se abdica dessa análise entregando-a a especialistas. Sem uma participação de base, a consumação da utopia radical é impossível<sup>32</sup>.

Em comunhão com as teses de Boaventura de Sousa Santos sobre a excelência em Portugal de inúmeras formas e relações sociais pré-capitalistas, que devem ser privilegiadas e exaltadas como sinónimo de qualidade de ser, de ter e de estar, o editorial ou manifesto de *Raiz & Utopia* realça as «formas de vida tradicionais» que devem ser prosseguidas se orientadas por uma «consciência crítica» actual. O editorial termina com um forte optimismo valorizador do futuro:

<sup>31</sup> Cf. António José Saraiva, Carlos L. Medeiros, José Baptista, «Raiz & Utopia», in *Raiz & Utopia*, n.º 1, 1977, p. 19.

<sup>32</sup> *Idem, ibidem*, p. 20.





A utopia radical, pela sua prática diferente, levará a um homem diferente. Ele não será cartesiano nem quantificador. Vive não para subir na vida, mas vive pela vida. Cada momento é sempre o todo e não uma parte; a fragmentação perde o seu significado e deixa de ser limitativa. Também para ele o tempo não limita a vivência, pois não é nem dinheiro nem soma de dias e assim não andando a correr atrás do tempo nem angustiado pela idade o homem da utopia libertar-se-á dos calendários e da impossibilidade de só ter em cada momento o seu tempo. E nele caberá, se o quiser, a dimensão do irreal.

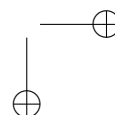
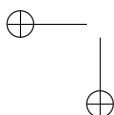
Fora da quantificação, globalizante, sem ser limitado pelo tempo e pelo carreirismo, o homem da utopia ultrapassará também a restrição do medo e dentro da comunidade solidária onde vive restabelecerá o diálogo com a natureza, com os outros, consigo próprio.

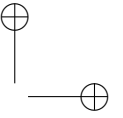
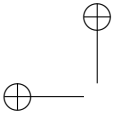
O fundamental para a utopia radical é o criarem-se e recriarem-se grupos que tenham quotidianos conscientes e radicalmente não integrados e que possam abrir alternativas para a alienação. Atrás deles outros homens virão, em número cada vez maior<sup>33</sup>.

Nesta nova sociedade também existiria um outro modo de registar a História, juntando, como acima vimos, no «Prólogo» de 1981 à reedição da obra *A Cultura em Portugal*, a erudição necessária ao «esprit de finesse», fundindo ambas as qualidades na subjectividade do autor com o «espírito» que se manifesta em diferentes formas culturais. Já exemplo desta nova historiografia cultural é o espantoso livro *A Tertúlia Ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós e Outros*<sup>34</sup>, misto de biografia, sociologia, romance, historiografia, história e ensaio reflexivo, uma das melhores obras publicadas no século XX sobre a Geração de 70. Neste livro, António José Saraiva, que já recuperara o pensamento de Sérgio, recupera igualmente traços do pensamento de Fidelino de Figueiredo, cujos livros entroncavam na tentativa de atingir o ideal clássico do Bem e da Beleza na Arte, a quem dedica o livro, inscrevendo neste como epígrafe uma estranha frase de Ortega y Gasset, que, num sentido aproximado às ideias sobre epistemologia da história de Ale-

<sup>33</sup> *Idem, ibidem*, p. 21.

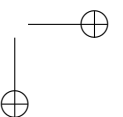
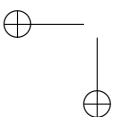
<sup>34</sup> António José Saraiva, *A Tertúlia Ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós e Outros* [1991], Lisboa: Gradiva, 1996, com capítulo inédito.

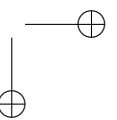
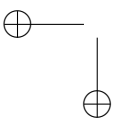
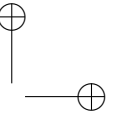
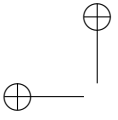




xandre Herculano e de Oliveira Martins, sintetizaria bem, possivelmente, a essência espiritual do pensamento de António José Saraiva nos seus últimos anos de vida:

«Lo que pensamos no es nunca la realidad: porque lo que pensamos es logico y la realidade es ilogica.»









## Correspondências

Ernesto Rodrigues<sup>1</sup>

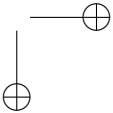
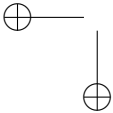
Os três principais núcleos epistolares estão em *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência* (2005), ao cuidado de Leonor Curado Neves; *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência* (2011) e *Cartas de Amor de António José Saraiva a Teresa Rita Lopes* (2013), estes por Ernesto Rodrigues, fora da coleção, já em 23 volumes, que a Gradiva vem dedicando ao autor. Aqui saiu, também, conjunto enviado à mulher, Maria Isabel Saraiva, *Só para o Meu Amor É Sempre Maio* (1997), que não vou considerar.

Cada núcleo significa uma relação diferente. Colega de Óscar Lopes na docência liceal, camarada de partido e co-autor da *História da Literatura Portuguesa*, as centenas de cartas editadas (1949-1993) ilustram a evolução ideológica de ambos, comentam a política do dia – nacional e internacional – e aspectos da lusa cultura e suas personagens, incluindo exilados em Paris. Confissões íntimas humanizam longas discussões bem argumentadas, enquanto o trabalho de casa sobre aquela *História...* nos mostra o que é uma rara divisão de tarefas, e como espíritos tão diferentes (com o acréscimo de vidas profissionais incertas) se conjugaram no nosso melhor edifício de historiografia literária. Óscar Lopes, mais sistemático e atento ao amigo, não esquece votos de Natal, nem o aniversário de quem, também sistematicamente, se atrasa no envio de materiais...

Esse diálogo seria mais rico se Leonor Neves tivesse respondido com Óscar Lopes desde, pelo menos, 1947, e incluísse duas de 1951, em que

---

<sup>1</sup> Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL).



se pensa a *História da Literatura Portuguesa*. Ora, só dez anos após o exílio de Saraiva (1959) dele temos missivas (2-IX-1969), e nem todas comparecem até 1992.

Demitido da Universidade, e proibido de dar aulas onde quer que fosse (1949), Saraiva entrara em depressão: aos fins-de-semana, não saía da cama, onde a mulher lhe levava o pequeno-almoço, e, no mais, vivia de roupão, conta ela na breve antologia que dele organizou, *Uma Face Desconhecida. Poemas e Prosas* (Gradiva, 2004). São versos maioritariamente de 1951, quando Saraiva já se abalançava, com Óscar Lopes, à *História*... Diz este: «Até ao Renascimento, basta-te fazer uma espécie de resumo da Hist. da Cultura [= *História da Cultura em Portugal*, 1.º vol., 1950]. Quanto ao[s] sécs XV-XVI, poderias planear um trabalho conjugado para as duas coisas. E eu pego sem grande custo nos sécs. XVII e XVIII, poetas e certos doutrinários e ficcionistas do XIX, e no séc XX. // Se concordares, eu, que já redigi e dactilografei em tempos uma síntese sobre o *Humanismo*, faria para já o resto desse assunto: *Humanismo e Renascimento Literário* (panorama europeu e introdução nacional). A seguir pegava na lírica posterior ao Canc. Geral.» (27-VI-1951).

Eis as primeiras referências a tão vasto projecto. Em carta de 11 de Novembro, Óscar Lopes confirma: «Fiz o Humanismo e o Renascimento em geral, europeus e portugueses; fiz a novelística.» Saraiva ainda não concluíra o séc. XVI. Urge decidir sobre a divisão «entre a novelística bucólica e a poesia bucólica», e onde deve entrar *Lusitânia Transformada*, que Lopes ultimou, bem como Rodrigues Lobo: «A propósito: o Rod. Lobo lírico interessou-me agora mais. Dá-me agora a ideia de um Malherbe português, um professor de academismo, mas a quem faltaram discípulos adequados, salvo D. Francisco M de M. [Manuel de Melo].» E, paragrafando: «Ficas tu ou eu com os vicentinos (Prestes, Simão Machado, etc.). [?] Tu deves estar mais à vontade nisto. Teria havido mais teatro popular do que parece no séc XVI? Não haveria mesmo nada de representações corporativas antes de Gil V. ir à corte?»

Sobrevêm, porém, outras tarefas, além de que, no Porto, não há interlocutores à altura – e vá de criticar Salgado Júnior, entre outros, com os quais não se dá. Jorge de Sena também não escapa: «O meu cunhado enviou-te um ensaio camoniano, que é de uma pedantice atroz, apenas com um ou outro relance aproveitável, especialmente na literatura euro-



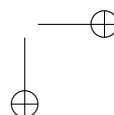
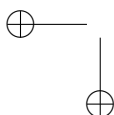
peia. Como é um fulano muito susceptível, desculpa sugerir-te que lhe escrevas uma breve carta agradecendo e dizendo umas coisas, por ex, amavelmente discordantes. É tão difícil ter um cunhado destes...»

## A saída do PCP

O diálogo com Luísa Dacosta, que conheceu na Faculdade de Letras de Lisboa (1944), ocorre desde 1961, mas sempre em terceira pessoa. Além das vicissitudes do bolseiro e investigador parisiense até 1970, o ser dispersivo e solitário afixa um caderno de encargos [«Realismo, Marxismo, Jesuítas, Inquisição, Escravatura, Alienação – como é que tudo isto pode caber num saco?» (22-VI-1964)], que não esquece, todavia, uma apreciação sobre o que Luísa Dacosta vem escrevendo, como recompensando-a dos sucessivos pedidos bibliográficos, tendo em vista a continuação da *História da Cultura em Portugal*. Pelo meio, como já em cartas a Óscar Lopes, zurze o neo-realismo e louva Agustina.

Com momentos de hedonismo – campismo, natação, banhos de sol –, lá vem mal-estar junto de opositores ou ex-camaradas de quem se afastara em 1963. Vale a pena transcrever a sua explicação:

Tenho contra mim todos os partidos e organizações. O PC clássico nunca me perdoou o ter saído, e, desde então, organizou uma campanha de calúnias a meu respeito. Houve um membro do Comité Central que chegou a dizer a um amigo meu que o Partido é que tinha feito a minha notoriedade literária. Esse meu amigo respondeu que isso era reconhecer que eu não tinha valor, e, portanto, que o PC tinha feito um *bluff*. O ano passado [1964], fiz uma conferência, e a gente do PC fez circular um abaixo-assinado pedindo que a conferência não se realizasse. Talvez já soubesse isso. Mas não sabe com certeza que escrevi há mais de dois anos uma carta ao Álvaro Cunhal, muito amigável, que dizia aproximadamente o seguinte: separamo-nos, porque divergimos, mas ficamos amigos; eu tenho admiração por você e pelo que você representa; evitemos as intrigas que poderiam envenenar as nossas relações. Tudo isto num tom amável. A carta seguiu por um portador (um rapaz aí do Porto) que, na ocasião, se me ofereceu. *Não tive resposta*. Há cerca de um mês, falei nisto ao Silas Cerqueira (que é, agora, a autoridade máxima em Paris). Ele respondeu-me que sabia da carta, embora

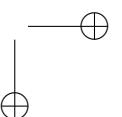
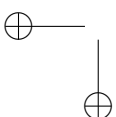


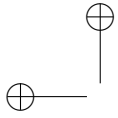


a não tivesse visto, mas que, «como o amigo calcula», essa carta «caiu mal», porque, sabendo eu que havia uma organização do PC em Paris, a enviei directamente por um «rapazinho ingénuo». Eu respondi que não me interessavam essas burocracias; que me julgava no direito de enviar uma carta directamente ao Álvaro Cunhal; e que considerava incorrecto ele não me ter respondido. (Antes de 15 de Julho de 1965)

As inflamadas missivas para Teresa Rita Lopes são inesperadas em quem já vai nos 47 anos e se carteia até aos 68. A par da discussão intelectual, espanta o narrador que consigo mesmo brinca, descobrindo os valores da saúde, da vida doméstica, do incidental, de uma liberdade enfim plena – e sempre apaixonado. Na introdução, Teresa Rita conta o primeiro encontro, em 19 de Novembro de 1963, e os pequenos passos que conduziram à coabitação, até o desengravatar. Da janela do quarto de hotel de Maria Lamas assistiram ao Maio de 68. Com o afastamento dele, por um quinquénio, em Amsterdão, falham as cartas, porque se telefonavam todas as noites. Continuam no pós-Abril de 1974, e findam, em amizade, já entrados os anos 80.

A. J. Saraiva morreu em 17 de Março de 1993, cerca das 23 horas, na entrada da Associação Portuguesa de Escritores. Foi ainda conduzido ao Hospital da CUF. Tinham-no descido do primeiro andar, onde recebia o Prémio de Ensaio do PEN Clube 1991 por *A Tertúlia Ocidental* (Gradiva, 1990) e, emocionado, evocava o pai. Era um prémio *ex aequo* com *Pessoa por Conhecer / Roteiro para Uma Exposição* (Estampa, 1990), de Teresa Rita Lopes.





## Do «criador de anarquias» ao «criador de cultura»

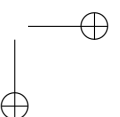
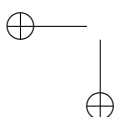
Teresa Rita Lopes<sup>1</sup>

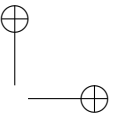
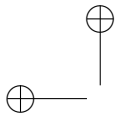
Depois da sua morte, há trinta e quatro anos, só me manifestei sobre ele a pedido do *JL*, uma ou duas vezes, e num prefácio para a edição das cartas que me escreveu. Deixei o Professor Ernesto Rodrigues, que mo pediu e organizou essa edição (em 2013, para a Gradiva), mais de um ano à espera. Estou-lhe grata não só pela edição mas pela paciência de esperar por esse prefácio difícil de arrancar de mim. Ajudou-me a vencer o meu pudor em relação à edição dessas cartas dizer-me que não tinha o direito de esconder tão luminosos textos, por acaso a mim dirigidos, esclarecedores não só da relação de A. J. Saraiva com o seu tempo mas com a lusa cultura de todos os tempos. E, além disso, reveladores da grande alma que foi. Com o telemóvel e a *net*, cartas como estas, se escritas forem, no futuro, perder-se-ão. É sobretudo nelas que me vou fixar, porque ele aí se contou ao longo de vinte e um anos. Da sua ampla obra se ocuparam, academicamente, os intervenientes num congresso a ele recentemente dedicado na Faculdade de Letras de Lisboa.

Creio que A.J.S. me deixou como herança o seu culto, nele espontânea necessidade, de reduzir a linguagem ao seu essencial em fogo – ou em flor. Achava ele que só a poesia o podia conseguir – e disse, narcisicamente, quando nos conhecemos, que eu era a sua tradução em poesia... Quando lhe gabavam a clareza da sua escrita, replicava: «É que eu sou burro e preciso de explicar a mim próprio, com a maior clareza e simplicidade, aquilo em que estou a pensar!» E era verdade que se pensava pouco

---

<sup>1</sup> Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.



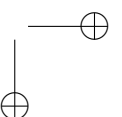
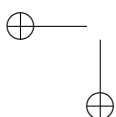


inteligente! Isso vinha-lhe da infância – percebi –, porque tinha estado, em menino, às portas da morte com uma meningite, já causada pelos seus problemas de infecção nos ouvidos, de que sempre sofreu e o deixou surdo para sempre. Rezaram-lhe os responsos e sobreviveu por milagre. Tenho pena de não me ter lembrado de lhe dizer que os sacerdotes do xamanismo eram precisamente pessoas que tinham estado entre esses dois níveis, o da vida e o da morte, e que, por isso, tinham adquirido uma iluminação que os seres normais não possuem... Mas há muitas outras coisas que tenho pena de lhe não ter dito.

Dessa meningite se falava na família, para explicar o seu desfasamento do mundo dos interesses materiais, de facto absoluto – até um seu familiar me referiu esse traumatismo infantil para me dar a entender que era preciso perdoar-lhe as excentricidades... Contou-me que até o Pai, que muito estimava, dizia: «Este não tem os sacramentos todos!» E que o Zé Hermano, mais novo dois anos, é que era o menino inteligente, engraçado, que fazia rir o Pai. Creio que ele teve sempre essa mágoa – de que o curei porque, de facto, me divertia, e ainda me divirto, com as estórias da sua vida que me contava, em que assumia o papel de um herói dos filmes cómicos do cinema mudo, um Charlot ou Buster Keaton... Creio que esse contar-se-me era, para ele, catártico. Fazer-me rir a mim (e com tanto gosto!) compensava-o, talvez, de não ter conseguido fazer rir o Pai...

A nossa relação era renhida, e ele tentava acomodar-se à minha maneira «guerreira» de ser, como lhe chamava... Sou «esquinada» de meu natural, como afirma que ambos somos, numa carta em que, afinal, parece regozijar-se com essa afinidade: «Pelos vistos, não é do nosso destino uma vida naturalmente burguesa, e isso não deixa de vir ao encontro dos nossos desejos secretos, embora, por outro lado, nos contrarie. Somos inconformistas por natureza, mesmo em relação aos grandes ideais que confortam as pessoas. Você, minha querida, é polémica nos seus poemas, como eu o sou nos meus ensaios. Temos uma maneira oblíqua, esquinada, de estar na vida.» (p. 40)

Tinha desgosto de não ser poeta. Mas ser poeta não é escrever versos. A energia intensa que se desprende destas cartas vem de que S. não fala de, fala-se – e por isso é poética a sua escrita. E, como à poesia, é impossível resumi-la. Diz, numa delas: «Há os que falam das coisas, e há as coisas que falam em nós. As coisas falam nos poetas e místicos. Os

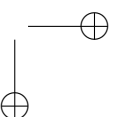
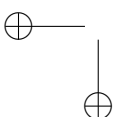




críticos e historiadores falam disso, sem o sentirem. Mas pensam que eles é que sabem o que nunca sentiram.» E tinha dito no parágrafo anterior: «Todos os que falam sobre religião ou poesia ou arte estão de fora, senão, não falavam.» (p. 156-157)

Estas cartas, escritas ao longo da nossa longa relação, sem lhe passar pela cabeça que pudessem ser publicadas, contam-no melhor que qualquer ensaio.

Quando o conheci, em Paris, em Novembro de 1963, fugida à PIDE, estava deprimido, envelhecido – mal parecido e mal vestido. Usava um fato como um senhor respeitável – terno, dizem os brasileiros, e o dele era mesmo assim porque até tinha colete. Quando nos relacionámos – eu tinha 26 anos, ele mais 20 do que eu – desengravatei-o e substituí-lhe o fato escuro, amarrotado, por camisolas de gola alta, que nunca mais abandonou. E inventei-lhe um bigode – que lhe ficava muito bem e de que também nunca mais se desfez. Fala dele, com bizarria, nas cartas em que me dá notícias sobre os seus progressos – como se se tratasse de uma dessas plantas de estimação que eu cultivava nas minhas mansardas! (p. 49) O jeito de descrever de S. é o de um perfeito repórter em cima do acontecimento, como se vê na primeira carta, escrita no Metro, em Paris, de regresso a casa, depois de ter perdido o comboio, carregadíssimo, escrevendo em cima do saco de rede onde misturava utensílios para o campismo com sapatos e livros. Levava o dinheiro à justa para um mês de campismo com os filhos, não lhe sobrava para táxis! (p. 21) Apetece continuar a assistir a estas férias, em que acampou com os 3 filhos, perto de Hendaia. Ia recolher-se num café, e entremeava, na carta, o relato dos acontecimentos do dia com profundas considerações sobre teatro, porque eu estava decidida a fazer uma tese de doutoramento na Sorbonne sobre escrita teatral (era então uma jovem autora, com duas peças encenadas para o Teatro Nacional mas proibidas pela Censura). Escreve também páginas luminosas sobre outra paixão comum: a linguística à velha maneira, a que aprendi com o meu Mestre e nosso amigo Luís Lindley Cintra, e inspirou a minha tese de licenciatura sobre *Motivação Fonética* – que o empolgava, fala disso várias vezes, nas cartas. (p. 30-31) De Argélès-sur-mer, durante outro acampamento, faz mais considerações actualíssimas sobre linguística. (p. 57)



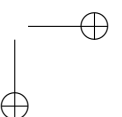
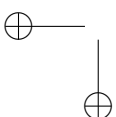


Há quem pense que os seus livros estão desactualizados – os que nunca os leram. O seu amplo público foi sobretudo conquistado pela sua maneira de expor, de uma cristalina clareza. Tem a arte de acertar no alvo com a seta da palavra precisa.

S. era habitado por um verdadeiro espírito de missão mas não se deixava limitar por qualquer ideologia. Isso terá acontecido nos seus primeiros tempos de *maître à penser* numa geração orientada pelo ideal marxista, que para quase todos se tornou cartilha. Para ele, não – não admitia cartilhas. Aceitou o marxismo como ideal de uma sociedade mais justa e, inevitavelmente, deixou-se influenciar pela teoria de que a arte é determinada, ou apenas condicionada, pelos factores económicos e políticos. Mas cedo percebeu que essa circunstância não podia ser determinante, como os seus correligionários pretendiam. Começou aí o seu afastamento não só dos camaradas comunistas como de anteriores obras suas, que, depois, reescreveu – ou tencionou reescrever. A sua coragem de, como eu, uma vez, lhe disse, «suicidar a sua imagem» – ele que precisava tanto de ter um público e de se sentir em sintonia com ele! – é talvez das suas qualidades a mais admirável.

Depois do 25 de Abril, quando se insurgia intempestivamente contra muito do que então se passava – talvez por lhe saber à cegueira ideológica de que tinha recuperado a visão –, eu tentava pôr água fria nas suas fervuras. Deixou de me mostrar os artigos que mandava imediatamente para o jornal, mal os acabava de escrever, sabendo que eu lhe faria acesos reparos e tentaria que os revisse... Mas eram afinal fruto da mesma rebeldia que o tinha levado a sair da sua educação católica e tradicionalista.

A.J.S. gostaria que eu terminasse este texto com duas expressões de Pessoa, *maître à penser* de ambos: creio que foi frequentemente um «criador de anarquias» porque sempre se sentiu, como Pessoa, com a missão de ser «um criador de cultura».







**Esta publicação foi financiada por Fundos Nacionais através da FCT  
– Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. no âmbito do Projecto  
«UID/ELT/00077/2013»**

