

# Poética da Nação em Agostinho da Silva. Comunidades de discurso globalizadas e hermenêutica da literatura nacional.

*Germán Labrador Méndez\**

## 1. O seu nome é Nação

*Idade de Ouro se chamou a uma vaga lembrança alterada e embelezada por poetas – ou Paraíso Terreal, bem tocado de seu celeste, é o nome próprio ou heterónimo, e, como para todos os heterónimos, a pergunta fundamental, de tão difícil resposta, é heterónimo de quê? (AGOSTINHO DA SILVA, 1986: 9)*

Desejo começar estas páginas com uma breve circulação pelos conceitos que vou tratar nas páginas seguintes, por aqueles que formam o seu título e por aqueles que o seu título aproxima. Porque o que aqui vou abordar não será mais do que algumas elípticas possíveis à volta desse *corpus* de metáforas, de mitos, de narrativas insólitas que forma a produção de Agostinho da Silva, linguagens que iluminam não pela convicção mas sim pela metáfora, que confiam as suas estratégias à “reminiscência” e não à “inteligência”, não à “definição”, mas sim ao “pressentimento” (*Um Fernando Pessoa*, 1959: 19).

---

\* Germán Labrador Méndez (Departamento de Literatura Espanhola e Hispano-americana, Universidade de Salamanca). Bolsista FPU do MEC, última tese de doutoramento com co-tutela (Salamanca-Sorbonne). Sua trajetória investigadora se desenvolve entre os estudos culturais e a filosofia da cultura, com abordagens em campos e épocas diferentes, que vão desde a escritura do começo da modernidade até processos culturais da atualidade recente. Seu campo de especialização é a Transição Espanhola e especificamente o estudo dos movimentos contraculturais da mesma, sobre os quais tem publicado numerosos trabalhos em revistas de investigação. É licenciado em Filologia Hispânica e Filologia Românica pela Universidade de Salamanca, tendo completado sua formação na Università degli Studi di Urbino (Italia), L'Université Paris IV-La Sorbonne (França) e University of California em Berkeley (EUA). É co-diretor do Seminário “Discurso, Memória e Legitimização” (Universidade de Salamanca).

O primeiro desses conceitos é o de *escritura da nação*. Ou seja, o de conceber a ideia da identidade nacional, a sua relação com o território e com as instituições políticas, jurídicas e socioculturais, desde uma perspectiva antiessencialista, antimetafísica, histórica, contingente e imanente. A nação é principalmente um facto de discurso, desde este ponto de vista, um texto, uma escritura, ou melhor, um amplo conjunto de textos e de escrituras que se solapam, se contradizem, se justapõem e se subordinam. Desta forma, seguindo Bhabha (1990), a construção da nação só se pode imaginar, desde estas coordenadas, como uma actividade literária de escritura de espaços de sentido, de contextos textuais de certeza (e incerteza) (RODRÍGUEZ-VELASCO, 2006), através dos quais uma determinada comunidade encontra um lugar de sentido, um espaço linguístico para partilhar e se contar a si mesma e construir-se, não como identidades isoladas mas sim como partes de uma narração mais ampla, a narração nacional. *Nation and narration*: a nação é a sua escritura, o seu relato. A História com maiúsculas (*History*) é a história com minúsculas (*story*).

Vista assim, a nação transforma-se numa metáfora, num nome, um termo submetido a intercâmbio e negociação. Desprovido o conceito dos mecanismos de autoridade e poder com que se essencializa (BRONCANO, 2007), a nação aparece mais amável, mais querida, mais partilhável. O conceito desta maneira pode propor-se como algo aberto, dinâmico, produtivo. E também, se a nação é um acto literário, podemos pensar que na configuração dos seus limites conceptuais podem intervir outros fenómenos próprios da escritura e, particularmente no que nos interessa, pode intervir a *intertextualidade*, de forma a que a escritura contemporânea da nação seja ao mesmo tempo a re-escritura de outras formas literárias anteriores, onde as metáforas prévias germinem e se cristalizem em metáforas posteriores ao serviço não sempre de projectos nem tão amáveis nem tão ingénuos.

No seu terreno público, como derivação do anterior, cabe esperar a existência de mecanismos pelos quais essa escritura nacional se dote de estratégias políticas e discursivas através de que possa manter-se estável, unificada, na medida em que se entenda uma relação entre a coesão do seu relato e a coesão simbólica do Estado que este relato cristaliza. Assim, pois, é fácil intuir a possibilidade de uma preceptiva para vigiar o uso da referida linguagem nacional, preceptiva que aqui indicaremos com o termo de uma “ortografia nacional”, metáfora tomada de Pessoa, ou melhor, de uma exegese de Pessoa, como veremos. Se a nação é discurso, se a nação se pode propor aos outros como um projecto de “léxicos partilhados” (Rorty, 1996), então cabe interrogar-se pela possibilidade de uma gramática da nação, ou seja, algum conjunto de

normas, de princípios que sirvam para situar os seus elementos numa ordem de discurso determinado. Qualquer discurso não é mais do que uma forma determinada de organizar as coisas (Foucault, 1999), mas cabe estabelecer socialmente a necessidade ou o interesse de estruturar um manual de conduta, umas práticas partilhadas de escritura que unifiquem, que legislem o modo desses discursos.

Assim, uma gramática da nação teria, na sua forma mais externa e menos reflexiva, também a sua própria ortografia, o que introduz uma ideia do uso correcto, do emprego adequado da língua nacional, utilizando agora este conceito na sua dupla acepção, a do relato colectivo e a do idioma nacional, reificado como máxima e material manifestação do primeiro. A ortografia é construída como uma moralidade pública, como um código de decoro e de decência, no momento de escrever a língua da nação e no momento de escrever a própria nação. Mas toda a ortografia, como foi demonstrado por Martínez de Sousa (1991), entranha frequentemente as suas violências simbólicas, as suas naturalizações, os seus projectos de controle, através das instituições que velam pelo cumprimento das suas normas e que sancionam e castigam a sua falta.

Desta maneira, o projecto de uma escritura nacional relaciona-se desde muito cedo com o da institucionalização dessa escritura, com a cristalização de formas determinadas, de significantes atrás dos quais se encontram relações de poder, estratégias de controle simbólico e interesses determináveis.

Na nossa exposição, vamos fazer funcionar a escritura da nação em sincronia com a ideia de poesia e a questão da ortografia com a ideia de filologia como instituição. Poesia e filologia formam então um par de sentido que vai guiar a nossa exploração. Poesia introduz a expressão de uma carga imaginária nesse discurso nacional, estabelece que a configuração de uma ideia da pátria é levada a cabo através da articulação de mitos, de poéticas, de símbolos, de elementos de carga psicológica que deslocam a ideia de identidade colectiva de um lugar racional, intelectual, para o imaginário social, para a sugestão, para a sedução, para a elaboração de metáforas felizes que tenham fortuna, rentabilidade, acção social num determinado espaço. Isto por um lado, mas ao mesmo tempo indicando que os poetas, como produtores simbólicos, como gestores privilegiados deste tipo de linguagens, formaram uma vez um corpo especializado na produção de sentidos nacionais, que existiram momentos históricos onde os poetas como colectivo estavam embarcados numa tarefa pública de tal tipo.

E a filologia, tomada no seu sentido mais amplo, como hermenêutica de discursos, aparece como o passo natural seguinte. Para glosar o escuro, para explicar o inexplicável, para tomar os símbolos e dizer que significam isto ou

que significam algo mais, organiza-se uma instituição, um corpo de intelectuais especializados na exegese, aqueles que lubrificarão as metáforas dos poetas no discurso da nação. A filologia, então, como disciplina capaz de integrar as imagens poéticas, de dar-lhes um sentido concreto ao seu carácter de visão irracional e, ao mesmo tempo, de limitar as suas possíveis interpretações, de controlar o seu potencial significativo. A filologia elaborando um metadiscurso, uma interpretação, a correcta, a adequada, ou seja, gerando um discurso novo e dizendo que é exactamente igual ao anterior. A filologia recobrando as fontes de uma linguagem própria e fazendo crer que a sua linguagem é na realidade a que se encontra no interior das referidas fontes.

## *2. Tomar emprestados os nomes dos espíritos do passado*

No entanto, qualquer propósito de gerar linguagens públicas ao serviço de projectos colectivos não pode conceber-se sem a procura de modelos anteriores a partir dos quais trabalhar. A escritura da nação, a imaginação da comunidade são projectos discursivos muito delicados que requerem, como primeira estratégia básica, a sua ancoragem no seio de uma tradição, ou seja, um lugar semântico prévio e conhecido cuja memória seja fácil de aludir e cujos signos sejam fáceis de imitar, e, como segundo procedimento, dotar-se de formas discursivas pragmaticamente úteis. As linguagens das gerações precedentes, ou as outras linguagens dos contemporâneos, oferecem um inventário de recursos, um corpo de metáforas a tomar emprestadas ou a fazer funcionar de maneira inovadora, revestidas também de uma vaga, ainda que densa, aparência de superioridade moral. E nesse sentido, desde a consciência de habitar numa continuidade histórica com esses discursos, no seio de uma história literária, recorre-se aos grandes nomes das letras nacionais, na procura de engrenagens, cadeias, mecanismos que possam ser novamente usados. Invocam-se espectros no panteão da literatura na medida em que as suas escrituras tivessem incorporado alguma possibilidade de esboçar a intuição de um lugar familiar, uma construção a assimilar ao espaço de sentido que a nova linguagem nacional quer propor.

Estes problemas não são exclusivos deste caso. Na realidade são próprios de qualquer exercício de revisão histórica e como tal já foram abordados por Agostinho da Silva, na sua talvez maior tarefa de pensamento: o esforço de imaginar no seu presente histórico uma “empresa” colectiva na qual a filosofia e a literatura servissem para um melhoramento humano global, de tipo social, económico e espiritual, e na qual todos os indivíduos na sua condição moral

de “homens” se pudessem implicar. A utopia humanista do filósofo, da chegada de um “Tempo da Eternidade” (22) que expulsasse a violência e as formas de opressão e domínio do âmbito social, era escrita como uma “identidade revelada”, um espaço linguístico partilhável no qual os indivíduos podem e *devem* reconhecer-se e permanecer.

Espaço cujos limites estão a todo o momento submetidos à negociação, à permanente discussão com os léxicos dos outros, mas cuja primeira descrição se sente como urgente e necessária. Assim, para Agostinho, o importante consiste em oferecer um primeiro projecto desse lugar, provisório e atraente, capaz de mobilizar indivíduos numa longa marcha. E na altura da fundação simbólica deste Reino utópico, o filósofo volta a vista para os textos do passado e em especial para os dos poetas épicos. Com que Portugal pode contribuir para a utopia? Um conjunto de metáforas parece ser a resposta de Agostinho. A questão pode ser enfocada ao contrário: é possível edificar esse espaço sem os materiais prévios, os elementos dados, sem o peso da tradição e de uma literatura, entendida como máxima expressão de uma política, ou de uma certa maneira de entender a política (Eagleton, 2006)? Para Agostinho não, para ele a utopia, entendida num sentido marxista, como ideal permanente não atingível, mas em cuja aspiração se transforma o meio, só pode ser nomeada através do poético: a distância entre o presente real e o futuro utópico só pode ser salva desde o passado literário.

É essa Distância como distante, é essa conquista como inconquistável o que, em *O Encoberto*, se anuncia pelos *Símbolos*, pelos *Avisos*, o último dos quais é o do próprio Fernando Pessoa, e se afirma triunfantemente através do negrume dos *Tempos*. Portugal, completando a sua obra, dará ao mundo o seu íntimo Império feito de anseios, de lonjuras, de Reinos ilocalizáveis em tempo ou espaço, o seu Reino de alma humana continuamente sendo e continuamente ansiosa de mais ser, tendo-se inteiramente desprendido das ilusões de uma afirmação puramente pessoal e de uma felicidade; o mar bate nas costas do Império, mas, se o escutarmos, pára; decerto, porém, um dia, desistindo de nos opormos ao mundo, não mais o quereremos escutar; então, através de todo o nevoeiro, pelo próprio nevoeiro, terá surgido a Hora; o Encoberto, em milagre supremo, se descobrirá. (1959: 22-3)

Pode ser útil distinguir, pelo menos, três ciclos de produção na trajetória investigadora e criativa de Agostinho da Silva, cujos limites e momentos a grandes traços oferecem uma correspondência com as fracturas históricas

de Portugal no século XX. O primeiro deles, de juventude, seria anterior ao *Estado Novo*, e nele estão incluídos os seus trabalhos sobre as filosofias antigas e as civilizações clássicas, assim como os seus primeiros escritos de filosofia. O terceiro ciclo é contemporâneo à democracia do 25 de Abril e aí Agostinho, retornado do Brasil, põe o seu pensamento ao serviço da incipiente sociedade e da sua vontade de lhe devolver a confiança. A filosofia literária propõe-se então como consolação pública, como *Educação de Portugal* (1989), tónico reificante para uma sociedade em transição necessitada, segundo o filósofo, da crença mais do que do conhecimento. E isso tem o seu fundamento numa das convicções críticas mais profundas do filósofo, “a ideia de que o mito é mais importante do que a realidade, de que o poder vir a ser é o substrato do que é” (1959: 19), de que o mito poético é, desta forma, uma necessidade antropológica, ainda maior nas fases nas quais as sociedades se redefinem e transformam (18).

O seu segundo ciclo intelectual, produzido em e *desde* o Brasil, durante o seu exílio, será aquele que contribui com elementos mais interessantes para a nossa problemática, por ser ali onde Agostinho se aplica a questões de hermenêutica do discurso e de teoria poética. O livro central no nosso trabalho, e aquele a que pertence a citação anterior, é a sua obra *Um Fernando Pessoa*, uma antologia de poemas acompanhada de um ensaio de 90 páginas. Desde o seu mesmo título, desnaturalizando a antologia como representativa ou administradora do potencial do autor, este texto partilha a dialéctica poesia-filologia que tínhamos indicado, ao apresentá-la como *uma*, como possível, como viável. Uma “antologia de releitura” (93) é o título no qual agrupa os poemas dos diversos heterónimos. Ler Pessoa através de um acto filológico, um acto de poder como é uma antologia (Serra, 2002), é ler duas vezes, ou, melhor, é ler duplamente. É ler *um Pessoa*, ou seja, ler outro, que, além disso, o veremos, de repente deixa de ser a multiplicidade dos seus heterónimos para passar a ser só um, formado pela sua heterogeneidade.

Dessa forma, a edição do poeta deixa de ser uma tarefa ecdótica para converter-se numa obra plena, num livro de ensaio, tal e como se reconhece através dessas estratégias textuais. A antologia é acompanhada de um estudo com mais de oitenta páginas, no qual se abre o seu potencial significativo, dando um novo sentido aos textos e fazendo-os dizer coisas novas. O interessante, na nossa perspectiva, é que a operação faz-se a descoberto, ou seja, prescindindo de toda a tentativa de internalizar o metadiscurso, advertindo sempre do carácter contingente do projecto em curso. Mas que entranha reler (reescrever) Pessoa na nossa trajectória? Quem ou que é este *um*, ou quem ou que começa a ser?

### 3. *Atlas de utopia*

Os projectos de escritura da nação no século XIX, no espaço europeu, tendem a articular-se em torno de uma ideia de tipo metafísico e de natureza poética. A nação decimonónica descobre-se pela inspiração, assume-se de uma forma intuitiva, revelada, e legitima-se através do léxico do destino (Álvarez Junco, 2001). Uma pátria supra-individual, que se pensa como transcendência, que se manifesta mais além do humano, e perante a qual a individualidade do homem só pode reconhecer a sua inferioridade, só a pode servir. Obrigação, missão, destino são os termos através dos que se nomeia, ou melhor, através dos que a nomeiam os seus poetas.

Isto é particularmente certo no contexto da *primavera dos povos*, na qual os projectos de escritura da nação nutrem-se da fascinação de alguns produtores simbólicos por uma intuição da pátria como entidade deslocada, *dolorosa*, que requer um esforço colectivo (um sacrifício) para ser restabelecida, um território pensado como “campo das chagas de Cristo” (SILVA, 1959:18).

Este é o momento no qual os poetas começam também a gerar auto-representações de tipo mitológico, no nascimento de uma estética prometeica na qual o poeta se apresenta em público como um ser moralmente superior que, no cumprimento de uma missão transcendente que só a ele lhe é encomendada, lega, transmite aos seus semelhantes o conhecimento da natureza da pátria e a responsabilidade a ele associada. Os poetas épicos do nacionalismo moderno deitam o peso da Nação sob os ombros, como novos Atlas, e numa posição endurecida transmitem por escrito as dores que o peso, que o destino de semelhante abóbada lhes causa.

A função pública do poeta épico das sociedades do renascimento está encaminhada para uma legitimação simbólica de uma violência fundacional, um projecto de conquista e expansão territorial através do qual a nação (império) funda-se justamente (28). Trata-se da implementação poética de uns desenvolvimentos já acontecidos e da sua articulação política, metafísica, como simples prolongamento de um desenho transcendente. O poeta épico moderno apresenta uma dinâmica de outra índole, que entranha uma projecção em direcção ao futuro, numa lógica de destino futuro revelado. Isto se fundamenta na crença de conseguir uma ligação directa com uma “alma” nacional que, através da estética, pode traduzir a sua linguagem espiritual em símbolos de potencialidade política, tal em Madame de Stäel, Schiller, Fernando Pessoa ou Rubén Darío, em formas, evidentemente, muito diferentes em cada um dos casos.

No espaço português esta escritura apresenta-se através de uma matriz de linguagem muito instalada na tradição portuguesa: o mito sebastianista. Ou seja, o discurso segundo o qual se espera a chegada de um rei oculto, o Encoberto, cujo reinado será simultaneamente uma época de paz e justiça entre os homens e de realização de um esplendor nacional, tal e como tinha prognosticado o sapateiro Bandarra. Este mito de longo percurso, pertencente a um fundo antropológico tradicional de carácter pan-europeu, foi submetido a um estudo sociológico profundo. António Quadros (1982), num livro dedicado com razão a Agostinho da Silva, demonstra como existe uma precisa sociologia que determina os momentos de emergência deste discurso e as coordenadas concretas nas quais vai tomar a sua nova forma. Da mesma maneira, prova como essa mesma estrutura de imagens pode pelo seu carácter ambivalente suportar desenhos de diferentes tipos, como de repente pode servir à articulação de um processo de unidade nacional como estar ao serviço de tramas sucessórias de diferentes tipos, como pode sustentar um projecto de expansão colonial ou como serve de amálgama identitária num contexto de emancipação indígena.

Aquilo que Quadros também prova é a capacidade mobilizadora que tem esse mito, como a sua cuidadosa gestão do futuro e as suas consequências imediatas sobre a realidade possuem implicações de tipo pragmático. Ou seja, reconhece ao discurso sebastianista, na sua própria forma, um potencial performativo específico que o faz especialmente útil e dúctil na altura de apresentar projectos identitários de tipo colectivo. E nisso tem muito a ver a sua natureza hermética, que permite uma especial variabilidade semântica sem ter que forçar demasiado a própria literalidade dos seus textos, abrindo significativamente o seu espaço interpretativo, como também tem a ver a sua fidelidade a uma tradição discursiva que, por ter tido uma certa continuação histórica, aparece como constitutiva de um nacional não alterado. Assim, o sebastianismo teria acompanhado a constituição política e social do Portugal da modernidade, tingindo os seus discursos desde o princípio da decadência do Antigo Regime até o surgimento dos movimentos socialistas (Serrão, 1983), configurando redes de palavras que pretendem todas elas definir de uma maneira verdadeira e plena conceitos do nacional que se excluem mutuamente.

Mas é claro, existe uma série de mediações necessárias entre a actividade criadora do poeta e a sua implicação na aparição de formas sociais organizadas, existe um trânsito entre os versos de Bandarra nos cárceres da Inquisição e os levantamentos messiânicos posteriores ou entre Pessoa escrevendo poemas para a arca (Silva, 1959: 91) e qualquer eventual participação



sua na escritura da nação do Portugal moderno, como a que aqui sugiro. E esse lugar mediador produz-se através de um campo literário (Bourdieu, 1991), uma esfera pública (Habermas, 1991) ou uns aparelhos ideológicos do Estado (Althusser, 1970). Chama a atenção que justamente esse momento no qual Serrão regista a perda de visibilidade dos discursos sebastianistas seja também o dia da ruptura entre os produtores poéticos e o seu público (Litvac, 1990), e o mesmo momento no qual escreve Pessoa. Ou seja, um tempo de desconexão entre a produção poética e a sua verificação pública, de isolamento dos criadores em relação ao social que, no entanto, deixa em reserva as suas linguagens à espera de uma recepção (e um uso) posteriores.

Talvez desde essas coordenadas de isolamento se possa começar a ler de outra forma o livro *Mensagem* de Pessoa e a noção do Quinto Império Cultural que profetiza nas suas páginas. Tal e como reconstruiu com inteligência García Martín (1998), existe uma interessante relação entre o projecto literário de Pessoa e a sua rentabilidade política, no sentido de uma “língua companheira do império”. Nesse sentido, cabe suspeitar que pudessem derivar-se consequências nada ingénuas atrás da ilusão compensatória de um império cultural, regido por poetas, e na elaboração de uma legislação ortográfica que a pudesse acompanhar, ali onde língua e identidade nacional se solapam e onde a literatura, a gramática e a lei, como as suas formas correctas e prestigiadas, formam também uma unidade de sentido.

Dessa forma, o projecto cultural de *Mensagem* de Pessoa pôde ser dotado de uma nova semântica no seio do *Estado Novo*, onde a política filofascista pôde obter uma perfeita cobertura simbólica na arquitectura poética do texto. Trata-se do momento no qual se produz o encontro entre Atlas e Hércules, no qual a parte militar toma conta do peso da nação recebido das mãos do poeta, com o objectivo de salvá-la. Podemos demarcar uma reescritura, uma apropriação por parte do salazarismo de certas vertentes pessoanas, que teriam sido muito oportunas, da mesma maneira que se podem aduzir conexões parecidas no seio dos usos de um primitivismo africano (Serra, 2006). Estratégia de legitimação por outro lado típica dos regimes totalitários, ao preencher no presente profecias poéticas que ainda não tinham o seu referente estabelecido. A processos de recepção comparáveis foram submetidos Rubén Darío ou Garcilaso no contexto espanhol.

No entanto, no nosso argumento de que a potencialidade pública de um texto só se verifica no seio da sua ortografia, tomada no nosso sentido do termo, na ideia da sua adequação a critérios de norma no seio de um espaço social de criação de sentidos, numa “comunidade de discurso” (Wuthnow,

1989), podemos apresentar outras variações do mesmo mito ao serviço de projectos de fundação nacional muito diferentes. Como, por exemplo, no seio da literatura galega do *Rexurdimento*, num espaço linguístico que fez sempre da hipersimbolização uma efectiva estratégia discursiva. A literatura galaica contemporânea aos processos descritos resulta especialmente atraente na hora de visualizar um espaço de encontro com esse projecto: tal e como pensava Agostinho da Silva seria necessário negociar com ela qualquer possível ideia de uma Ibéria integradora (1959: 29).

Em primeiro lugar, esse mito reescreve-se na obra poética de Pondal, em especial em *Queixumes dos pinos* (1886), e em “Os Pinos”, esse texto que posteriormente a ortografia nacional elevaria à condição de hino galego, manifesto no qual se prevê o regresso de Breogán, herói mítico que adopta a função simbólica do Encoberto. Escrito no *ben acompasado monótono fungar das altas copas*, nos sinais que sobre a vegetação provoca o *raio transparente do prácido luar*, nos desígnios dos *benignos astros* está uma mensagem de renascimento nacional que, através da palavra dos *bardos das idades*, a comunidade pode reconhecer. O poeta profético pondaliano eleva-se como guia espiritual que pretende encaminhar a comunidade para um processo de tomada de consciência, onde o mito de um passado remoto de tipo celta (inspirado em Macpherson) e helénico apresenta-se como ancoragem temporária de uma identidade que se começa a construir através da estética. Uma pátria transcendente, imortal, identificada com o território, que existe mais além da percepção que dela tenham os seus moradores, propõe-se como bem maior que deve ser adoptado pela comunidade, sob a autoridade do seu *bardo*, legitimada numa superioridade moral baseada na sua habilidade literária.

Algumas décadas depois, temos outro exemplo, de natureza bem diferente. Trata-se do texto de Ramón Cabanillas em *Na noite estrelecida* (1921), uma fantasia poética na qual a realidade geográfica galega é desmaterializada e interpretada desde o mito de Arturo-Encoberto. Assim, desprovidos da sua referencialidade, as ilhas das rias, os montes de Lugo, ou os campos do interior são interpretados desde o céu do *roman* da Bretanha como lugares nos quais uma história de tipo literário forma uma alegoria mobilizadora de uma consciência diferente da pátria. Excalibur, o Grial, o barco que trará de regresso o Rei das Idades, são emblemas de uma temporalidade mítica que se propõe como reflexão dialéctica sobre o território *nacional*, que obtém desse modo uma profundidade e uma poética nova. Por isso, no seio da actividade política de Cabanillas, *Na noite estrelecida* vai funcionar como uma obra de ficção ao serviço do enriquecimento do capital cultural de um incipiente galeguismo

republicanista e cidadão que começava a articular-se nesses anos. O desenvolvimento de recursos proféticos e mitológicos cede ao serviço de um projecto nacional participativo e antiessencialista.

Entre espaços de mitos e de logos, as escrituras e reescrituras poéticas da nação balançam entre ortografias de tipo essencialista, onde a metáfora da pátria na sua última dimensão funciona como algo pelo qual merece a pena morrer, e aquelas outras de tipo historicista, onde a metáfora da nação é algo pelo qual merece a pena viver. A carga hermética, escura da profecia, como foi dito, favorece ainda mais as suas múltiplas acepções, debaixo (ou por cima) das quais é sempre pertinente perguntar-se que tipo de espaço nacional estava em jogo, que é que diz o símbolo ou que é que oculta.

#### 4. A Nação como heterónimo

No fundo, a possibilidade de extrair um sentido público, uma pragmática do literário a estas poéticas penetra necessariamente no lugar da sua interpretação, num processo onde a exegese aferra-se tanto ao texto que acaba por formar com ele uma só entidade indissociável. O acto de dar sentido ao texto é na realidade o acto de criar o próprio texto, num processo historicamente dinâmico que produz uma serialidade de interpretações que, na prática, podem apagar ou anular o texto prévio. E isso é exactamente aquilo que propõe Agostinho da Silva em 1959, que a *Mensagem* de Pessoa não foi entendida, que é necessária a sua “releitura”, mas, como já foi indicado, sem arrogar-se o seu controle, a sua utilização, o seu domínio. Trata-se de arrebatar Pessoa de um espaço hermenêutico politicamente não assumível para instalá-lo noutra, uma disputa pelas fontes textuais do discurso de poder, num processo cuja consequência evidente é o questionamento indirecto da noção de nação que se fazia sustentar no texto original.

Ao construir um outro Pessoa, está-se a escrever uma nação diferente. E Agostinho da Silva é muito consciente disso: assim, começa por estabelecer uma genealogia dos poemários fundacionais, das fontes escritas nas quais se baseia o discurso da nação em Portugal e por extensão nos países lusófonos. Nela, *Mensagem* aparece “como de importância superior à dos *Lusíadas*” (16), afirmação fundamentada na descrição do conceito de história de Pessoa em diálogo com Camões, João de Castro e António Lopes Vieira. Este, como já foi dito, é de natureza poética, construído através de categorias como “sonho”, “vontade”, eternidade, santidade, “desejo”, “energia” (17-9), e em redor à “imagem dialéctica” (Benjamin, 1973) do *Brasão*: na enumeração de palácios em ruínas, túmulos e lugares destruídos (Silva, 1959: 17), o poeta obtém e transmite uma visão que

serve como iluminação do futuro. Da mesma maneira funciona a narrativa filológica de Agostinho da Silva, no seu divagar pelas metáforas antigas.

Podíamos afirmar que a exegese que se realiza ao longo do livro é de tipo mistagógico. Agostinho da Silva, como estudioso e conhecedor da filologia bíblica (1945), serve-se dos usos narrativos deste método hermenêutico para propor uma interpretação sagrada das obras de Pessoa, onde os símbolos e as metáforas funcionam como índices referenciais de um texto segundo que fala da revelação do Quinto Império, a forma contemporânea com que Agostinho nomeia a nação global, o reinado do “Espírito Santo”, oposto à “Europa cartesiana” e capitalista (1959: 20).

Mas, como já advertimos, a forma do discurso de Agostinho da Silva é construída através de uma linguagem poética. Não opera com categorias conceptuais definidas nem com termos com referente material, ou seja, com uma linguagem de estética cartesiana. A sua escritura é a de um texto aberto, conceptista, que incorpora ritmos, que apela à produção de sentimentos, que não pretende ser rígido nem esgotar todos os seus sentidos. O que é consequente com o projecto de comunidade que imagina. A linguagem que utiliza é o reflexo verbal, ou melhor, a manifestação do seu conteúdo, da sua mensagem, numa estranha combinação de nominalismo e espiritualismo que define as estratégias discursivas deste filósofo.

Por um lado, existe uma proposta de tipo espiritual e uma confiança de tipo mítico, uma fé. Por outro lado, existe uma consciência de habitar um material linguístico contingente, fortuito, provisório e histórico. Suspeitamos que existe um uso estratégico da linguagem irracionalista, uma aposta de tipo pragmático em nome da sua rentabilidade comunicativa. E isto tem a ver com a leitura de Pessoa como poeta épico, que escreveu a grande epopéia dos heterónimos (34-35), da geração de novos indivíduos desde o interior do eu, projecto que leva justamente a conceber a *nação como um heterónimo* (1986: 9).

Descreverei muito brevemente esse projecto. O que Agostinho da Silva propõe como nação tem que ler-se em termos subjectivos, nação no interior de cada homem, num projecto no qual a soma das representações do eu, exercidas segundo certos parâmetros concretos, produzirá a comunidade. A nação de *Um Fernando Pessoa*, assim como a que continua em *Do Agostinho em torno do Pessoa* (1990), é uma nação que emerge de baixo para cima, não é uma nação que produz indivíduos, mas sim indivíduos produzindo espaços colectivos susceptíveis da sua representação (inter)nacional. Portugal é um lugar, um sentimento de ânimo, um espaço moral, um nome com o que representar-se, “um Portugal que se não importará com a definição de regimes políticos, de regimes económi-

cos ou de instituições religiosas”, “ficando totalmente excluídas aquelas formas institucionais que vão, como o autoritarismo político, o liberalismo económico (...), contra o que há de estrutural no próprio homem”. Uma metáfora desprovida do seu referente físico e territorial, preparada para conceber comunidades globais, uma vez que “a História passou, se ultrapassou” (1959: 30-1).

O seu conceito dialéctico de revelação joga também nesse mesmo esquema. A revelação de tipo mental, espiritual, produz-se primeiro no interior do sujeito, através da contemplação dos símbolos que falam dessa mensagem e do seu cifrado correcto (“o mar bate nas costas do Império”, 23), e produz-se como alumbramento, como entendimento de uma série de princípios horizontais (igualdade, fraternidade, generosidade, não agressão...). O homem renascido através da manifestação no seu interior da poética do *Quinto Império*, o homem convencido, entusiasmado, que assume representar-se segundo essa linguagem literária, obterá uma nova maneira de relacionar-se com os outros. A política surge justamente nesse ponto intermédio, onde a construção do eu implica os outros, e onde existiria a oportunidade de propor novas formas sociais mais justas e harmónicas, integradas por homens guiados por uma ideia simultaneamente individual e colectiva de virtude.

Do que se trataria seria de convencer aos outros de juntar-se a esse projecto comum. Essa possibilidade de entusiasmo, pensa Agostinho, só se pode realizar desde o sentimento de partilhar um mesmo código, uma forma de correcção ortográfica, uma maneira de fascinação colectiva desde a estética. Carol Blum (1989) explora esta dinâmica, provando como em determinados momentos históricos dá-se a possibilidade de que, através da assunção colectiva de linguagens literárias, se produzam efectivas transformações políticas e processos de fundação nacional. Na França revolucionária funcionam assim *Les Confessions* de Rousseau, que vão veicular uma mudança social através da sensibilidade, onde do que se trata não é estabelecer um lugar identitário de tipo territorial, mas sim moral: “uma república da virtude”. E nessa mesma chave devemos ler o projecto comunitário de Agostinho, desde a consciência de que, em determinadas coordenadas históricas, linguagens e projectos desse tipo servem para mobilizar positivamente indivíduos, constroem sujeitos, e noutros, talvez nosso caso, não consigam fazê-lo ou não no mesmo grau.

### 5. *Um Agostinho da Silva*

Sobre as razões do rendimento pragmático deste discurso não tenho a intenção de propor nenhuma hipótese, mas seria sim interessante ler a produ-

ção de Agostinho em sincronia com outros projectos contemporâneos, assim, como mero exemplo, com a obra (e as repercussões) que tinha nesse momento Octávio Paz ou com os postulados das revoluções juvenis (Lindín), comparações que nos serviriam para entender, numa malha de discursos muito diferentes, Agostinho da Silva, malha que implica claramente as filosofias e as revoluções internacionais dos anos de 1960, e que aqui não posso mais que insinuar. Isso exige, evidentemente, descentrá-lo, ainda que, nesta altura, pretender pensar o filósofo português no seio de uma filosofia ibérica ou, ainda pior, nacional, no seu sentido mais limitado, é uma operação um tanto ingénua.

Esta afirmação leva-nos até ao último dos nossos pontos. Em nenhum momento a metáfora de um *Quinto Império* é adjectivada com um apelido particular, ou seja, não se trata de um Quinto Império Português, nem de um Quinto Império Ibérico. Existem sim abundantes referências ao português, ao ibero-americano, ao galaico, ao espanhol, mas como matrizes de história, como lugares que têm uma tradição de linguagens, de textos, de hábitos, como sítios, justamente, aos quais se recorrer na hora de se dotar de um novo discurso. No império cultural dos espíritos, o português e o ibérico podem oferecer projectos, espaços de aliança, da mesma forma que o soviético serve para a anulação de fronteiras classistas ou da mesma maneira que da revolução maísta se pretende tomar o sentido da humildade (1959).

A nação, ou, a estas alturas melhor, a comunidade de que Agostinho fala é de tipo internacionalista, ou dito por ele através de Pessoa: a de “um nacionalista místico, um sebastianista racional” (97). Justamente, através da soma destas revelações individuais aspira-se oferecer um espaço múltiplo, uma utopia em terra, liberta das tensões estruturais que caracterizam as nações modernas na sua fase de desenvolvimento último. Noutro texto de hermenêutica poética, não menos interessante, como é o prólogo ao livro *Regresso ao Paraíso*, de Teixeira de Pascoaes (1986), o filósofo insiste nessas afirmações, fala da necessidade de superar imperialismos, contradições norte-sul, pensa de uma forma global e reifica o indivíduo como sujeito depositário da política e da nação. Em último caso, nação é indivíduo, e o projecto estabelece claramente que a comunidade profetizada é da espécie, um império de seres humanos onde cada ser humano se considera um imperador de si próprio, libertados colectivamente das servidões materiais através da robótica e da técnica (10).

Com isso, conseguia-se tirar Pessoa de certo espaço de leitura e abri-lo a outras potencialidades, assinalando as aberturas e as fendas, o vazio onde cabem outras interpretações que se impõem não pela sua verdade, fidelidade em relação ao original, mas sim pela sua maior rentabilidade colectiva, por

serem depositárias de maior possibilidade moral de bem comum. Evidentemente, insistimos, a expressão de um projecto assim não deve ser lida como uma estratégia ingénua, mas deve sim ser entendida em chave poética: a nação funcionando como metáfora.

Seria possível abrir uma frente de questionamento do discurso agostiniano no sentido da sua impossibilidade de negociar com causas estruturais, condições de possibilidade, perguntas pela organização material, pela maneira por meio da qual esse discurso pode ser veiculado de uma forma concreta, mas novamente devemos deslocar esse argumento para as instâncias de mediação (campo, esfera, aparelhos), porque a hermenêutica, como a vimos, é apresentada como acto individual de poética. Nessa linha, deve-se, pode-se ler a actividade humana, intelectual, associativa do filósofo, que tem sido destacada frequentemente como o componente mais interessante da sua personalidade. Dever-se-ia então pensar num estudo do efeito concreto, sobre outros sujeitos, do seu discurso, na transmissão oral do seu projecto, no seio da sua vida profissional, pública ou, inclusive, privada, mas essa deriva não a vamos produzir nestas páginas.

Uma última questão devolve-nos à interrogação em que se apóia este texto, que não resolveremos, ou de que deixaremos simplesmente delineadas as margens do seu desenvolvimento actual, que é aquela que se fixa na possível rentabilidade da sua linguagem poética no seio de uma ideia global de comunidade. Simplesmente, expomos que, nos processos actuais de construção de identidades colectivas, parece ter decaído o uso do poético, na sensação de que os textos de tipo épico, e as suas interpretações, carecem hodiernamente de vigor, à hora de implicar a cidadania em projectos colectivos de qualquer tipo, ou à hora de ser construída como comunidade. E, nesse sentido, cabe destacar o perigo ou a fragilidade que supõe pensar no filósofo português como um alegre inspirador de uma união cultural ibero-americana ou multinacional, quando os conceitos que usa, como já vimos, deslocam-se para outros lugares de acção e quando o seu próprio conceito de nação é de tipo estratégico, na tentativa de conseguir transformações biopolíticas. Reificar as suas noções identitárias numa perspectiva estritamente literária ou desligá-la de uma teoria da política do eu significa, na nossa opinião, subtrair amplitude e alcance ao seu discurso.

*Para Margarita Méndez*

Trad.: Fatima Bello & José Lino

## Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis (1970): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. [www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/althusser1.pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf)
- ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined communities. Reflexions on the origin and spread of nacionalism*. Londres. Nueva York: Verso.
- BENJAMIN, Walter (1973): *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus.
- BLUM, Carol (1986): *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. New York: Cornell University Press.
- BHABHA, Homi K. (1990): *Nation and Narration*. London, New York: Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (1995): *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona : Anagrama.
- BRONCANO, Fernando (2007): “La imaginación moral y la identidad social” en Germán LABRADOR *et al.* (eds.). *SDLM 0.2. Escritos sobre el discurso, por la memoria, sin legitimación*. Salamanca: Ed. Delirio (en prensa).
- CABANILLAS, Ramón (1921): *Na noite estelecida*. Xosé Ramón Pena (ed.).Vigo: Edicións Xerais, 1988.
- EAGLETON, Terry (2006): *La estética como ideología*. Barcelona: Trotta.
- FOUCAULT, Michel. Foucault, Michel (1999): *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA MARTÍN, Ana María (1998): ““La lengua compañera del Imperio’ em Fernando Pessoa” na revista *USP*, São Paulo, 39, Setembro/Novembro, 146-152.
- HABERMAS, Jürgen (1991): *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge MA: MIT Press.
- HEGEL (1988): *Introduction to the Philosophy of History*. Indianapolis: Hackett.
- LITVAC, Lily (1990): *España 1900, Modernismo, anarquismo y fin de siglo*. Barcelona: Anthropos.



- LÚCIO DE AZEVEDO, J. (1984): *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Editorial Presença, Temas e Documentos.
- MARTÍNEZ DE SOUSA, J. (1991): *Reforma de la ortografía española*. Madrid: Visor Libros.
- PACIO LINDÍN, Dino (1978): *Juventud radical (1956-1968)*. Madrid: Felmar.
- PAZ, Octávio (1978): *Corriente alterna*. Madrid: Siglo XXI.
- PONDAL, Eduardo (1888): *Queixumes dos pinos*. Xavier Sení (ed.). Vigo: Galaxia, 1995.
- RODRÍGUEZ-VELASCO, Jesús (2006): “Espacio de certidumbre” en *Cahiers de Linguistique et Civilisation Hispanique Médiévale*, 27.
- RORTY, Richard (1996): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- SERRA, Pedro (2002): *Século de Ouro. Antologia Crítica da Poesia Portuguesa do Século XX*. Braga–Coimbra–Lisboa: Angelus Novus & Cotovia. Co-org.: Osvaldo Manuel Silvestre.
- . “Usos do primitivo africano em Fernando Pessoa”. Manuscrito. Conferência dada em IV PAN. *Encuentro de Poesía en el Medio Rural*, Salamanca, 15.07.2006.
- SERRÃO, Joel (1983): *Do Sebastianismo ao Socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SILVA, Agostinho da. (1945): *Moisés e outras páginas bíblicas*. Lisboa: Ulmeiro, 1997.
- . (1959): *Um Fernando Pessoa e Antologia de Releitura*. Lisboa: Guimarães Editores.
- . (1986): “Introdução” em Teixeira de PASCOAES. *Regresso ao Paraíso*. Lisboa: Assírio&Alvim.
- . (1990): *Do Agostinho em torno do Pessoa*. Lisboa: Ulmeiro.
- . (1989). *Educação de Portugal*. Lisboa: Ulmeiro.
- QUADROS, António (1982): *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*. Lisboa: Guimarães Editores.
- WUTHNOW, Robert (1989): *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

## Resumo

O presente texto pretende analisar a noção de comunidade que Agostinho da Silva elabora ao longo da sua obra, a partir da construção de uma “poética nacional”. Perante um pensamento de tipo centrípeto, habitual em determinada crítica do filósofo, que tende a adjudicar-lhe um lugar no seio de uma filosofia nacional do Portugal contemporâneo, o que aqui vamos propor é que o seu conceito de nação não pode ser entendido numa perspectiva hegeliana, da existência de estados criadores de indivíduos e sustentados por uma história com maiúsculas (Hegel, 1988: 42-3), da mesma maneira que os seus trabalhos sobre a literatura ou a cultura portuguesa não se podem ler numa perspectiva que não seja a internacionalista, ou que o seu conceito de uma Ibéria transnacional não funciona num sentido peninsular. A nossa tese é a de uma progressiva perda de referencialidade geográfica nos conceitos históricos e identitários na obra de Agostinho em relação à sua tradição textual, que repercute numa maior abstracção significativa na sua linguagem e uma conseqüente extensão semântica dos seus termos. Neste processo, o trabalho de exegese e o diálogo intertextual com outros “poetas da nação” marcarão a deslocação da filosofia agostiniana. Por último, por trás da ampliação da base semântica da sua noção de identidade colectiva o que se abre é a possibilidade da sua universalização. Assim, a partir da sua exegese de Pessoa e de sua tradição interpretativa, Agostinho traça um projecto de imaginação de uma comunidade cidadã globalizada, multicultural e não eurocêntrica.

**Palavras-chave:** Identidades Nacionais; Comunidades Discursivas; Ibero-América; Políticas Literárias.

## Abstract

This text aims to analyze the notion of community that Agostinho da Silva develops in his body of work, regarding the construction of a “national poetics”. Unlike a centripetal type of thought, customary in a certain criticism that tends to place him in the nucleus of contemporary Portuguese national philosophy, what is here proposed is that his concept of nation cannot be understood in a Hegelian perspective, i.e in a perspective of the existence of states that create individuals and are sustained by a History in capital letters (HEGEL, 1988: 42-3), much in the same way that his works on Portuguese literature or culture cannot be read in a non-international perspective, or that his idea of a transnational Iberia does not work in a peninsular sense. Our thesis is about a progressive lost of geographical reference in Agostinho da Silva’s historical and identitary concepts vis-a-vis the textual tradition, which entails a bigger abstraction of meaning in his language and consequent semantic extension of his terms. In this process, the work on exegesis and the intertextual

dialogue with other “poets of the nation” will mark the shift in Augustinian philosophy. Finally, out of the semantic amplification of his notion of collective identity, what opens up is the possibility of its universalization. Therefore, from his exegesis of Pessoa and his interpretative tradition, Agostinho da Silva charts a project of imagining a citizen community that is globalized, multicultural and not Eurocentric.

**Keywords:** National Identities; Speech Communities; Ibero-America; Literary Politics.