

Rebentos Tardios da Velha Árvore Acerca do diálogo entre a literatura e a teologia em Portugal

Late Ages Of The Old Tree

*About the dialogue between literature and theology
in Portugal*

JOSÉ RUI TEIXEIRA*

Abstract

The dialogue between literature and theology, in Portugal, has been made with an informal timidity. I am not referring to the way in which literature opens – more or less explicitly, more or less anguished – to transcendence. Nor do I refer to the way in which theology approaches literature, often with frowning and little gratuity. It seems that the history of the dialogue between literature and theology in Portugal is written with an overlap of monologues. This article, without excessive historiographical or epistemological pretensions, seeks to claim the need for this dialogue.

Keywords: Literature; Theology; Religious poetry.

* Universidade Católica Portuguesa, Cátedra Poesia e Transcendência; Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião; Doutoramento em Literatura pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto; <https://orcid.org/0000-0002-5469-3127>; jteixeira@porto.ucp.pt.

Resumo

O diálogo entre a literatura e a teologia, em Portugal, tem sido feito de uma timidez informal. Não me refiro ao modo como a literatura se abre – mais ou menos explicitamente, mais ou menos angustiadamente – à transcendência. Nem me refiro ao modo como a teologia se abeira da literatura, não raras vezes com sobrececho e pouca gratuidade. Parece que a história do diálogo entre a literatura e a teologia em Portugal escreve-se com uma sobreposição de monólogos. Este artigo, sem excessivas pretensões historiográficas ou epistemológicas, procura reivindicar a necessidade desse diálogo.

Palavras-chave: Literatura; Teologia; Poesia religiosa.

Introdução

Pensar nas encruzilhadas da literatura e da teologia, mesmo num contexto circunscrito como o português, é um desafio que está muito para lá destas páginas, ainda que apenas consideremos a literatura no âmbito da possibilidade de ser uma fonte – alternativa – da reflexão teológica¹.

Com efeito, apesar da crescente importância das ciências sociais nos meios teológicos, nos últimos cinquenta anos, o diálogo epistemológico e hermenêutico continuou a ser preferencial e predominantemente com a filosofia. Recordo que nos meus estudos teológicos, na segunda metade dos anos 90, a interdisciplinaridade acontecia com a filosofia e com a história. Mais ou menos acanhadas, abeiravam-se a sociologia, a antropologia e a psicologia, disciplinas quase residuais. A literatura e a arte não tinham qualquer expressão nos estudos teológicos. Mesmo a dimensão cultural do cristianismo estava dependente das derivas ocasionais de alguns professores.

Nesse período, o meu interesse pela literatura e, particularmente, pela poesia, só encontrava recreio no convívio com o poeta Daniel Faria,

¹ A expressão do título é de Antero de Quental: cf. «A poesia na atualidade,» em *Prosas* (vol. II) (Lisboa: Couto Martins, s. d.), 317.

amigo que parecia habitar sem conflitos nem obstáculos os territórios transfronteiriços da teologia e da poesia. Aceitá-lo como um nómada permitia não estranhar que assim habitasse os dois mundos².

Quando – no segundo ano da licenciatura – me inscrevi num seminário lecionado por Ângelo Alves, sobre o gnosticismo no pensamento e na obra de Teixeira de Pascoaes, era ainda a mediação da filosofia que se impunha: acercávamo-nos do cavernoso universo do poeta-filósofo de Amarante com as lanternas da filosofia. Porém, logo na primeira aula, começámos a ler *Regresso ao Paraíso* e, inevitavelmente, ali estavam – presentes – o poeta e a poesia. Coube-me uma leitura hermenêutica de *Jesus e Pá*, mas não era suposto pôr a literatura a dialogar com a teologia: a filosofia mediava o acontecimento, menorizando a expressão literária, não lhe concedendo espaço nem autonomia.

Não raras vezes, nos meios teológicos, dizia-se – com o chiste de inócuas emulações – que aos académicos dos estudos literários faltava-lhes formação filosófica, causa da suposta superficialidade das suas leituras. Este preconceito foi criando raízes no persistente apoucamento da literatura como interlocutora da teologia. É como se a literatura – a poesia – fosse um deleite para os escassos períodos de paz na vida belicosa e atormentada do filósofo e do teólogo... um ornamento da sua erudição.

Mesmo quando se admitiram – com alguma desconfiança – autores como Teixeira de Pascoaes, Guerra Junqueiro e Raul Brandão³, foi preciso separar o trigo do joio: foi a sua condição de filósofos que lhes permitiu atravessar a fronteira para os domínios da teologia. E não me refiro apenas aos seus textos doutrinários, mas também a alguns dos seus textos poéticos, dissecados pelos estiletos da hermenêutica filosófico-teológica.

² Importa recordar a sua tese de licenciatura em teologia: *A Vida e Conversão de Frei Agostinho: Entre a aprendizagem e o ensino da Cruz* (Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1999).

³ Graças ao trabalho de Ângelo Alves e de Arnaldo de Pinho, no Gabinete de Estudos de Pensamento Português. Destaco três importantes colóquios realizados no Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa: sobre Teixeira de Pascoaes, em 1995 (*Nova Renascença* 64/66, vol. XVII, 1997), Guerra Junqueiro, em 1997 (*Guerra Junqueiro e a Modernidade*, Porto: Lello Editores, 1998), e Raul Brandão, em 1999 (*Ao Encontro de Raul Brandão*, Porto: Lello Editores, 2000).

Aos poetas maiores da nossa literatura – como Cesário Verde, António Nobre e Camilo Pessanha –, por não lhes ser reconhecida a condição de filósofos, foi-lhes negada a possibilidade de transpor essa fronteira. Com mais benevolência foram tratados Sophia de Mello Breyner Andresen, Ruy Belo e, pelo menos no Porto, Fernando Guimarães e Fernando Echevarría.

Esta espécie de subserviência da teologia em relação à filosofia (ou à mediação da filosofia) pode bem ter sido a causa e a consequência de uma realidade tão evidente quanto preocupante: nem mesmo as tradições artísticas e literárias do cristianismo conseguem desobstruir um lugar nos estudos teológicos.

Recordo que, para além da história da filosofia (dos pré-socráticos aos existencialistas), estudávamos lógica, ontologia, axiologia e ética, antropologia e teologia filosóficas, mas não havia uma disciplina sobre arte sacra, nem sobre literatura cristã. Apercebi-me mais tarde que até a homilética barroca portuguesa dos séculos XVII e XVIII – casos como os de António Vieira e Manuel Bernardes – era mais estudada como objeto literário do que como objeto teológico.

Não ousou questionar a importância da filosofia para a epistemologia e hermenêutica teológicas, mas é fundamental buscar outros paradigmas (outras mundividências, outros diálogos). Bem sei que é um exercício difícilíssimo, sobretudo se os experimentamos sem mudar a atitude e o registo, ou seja: se insistimos num modelo de mediação que tende a ser disfuncional nos azimutes de outras inteligibilidades.

I

Creio que não se pode dissociar a relação entre a literatura e a teologia em Portugal da relação entre os meios literários e os meios eclesiásticos, particularmente a partir da segunda metade do século XIX.

Importa termos consciência de que a Geração de 70 se comportava como uma *intelligentsia* – no sentido que os escritores russos deram à palavra no século XIX – e detinha uma enorme influência cultural, social e política. Com efeito, a razão por que os escritores «dissidentes» se

tomavam tão a sério era porque, objetivamente, eram levados muito a sério: «Lê-los não é consultar os desabafos privados de gente que ninguém compreendia, mas ir à fonte daquilo que todos repetiam.»⁴

Esses e outros, antes e depois, escolheram exprimir-se preferencialmente por meio da literatura, absorvendo domínios até então reservados à filosofia e à teologia. Não nos esqueçamos de que, no final do século XIX, se a condição de teólogo rareava e se circunscrevia a meios clericais mais ou menos entrincheirados, não existia uma demarcação evidente nem da condição nem do âmbito da ação dos filósofos e dos políticos. Todos, mesmo os homens da ciência, procuravam afirmar-se através da literatura⁵. Não se estranha por isso que Jaime Cortesão, em 1911 – a propósito de Teixeira de Pascoaes –, arriscasse afirmar que «Portugal é uma terra de poetas»⁶.

Neste contexto, o caso de Antero de Quental é exemplar: a sua consagração cívica, no contexto da resistência ao Ultimato inglês, em 1890, é uma consequência de uma outra consagração, anterior, significativamente mais profunda: o poeta era considerado um santo⁷, com um estatuto moral e espiritual que, numa sociedade progressivamente mais secularizada e anticlerical, já não era consensualmente reconhecido à Igreja. E ao contrário do que se passava em muitos países, onde o herói nacional era geralmente um chefe militar, em Portugal, no centro do culto patriótico estava um poeta⁸.

⁴ Rui Ramos, «A Segunda Fundação (1890-1926),» in *História de Portugal*, vol. 6, dir. por José Mattoso (Lisboa: Círculo de Leitores, 1994), 60.

⁵ O destaque dos escritores e da imprensa não era um acidente. Decorria, logicamente, do modo como a imprensa e a literatura se conceberam e foram utilizadas como um elemento de organização da sociedade na segunda metade do século XIX. De facto, ser escritor era então uma boa recomendação para obter proteções e cargos na «nação intelectual» em que as letras eram um requisito para o sucesso político e em que os homens mais respeitados eram escritores. Não é por acaso que todos os políticos desse período, com o mínimo de relevância, tenham inscritos o nome e a bibliografia nos 24 volumes do *Dicionário Bibliográfico Português*, de Inocêncio Francisco da Silva (Lisboa: INCM, 1999-2003).

⁶ Jaime Cortesão, «O poeta Teixeira de Pascoaes,» in Teixeira de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1988), 275.

⁷ «Canonizado» nesse memorável texto de Eça de Queirós: «Um génio que era um santo,» in *Antero de Quental – In memoriam* (Porto: Mathieu Lugan – Editor, 1896), 481-483.

⁸ E não se trata de um caso isolado ou de algo sem precedentes na cultura portuguesa: bastaria termos em consideração o prestígio do rei-trovador D. Dinis e de uma figura como a de Camões, a quem cabe

Porém, se é verdade que o anticlericalismo em Portugal chegou a ser quase tão institucional quanto o clericalismo, também é certo que um e outro não estavam isentos de limites e, beligerâncias à parte, aconteceu aqui o que tinha já acontecido em França: a conversão de Paul Claudel, em 1886, na Catedral de Notre-Dame de Paris, inspirou a conversão de importantes intelectuais franceses e tornou-se uma «indústria» argutamente gerida pela Igreja Católica. Um dos mais importantes pensadores tomistas do século xx, Jacques Maritain, vinha dessa colheita. Em Portugal, as conversões começaram – precisamente – com a Geração de 70:

«Na versão oficial das suas mortes, Oliveira Martins e Eça de Queirós tinham-se reconciliado com a Igreja Católica. Gomes Leal converteu-se espetacularmente, passou a ir à missa todos os dias e renegou toda a sua obra anterior. Junqueiro, o feroz autor d'*A velhice do padre eterno* (1885), era publicamente um místico em 1908 [...]. Nas gerações seguintes, as conversões multiplicaram-se em vida: o escritor da Renascença Portuguesa, Antero de Figueiredo ou o escritor anarquista Manuel Ribeiro tornaram-se proselitistas católicos [...]. Estas conversões eram favorecidas pelo modo como quer o republicanismo, quer o sociologismo positivista homenageavam as pulsões religiosas.»⁹

Entre a proposta de uma «religião laica» e um cristianismo patriótico, passando por um tolstoiano franciscanismo, encontramos parte significativa da *intelligentsia* portuguesa deste período.

Mas nem a animosidade anticlerical de uns, nem a poesia programaticamente religiosa de outros conseguiram alargar os territórios transfronteiriços ou multiplicar as zonas francas onde se facilitassem as

– no século xvi – a missão de (re)inventar Portugal em *Os Lusíadas*, esse livro, o único livro que – nas palavras de Eduardo Lourenço – «não se pode reescrever, pois foi ele que nos fez, tal como a nós mesmos continuamos a sonhar-nos»: Eduardo Lourenço, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade* (Lisboa: Gradiva, 1999), 154. Não é assim de estranhar que, de Garrett e Herculano a Pascoaes e Pessoa, os poetas sejam reconhecidos como os legítimos representantes do «génio nacional» (*Völkgeist*).

⁹ Ramos, «A Segunda Fundação,» 557-558.

permutas entre a literatura e a teologia. A teologia permaneceu mais ou menos confinada nos meios eclesiásticos e a literatura permaneceu mais ou menos indiferente às questões teológicas, mesmo quando descansou «numa cómoda satisfação de conhecer ou de dizer Deus»¹⁰.

II

É verdade que o diálogo entre a literatura e a teologia não depende desse grande armazém concetual que podemos designar por literatura – ou poesia – religiosa. Seja como for, a tentativa de delimitar esse compartimento é já uma espécie de compromisso com a criação de zonas francas, com o mapeamento de espaços transfronteiriços.

Em meados da década de 20, o poeta Guilherme de Faria dedicou-se à organização de uma *Antologia de poesias religiosas*. Apesar de ser muito jovem, valeu-se de uma invulgar cultura literária para reunir mais de cem poemas.

Um extenso subtítulo explica que ali se antologiam poesias religiosas «desde o século xv [...] até aos nossos tempos, incluindo romances e cantigas da tradição popular». Na carta-prefácio, o Arcebispo de Évora destaca o «reflexo constante da religião em toda a evolução da poesia nacional»¹¹ e acrescenta:

«[...] a sua preciosa coleção de poesias põe diante dos olhos de todos uma verdade flagrante, e é que em todas as fases da literatura portuguesa, uma forte inspiração religiosa dominou a alma nacional. E é tanto mais curioso este fenómeno quanto o vemos reproduzir-se, diríamos quase contra a vontade dos próprios poetas, porquanto é sabido que alguns nomes que firmam poesias contidas neste volume

¹⁰ José Tolentino Mendonça e Paulo Pires do Vale, «Literatura religiosa. Época contemporânea,» in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P, dir. por Carlos Moreira Azevedo (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 134.

¹¹ Manuel Mendes da Conceição Santos, «Prefácio,» in *Antologia de poesias religiosas*, org. por Guilherme de Faria (Lisboa: Edições Gama, 1947), 12.

não são crentes. Prevaleceu neles a inspiração coletiva ao preconceito pessoal: sentiu e cantou na sua obra a alma da raça.»¹²

O Arcebispo de Évora denuncia a superficialidade da poesia religiosa dos autores mais recentes e louva as «regiões serenas e puras onde as almas nobres encontram inspiração sublime para as suas composições», acima «dos pântanos onde se revolteiam os discípulos de Epicuro»¹³.

Onze poemas separam a «Oração do Justo Juiz», de D. Duarte, de cinco excertos de autos de Gil Vicente. Entre Sá de Miranda e Bocage, destacam-se oito poemas de Camões e quinze de Frei Agostinho da Cruz. Do século XIX, entre outros, ombreiam-se Alexandre Herculano, Almeida Garrett, João de Deus, Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Gomes Leal e António Nobre.

Pouco depois, César de Frias organizou a antologia *Cem das Melhores Poesias Religiosas da Língua Portuguesa*, publicada em 1932. Na introdução, repara que uma das características mais vincadas da poesia portuguesa e brasileira é a frequência de motivos religiosos; repara ainda que, apesar de «cada vez mais enfraquecida a fé, à medida que os séculos foram rolando, da poesia ela não se ausentou»¹⁴.

Como Guilherme de Faria morreu em 1929 e a sua *Antologia de Poesias Religiosas* só foi publicada em 1947¹⁵, os documentos não se influenciaram. São, por isso, poucos os poemas que coincidem nas duas antologias.

De cada autor, César de Frias escolheu apenas um poema, entre Sá de Miranda e Guilherme de Faria. Mesmo considerando os poetas brasileiros, esta antologia integrou poemas de vários autores mais recentes: Eugénio de Castro, Júlio Brandão, Fausto Guedes Teixeira, Augusto Gil, Afonso Lopes Vieira, Afonso Duarte, António Sardinha, Mário Beirão,

¹² Santos, «Prefácio,» 13.

¹³ Santos, «Prefácio,» 13.

¹⁴ César de Frias «Prefácio,» in *Cem das Melhores Poesias Religiosas da Língua Portuguesa* (Lisboa: Guimarães e C.ª, 1932), 7.

¹⁵ E foi reeditada em 1996, com o título: *As Mais Belas Poesias Religiosas* (Publicações Europa-América), com um texto de apresentação do presbítero António Costa Marques.

Américo Durão e, entre outros, algumas poetisas, como Florbela Espanca, Virgínia Vitorino e Fernanda de Castro.

Passados dez anos, em 1942, é publicada uma outra antologia: *A Poesia Religiosa na Literatura Portuguesa*¹⁶, organizada por Augusto C. Pires de Lima, muito marcada pelo clima que se vivia na sequência da assinatura da Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa (1940), expressão desse sistema que alguns historiadores definiram como nacional-catolicismo¹⁷.

Esta antologia – dividida em três épocas¹⁸ – constitui um interessante documento, complementar às escolhas de Guilherme de Faria e de César de Frias, embora assuma poucos riscos.

Outros dez anos volvidos, em 1952, foi publicado *Cristo – tal como os pintores, escultores e poetas portugueses O viram, sentiram e entenderam*. Não se tratando especificamente de uma antologia de poesia religiosa, aí se reúnem 31 poemas, escolhidos por Nataniel Costa, muitos dos quais já integrados nas antologias de Guilherme de Faria e César de Frias. Destacam-se cinco autores nascidos no século xx: José Régio, Alberto de Serpa, Miguel Torga, Pedro Homem de Mello e Sebastião da Gama.

Em 1958, dois desses poetas – José Régio e Alberto de Serpa – publicam *Na Mão de Deus – Antologia de poesia religiosa portuguesa*, título que evoca o notável soneto de Antero¹⁹.

Na introdução, a mesma consciência de que quase «todos os melhores poetas portugueses se voltaram, uma que outra vez, para Deus,

¹⁶ Augusto C. Pires de Lima (org.), *A Poesia Religiosa na Literatura Portuguesa* (Porto: Editorial Domingos Barreiras, 1942).

¹⁷ Cf. Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica* (Lisboa: Editorial Bizâncio, 1999), 11.

¹⁸ A época medieval divide-se em dois períodos: o dos trovadores e o da Dinastia de Aviz e dos poetas do Cancioneiro Geral. A segunda época divide-se em três períodos, entre Gil Vicente e Nicolau Tolentino. E a época romântica, também dividida em três períodos: no primeiro, encontramos Garrett, Herculano, Feliciano de Castilho e Soares de Passos; no segundo, Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Gomes Leal e João de Deus; e no último («Novas correntes»), Eugénio de Castro, António Correia d'Oliveira, António Sardinha, Campos Monteiro, Bernardo de Vasconcelos e Fernando Pessoa.

¹⁹ Cf. Antero de Quental, *Poesia Completa* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2001), 313.

ao longo de uma vida tão dada ao mundo como frequentemente é a dos poetas»²⁰. Conscientes também de que para

«[...] a grande maioria dos nossos poetas – e aqui se aproximam eles da alma do nosso povo – a mão de Deus não é, muitas vezes, concebida senão através das misericordiosas mãos da Virgem Santíssima, [...] ou através das mãozinhas rosadas de Jesus pequenino [...]; ou através das mãos penitentes dos seus Santos [...]; ou através das mãos cravadas do Crucificado [...]. Não se estranhe, pois, que nesta recolha abundem os poemas em louvor a Nossa Senhora, de Santa Maria Madalena, dos passos da Paixão de Jesus Cristo, do mistério do Natal. Revela isso uma característica muito importante da religiosidade dos portugueses. E, pelo menos em crítica literária, é inútil discutir com a natureza profunda dum povo, ainda mais quando revelada e sancionada pelos poetas.»²¹

Isto justifica que José Régio e Alberto de Serpa, enquanto organizadores desta antologia, não façam depender a inclusão ou exclusão de certos poemas do modo como concebem a experiência religiosa ou a experiência mística, mesmo com a consciência de que são raros os poemas religiosos que atingem «um superior nível metafísico, ou uma consciência profunda e analítica, ou a riqueza dos embates entre a fé e a tentação»²², o que não significa que em muitos dos poemas que escolheram – alguns deles também escolhidos por Guilherme de Faria e César de Frias²³ – «não fulguem versos que voam alto ou mergulham fundo»²⁴.

²⁰ José Régio e Alberto de Serpa, «Prefácio,» in *Na Mão de Deus – Antologia de poesia religiosa portuguesa* (Lisboa: Portugália Editora, 1958), 7.

²¹ Régio e Serpa, «Prefácio,» 9-10.

²² Régio e Serpa, «Prefácio,» 10.

²³ José Régio e Alberto de Serpa não esquecem o contributo das duas antologias anteriores: «Resta-nos declarar que nos foram boa ajuda as antologias da mesma natureza que precederam esta: como a de César de Frias e, muito particularmente, a de Guilherme de Faria» (Régio e Serpa, «Prefácio,» 11).

²⁴ Régio e Serpa, «Prefácio,» 10.

Esta antologia reúne mais de 150 poemas, de 86 poetas. Nomes como os de Vitorino Nemésio, Jorge de Sena e Fernando Echevarría aparecem entre os poetas nascidos no século xx, juntamente com os dos presbíteros António de Magalhães e Moreira das Neves. Mas, entre os poetas aí representados, é Antero de Quental quem Régio e Serpa destacam, na medida em que só nele encontram «a trituração do pensamento sobre a espontânea necessidade de crer; o ansioso exame a uma crença perdida, mas nunca de todo abandonada, a conceção de Deus sublimada por uma inteligência superior que se dilacera»²⁵.

Datam de 1973 e 1974 os dois volumes de *Poesia e Teologia. Poetas de língua portuguesa*, organizados por António de Azevedo Pires. Trata-se de um modelo diferente de antologia, dividida por temas e apresentada ao modo de aforismos, com poemas e excertos, às vezes apenas um verso.

Na introdução, lê-se que poeta é – ao seu modo – um teólogo, não se devendo estranhar, por isso, «o recurso à Poesia para encher páginas de Teologia»²⁶; e que «o Poeta é um escolhido de Deus»²⁷, caracterizando-o Azevedo Pires como «alguém que procura um *paraíso perdido* e, para o encontrar, conserva-se livre, isento, silencioso e puro, totalmente disponível para captar as ressonâncias do Verbo»²⁸.

Quarenta anos separam a publicação da analecta proposta por Azevedo Pires de *Verbo. Deus como interrogação na poesia portuguesa*²⁹, antologia organizada por Tolentino Mendonça e Pedro Mexia. Não se trata, esta, de uma recolha de poesia religiosa, mas de uma antologia de poetas portugueses – nascidos no século xx³⁰ – em cuja obra Deus assoma como interrogação.

²⁵ Régio e Serpa, «Prefácio,» 7-8.

²⁶ António de Azevedo Pires, «Introdução,» in *Poesia e Teologia. Poetas de língua portuguesa*, vol. I (Lisboa: União Gráfica, 1973), 7.

²⁷ Pires, «Introdução,» 8.

²⁸ Pires, «Introdução,» 8.

²⁹ José Tolentino Mendonça e Pedro Mexia (org.), *Verbo. Deus como interrogação na poesia portuguesa* (Porto: Assírio & Alvim, 2014).

³⁰ Vitorino Nemésio, Ruy Cinatti, Jorge de Sena, Sophia de Mello Breyner Andresen, Fernando Echevarría, José Bento, Ruy Belo, Cristovam Pavia, Pedro Tamen, Armando Silva Carvalho, Carlos Poças Falcão, Adília Lopes e Daniel Faria.

As antologias anteriores tinham um propósito significativamente menos ambicioso: bastava-lhes, de acordo com critérios pouco discutíveis, escolher poemas de temática religiosa escritos por poetas representativos de cada época da história da literatura portuguesa. Respeitados os critérios e certas evidências, o cânone resultante dependeu fundamentalmente das escolhas dos organizadores, que estavam legitimadas nem que fosse por circunstâncias idiossincráticas.

Quando Tolentino Mendonça e Pedro Mexia decidem organizar a antologia *Verbo. Deus como interrogação na poesia portuguesa*, o desafio é claramente outro, significativamente mais exigente. É certo que não se pode dizer que tenham corrido grandes riscos na escolha dos poetas e dos poemas que os representam, mas conseguiram deslocar a perspetiva: se nas antologias que a precederam havia uma certa condescendência com poetas que, não sendo crentes, como que se imiscuíam nos domínios da religião, nem que fosse por meio de elementos da tradição e do folclore religioso; nesta antologia, o foco é Deus como interrogação, «porque Deus existe, na poesia como na vida, em modo interrogativo, mesmo para quem tem fé»³¹.

Arriscaria afirmar que o princípio que preside às anteriores antologias – consciente ou inconscientemente – é o da apologética de um catolicismo nacionalista e neogarrettista: apesar da ação erosiva da secularização, afirmam que um dos principais *Leitmotive* do «génio nacional» continua a ser a religiosidade do nosso povo, um cristianismo castiço e bucólico que os poetas exprimiram liricamente, quase sem angústias os crentes e em contrição os apóstatas e os anticlericais. Trata-se, portanto, de antologias que – mais do que confortar os que têm fé – provocam e convocam os dissidentes do catolicismo.

Quanto à antologia organizada por Tolentino Mendonça e Pedro Mexia, essencialmente constituída por poemas da segunda metade do século xx, a provocação é sobretudo dirigida àqueles cuja vida espiritual se reduz a uma área de conforto, com as suas rotinas culturais e uma

³¹ Mendonça e Mexia, «Explicação,» in *Verbo*, 13.

experiência sacramental meramente sociológica. Prescinde – também por isso – de poemas explicitamente religiosos e da separação maniqueísta entre poetas crentes e poetas não crentes, sendo que os católicos aí representados não surgem como poetas católicos, mas como católicos poetas, de acordo com a feliz asserção de Ruy Cinatti: «Sou um católico poeta. Não um poeta católico.»³²

Outra questão muito interessante prende-se com o facto de Tolentino Mendonça e Pedro Mexia terem convocado o insuspeito Gottfried Benn, com a afirmação contundente de que

«Deus é um mau princípio estilístico. Quando alguém se torna religioso, isso fatalmente abranda a sua expressividade.” [...] A alternativa que o poeta alemão apresentou passou a constituir um dos modos mais representativos de afrontar o problema: a arte (e, neste particular, a poesia) é a única forma possível de transcendência. A religião perdeu o poder de impulsionar os homens no seu desenvolvimento espiritual e “apenas a arte permanece como a verdadeira tarefa da vida, como sua identidade, sua atividade metafísica, à qual ela mesma, a vida, nos obriga”».³³

Noutra perspetiva, apesar da revalorização da estética nos meios eclesiais desde meados do século xx, a experiência religiosa de abertura à transcendência, nas suas múltiplas expressões, considera ainda a estética prescindível e instrumental; admite-a, mas não sem suspeição; procura frequentemente regulá-la, domesticá-la; e considera-a teologicamente pouco profunda e teologalmente pouco comprometida.

Com efeito, entre uma e a outra perspetiva, poderíamos escrever uma história da relação entre a Igreja e os artistas. Com os poetas foi diferente. Basta não ter havido uma dependência do mecenato eclesial. O poeta

³² Citado por Peter Stilwell, *A Condição Humana em Ruy Cinatti* (Lisboa: Presença, 1995, 69).

³³ Mendonça e Mexia, «Explicação,» 13.

foi sempre uma espécie de artista *sui generis*: eventualmente mais livre, certamente mais limiar e mais oracular.

III

António José Saraiva escreveu sobre o «novelo afetivo»³⁴ que caracteriza a «personalidade portuguesa», novelo que implica – entre outras particularidades idiossincráticas – um certo sentimento de insularidade, o messianismo sebastianista e a saudade, e que aparece «a observadores estrangeiros como desnorteante e paradoxal»³⁵. E esta afirmação transporta-nos para Lisboa, numa tarde de novembro de 1908. Miguel de Unamuno, diante do Convento do Carmo, cujas ruínas góticas sobreviveram ao terramoto de 1755, desabafa: «Portugal es un pueblo de suicidas, tal vez un pueblo suicida. La vida no tiene para él sentido transcendente. Quiere vivir tal vez, sí, pero ¿para qué? Vale más no vivir.»³⁶

Aqui nos situamos numa encruzilhada. Porém, apesar do «desinteresse pela especulação filosófica à ocidental» e da «ausência de polémicas teológicas e de doutrinação propriamente mística»³⁷, e apesar de, aos olhos de Unamuno, a vida não ter um «sentido transcendente» para este povo, a tendência dominante do pensamento filosófico português, entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, é precisamente a filosofia da religião, situada no âmbito de uma «meta-religião»³⁸, que acaba por ser a expressão da saudade, enquanto nostalgia do absoluto (numa aproximação à *Sehnsucht* alemã), premente nas formulações do messianismo sebastianista, do Quinto Império e do Encoberto, de Sampaio Bruno a Pessoa, à Era Lusíada e ao saudosismo de Teixeira de Pascoaes.

³⁴ António José Saraiva, *A Cultura em Portugal. Teoria e História*, vol. I (Lisboa: Gradiva, 1996), 85.

³⁵ Saraiva, *A Cultura em Portugal*, 84.

³⁶ Miguel de Unamuno, «Un pueblo suicida,» in *Por tierras de Portugal y de España* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 106.

³⁷ Saraiva, *A Cultura em Portugal*, 104.

³⁸ «Antiteologia» ou «crença substituta»: cf. George Steiner, *Nostalgia do Absoluto* (Lisboa: Relógio d'Água, 2003), 13.

Creio que, neste contexto, Pascoaes é quem mais arrisca, nos seus escritos saudosistas – tanto filosóficos, como poéticos –, afirmando que «na alma lusitana há uma névoa duma nova religião»³⁹: «A mística Saudade»⁴⁰,

«A vida dum novo Sentimento...
A nova Religião adivinhada,
Por ignoto sentido, que alvorece,
No mais remoto e fundo de nós próprios.»⁴¹

Para o poeta de Amarante, a Saudade é, «sem dúvida, uma nova religião» e o saudosismo – «criado no campo do sonho e da arte»⁴² – é o nome que dá à Religião da Saudade; um «Sonho Redentor», essencialmente de natureza religiosa, com o propósito messiânico da «Criação de um novo Portugal»⁴³.

Pascoaes chega a propor uma «igreja lusitana»⁴⁴ (a «independente igreja primitiva», não romanizada), certo de que os poetas «são os enviados de Deus à velha Lusitânia para que ela reze e cante, sobre o mundo, a elegia eterna da Saudade»⁴⁵, como escreveu n' *Os Poetas Lusíadas*, em cujo exemplar manuscreeu: «A poesia só vale como teologia.»⁴⁶

Compreende-se assim que, em 1922, em Madrid, Leonardo Coimbra tenha afirmado que «a moderna poesia portuguesa é fundamentalmente de ordem religiosa. Representa, desde Antero, por Nobre e Junqueiro,

³⁹ Teixeira de Pascoaes, «Ao povo português – A “Renascença Lusitana”,» in *A Saudade e o Saudosismo*, 33.

⁴⁰ Teixeira de Pascoaes, *regresso ao Paraíso*, em *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. V (Lisboa: Livrarias Aillaud Bertrand, s. d. [1929-1932]), 54.

⁴¹ Pascoaes, *regresso ao Paraíso*, 90-91.

⁴² Teixeira de Pascoaes, «O Espírito Lusitano ou o Saudosismo,» em *A Saudade e o Saudosismo*, 48.

⁴³ Teixeira de Pascoaes, «Renascença,» em *A Saudade e o Saudosismo*, 36.

⁴⁴ Teixeira de Pascoaes, «A Era Lusíada,» em *A Saudade e o Saudosismo*, 162.

⁴⁵ Teixeira de Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1987), 47.

⁴⁶ Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas*, 49.

até Pascoaes, uma crise de valores espirituais interpretativos e diretores da Vida»⁴⁷.

Regressamos a Antero de Quental, porque é precisamente nele que descobrimos «as ruínas e os escombros interiores, a inquietação moral e metafísica, numa reinvenção da missão do poeta»⁴⁸. E é isso que faz de Antero, nas palavras de Eduardo Lourenço, «um místico em estado um pouco menos selvagem do que Rimbaud, numa cultura que odeia de instinto o diálogo direto, real ou imaginário, à Bergman, com Deus ou a sua ausência»⁴⁹. E, por isso, o seu suicídio «não é uma peripécia subjetiva, nem uma tragédia sentimental ou cultural, à Werther ou Chatterton, é o último ato de uma vida que desejou tocar a face de Deus e não a encontrou»⁵⁰.

Antero levou até às últimas consequências aquilo que se presente em tantos outros poetas portugueses, mesmo naqueles em quem, muitas vezes, a «exploração do desejo e o risco da confissão dão lugar ao tradicionalismo métrico e louvor de um Portugal rural e de um povo crente»⁵¹, como acontece com muitos dos poetas neorromânticos.

Uns resilientes, outros dissidentes, entre profissões de fé e apostasias, com mais ou menos intensidade mística, com mais ou menos tragicidade, o que os une é a abertura – tantas vezes agónica – à transcendência, a procura que se desdobra em instantes de perda e abandono.

Entre encontros, desencontros e reencontros, muitos evocam a fé perdida, uma fé puída pelas agruras e vicissitudes da vida. Tal como Antero de Quental⁵², Cesário Verde⁵³ e António Nobre⁵⁴, Camilo Pessanha

⁴⁷ Leonardo Coimbra, «Sobre la moderna poesía portuguesa,» in *Obras Completas V (1922-1923) / Tomo I* (Lisboa: INCM, 2009), 42.

⁴⁸ Mendonça e Vale, «Literatura religiosa. Época contemporânea,» 132.

⁴⁹ Lourenço, *Portugal como Destino*, 43.

⁵⁰ Lourenço, *Portugal como Destino*, 43-44.

⁵¹ Mendonça e Vale, «Literatura religiosa. Época contemporânea,» 134.

⁵² «Deixá-la ir, a alma lastimosa, / Que perdeu fé e paz e confiança»; «O último lírio, a Fé, secou-se... morre...» (Quental, *Poesia Completa*, 251 e 354).

⁵³ «Nós ignoramos, sem religião, / Ao rasgarmos caminho, a fé perdida»: Cesário Verde, *O Livro de Cesário Verde* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2004), 124.

⁵⁴ «Pedi-te a fé, Senhor! pedi-te a graça, / mas não te curvas nunca pra me ouvir»; «Não creio em nada! e fui tão religioso!»: António Nobre, *Poesia Completa* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000), 383 e 395.

procura alhear-se de Deus e lamenta-o, até porque se presente, implícita na sua poesia, uma profunda tensão espiritual, eivada de uma saudade de si próprio, uma saudade da infância e uma saudade desse Deus que seria lenitivo para o desterro e impiediente do afundamento:

«Eu mesmo quero a fé, e não a tenho...
– Um resto de batel – quisera um lenho,
Para não afundir na treva imensa,

O Deus, o mesmo Deus que te fez crente...
Nem saibas que esse Deus omnipotente
Foi quem arrebatou a minha crença.»⁵⁵

Com efeito, nas antologias de poesia religiosa portuguesa encontramos menos os pedregosos e íngremes caminhos que alguns poetas percorreram no sentido de perscrutar Deus como interrogação, enquanto abundam exemplos de uma familiaridade inquestionada e autocomprazida, que prescindem das tensões mais profundas da experiência espiritual.

Concordo com Tolentino Mendonça e Paulo Pires do Vale, quando afirmam que

«Literatura e Religião iluminam aquilo que se encontra tatuado em algumas interrogações humanas: a necessidade de organizar a nossa experiência do mundo; colocar em diálogo o finito que somos e o infinito que irrompe dentro de nós e da história; decifrar o silêncio ardente da presença de Deus.»⁵⁶

⁵⁵ Camilo Pessanha, *Clepsidra e Outros Poemas* (Porto: Lello Editores, 1997), 193.

⁵⁶ Mendonça e Vale, «Literatura religiosa. Época contemporânea,» 130.

IV

Regresso com frequência a um pequeno texto de José Tolentino Mendonça: «A primitiva labareda»⁵⁷, prefácio de *Três Vezes Deus*, de Ana Marques Gastão, António Rego Chaves e Armando Silva Carvalho. Aí, repetiu a pergunta de Jean-Claude Pinson, em *Habiter en poète*⁵⁸: «Que relação pode ainda estabelecer a poesia moderna com qualquer coisa da ordem do sagrado?»

Esta pergunta lembra-me sempre essa outra, de Hölderlin, na elegia «O pão e o vinho»⁵⁹: «*wozu Dichter in dürftiger Zeit?*» – «para que servem poetas em tempo de indigência?»⁶⁰

Heidegger reflete e insiste na interrogação⁶¹. O tempo a que se refere – tempo de indigência, de penúria – é a «noite do mundo», o nosso tempo, caracterizado pela ausência de Deus:

«A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.»⁶²

E ser poeta em tempos de indigência significa – para Heidegger – dizer o sagrado, «cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses

⁵⁷ José Tolentino Mendonça, «A primitiva labareda» (prefácio), in Ana Marques Gastão, António Rego Chaves e Armando Silva Carvalho, *Três Vezes Deus* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2001), 9-12.

⁵⁸ Jean-Claude Pinson, *Habiter en poète* (Ceyzérieu: Champ Vallon, 1995).

⁵⁹ Hölderlin, *Elegias* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1992), 51-61.

⁶⁰ Hölderlin, *Elegias*, 58-59.

⁶¹ Martin Heidegger, «Para quê poetas?», in *Caminhos de Floresta* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014), 307-367.

⁶² Heidegger, «Para quê poetas?», 309.

foragidos»⁶³, cuja desapareição coincide – a partir da leitura de um dos *Sonetos a Orfeu* de Rilke – com a ocultação da essência da dor, do amor e da morte⁶⁴: «A própria indigência é indigente porque esconde o domínio essencial no qual a dor, a morte e o amor pertencem uns aos outros.»⁶⁵

Mas é num outro poema de Rilke – versos que improvisou numa carta de 1924⁶⁶ – que Heidegger desdobra a pergunta de Hölderlin, articulando conceitos como «risco», «desamparo», «aberto» e «círculo mais vasto», com a consciência de que a poesia é também «tarefa para um pensamento, eis o que ainda temos de aprender neste instante do mundo. Tomemos o poema como um ensaio de meditação poética»⁶⁷.

Ainda assim, Heidegger aborda a pergunta de Hölderlin ao modo dos filósofos. Há um momento na sua reflexão em que parece ruminar o poema de Rilke e já não nos ocorre a pergunta de Hölderlin.

Sem se referir ao poeta alemão, Antero de Quental escreve um importante texto – «A poesia na atualidade»⁶⁸ (1881) – onde reflete sobre o fim da poesia: «A fase poética da Humanidade pode dizer-se que está a terminar. Este século terá visto os últimos poetas, como viu os últimos crentes.»⁶⁹ Para Antero, o espírito humano tinha entrado decididamente numa fase de racionalismo, de análise e crítica.

Trata-se de uma reflexão extraordinária, na qual Antero afirma que «entre a poesia, a metafísica e a teologia há relações tão íntimas, há um ar de família tão característico, que imediatamente denuncia uma verdadeira comunidade de origem»⁷⁰.

⁶³ Heidegger, «Para quê poetas?», 312.

⁶⁴ Rainer Maria Rilke, *Poemas. As Elegias de Duíno. Sonetos a Orfeu* (Porto: Edições Asa, 2001), 210.

⁶⁵ Heidegger, «Para quê poetas?», 316.

⁶⁶ Cf. Heidegger, «Para quê poetas?», 317-318.

⁶⁷ Heidegger, «Para quê poetas?», 318.

⁶⁸ Antero de Quental, «A poesia na atualidade», in *Prosas*, vol. II (Lisboa: Couto Martins, s. d.), 310-326.

⁶⁹ Quental, «A poesia na atualidade», 310.

⁷⁰ Quental, «A poesia na atualidade», 311. «A poesia, tomada nos seus altos exemplares, nos Salmos hebreus, na Tragédia esquiliana, e ainda na de Sófocles e Eurípedes, em Hesíodo e Píndaro, em Virgílio e Lucrécio, em Dante e Calderón, participa da natureza da especulação metafísica e do dogmatismo teológico. E, por outro lado, o que são a metafísica e a teologia senão vastos poemas cosmogónicos e psicológicos, construídos com uma amalgama de símbolos e raciocínios, em que a imaginação, apesar duma

Numa espécie de cosmorama da história da poesia, desde Homero e Hesíodo, Antero guia-nos até à Renascença, antecâmara do «império decidido da análise, pela constituição das ciências e a correspondente organização dum ponto de vista racional, sistematicamente positivo»⁷¹. Esta seria, no entendimento do poeta, a última e a maior das revoluções do espírito humano. E entre «os destroços do passado, com os deuses e as entidades metafísicas, ficaria também soterrada a poesia»⁷².

Porém, foram ainda necessários mais três séculos para que tal resultado se manifestasse claramente. O ciclo poético do fim do século XVIII e do primeiro quartel do século XIX é, para Antero, apenas um incidente: «o rebento tardio da velha árvore que, antes de morrer, concentrou nele um resto de seiva»⁷³:

«Essa poesia (sinal bem claro de enfraquecimento) é toda subjetiva. É o individualismo, o *egotismo* que a inspira nos seus grandes representantes, Byron, Shelley, Schiller, Heine, Lamartine, Hugo (onde é verdadeiramente Hugo), Mickiewicz, Espronceda, Herculano, João de Deus (que, por vir tão tarde, não deixa por isso de pertencer a essa ilustre família), Leopardi, Foscolo. Eles não representam já a vida coletiva do espírito humano, a crença e as aspirações dum mundo, a apoteose gloriosa ou sombria da humanidade, que os tem por intérpretes: representam-se apenas a si, eles, os últimos de uma raça condenada a desaparecer e que, sentindo a ferida interior por onde lhes foge a vida, interrogam inquietos o horizonte e, chorando ou rugindo, se assentam à beira da estrada para morrerem.»⁷⁴

Para Antero, esse egotismo e o desaparecimento da matéria poética objetiva determinam o fim da poesia. E foi frustrada a tentativa de

subtileza silogística toda formal, domina e triunfa?»: Quental, «A poesia na atualidade,» 311-312.

⁷¹ Quental, «A poesia na atualidade,» 317.

⁷² Quental, «A poesia na atualidade,» 317.

⁷³ Quental, «A poesia na atualidade,» 317.

⁷⁴ Quental, «A poesia na atualidade,» 317-318.

Goethe de retomar a grande tradição: «A tentativa de Goethe era vã. E se ele, um dos maiores espíritos do seu século e do nosso, o não conseguiu, loucura seria esperar ainda bom êxito duma empresa que o momento histórico condena.»⁷⁵ Coube a Heine – escarnecendo o que adorava, fazendo a sátira da própria comoção, elevando o ceticismo à categoria de uma estética –

«[...] entoar o *consumatum est* sobre os destroços do antigo sentimento poético e quem sabe se de todo o sentimento...

O riso cheio de fel e lágrimas de Heine foi o suor da agonia, o suor de sangue da poesia, que a prosa racional, decididamente e universalmente triunfante do mundo, ia pregar num madeiro, dizendo-lhe: “se és filha de Deus, livra-te a ti mesma!”»⁷⁶

Seguiram-se Baudelaire – «prostituindo a poesia, a antiga inspiradora da virtude e do heroísmo, e obrigando-a a respirar as pestíferas *flores do mal* e a cantar o vício incurável, a maldade impenitente»⁷⁷ – e Poe, que «assentava o Desespero no sólio sagrado, a repetir num sonambulismo de tédio incurável, de tédio infinito, o seu estribilho de morte: “Never, oh, never more!”»⁷⁸. Para Antero, foi assim que a poesia, na segunda metade do século XIX, anunciou ao mundo a sua próxima extinção.

Apesar de ser extensa a citação, não quero substituir-me às suas palavras:

«Outrora, em Israel, os poetas foram os pastores do Povo. Os vates sagrados, depois de criarem Deus, fizeram do Povo o primogénito desse Deus e o seu servo fiel no cativeiro do mundo. E, pelos seus poetas, impôs Israel a sua fé às nações, a fé que eles haviam criado. – Um pouco mais tarde, em Atenas, a República erguia em face

⁷⁵ Quental, «A poesia na atualidade,» 319.

⁷⁶ Quental, «A poesia na atualidade,» 319-320.

⁷⁷ Quental, «A poesia na atualidade,» 320.

⁷⁸ Quental, «A poesia na atualidade,» 320.

da Acrópole a estátua de bronze de Ésquilo, como um segundo génio tutelar da cidade: as representações das suas tragédias eram solenidades religiosas, faziam parte do culto público, e uma cópia autêntica conservava-se nos arquivos da República, entre os documentos dos tratados, das alianças, das fundações de colónias, como uma das bases da grandeza nacional. – Mais tarde ainda, a Senhoria de Florença fazia explicar publicamente, na Igreja de Santa Maria, a Divina Comédia, como um quinto Evangelho, e encarregava esse ofício a Boccaccio, o maior erudito da época. – Camões morreu na miséria: mas não serviu o seu livro de consolação ao seu povo decaído e cativo? Não o uniu o povo no culto messiânico prestado ao Salvador encoberto? Não lhe comentou as estrofes como texto de profecias de futura grandeza? Não lhas contaram os últimos portugueses do Oriente, entre balas, no cerco de Colombo? Esta apoteose transformou num sólio, ou num altar, a legendária enxerga do hospital.

E o que é hoje a poesia? O que é hoje o poeta? Que diz ele hoje ao mundo? Uma experiência de Berthelot ou de Virchow, uma descoberta de Darwin ou Haeckel, uma página histórica de Ranke ou Renan valem mais, dizem mais ao espírito do século, do que toda a Babel sonora das estrofes de Victor Hugo.

E o mundo, a ele, que lhe diz, que ele entenda e que o inspire? Que lhe podem dizer o determinismo, o transformismo, a concorrência vital, a fatalidade da história? O mundo real, o mundo visto à luz da ciência, é uma coisa atroz – atroz e ao mesmo tempo inexpressiva. *Despair and die!*

O divórcio é completo. A poesia deixou de ter missão social. Os raros poetas, que ainda existem, são apenas os restos destroçados duma raça de outras idades e que breve terá desaparecido.

A poesia passou decididamente à categoria de literatura amena – ao lado da teologia, outra espécie também de literatura, com a diferença de ser mais enfadonha. *Requiescant in pace.*

Quererá isto dizer que a poesia ou pelo menos o poetar, tenha de desaparecer *completamente*?

Não é esse o meu pensamento. Mas afigura-se-me que ficará reduzida à expressão isolada de sentimentos muito pessoais e muito limitados, e cultivada e amada só por aquelas pessoas que, ou permanentemente e por natureza, como as mulheres, ou temporariamente, como os rapazes muito moços e dotados dalguma fantasia, reagem contra a tirania da reflexão e tendem a isolar o seu mundo de sentimentos da influência mortal do espírito analítico e positivo.

A alta poesia, épica, trágica, lírica – essa irmã da metafísica e da religião – terá assim desaparecido, mas subsistirá a poesia subjetiva, familiar e pessoal, como expressão de estados de espírito, ou particulares, ou raros e passageiros.

A poesia conservar-se-á, pois, mas tendo perdido o antigo carácter de uma das grandes forças sociais e espirituais da Humanidade, de agente poderoso da civilização. Ao som augusto da lira de Orfeu já se não erguerão cidade nem civilizarão povos. Essas cordas solenes e soberanas terão emudecido para sempre.»⁷⁹

É impressionante o vaticínio de Antero. É como se o mito do poeta romântico tivesse consistido num simulacro: o poeta romântico teria sido um egotista autocomprazido na mornidão de estados de alma e o seu mito não foi mais do que a tentativa de reanimação de um cadáver.

Para que servem os poetas em tempos de indigência?

Que relação pode ainda estabelecer a poesia com qualquer coisa da ordem do sagrado?

V

Não creio que a poesia só valha como teologia, como afirmou Pascoaes, nem que a teologia só valha como poesia, mas estou certo de que cada uma é significativamente mais pobre sem a outra.

Mesmo desagravando o vaticínio de Antero, creio que a poesia e a teologia partilham o mesmo destino, motivo pelo qual importa destacar

⁷⁹ Quental, «A poesia na atualidade,» 320-322.

o esforço que tem sido feito em Portugal – nos últimos anos – para abrir caminhos, desobstruir espaços, alargar territórios transfronteiriços: essa espécie de interface que é a teoliterária (ou teopoética).

Em Portugal não existe um investimento nesta área como aquele que há mais de vinte anos vem sendo feito na Argentina, no Brasil e no Chile, que resultou na criação – em 2005 – da Associação Latino-americana de Literatura e Teologia⁸⁰.

No nosso contexto, destaco os importantes contributos de Ângelo Alves, Jorge Coutinho, Arnaldo de Pinho, Mário Garcia, José Carlos Seabra Pereira e, sobretudo, José Tolentino Mendonça. O reconhecimento de uma obra como a de Daniel Faria⁸¹ foi um marco muito significativo para o diálogo entre literatura e a teologia.

Creio que, no âmbito deste diálogo, tem sido muito importante o contributo da Cátedra Poesia e Transcendência, da Universidade Católica Portuguesa, e – mais recentemente – do projeto *TEOTOPIAS*⁸², no contexto dos quais têm sido organizados colóquios e encontros sobre as relações entre a literatura e a teologia, desenvolvidas parcerias com unidades académicas e centros de investigação portugueses e estrangeiros, e promovido o estudo e divulgação de obras e autores que se situam interrogativamente diante da transcendência nas suas múltiplas expressões.

Eu próprio propus – nesses contextos – os rudimentos de uma teotopologia literária, com o propósito de topografar os lugares de Deus na literatura:

«[...] não seria apenas uma espécie de topografia de teologemas. Nem teria a pretensão de resultar num estudo sobre a colocação ou disposição, num texto, de teologemas ou de semantemas análogos ao semantema “Deus”. Se existisse uma teotopologia literária, e se alguma pragmática lhe assistisse, serviria certamente para estabelecer

⁸⁰ www.alalite.org

⁸¹ A Poesia de Daniel Faria foi reunida pela primeira vez em 2003 (Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições), sendo reeditada pela Assírio & Alvim, em 2012.

⁸² www.teotopias.org

sistemas de coordenadas multidimensionais que, nos vastos territórios da literatura, permitissem situar a teoliterária, analisar a sua organicidade paradoxalmente eutópica e distópica, e documentar a diversidade topológica de teotopias, esses lugares que Deus (como interrogação) habita, mesmo quando parece habitar apenas o sentimento da sua ausência.

Se a teotopologia literária existisse, creio que o teologismo seria a sua primeira e mais perigosa tentação. Outras tentações – benevolamente mais ingénuas – seriam inevitáveis, como a de sobrepor simplisticamente teotopia e teofania, ou a de supor uma relação de inerência entre teoliterária e teopneustia.

Se a teotopologia literária existisse, creio que não poderia prescindir de ferramentas como a comoção estética e a intuição [...]. Tratar-se-ia de uma heurística e tornar-se-ia uma importante ferramenta para perscrutar Deus como interrogação na literatura.»⁸³

Importa ainda referir que serão publicados dois importantes contributos para a teoliterária em Portugal: *O Poeta-teólogo. Revisitações literárias do imaginário bíblico em alguma poesia do século XX*, de Gonçalo Cordeiro, e *In illo tempore. Breve ensaio sobre a (im)possibilidade de uma teopoética*, de José Pedro Angélico.

Considerações finais

Parece certo que a literatura – sem um compromisso especificamente soteriológico – gosta de conduzir o homem para o desassossego da salvação⁸⁴, desde os grandes poetas e tragediógrafos gregos a Virgílio, de Dante e de Hölderlin a Dostoievski, de Antero de Quental a Daniel Faria. Como afirma Jorge Coutinho,

⁸³ José Rui Teixeira, *Vestigia Dei. Uma leitura teotopológica da literatura portuguesa* (Maia: Cosmorama Edições, 2019), 9-10.

⁸⁴ Expressão de Paul Poupard, *O Cristianismo no Limiar do III Milénio* (Porto: Livros do Brasil, 2001), 35-52.

«a literatura percorre os labirintos da vida, remexe as profundezas do psiquismo humano, põe de manifesto o que passa ao lado da observação vulgar, denuncia as iniquidades da ordem estabelecida, questiona as certezas demasiado certas, abala as verdades petrificadas, levanta interrogações, provoca dúvidas, abre novos horizontes [...]. Onde tudo é normal suscita espanto. Torna-se antecipadora das grandes questões de que irão ocupar-se os filósofos e os teólogos.»⁸⁵

Com Gadamer, diremos que a literatura, como forma específica do dizer humano, «não é apenas o lugar ou o meio onde Deus, como quer que seja (nomeado ou silenciado, afirmado ou combatido, adorado ou vilipendiado), anda dito. Ela é também um meio ou instrumento privilegiado do nosso dizê-lo»⁸⁶.

Em «A primitiva labareda», Tolentino Mendonça – evocando Ossip Mandelstam – lembra que «a poesia é a charrua que opera sobre o tempo para fazer emergir o que, nele, repousa no profundo». E conclui:

«Se, de facto, uma relação se pode ainda estabelecer entre a poesia moderna e alguma coisa da ordem do sagrado, isso passa pelo relato dos sulcos que, pacientemente, revolvem as devastações da terra em busca de um brilho, de uma razão, de uma palavra ou transtornam as escuridões planetárias que nos habitam, na esperança de *um não sei quê* agitado de esplendor. De que forma? Tanto pelo despertar do encantamento que religa a palavra ao silêncio, o visível ao invisível, por uma espécie de integridade inseparável que se descobre em nós e nas coisas, como pelo desencanto face ao inaceitável do mundo, à repetição sonâmbula do mal, à violência desmedida da banalidade que contamina tudo.»⁸⁷

⁸⁵ Jorge Coutinho, «Deus na Literatura», *Communio* 6, ano XIX (2002): 495.

⁸⁶ Coutinho, «Deus na Literatura», 497.

⁸⁷ Mendonça, «A primitiva labareda», 10.

A «charrua que opera sobre o tempo», nas palavras de Ossip Mandelstam, ou a «clareira da verdade», numa hermenêutica inspirada por Heidegger: a clareira que se abre no dizer poético, «enquanto dizer metaforizante e simbolizante»⁸⁸, dizer que diz e silencia, desvela e encobre, enuncia o mistério não como quem exhibe, mas como quem se adentra no mistério.

Sob tantos escombros, talvez Deus esteja mais omissivo neste mundo «largamente desdivinizado», essa «coisa sem transcendência», como denunciou Ortega y Gasset,

«[...] distraído que está da profundidade dos grandes símbolos, dos códigos matriciais das linguagens que rondam o mistério que se consoma em nós, enquanto dispersa a sua fortuna no raso comércio de sinais que se pretendem diretos e imediatos, longe, muito longe, da preocupação pelo fulgor íntimo de um sentido.»⁸⁹

Ou talvez o mundo tenha sido sempre essa «coisa sem transcendência», esse tempo de indigência que depende dos poetas para uma centelha de espanto, mesmo que já não ergam cidades nem civilizem povos. Talvez as cordas solenes e soberanas da lira de Orfeu não tenham emudecido para sempre.

E para que servem poetas em tempos de indigência? Servem para redescobrir esse espaço em que a imanência e a transcendência se intersejam. O poeta a que se refere Hölderlin desdobra a área de interseção transimamente, um território transfronteiriço. É um mediador, agente de intercessão ao modo do santo, mas em sentido inverso: o santo intercede pelos homens junto de Deus, o poeta intercede por Deus junto dos homens⁹⁰.

⁸⁸ Coutinho, «Deus na Literatura,» 498.

⁸⁹ Mendonça, «A primitiva labareda,» 10.

⁹⁰ Ocorrem-me as palavras de Jaime Cortesão, em *Portugal, a Terra e o Homem* (Lisboa: Artis, 1966), 86: «Depois atinge-se Amarante debruçada sobre o rio, vila antiga e solarenga dum santo e dum poeta, de São Gonçalo e de Teixeira de Pascoaes. Poetas como este, por vezes mais que os santos, santificam a vida.»

Bibliografia

- Azevedo, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001 («Literatura religiosa»: Aires A. Nascimento, I. Época medieval, 113-124; Zulmira C. Santos, II. Época moderna, 125-130; José Tolentino Mendonça e Paulo Pires do Vale, III. Época contemporânea, 130-138).
- Coimbra, Leonardo. «Sobre la moderna poesía portuguesa,» in *Obras Completas V (1922-1923)* / Tomo I. Lisboa: INCM, 2009, 42-45.
- Coutinho, Jorge. «Deus na Literatura.» *Communio* 6, ano XIX (2002): 485-500.
- Faria, Daniel. *A Vida e Conversão de Frei Agostinho: Entre a aprendizagem e o ensino da Cruz*. Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1999.
- Faria, Guilherme (org.). *Antologia de Poesias Religiosas*. Lisboa: Edições Gama, 1947.
- Frias, César de (org.). *Cem das Melhores Poesias Religiosas da Língua Portuguesa*. Lisboa: Guimarães e C.^a, 1932.
- Heidegger, Martin. «Para quê poetas?,» in *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, 307-367.
- Hölderlin. *Elegias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1992.
- Lourenço, Eduardo. *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- Mendonça, José Tolentino. «A primitiva labareda» (prefácio), in Ana Marques Gastão, António Rego Chaves e Armando Silva Carvalho, *Três Vezes Deus*, 9-12. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.
- Mendonça, José Tolentino e Pedro Mexia (org.). *Verbo – Deus como interrogação na poesia portuguesa*. Porto: Assírio & Alvim, 2014.
- Pascoaes, Teixeira. *A Saudade e o Saudosismo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.
- Pascoaes, Teixeira. *Os Poetas Lusíadas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.
- Pascoaes, Teixeira. *Regresso ao Paraíso*, em *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. V. Lisboa: Livrarias Aillaud Bertrand, s.d. (1929-1932).
- Pereira, José Carlos Seabra e Annabela Rita. «A questão cristã na poesia e na narrativa,» in *Portugal Católico. A beleza na diversidade*, dirigido por José Eduardo Franco e José Carlos Seabra Pereira, 531-536. Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2017.
- Pinson, Jean-Claude. *Habiter en poète*. Ceyzérieu: Champ Vallon, 1995.

- Pires, António de Azevedo (org.). *Poesia e Teologia. Poetas de língua portuguesa*. Vols. I e II. Lisboa: União Gráfica, 1973 e 1974.
- Quental, Antero de. «A poesia na atualidade,» in *Prosas*, vol. II, 310-326. Lisboa: Couto Martins, s. d.
- Ramos, Rui. «A Segunda Fundação (1890-1926),» in *História de Portugal*, dirigido por José Mattoso, vol. 6. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- Régio, José e Alberto de Serpa. *Na Mão de Deus – Antologia de poesia religiosa portuguesa*. Lisboa: Portugália Editora, 1958.
- Saraiva, António José. *A Cultura em Portugal. Teoria e História*, vol. I. Lisboa: Gradiva, 1996.
- Teixeira, José Rui. *Vestigia Dei. Uma leitura teotopológica da literatura portuguesa*. Maia: Cosmorama Edições, 2019.

Artigo recebido a 05.02.2021 e aprovado a 05.03.2021



