

A COMPLEXIDADE DA TRADIÇÃO LIBERTINA
PLASMADA NA OBRA SINGULAR
DE LUIZ PACHECO.

O pensamento libertino tem sido maioritariamente reduzido ao âmbito do desregramento dos costumes, sobretudo nos domínios da sexualidade e da problematização da experiência religiosa. Este livro propõe uma leitura mais ampla das questões suscitadas pela tradição libertina, concentrando-se na natureza humana e no contraponto entre liberdade individual e fixação cultural de representações do mundo universalizantes.

A reflexão sobre as constantes históricas que ajudam a pensar o conceito de libertino toma Luiz Pacheco como caso exemplar, apresentando-o como o autor português que mais complexamente experienciou a condição libertina e, sobretudo, como aquele que mais reflectiu sobre ela, inscrevendo-a no panorama crítico do abjeccionismo português. A centralidade da crítica no discurso desenvolvido no contexto do surrealismo e do abjeccionismo em Portugal é analisada tendo como ângulo privilegiado a leitura específica que Luiz Pacheco fez da libertinagem, expondo-a como potencialidade para o dinamismo cultural assente na persistente revisão dos valores estabelecidos.



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



FACULDADE
DE LETRAS



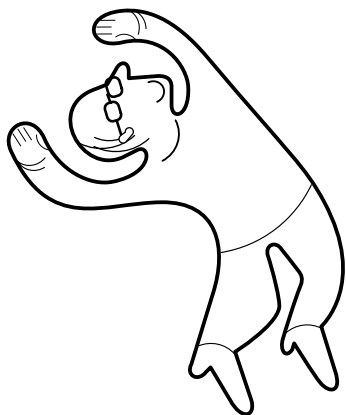
TINTA
DA
CHINA
edições

do libertino rui souza





do libertino



rui sousa

LISBOA
TINTA-DA-CHINA
M M X X I I I

Esta publicação é financiada por fundos nacionais através da
FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.,
no âmbito do projecto UIDB/00077/2020.

© 2023, Rui Sousa
e Edições Tinta-da-china

Edições Tinta-da-china
Palacete da Quinta dos Ulmeiros
Alameda das Linhas de Torres, 152 — E.10
1750-149 Lisboa — Portugal
Tels.: 21 726 90 28
E-mail: info@tintadachina.pt
www.tintadachina.pt

Título: *Do Libertino*
Autor: Rui Sousa
Coordenador da colecção: Jerónimo Pizarro
Revisão: Rita Almeida Simões
Composição: Tinta-da-china (Pedro Serpa)
Capa: Tinta-da-china (Vera Tavares)

1.ª edição: Agosto de 2023
ISBN 978-989-671-766-7
DEPÓSITO LEGAL n.º 518397/23

ÍNDICE

Agradecimentos	7
Introdução	9
1. Do conceito de libertino	17
Da etimologia e ambiguidade do termo «libertino»	21
O libertino nos séculos XVI e XVII	31
Reconfigurações do libertino, do século XVIII	
ao contexto do surrealismo	60
Alguns exemplos da tradição libertina em Portugal	94
2. Da libertação surrealista face à <i>doxa</i>	117
A libertação segundo André Breton	117
Da abjecção em Bataille e em Artaud	129
Sentido(s) do abjeccionismo em Portugal	146
Do abjeccionismo: António Maria Lisboa,	
Pedro Oom e Ernesto Sampaio	159

3. Do neo-abjeccionismo libertino	189
O «surreal-abjeccionismo» de Cesariny e o «neo-abjeccionismo» libertino de Luiz Pacheco	189
Luiz Pacheco leitor de José Cardoso Pires: o antimarialvismo libertino	224
Um exemplo de teoria e prática libertinas. <i>O Libertino Passeia por Braga</i>	252
Da crítica libertina como autoconhecimento e afirmação	270
 Epílogo	 299
 Bibliografia	 313
 Nota biográfica	 333

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais.

Aos meus familiares.

Aos amigos que acompanharam o percurso que culminou neste livro e que ajudaram a atingir alguma luz por eliminação progressiva das sombras.

Ao CLEPUL, pelo acolhimento e pelo apoio na concretização do projecto. Aos seus investigadores, em particular aos que correspondem a uma outra família, de convivência diária.

Ao Jerónimo Pizarro e à equipa da Tinta-da-china, que acompanharam com dedicação e paciência as etapas de desenvolvimento do livro.

Aos meus Mestres, que todos os dias me ajudam a manter a convicção e me dão ensinamentos preciosos para que mais facilmente me desafie a confiar na minha voz.

INTRODUÇÃO

Luiz Pacheco foi, no percurso constitutivo da sua recepção crítica, remetido para a margem do cânone literário português, também devido a uma interpretação da sua experiência libertina, promovida, em grande parte, pelos preconceitos da moralidade vigente. Ainda hoje, e apesar dos esforços recentes no sentido de um estudo aprofundado da importância do autor no quadro da literatura portuguesa, sobretudo na sua inscrição na segunda metade do século xx e em função do seu diálogo complexo com o surrealismo português, a figura de Luiz Pacheco continua a ser associada quase exclusivamente ao paradigma do escritor maldito. Essa situação, derivada em grande medida de preconceitos colectivos desenvolvidos a partir de certo momento, obscureceu parcialmente a importância do autor, sobretudo entre as décadas de 1950 e 1970.

Essa perspectiva negativa tem sido também marcante ao nível do estudo da presença da libertinagem na sua obra. Com efeito, foi tendencialmente em função do entendimento de «libertino» veiculado pela *doxa* que se construiu uma perspectiva global da personalidade pública de Luiz Pacheco, com impacto, tanto no modo como se definiu o seu papel significativo de personalidade de cultura, como na interpretação dos seus textos¹. A percepção corrente de Pacheco como escritor

1 Ao longo deste estudo, recorro ao conceito de *doxa* remetendo para as perspectivas defendidas por Roland Barthes. Em síntese, devem lembrar-se os seguintes aspectos:
1) A *doxa* constitui uma «metalinguagem», cujo propósito fundamental é encobrir a reali-

maldito e como libertino, apoiando-se numa série de acidentes biográficos inadequados à luz da moralidade vigente (o seu alegado desregramento sexual, a constante dependência do álcool, a sua indiferença para com as instituições responsáveis pela implantação do modelo dominante, como a família ou a Igreja), continua a concorrer para que os verdadeiros contributos do autor, no que toca à discussão da experiência libertina, sejam desvalorizados.

Propõe-se neste trabalho uma abordagem cujo principal propósito é equacionar, a partir de Luiz Pacheco, outra compreensão das implicações da libertinagem e do modo como esta pode inscrever-se no quadro de uma tradição epistemológica votada à compreensão da natureza humana, sobretudo ao nível da discussão dos limites do conhecimento e dos modos pelos quais se desenvolvem estratégias pessoais e colectivas de aferição do mundo. Nesta perspectiva, a libertinagem encontra-se directamente implicada no desenvolvimento de uma gradual discussão dos modos pelos quais se dá o acesso ao conhecimento e, sobretudo, da importância assumida pela liberdade individual no processo de desenvolvimento dos saberes e de revisão crítica das abordagens difundidas pela tradição.

O pensamento libertino inscreve-se no quadro de um desenvolvimento progressivo da interrogação do Homem acerca das

dade com um outro discurso que, começando por corresponder à necessidade de comentá-la, acaba por se colar gradualmente à sua estrutura, passando a confundir-se com ela e a supor-se sua fiel representante; 2) A *doxa*, manifestação particularmente arrogante do domínio exercido pelas ideias de mundo cuja acção pretende ter um efeito modificador na elaboração do devir histórico, procura permanentemente a supremacia relativamente a todas as outras; 3) As diferentes conclusões a que vai chegando, e que correspondem a fórmulas destinadas a produzir um saber enciclopédico válido em qualquer circunstância, compõem a *endoxa*, na qual o senso comum procura disseminar-se constringendo as alternativas, entendidas como excepções anómalas a uma teia aperfeiçoada pela validação acrítica de sucessivas gerações; 4) «Uma falha nessa enciclopédia, um buraco nesse tecido cultural, pode provocar a morte» (Barthes, 1999: 138-139).

suas potencialidades e limites, no quadro de um gradual desenvolvimento do indivíduo como sujeito crítico, dotado de autonomia interpretativa. É, portanto, uma peça importante na genealogia da reflexão epistemológica moderna, sobretudo no que respeita às diversas etapas de um dinamismo intelectual que, da transição do século XVI para o século XVII ao momento culminante do Iluminismo e à subsequente crítica aos seus excessos programáticos, problematizou a tradição vigente e os valores por esta canonizados, dando abertura a um contacto progressivo com a diversidade de pontos de vista e com novas perspectivas sobre os pilares fundamentais da cultura do Ocidente. Trata-se, portanto, de um conceito que não remete exclusivamente para uma figura situada nas margens do ponto de vista-padrão, representando as várias manifestações de desvio dos valores estabelecidos, mas constituindo também um elemento activo num debate progressivo sobre a singularidade humana situada no quadro vasto da Natureza, posicionando-se dubitativamente face às contingências da sua própria experiência vital e aos limites subjacentes aos sistemas ideológicos difundidos ao longo dos tempos.

Por influência da *doxa* e das instituições destinadas a promover e a consolidar o paradigma dominante, Luiz Pacheco foi remetido para as margens do cânone, como, em geral, a linha-gem libertina na qual se integra. A fixação de modelos e de valores impediu o reconhecimento dos contributos do pensamento e da escrita libertina, contribuindo para a progressiva negatização da figura do libertino no imaginário comum. Com efeito, acompanhando os ritmos de reconfiguração do cânone, implicados no modo como as problemáticas, os autores e as obras conhecem períodos de esquecimento e de recuperação, o interesse crescente da ensaística académica pelas diversas vertentes

da experiência libertina documenta a vantagem de se repensar o lugar dos problemas equacionados pela linhagem libertina no panorama geral da cultura do Ocidente².

É dessa outra forma de compreensão da experiência libertina e dos seus contributos que partirá a abordagem ao caso particular de Luiz Pacheco. De facto, a originalidade da concepção de libertinagem desenvolvida pelo autor está relacionada antes de mais com o modo como inscreve as suas perspectivas sobre o assunto numa leitura dos constrangimentos colectivos ao desenvolvimento do inquérito individual, problematizando a experiência libertina como processo de autoconhecimento e de discussão. Pacheco procurou inscrever no contexto português as mais preeminentes questões introduzidas pela tradição intelectual libertina, conduzindo-as para a discussão da condição humana, em geral, e das circunstâncias específicas experienciadas no seu contexto cultural, ao mesmo tempo que definiu a libertinagem como suporte fundamental para a constituição de um território criador pessoal, que explora vários modelos, de que se apropria, e com os quais dialoga activamente.

Esta abordagem parte também da interacção que Pacheco estabelece entre a libertinagem e aquele que será provavelmente o problema nuclear do abjeccionismo: que resposta pode cada ser humano dar quando confrontado com as contingências da sua realidade individual e com os desafios que esta coloca aos paradigmas instituídos, sobretudo num ambiente marcado

2 A referência à tradição libertina prende-se com os principais problemas discutidos por Harold Bloom na sua «Elegia em Louvor do Cânone», se alargarmos o escopo da discussão para as circunstâncias da própria edificação e persistência das culturas, ao abrigo das quais também a constituição do cânone literário se foi processando. A recusa de Bloom em situar a construção do cânone no domínio do político, valorizando a imposição autoritária de padrões representativos por contraste com os das hipóteses alternativas potencialmente eliminadas do cânone consagrado, é uma manifestação dos efeitos da *doxa* e da sua desconfiança do pensamento heterodoxo, inclusive o de signo libertino.

por uma opressão destinada a reduzir ao máximo o espaço disponível para o exercício da autonomia crítica? O lugar de Luiz Pacheco no panorama geral da cultura portuguesa pode começar a traçar-se a partir do seu exercício pessoal de releitura e expansão crítica dos pressupostos fundamentais do abjeccionismo, situados, de acordo com a sua abordagem, no espaço mais vasto dos pressupostos em que assenta a tradição crítica da qual a sensibilidade libertina faz parte: encarando o abjeccionismo como via especulativa privilegiada para a problematização libertina da natureza humana, e dos modos pelos quais esta pode erigir-se como proposta individual de liberdade a partir do confronto com as retóricas do dogmatismo vigente, Luiz Pacheco procurou construir um espaço de autonomia face a uma série de tradições nas quais se reconheceu e que procurou associar ao seu pensamento e projecto.

Na perspectiva assumida neste ensaio, as equações abjeccionistas constituem uma forma privilegiada do debate acerca da relação entre o indivíduo e as diversas genealogias a que pertence, mas que em nenhum momento pode deixar de se sujeitar a revisão crítica, de modo a construir um universo crítico e criador autónomo. Assim, ao retomar os pilares mais significativos do abjeccionismo, interagindo com estes de acordo com o distanciamento crítico que lhes é inerente, Luiz Pacheco singulariza-se por definir, como reduto da sua condição libertina, o espaço dinâmico entre as diversas etapas de uma tradição que se vai consolidando, e novamente se sujeita a exame, e o espaço de libertação contínua face aos próprios eixos da linhagem reconhecida.

A originalidade de Pacheco no quadro da cultura portuguesa não deriva da superficialidade da inscrição da sua conduta pouco comum, se encarada de acordo com o ângulo padronizado

pela *doxa* vigente, que aceita personalidades do género apenas como exemplos de um certo anedotário a desvalorizar; também não se prende exclusivamente com textos reconhecidos como singulares pelos processos utilizados e, sobretudo, pelo corajoso tratamento de assuntos transgressivos no momento da sua composição, como ocorre com *Comunidade* ou *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor*. Essa originalidade deve pensar-se, sobretudo, ao nível dos contributos decisivos de um autor português para o debate da condição e da natureza humanas, dirigindo-o para o plano da problematização das condições de autonomização individual em contraponto com a tendência da *doxa* para impor a unidade comunitária em torno de compromissos e de dogmas canonizados e entendidos como inquestionáveis.

A proposta libertina de Luiz Pacheco pode ser vista à luz daquilo que George Steiner designa como consciência profunda das diversas etapas de atribuição de canonicidade e de reavaliação do «originalmente revelado», espaço a partir do qual Pacheco dá a ver uma consciência aprofundada de um «desacordo estético insanável, de não-comunicação entre sensibilidades igualmente convictas», que conduz à «liberdade extrema e [...] força da gravidade que impelem todo o discurso na direcção da singularidade» (Steiner, 1993: 67). A libertinagem, segundo Pacheco, corresponde à mais exemplar experiência desse desacordo e à necessidade de o conduzir para a afirmação de uma individualidade livre na medida em que se exprime sem se comprometer com nenhuma valorização definitiva, nem mesmo a subjacente aos pontos de vista defendidos em cada momento.

Pacheco ocupou-se obsessivamente do desenvolvimento desse inquérito, convertendo-o no reduto fundamental de que

emergiu uma postura pessoal e a correspondente visão do mundo, a transmitir aos demais através da literatura, espaço de debate infinito acerca da criatividade humana e dos impactos que esta pode ter na constituição de novos paradigmas. É em função desse esforço de tornar perceptível o alcance das grandes interrogações libertinas, mesmo ou sobretudo com a consciência da polémica que lhes é inerente e da necessidade de as discutir com os representantes de outras tradições intelectuais, que o autor em apreço poderá ser lido produtivamente, introduzido numa cadeia que permite à cultura portuguesa dialogar com importantes contextos internacionais.

O termo «libertino» conheceu, ao longo dos séculos, uma diversidade de sentidos e de interpretações críticas que, ao relacionarem-se com contextos históricos, grupos e indivíduos muito diversos, foram conferindo ao assunto uma plasticidade e amplitude assinaláveis. Dada a pluralidade de âmbitos nos quais o termo foi aplicado e a impossibilidade de abarcar numa única perspectiva os diversos nexos e ramificações aos quais o termo «libertino» foi aplicado, em grande medida para definir e denunciar ideais e comportamentos contrários a diferentes normatividades estabelecidas, a perspectiva que se propõe parte da definição de uma via possível, ciente de que está longe de esgotar o tratamento complexo e multifacetado de um assunto que, na síntese de Peter Nagy, «est un sujet trop vaste» (Nagy, 1975: 11).

De facto, a abordagem à tradição libertina implica desde logo a compreensão da pluralidade de assuntos relacionados com um único conceito, cuja etimologia aponta para cisões e contrapontos com ampla densidade histórica, e em função do qual se designaram, desde pelo menos o século xvi, três âmbitos distintos, por vezes no decurso de um mesmo momento: um movimento filosófico, primeiro; uma conduta humana, depois; e, finalmente, já no século xviii, uma corrente literária cujos conteúdos dialogam com os nexos anteriores. Como observa Nagy, numa expressão que lhe permite expor o fio condutor

em virtude do qual organiza a sua abordagem à literatura libertina de Setecentos, a abordagem aos contextos libertinos pode restringir-se aos autores especificamente qualificados como «libertinos» ou atender a uma «libertinage ambiant», com impacto cultural que transcende as personalidades e obras de autores libertinos (Nagy, 1975: 11-12).

É em vista dessa ambiência «libertina», plasmada numa comum pulsão questionadora, que se situam as considerações propostas neste estudo, equacionando o conceito de libertino como uma constante histórica. Tomando como exemplo a distinção a que recorre Eugénio d'Ors para equacionar os sentidos substantivo e adjectivo da noção de barroco, entendo a noção de constante histórica de acordo com os seguintes pressupostos: 1) alguns conceitos tornam-se operativos a partir do momento em que se reconhecem, não apenas como *regiões* circunscritas de sentido histórico ou geográfico (como uma época ou um estilo específico), mas como *sínteses eficientes*, em torno das quais se orientam elementos distantes, por um lado, e se estabelecem contrapontos a elementos próximos ou contíguos, por outro; 2) uma «constante histórica» acarreta, deste modo, a compreensão dos *vasos comunicantes que orientam essas aproximações electivas de natureza supratemporal*, apontando para afinidades entre personalidades, obras e manifestações dissociadas cronologicamente. Esta perspectiva não significa uma neutralização dos diferentes contextos históricos, correspondendo antes a uma «pluralidade uniforme» constituída por diferentes modelações de uma experiência comum, conforme vivida em diferentes quadros de contingência (d'Ors, 1990: 57-114). Um dos exemplos mais radicais desta tendência para interpretar a postura libertina como uma constante histórica com vasta amplitude operativa pode ler-se em René Étiemble,

que, recusando as habituais leituras que remetem o conceito ora para um determinado momento histórico — os séculos xvii e xviii — ora para um contexto geográfico específico — a Europa, particularmente o espaço francófono —, atenta na necessidade de o conceito abarcar uma série de outras conjunturas, nas quais a oposição entre o autoritarismo e a reivindicação da liberdade adquire particular espessura, que vão da China do século iii ao regime estalinista (Étiemble, 1975: 122-127).

Mesmo sem essa expansão problemática do escopo do conceito, deve reter-se o problema sintetizado de modo eloquente por Jean-Claude Margolin:

Entre le traité de Calvin «Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins», les écrits de Gabriel Naudé, de La Mothe Le Vayer et autres «libertins érudits du XVIIe siècle», le personnage de Don Juan sous diverses incarnations, les héros de Sade ou ceux des *Liaisons dangereuses*, l'ingénue libertine de Colette et de nombreux personnages de notre littérature ou de notre filmothèque contemporaines, des éléments de continuité et des divergences profondes seraient à noter concernant l'emploi du même vocable. (Margolin, 1974: 1)

É nessa direcção que também apontam as considerações de Pierre Marlière, que considera redutor o gesto de se reduzir a uma única época histórica um conceito que foi reintroduzido e aplicado ao longo de diferentes etapas e que, na sua interpretação, pode ser válido para o entendimento de autores que vão de Ovídio a Philippe Sollers:

Toutefois, des auteurs comme Ovide et Sollers nous invitent au contraire à voir dans le libertinage une éthique du corps et

de l'esprit qui repose sur un fonds commun de principes, que chaque libertin, lui-même inscrit dans un temps historique, coule dans le moule de sa propre excellence. Ces principes se concentrent autour de l'idée de liberté, qui en est le fonds matriciel. (Marlière, 2014: 17-18)

20 DO LIBERTINO

Com efeito, e dado que a discussão que interessa convocar remete para as manifestações de estar no mundo do sujeito libertino, sublinhando a autonomia da sua existência num momento historicamente localizado, assim como as interações supratemporais com aqueles que com ele partilham uma compreensão da liberdade também direccionada para a afirmação da autonomia crítica, esta leitura pressupõe, a um tempo, que o conceito de libertino pode ser entendido à luz do domínio da temporalidade, no âmbito de diferentes contextos nos quais a figura do libertino se relaciona com diferentes padrões culturais, mas também que se pode traçar uma continuidade que pode definir-se como «linhagem libertina». Trata-se, nesta segunda vertente, do reconhecimento da persistência de um mesmo olhar especulativo, reagindo através de manifestações diversas aos excessos dogmáticos impostos de múltiplas tradições. O discurso libertino posiciona-se, nesta medida, como um contraponto que, fazendo face a diferentes expressões da *doxa*, tende a desempenhar o papel de inquérito persistente às formulações consolidadas que norteiam as diversas sociedades, a partir do momento em que a pacificação cultural tende a dar como definitivos e intocáveis um conjunto de pressupostos fundamentais.

Neste ponto de vista, o pensamento libertino corresponde à forma privilegiada da reacção ao ideal historicista destinado a consagrar códigos de valores definitivos, encontrando-se, por natureza, em dissonância com o espírito sistemático sub-

jacente aos diferentes programas doutrinários de natureza religiosa, filosófica, política, moral ou estética. Não se revendo nos diferentes discursos teleológicos veiculados pelos vários sistemas normativos privilegiados em cada etapa do percurso histórico do Ocidente, o sujeito libertino procura traçar para si uma via reflexiva autónoma, reproduzindo o movimento dinâmico e flexível do próprio devir existencial. No gesto com que assume a autonomia crítica como valor fundamental, o libertino reage conscientemente aos valores estabelecidos, optando por questionar os seus fundamentos e a pretensão universalista subjacente à mundividência totalizante a que dão forma. À exemplaridade histórica preconizada pelo discurso da *doxa*, o ponto de vista heterodoxo dos libertinos opõe a adopção da própria Natureza como modelo, pois é na incerteza contingente das leis naturais que mais amplamente se encontra espelhado o dinamismo subjacente à condição humana.

DA ETIMOLOGIA E AMBIGUIDADE DO TERMO «LIBERTINO»

A origem etimológica do termo «libertino» remete para o contexto jurídico do Império Romano, descrevendo a condição do escravo ao qual era concedida liberdade. Desde a origem, o termo descrevia uma situação excepcional e ambígua, correspondente à transição do estatuto de escravo para uma nova condição, o acesso a uma espécie de liberdade em virtude da qual o indivíduo passava a ser designado como *libertinus*. Essa transição, contudo, não garantia ao indivíduo o mesmo estatuto que era naturalmente concedido aos *ingenui*, indivíduos que nasciam livres, com absoluto reconhecimento enquanto seres

humanos. Mesmo depois de alcançada a libertação, os *libertini* transportavam consigo a menorização social, moral e cultural inerente ao seu anterior estatuto. Algo que estava, também, relacionado com o facto de o gesto que os tornou livres ser da responsabilidade do anterior *dominus* — mestre ou dono —, com o qual tipicamente o *libertinus* continuava a manter um vínculo — o *dominus* era, nesses casos, designado *patronus* (cf. Duff, 1958: 50-51).

Os *libertini*, mesmo quando exerciam profissões com algum relevo e prestígio, eram encarados como uma categoria social particular, distinta da que opõe a plebe à aristocracia, na medida em que os isolava de todos os outros habitantes da cidade. Essa menorização acentuou-se conforme a terminologia que distinguia o próprio escravo libertado — o *libertus* — dos seus descendentes — os *libertini*, propriamente ditos — se diluiu numa oposição entre *ingenui* e *libertini*. Segundo Henrik Mouritsen, estes dois termos tinham ainda em conta outras conotações, dado que «‘libertus’ indicated the freedman’s position in relation to his patron and ‘libertinus’ his public status» (Mouritsen, 2011: 36, n. 3)¹.

Esta categorização permite descrever a singularidade dos libertinos como uma encruzilhada identitária, assente no contraste com uma sociedade estruturada em torno de princípios comuns, à luz dos quais a desigualdade própria do anterior estatuto de escravos se prolongava para acentuar a excentricidade dos que dele se libertaram, a sua natureza híbrida, a meio caminho entre os demais escravos e os homens naturalmente

¹ A este respeito, cf. também George Fabre, que acentua que «le premier terme exprime à la fois un état de dépendance par rapport à un propriétaire et un statut juridique consacrant l’état de res, au regard du droit, le second ne concerne que la relation directe patron-affranchi ; tandis que la dimension ‘publique’ de l’état d’affranchi est exprimée par un autre terme, celui de libertinus» (Fabri, 1981: 125).

livres. Como observa Jean Andreau, os libertinos passam a experienciar-se como isolados numa sociedade que encara com desconfiança generalizada todos os seus comportamentos futuros (Andreau, 1992: 151); a essa negatividade ambiente acrescia o facto de os anteriores escravos terem origens culturais muito distintas, que colidiam com a socialização essencial à constituição de uma natural convergência de memórias e de valores.

O sentido moderno do termo recupera traços relevantes deste enquadramento, nomeadamente a interligação entre uma excêntrica ideia de libertação e a conflitualidade potencial com a sociedade em que se integram os que como tal se designam, ou melhor, são pejorativamente designados. Acrescenta-se, contudo, um aspecto distinto: a deliberada vontade do indivíduo, não só de libertar-se, mas também de diferir polemicamente do contexto a que pertence. A relação deixa de ser entre duas entidades concretas — o *libertus* e o *patronus* — para se centrar na disputa entre um tipo de mundividência e as crenças, os pontos de vista e conceitos vigentes num determinado contexto. A partir desse momento, o conceito de libertino integra-se no âmbito da reivindicação da liberdade do espírito, porquanto a cisão face ao poder exterior corresponde também ao reconhecimento da autonomia persistente e original, de que deriva a constituição de um território intelectualmente pessoal no qual o indivíduo se pensa e procura compreender com ideias próprias a sua identidade e tudo o que o rodeia. Como salienta Sílvio Lima, o pensador autónomo «liberta-se, não porque o libertem, mas porque a sua libertação está no próprio pensar. *É o pensar que o torna livre (liberdade interior)* e não a liberdade externa que o faz pensar» (Lima, 1964: 57).

O libertino já não é apenas alguém que passa da experiência de submissão ao jugo alheio para um contexto de relativa independência, ainda que limitada, mas sobretudo aquele que se recusa

a aderir a uma conjuntura ideológica, respeitando-a, em muitos casos, apenas enquanto norma oficial, em função da estabilidade política, mas que não se encara como mais válida do que qualquer outro paradigma socialmente construído, no tempo e no espaço.

Tornando-se ciente de que a característica mais tipicamente humana é a pulsão para extrair ao desconhecido os fundamentos imprevistos do nunca experimentado, por entre oposições que dinamizam a cultura e a impedem de ficar circunscrita a um determinado discurso triunfante, o libertino assume-se como contemplador de metamorfoses. Recusa-se a aderir às ideias em vigor, como às que acabarão algum dia por triunfar, para se dedicar acima de tudo a criar para si a identidade original e irrepetível com que vai inquirindo os vários sistemas organizados e com que vai procurando para si um espaço de excentricidade, que não é necessariamente provocação ou ânsia deliberada de desvio, mas apenas a constatação de que uma vida humana, quando devidamente iluminada, deve procurar o conhecimento a partir de si própria e do amadurecimento do seu acesso intelectual ao mundo dos saberes em choque. Acabará por ser essa a sua heterodoxia fundamental.

O desejo de não se comprometer com nenhum ponto de vista específico é acolhido com desconfiança pelos vários lados da barricada, demasiado ciosos das suas verdades e da necessidade de as fazer triunfar e absolutizar para tolerarem a persistente vaga que a todos envolve na desconfiança e na revisão crítica de ideias encaradas como pressupostos fundamentais. Precisamente por isso, o termo «libertino» constituiu-se um dos mais prolíferos e constantes epítetos utilizados na designação de toda uma galeria de perspectivas intelectuais e comportamentais consideradas perniciosas, excessivas, contrárias a um determinado ideal de ordem. Desde os primórdios da modernidade, definiu-se um

mecanismo especular que permite que os libertinos sejam simultaneamente, quase desde a sua origem, o produto abstracto dos temores, desconfiças e repúdios dos sucessivos poderes dominantes e o núcleo produtor de uma imagem, igualmente negativa, dos valores tomados como universais². Como defende Didier Foucault, «Le mot apparaît dans des sociétés qui tentent de normaliser les comportements et les pensées de l'ensemble de leurs membres [...]. Envisagé dans cette perspective, le libertinage, qu'il soit d'idées ou de mœurs, désigne avant tout les formes de résistance à cette normalisation» (Foucault, 2010: 8-9).

Num estudo dedicado aos libertinos enquanto expressão de uma certa vertente da modernidade esmagada pela emergência do racionalismo cartesiano e pela menorização da prolífera corrente céptica sua contemporânea³, Pedro Lomba Falcon sublinha os elementos centrais deste confronto:

2 Estas reflexões não pretendem aprofundar a densa e produtiva discussão que tem sido desenvolvida dentro e fora de fronteiras a respeito da noção de modernidade. Remeto para a síntese de João Barrento, na qual se tratam com rigor e profundidade os problemas motivados pelo facto de a própria ideia de «modernidade», enquanto categoria histórica, possuir uma historicidade da qual derivam ambiguidades e diferentes entendimentos tendo como base o mesmo termo (Barrento, 1996: 18). Segue-se também o ponto de vista de Ernesto Rodrigues (2017), que, lidando com as distintas «particularidades e balizas cronológicas» do que poderia designar-se como modernidade, opta por acentuar os vários momentos enquadráveis como «considerandos de modernidade», das navegações de Quatrocentos ao momento que sucede à Revolução Francesa, em 1789, e cujo desfecho dois séculos depois teria conduzido à discutível pós-modernidade.

3 Alguns anos antes de publicar a sua importante *History of Skepticism* (cuja primeira edição é de 1960, tendo sido publicadas posteriormente duas reedições significativamente ampliadas alargadas, até abarcar na versão final o período entre Savonarola e Bayle), na qual se podem ler capítulos fundamentais sobre a emergência do cepticismo no século xvi, a importância decisiva de Montaigne, a sua repercussão junto dos *libertins érudits* ou o impacto destes pensadores no seu tempo, Richard Popkin publicou na *The Review of Metaphysics*, entre setembro de 1953 e março de 1954, o estudo «The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy», documentando o conhecimento que Descartes teve das principais obras libertinas, a sua consciência da ameaça que representariam e a necessidade de construir um edifício conceptual capaz de rebater tanto as teses redescobertas pela tradução francesa das *Hipótipos Pirrónicas* (1562) como a sua releitura moderna (cf. Popkin, 1953a: 132-151; Popkin, 1953b: 307-322; Popkin, 1954: 499-510).

Libertino es quien se libera de la sujeción, la prescripción, la constrictión que imponen ciertas leyes y reglas [...]. La violenta polémica en que se forja esta extraña categoría de *libertinismo* gira [...] en torno a la manera como unos y otros — apologistas y *libertinos* — definen los conceptos de *libertad* y *liberación*, y en torno a los recursos que movilizan [...] para consolidar sus posiciones respectivas. (Lomba Falcon, 2014: 18)

A oposição histórica aos libertinos relaciona-se sobretudo com um procedimento definido por Jean-Pierre Cavaillé como nominalismo aplicado à prática social: procede-se à edificação de uma categoria única para se negativizar artificialmente um grupo cuja percepção depende, acima de tudo, do ponto a partir do qual o observador se posiciona. É significativo o carácter indiferenciado com que, desde as suas origens, o termo foi adoptado para designar uma diversidade de radicalismos e de heterodoxias que não possuem relação entre si e que, no olhar de severos denunciadores como o jesuíta François Garasse, formam um corpo artificial: «Par le mot de libertin je n'entends ni un huguenot, ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités» (Garasse, 1622: 681).

Esse cadinho de estereótipos negativos terá sido um dos grandes responsáveis por um duplo movimento: um único termo serviu de etiqueta sempre equacionável para conferir um tom negativo ao opositor a denunciar e a denegrir, e, paralelamente, as características próprias dos novos grupos conotados com o termo foram-lhe também, pelo menos parcialmente, associadas, permitindo um avolumar do seu escopo e uma surpreendente tensão entre um núcleo mínimo de sentido e o seu constante resvalar para outros âmbitos.

Trata-se, como defende Michel Onfray, do recurso a um termo que «discrédite et disqualifie un homme, une pensée» e que «dénomme autrement l'athéisme, [...] le réformé, l'hétérodoxe, l'hérétique, l'homme livre [...]» (Onfray, 2007: 19). Sujeita-se, assim, o conceito a uma dupla demonização, dado que é utilizado tanto para descrever aquilo que supostamente lhe é próprio como enquanto designação potencial para uma pluralidade de outras noções mais ou menos definidas, todas elas igualmente condenáveis à luz do ponto de vista dominante.

Ora, o que distingue a perspectiva libertina é a expressão de um encontro menos angustiante com a presença incontornável do *devoir* de todos os fenómenos, objectos e entes com os quais o ser humano vai interagindo, que se encontra plasmado também no próprio fluxo do pensamento. Se a atitude anti-heraclitiana visa construir soluções cada vez mais complexas para impedir a desordem, o caos e a contingência, a alternativa libertina opta por valorizar o que existe de produtivo na transição e na metamorfose.

Na impossibilidade de uma síntese entre os diversos pontos de vista, e confrontando-se abertamente com os limites da percepção e do conhecimento humanos, a perscrutação libertina encontra o seu território preferencial na contemplação crítica das diversas perspectivas, reconhecendo-as pelo que representam: documentos do percurso existencial da humanidade, nenhum deles mais apto do que os demais a representar a verdade última acerca da origem e do sentido das coisas, dado que todos são aproximações mais ou menos apuradas ao sentido profundo do desconhecido.

Assim, na esteira de Isabelle Moreau, deve salientar-se que a própria relação da libertinagem com o saber decorre «à la mode libertine», de acordo com um duplo movimento do olhar

crítico: por um lado, apontando para a distância relativamente às escolas de pensamento e aos corpos de doutrina homogénea, cuja mundivisão opera de acordo com um espírito sistematizante e tendente a fixar-se em torno de conceitos definitivos; por outro lado, procurando percebê-los no seu procedimento fundamental e, nos casos em que se reconhecem avanços produtivos no que ao conhecimento do Homem diz respeito, apropriando algumas das suas teses (Moreau, 2005: 2).

Trata-se de uma fuga ao predomínio do imaginário teórico, esse «olho intelectual bastante disciplinado e treinado ou instruído para discernir, sob a aparente desordem das coisas naturais e humanas, uma ordem necessária e invisível» (Chauí, 1996: 20). Através dela, o indivíduo deixa de se encontrar radicalmente deslocado do plano das leis naturais, escapando aos paradigmas fixados em grelhas abstractas para entrar em diálogo com o movimento da acção concreta, situada, contingente, sempre sujeita à indeterminação de cada nova vivência, na qual as noções de «virtude», «moral», «ética» ou «razão» não podem ser lidas de acordo com um sentido unívoco.

Os rigores de uma arquitectura programada para coincidir apenas com coerências e abstracções não permite que o conhecimento sobre o fenómeno possa ocupar-se adequadamente de aspectos que só se dão a ver no confronto com as circunstâncias imediatas, redutos de tudo quanto, à luz do ideal racionalista, constitui o território abjecto do excesso monstruoso, para o qual não parece encontrar-se um lugar na moldura exclusivamente vocacionada para conjuntos vastos e higienizados. Exclui-se desse panorama, portanto, tudo o que parece produto de deformação, erro, aporia ou reivindicação descontrolada de autonomia e liberdade — o acto de «tomar liberdades» associado desde sempre à libertinagem —, encontrando-se o

domínio corporal particularmente implicado, dado que é nele que surgem os grandes sintomas de corrupção da ordem, traços de decadência, doença, ruína, dejecto, abjecção. É nesse sentido que, como salienta Michel Foucault, a figura do libertino foi apropriada com grande produtividade pela bateria de procedimentos colocados ao serviço do imaginário de vigilância e contenção que enformou a mundividência ocidental desde o século XVII, remetendo os discursos do corpo para segundo plano.

O libertino, como conclui Foucault, é uma aporia incontornável no seio do contraponto entre os interesses da comunidade e as reivindicações dos indivíduos, em particular aqueles que não conseguem encontrar um lugar para si nos cenários que lhe são apresentados. Essa mútua incompreensão encontra-se, segundo Foucault, na origem de uma verdadeira compulsão das máquinas sociais para segregarem designações pejorativas, na maior parte dos casos responsáveis por aproximar atitudes, comportamentos e pontos de vista diversos, mas que, à luz dos propósitos centralizadores, deixam de ter direito de cidadania específico para serem agrupados na volumosa galeria dos rostos da dissidência. Face às «litanies de l'internement», revela-se o território multifacetado e inquietante da desrazão, palco de toda a diferença que se afirma:

Car l'internement n'a pas joué seulement un rôle négatif d'exclusion; mais aussi un rôle positif d'organisation [...]. A partir du XVII^e siècle, la déraison n'est plus la grande hantise du monde; elle cesse d'être aussi la dimension naturelle des aventures de la raison. Elle prend l'allure d'un fait humain, d'une variété spontanée dans le champ des espèces sociales. Ce qui était jadis inévitable péril des choses et du langage de l'homme, de sa raison et de sa terre, prend maintenant figure

de personnage. De personnages, plutôt. Les hommes de déraison sont des types que la société reconnaît et isole: il y a le débauché, le dissipateur, l'homosexuel, le magicien, le suicidé, le libertin. La déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale. (Foucault, 2003: 114-115)

À «géometrie imaginaire» do pensamento racionalista, a tradição libertina impõe a presença do Outro, expresso nas mais variadas «catégories de la profanation». Por isso mesmo, acentua Foucault, restava ao poder normalizador reunir numa figura arquetípica os mais problemáticos redutos de divergência e provocação, procurando, na uniformidade das acusações, alcançar a neutralização dos tipos exemplares:

Sous la contrainte de l'internement, la déraison, au XVIII^e siècle, ne cesse de se simplifier, de perdre ses signes particuliers dans une monotonie indécise. Peu à peu, les visages singuliers sous lesquels on l'internait deviennent plus difficilement discernables, et se confondent dans l'appréhension globale de « libetinage ». (Foucault, 2003: 407-408)

Independentemente das crenças individuais, a posição intelectual dos libertinos conduzia-os à valorização da independência de espírito e de organização, mesmo nos casos em que a divergência privada coincidiu com uma manifestação exterior de respeito pelas regras fundamentais da comunidade. É nessa medida que Jean-Pierre Cavaillé, confrontado com a necessidade de equacionar a pertinência de designar esse amplo panorama como manifestação de «libertinismo», associa o discurso libertino ao que poderia dar-se como o posicionamento inte-

lectual específico da filosofia, em sentido lato: o imperativo de proceder a uma agitação generalizada da esfera do conhecimento, traduzida em múltiplos ideais e projectos filosóficos, em nome de uma exacerbação da liberdade no exercício do pensamento, um «*affranchissement philosophique simultanément dans l'ordre du savoir et de l'éthique*» (Cavaillé, 2010: 27-28).

O LIBERTINO NOS SÉCULOS XVI E XVII

A postura do libertino é um resultado complexo das transformações culturais produzidas pelo Renascimento e pela abertura ao dinamismo plural do pensamento que dele derivou. Germinando num contexto em que as certezas quanto à estabilidade doutrinária foram gradualmente postas em causa pela emergência de possibilidades que alargaram a consciência do humano a respeito de si próprio, ao mesmo tempo que o confrontaram com a amplitude da dúvida quanto às fronteiras e limites do seu conhecimento, o libertino surge como um espelho que adopta a diversidade para mais pessoalmente a poder questionar e reflectir.

A relação do libertino consigo próprio e com os distintos saberes em vigor no seu tempo é afim daquela que caracteriza uma obra considerada pioneira no desenvolvimento cultural europeu e extremamente influente na formação dos primeiros círculos libertinos em França: os *Essais* de Michel de Montaigne. Como assinala Sílvio Lima, a experiência ensaística está directamente relacionada com a singularidade de um momento histórico que abriu ao indivíduo a possibilidade de se explorar numa ampla gama de potencialidades, sintetizando dinamicamente os contributos do encontro com realidades culturais

extra-europeias e com tradições anteriores ao paradigma cristão, que ajudaram a evidenciar que a diversidade humana se encontrava não apenas no espaço, mas também no tempo (Lima, 1960: 24). O confronto com novas instituições, tradições religiosas, modelos estéticos, políticos e filosóficos produz um choque complexo entre a evidência do multifacetado percurso cultural humano e a convicção de que nenhuma uniformidade exclusiva poderia contribuir para pensar adequadamente esse património.

Na sua abordagem ao homem do Renascimento, Agnes Heller destacou o modo como, perante um mundo convertido em *processo interminável* que se vai dissolvendo e redefinindo continuamente, a identidade individual se assume como estando em transição, sendo, tal como o acesso ao conhecimento, encarada não como algo já conquistado ou como rumo em direcção a um qualquer aperfeiçoamento definitivo, mas essencialmente como busca contínua, alimentando-se especulativamente das derivas do momento imediato e das possibilidades infinitas que se vão entreabrindo (cf. Heller, 1982: 9-23).

O libertino abala as normas e as certezas, não apenas por questionar os grandes dogmas do seu tempo ou por assumir um tipo de comportamento considerado imoral, mas também por estabelecer uma ligação contínua ao plano da amoralidade dialogante com o conhecimento, no qual tudo pode ser pensado e experimentado, com a convicção de que cada novo impulso do indivíduo conduz a uma formulação distinta «daquilo que se pensa que se pensa» (Lopes, 2012: 13-14).

Esse paradigma corresponde ao momento que Joseph Toulmin descreve como uma «primeira modernidade», no qual se situam mais adequadamente o percurso de personalidades como Erasmo, Rabelais, Montaigne, Leonardo de Vinci, Francis

Bacon ou William Shakespeare. Toulmin sugere duas origens distintas para o pensamento moderno, uma de cariz literário e humanístico e outra, que emerge um século mais tarde, que recusa a herança renascentista que se avolumara, impondo um novo princípio dogmático. Sobretudo a partir de 1598, na sequência do assassinato de Henrique IV, colocando em causa o tipo de diálogo entre doutrinas divergentes proposto pelo Édito de Nantes, deu-se um corte radical com o ambiente especulativo e tolerante, com ampla presença do pensamento céptico clássico e moderno e da sua convicção de que era necessária abertura de espírito para o incerto, ambíguo e diverso domínio do pensamento humano (Toulmin, 1990: 44).

O sentido moderno do conceito começa por ter uma mais estreita relação com a vertente socialmente distintiva da sua origem etimológica. É o que se depreende daqueles que serão os dois mais remotos contextos em que ecoam traços da recuperação do conceito, o dos clérigos goliardos que, nos séculos XII e XIII, desenvolveram poeticamente uma arte de viver satírica e hedonista e, influenciados pela raiz latina ainda bem presente, se referiam a si próprios como «libertini» ou «affranchis» (Foucault, 2010, 37-38) e o de uma heresia medieval que se prolongou até ao século XVI, relacionada com a tradição dos Irmãos do Livre Espírito (Vernet, 1920, 801).

Nota-se, contudo, como depreende Margolin, uma transição no foco do preconceito face aos libertinos. Se no contexto romano o *libertus* ou *libertinus* era encarado negativamente pela sua condição prévia, com os goliardos inaugura-se uma nova experiência, na qual a divergência nasce no momento da aquisição do tipo de liberdade de que os libertinos se reivindicam:

En effet, si le *libertus* ou l'homme *libertinus* romain était généralement méprisé ou tenu à l'écart par les patriciens, ce n'était pas en raison de sa situation d'*homme libre*, mais bien parce qu'il était un ancien esclave, parce qu'on continuait à voir en lui l'être dépendant qu'il avait été. Au contraire, ici, c'est précisément cette liberté ou cette libération qui fait l'enjeu du débat ou de la polémique: le libertin est l'homme qui a rompu volontairement les liens qui l'attachaient à le vrai foi, l'homme qui s'est libéré d'une fidélité à Dieu et à l'Eglise, donc qui a trahi une cause sacrée. (Margolin, 1974: 3-8)

A articulação entre o conhecimento, os diversos usos da razão e as diferentes categorias de seres humanos encontra-se presente num percurso que vai de Calvino a Kant.

O primeiro sentido de evidente oposição a um grupo concreto encontra-se em Calvino, que, em 1545, escreve o panfleto *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz* para denunciar os seus opositores genoveses e a sua leitura particular da religião, que passava por alguns princípios próximos do deísmo. De acordo com François-Tommy Perrens, o termo «libertin» terá entrado na língua francesa através de Calvino, portanto à partida com um sentido polémico e pejorativo, integrando o arsenal injurioso do líder protestante. Perrens salienta as fontes que Calvino poderá ter tido, entre as quais a origem etimológica latina e as próprias Sagradas Escrituras, que mencionavam uma *synagoga libertinorum*, local de encontro de indivíduos que se consideravam dotados de espírito emancipado ou distinto dos princípios tradicionais (Perrens, 1896: 4-7). Jean Wirth defende que, tendo-se desenvolvido paralelamente a outras categorias como «athée», «déiste» ou «achriste», o termo começou por ser circunscrito, remetendo

sobretudo para herdeiros do Livre Espírito medieval, uma heresia panteísta do século XIII que se revoltara, entre outras coisas, contra a opressão social. Wirth salienta que, pelo menos desde *La glaive de la Parole*, de Farel (1550), os libertinos começaram a ser acoplados à ideia geral de descrença, num processo que permitiu estender um termo elaborado para designar uma heresia popular à denúncia de propostas derivadas da recepção do ceticismo clássico e do reconhecimento dos desvios dos goliardos (Wirth, 2003: 29-30).

Como sublinha Didier Foucault, a consciente afirmação dessa diferença permite aos *esprits forts* de Seiscentos demarcarem-se de outras categorias visadas pelas instituições normalizadoras, como os hereges ou os pecadores. Com efeito, se os primeiros aceitam como válidos os fundamentos de uma doutrina, reagindo ao modo como vai sendo aplicada e reivindicando a necessidade de reformulações tendentes à recuperação de uma suposta verdade original entretanto deturpada, e os segundos encaram as suas atitudes como máculas passíveis de contornar através do arrependimento e da confissão, os libertinos recusam a totalidade das regras do jogo ideológico, não devendo ser confundidos com os que divergem em aspectos circunscritos de um ponto de vista comum ou com aqueles que fraquejam no modo como conduzem as suas vidas de acordo com práticas cuja validade reconhecem.

Ao mesmo tempo, a proximidade por vezes estabelecida entre os libertinos e outras categorias consideradas, à luz dos paradigmas vigentes, afins das questões que lhes dirão directamente respeito, introduz-nos no seio de uma questão decisiva, conforme observam Marie-Madeleine Fragonard, Olivier Millet e Thierry Wanegffelen: a figura do libertino é, em primeiro lugar, a mais original criação emanada do denso

panorama das «querelles de Dieu» do século xvi (Fragonard, 2006: 496-497). É-o, por um lado, ao transportar consigo as principais discussões mantidas em torno da religião desde finais da Idade Média, adensando-as em momentos históricos posteriores; é-o, por outro lado, por concentrar em si as mais aguerridas atenções dos adversários em confronto no decorrer das Guerras Religiosas, dado que o panfletismo apologético de cristãos e de protestantes, tendo potenciado as várias facetas da polémica, do insulto e da deturpação identitária, direccionam as mais vigorosas explosões doutrinárias à híbrida ameaça libertina.

É em função desse processo de identificação complexa que, a partir do século xvi, os conceitos de «libertino» e «libertinagem» são colocados ao serviço da designação de dois domínios fundamentais.

Num primeiro momento, articulando-se com a generalizada transição intelectual resultante do ambiente de crise experienciado no decurso do século xvi, em vista do qual se processou uma gradual erosão dos pilares nos quais assentava a mundividência do Ocidente, a expressão é relacionada com um tipo de posicionamento intelectual marcado pela crítica aos valores consagrados. Esse questionamento começa por focar-se nos dogmas da mundividência católica, reforçado pelas polémicas resultantes da ebulição das confissões protestantes, pelo primeiro influxo de pontos de vista deístas e agnósticos e, sobretudo, pelas guerras religiosas que dominaram o século xvi; a deriva intelectual libertina tende contudo a expandir os horizontes da sua crítica, envolvendo gradualmente a totalidade dos fundamentos nos quais assentam os saberes difundidos pela *doxa* e instituições destinadas a propagá-los e a zelar pela manutenção das formas padronizadas de pensar e agir.

Num outro sentido, coevo ou imediatamente posterior, o termo passa a designar também os desvios comportamentais ao código normativo vigente, num efeito de contágio que identifica as perspectivas intelectuais com os comportamentos dos indivíduos que as defendem. A apologia do prazer, em particular no que respeita à sexualidade, é entendida como expressão de uma vivência desprovida de preocupações morais e, por conseguinte, perigosa para a manutenção da ordem pública e dos valores consagrados pela tradição.

O que predomina, nessa primeira fase, contudo, é a associação entre a dúvida e o imperativo de libertação individual, definindo uma certa predisposição para que, proclamando-se distinto de todos os outros, o indivíduo defina essa fronteira através da noção de que se libertou e adquiriu um espírito suficientemente forte para alcançar a sua maturidade intelectual. É desse âmbito, por exemplo, o facto de os indivíduos que na transição do século xvi para o século xvii foram designados como libertinos terem adoptado para si designações como «déniaisés» ou «esprits forts». O primeiro termo, em particular, tem evidentes relações com a definição kantiana das Luzes enquanto percurso de emancipação intelectual dos indivíduos face a uma menoridade da qual também se podem considerar responsáveis⁴.

4 O libertino antecipa, parcialmente, a síntese utilizada por Kant para definir o conceito de Iluminismo: «*Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado*. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. [...] Porque a imensa maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e também muito perigosa é que os tutores de bom grado tomaram a seu cargo a superintendência deles» (em linha: www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf). Para Kant: 1) o domínio sobre o próprio entendimento é uma tarefa delicada, que exige a ultrapassagem de uma série de obstáculos, essenciais para que o

Como assinala o filósofo italiano Augusto del Noce, a liberdade interior dos libertinos deriva, não só do facto de ser alguém que se liberta, mas também do exercício singular de um saber que lhe garante a consciência de se ter libertado dos preconceitos alheios. Assim, os *déniaisés* encontram-se em situação de «formare ‘una setta’, senza che a questa si possa in alcun modo dare il senso di ‘congiura’; è un puro unirsi dipendente del loro trovarsi in una particolare situazione che li isola» (Del Noce, 1953: 41).

Esse contraponto encontra-se expresso, também, no modo como o grupo de autores designados como *libertins érudits* optaram por sinalizar a sua singularidade através do recurso a designações como *sages*, *déniaisés* e, sobretudo, *esprits forts*. O foco concentra-se, portanto, numa distinção de ordem intelectual, relacionada com uma libertação iluminadora em face da qual sujeitos excepcionais passam a distinguir-se de todos os outros.

Por comodidade, e cientes das polémicas contemporâneas em torno do conceito de *libertins érudits*, recorro a ele para designar o grupo de indivíduos assim classificados por René Pintard. Essa designação, recorrentemente utilizada pela crítica especializada posterior a Pintard, é também a base da proposta de terminologias alternativas. René Pintard canonizou o termo no influente estudo *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (1943), associando-o ao pensamento, às

indivíduo se distancie gradualmente do seu meio de origem e se prepare para prosseguir um rumo tanto quanto possível autónomo; 2) no entanto, só através dessa capacidade de escapar ao padrão comum, afastando-se da menoridade com que vai recebendo os valores estabelecidos para pensar por si mesmo, o sujeito pode realmente considerar-se senhor de si próprio; 3) o poder estabelecido promove uma série de preceitos e fórmulas destinados a mecanizar o mundo e a tornar o ser humano responsável pela sua própria menorização, na medida em que abdica da sua autonomia em nome da submissão aos valores partilhados pelos demais.

acções e às obras de Pierre Charron, La Mothe Le Vayer, Pierre Gassendi, Gabriel Naudé, Guy Patin, entre outros⁵.

O exemplo dos *libertins érudits* é muito significativo, em particular se lido em função do emblemático ataque que lhes foi dirigido por François Garasse. Este grupo de autores muito distintos constitui-se como um espaço de continuidade do espírito ensaístico de Michel de Montaigne, propondo uma ampla reflexão sobre a condição humana e a singularidade do seu aprofundamento espiritual. A consciência da sua singularidade estrutura um contraponto em função do qual, ao mesmo tempo que são entendidos pelos demais como uma ameaça potencial, sofrendo os efeitos de uma marginalização preconceituosa e tendente a produzir identificações inadequadas com todas as formas de desregramento condenadas na época, os *libertins érudits* também exprimem as suas enormes reservas para com o seu contexto civilizacional, conservador, intolerante e marcado pelos efeitos de cisões dogmáticas violentas. Proclamando-se como uma elite intelectual, herdeira dos filósofos cépticos da

5 Discordando da designação proposta por Pintard, Michel Onfray cunhou a expressão alternativa *libertins baroques* no terceiro tomo da *Contre-Histoire de la Philosophie* (2007). Segundo Onfray, estes autores poderiam considerar-se elementos de um conjunto intelectual tendo em conta os seguintes suportes comuns: a recepção ampla da tradição greco-latina, a forte ligação ao pensamento ensaístico de Montaigne, a consciência da diversidade humana proporcionada pelos Descobrimentos e a experiência da ambígua perspectiva sobre a condição humana, encarada de acordo com um imaginário essencialmente dramático. Outros teóricos, como Tullio Gregory, Jean-Pierre Cavaillé, Françoise Charles-Daubert, Pierre-François Moreau, Antony McKenna ou Christophe Girerd, apesar de acentuarem o pioneirismo de Pintard e de recorrerem amiúde aos seus conceitos, tendem a questionar a dissociação por este estabelecida entre os âmbitos da liberdade de pensamento e da acção individual em sociedade, optando por salientar que os dois domínios não se encontravam necessariamente apartados. Para um panorama recente da polémica em torno da designação, cf. Staquet (2013: 7-26). No contexto português, a expressão é utilizada por Manuel Dias Duarte, procurando defender a proximidade entre as obras de Francisco Sanches e de Uriel da Costa e os pontos de vista destes autores (Duarte, 1987: 48-49; cf. também Sousa, 2017). Também Ana Hatherly aproxima o libertinismo de Seiscentos do Barroco peninsular, lendo-o, em particular, à luz do fenómeno dos freiráticos (Hatherly, 2003: 288-289 e 302-304).

Antiguidade clássica e dos pontos de vista renovadores de Montaigne, os *esprits forts* convertem o direito ao livre exercício das faculdades individuais num valor superlativo, mesmo quando a autonomia do pensamento especulativo se circunscreve ao âmbito da vida privada, no qual se distanciavam dos excessos da ignorância das multidões.

Devem, neste contexto, reter-se as oportunas considerações de Philippe Desan, que, ao pensar a associação de Montaigne à libertinagem, começa por salientar que, em geral, «Libertiner c'est prendre des libertés», o que não implica colocar no mesmo patamar todas as vias possíveis dessa atitude. Ora, no que concerne a Montaigne e aos seus discípulos directos, a libertinagem encontra-se sobretudo na atenção à complexidade de um pensamento que se sabe móvel e que, por isso mesmo, encontra na forma pioneira dos *Essais* um modelo adequado:

Montaigne est un farouche partisan de la liberté de jugement et se détache des doctrines et des idées reçues de son époque pour mieux affirmer l'indépendance de son esprit. Il développe même une forme écrite — l'essai — qui a pour finalité la représentation d'une liberté en construction permanente et donc sans cesse à saisir. C'est de cette façon qu'on peut parler d'un libertinage, c'est-à-dire une forme libre de la pensée, dans les *Essais*. (Desan, 2008: 186)

A reivindicação da autonomia do pensamento de matriz montaigniana terá como um dos seus esteios fundamentais a denúncia dos excessos derivados da arrogância antropocêntrica do Homem ocidental, destinada a deslocar a espécie humana do contexto natural a que pertence e, por extensão, a condenar todas as vertentes que apontam para esse estado originá-

rio, desde logo os aspectos relacionados com a corporalidade. É nessa crítica que os *libertins érudits* encontrarão um dos eixos fundamentais da sua própria abordagem⁶. Divergindo, tal como Montaigne, dos principais pontos de vista acerca do contraste entre o Homem e os demais seres vivos, os *libertins érudits* optarão por acentuar a oposição entre a sua consciência superior da situação humana face às contingências próprias da Natureza e a incapacidade dos demais em apreenderem as implicações da sua finitude e da absoluta incerteza em que se encontram mergulhados.

Esta questão encontra-se expressa em algumas passagens de três textos centrais no que concerne à expressão dos esteios do pensamento dos *esprits forts* de Seiscentos: o *De la Sagesse*, de Pierre Charron (1601), e os prefácios de La Mothe Le Vayer aos *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (dois volumes publicados em 1630 e 1632, contendo quatro e cinco diálogos, respectivamente).

No primeiro livro do *De La Sagesse*, Charron propõe o essencial da visão libertina sobre a desigualdade entre os homens, focando-se nos diferentes procedimentos dos indivíduos quando confrontados com as suas ferramentas intelectuais. No capítulo 39, são expostos os três tipos norteadores do seu entendimento do Homem, susceptíveis de se manifestarem em qualquer contexto:

- 1) uma categoria mais abrangente, na qual inclui os espíritos mais frágeis, marcados pela limitada capacidade do seu

6 Num recente estudo dedicado à discussão dos múltiplos significados do «humano», Ângela Fernandes salienta o principal núcleo da controvérsia, o facto de o termo «humanidade» ser utilizado com dois sentidos distintos: «humanidade não é apenas um nome colectivo, ou seja, a designação de uma espécie, a identificação do conjunto dos seres humanos, mas revela-se também um nome abstracto, pois alude a uma qualidade geral, tendencialmente identificável como distintiva dos seres pertencentes a essa espécie» (Fernandes, 2013: 18).

intelecto e, em função disso, pela propensão para seguirem acriticamente os múltiplos paradigmas normativos impostos por saberes heterónomos;

- 2) um plano intermédio, no qual se destacam indivíduos que, apesar de se considerarem habilitados a pensar por si próprios, não fazem mais do que servir o saber vigente na difusão das suas ideias, deturpando o genuíno sentido da noção de «sabedoria»;
- 3) finalmente, o patamar excepcional reservado aos membros de uma elite que, escapando a essa transversal mediania subserviente, se afirmam por exaltarem livremente a solidez do seu espírito, desenvolvido à margem das opiniões comuns e dos paradigmas fixados pela tradição. (Charron, 1662: 179-181)

Neste quadro, o posicionamento dos *esprits forts* tende a enaltecer o contraste entre a humildade intelectual de que dão prova — na medida em que estão seguros dos limites dos mais diversos pontos de vista, incluindo os seus — e aquele que, segundo Charron, constitui o mais pernicioso vício humano, a presunção. É em função do excesso de confiança que o ser humano segrega diferentes manifestações de um mesmo idealismo antropocêntrico, de que são responsáveis tanto os que veiculam os diferentes paradigmas como aqueles que lhes obedecem acriticamente.

Duas faces da mesma moeda, os representantes do poder e as multidões anónimas constituem os principais alvos da crítica libertina, dada a sua relação conflituosa com a tendência generalizada para a imposição de modelos fixos, destinados a um acomodamento intelectual que não tem em conta a contínua metamorfose dos sujeitos e dos dados a que estes vão acedendo e que forcem a um conhecimento sempre em estado de debate

e de expansão. Charron invectiva todos os que se consideram suficientemente legitimados para «gouverner & donner loy au monde», reagindo a esse inabalável atavismo tradicionalista com a apologia de uma postura individualista, capaz de corresponder às necessidades específicas de cada sujeito e de propiciar o confronto pessoal com a própria insciência (*Idem, ibidem*: 53-55).

No capítulo 54, o contraste entre as mundividades libertina e dogmática é identificado com diferentes formas de entender a liberdade. Nesse sentido, a superioridade dos libertinos coincide com a manutenção intransigente de uma reserva mental, necessária para que o indivíduo conserve as valências de um mundo interior suficientemente imune aos influxos exteriores para permitir a autonomia necessária ao desenvolvimento e gestão das suas próprias perspectivas. Está em causa uma forma de entender a prudência, tão cara aos *libertins érudits*, cientes das dificuldades resultantes do embate individual com um contexto particularmente ostensivo e marcado por dogmatismos vários em cisão. É no espaço privado que, segundo Charron, deve evidenciar-se o crescente estado de libertação em vista do qual o homem superior se mostra apto a «examiner, juger, poiser toutes choses (c'est le vraye vie, son exercice perpetuel) sans s'obliger ou s'engager à opinion aucune» (*Idem, ibidem*: 251). Precisamente por isso, conclui Charron, o *esprit fort* projecta-se como alguém agudamente consciente do seu papel de principal edificador da própria identidade, sobretudo no modo como opta por se enquadrar face à tradição na qual emerge: «si je ne parle que par la bouche d'autrui, si je ne respire que par les poulmons de nos ancestres, si je ne regarde que par les yeux ordinaires, à quel propos est-ce que nature m'a donné mon esprit, mes poulmons & mes yeux en mon particulier?» (*Idem, ibidem*: 102).

Cerca de três décadas depois da publicação do *De la Sagesse*, La Mothe Le Vayer, na introdução aos *Quatre Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens* (1632), retomou as categorias de Charron para descrever a sua própria actividade individual, pois que, na segurança oferecida pela sua vida privada, procurava dedicar-se à livre equação dos mais diversos assuntos relativos à condição humana, processo que apelidou de «extravagance libertine de ma plume» (Le Vayer, 1716: 11).

A «pena libertina» é, assim, uma ferramenta adequada ao indivíduo que assume como principais valores a liberdade de pensamento e a possibilidade de a concretizar por escrito. Mesmo que o faça em obras destinadas, não a toda a gente, mas apenas ao grupo selecto de espíritos superiores com os quais se encontra em diálogo, ao abrigo de interesses e referentes comuns, centrais na formação de uma linhagem intelectual reconhecível, que incluía figuras como Pirro, Sexto Empírico, Diógenes, Protágoras, Epicuro ou os Cirenaicos, além de Montaigne, Francisco Sanches e Charron.

Ora, no diálogo mantido com o amigo Aristenetus, destinatário das «Cartas ao Leitor»⁷, Le Vayer relaciona o carácter assumidamente libertador dos seus impulsos literários à necessidade de marcar distâncias com as «opinions du vulgaire», mescla híbrida na qual reúne «le cavallier, l'homme de robbe, & le paysan egallement», e, por conseguinte, de sobressair na relação com «l'autorité tyrannique du temps, & des coutumes qui les ont establies» [...] (*Idem*, 1744: XI-XII). O contraponto entre os «espíritos vulgares» e os «espíritos fortes» exprime-

7 O destinatário da duas «Lettre de l'Autheur», Aristenetus, corresponde a Guillaume Bautru, conde de Serrant, amigo de La Mothe Le Vayer, que nesta obra também se esconde atribuindo a obra a Orasius Tubero, uma das vozes que interagem nos diálogos (cf. Tisserand, 1922: 20; Pintard, 1953: em particular 95-101 e 178-179).

-se em função desse duplopositor — a opinião do vulgo, na sua diversidade exterior que esconde uma incontornável uniformidade intelectual, e o jugo autoritário da tradição e dos poderes que procuram dar-lhe continuidade ao longo dos tempos. Trata-se, importa salientar, de uma cisão que não concerne ao estatuto social, mas a uma questão transversal: o modo como diferentes indivíduos se relacionam com o modelo estruturante das respectivas sociedades. Dado que, como observa René Pintard, os *libertins érudits* possuem distintas origens e estatutos sociais, o que os aproxima é a percepção comum de um mesmo desenquadramento, experienciado nos cenáculos secretos a que Le Vayer dá expressão através do jogo de máscaras que marca os *Dialogues*.

Como salienta Giovanni Ruocco, Le Vayer, levando ainda mais longe do que Montaigne a opção por um elitismo dissimulado, eficaz na conquista de uma coabitação entre a vida em sociedade e o distanciamento face às limitações cognitivas reconhecidas na quase totalidade dos seus contemporâneos, representa exemplarmente o isolamento estóico de que os *libertins érudits* fizeram a apologia, demarcando-se do incerto e inseguro contexto social, político e religioso de Seiscentos. A precisão com que dirigem o alvo aos excessos dogmáticos dos demais é um reflexo da convicção de que, num mundo enlouquecido, urge uma separação entre as facetas social e privada dos espíritos mais evoluídos, capazes de manobrar a seu favor os rumos exteriores e de os sujeitar ao heterodoxo influxo da sua crítica constante (Ruocco, 2003: 52). Esta problemática culmina, em Le Vayer, na convicção de que a totalidade dos projectos e conquistas da humanidade não passam de uma sucessão de aproximações equívocas, experienciadas num mundo convertido em contínua peça de teatro.

Este tipo de demarcação elitista havia, entretanto, constituído um dos núcleos fundamentais do influente *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels* (1623-24), de François Garasse⁸. Nesse texto apologético, no qual são empreendidas associações complexas entre pontos de vista e comportamentos muito diversos, culminando numa fluida e ampla arma de arremesso dirigida a todas as facetas da libertinagem, conforme percebidas pelos adversários no século XVII, Garasse toma como alvos privilegiados dois grandes núcleos: o domínio das conclusões filosóficas que tem sido referido, nas quais a condição humana se encontrava em discussão, por vias potencialmente adversas ao panorama ideológico da época, fortemente marcado pelo cristianismo; e o âmbito dos poetas eróticos e satíricos reunidos em torno da figura de Théophile de Viau, principal vulto do polémico *Parnasse des Poètes Satyriques* (1622). Viau era considerado o príncipe dos libertinos, já que conjugava uma poesia focada na denúncia dos dogmas religiosos e dos excessos do poder político e uma visão naturalista da condição humana, defendendo a necessidade de se contemplar a beleza nas mais diversas expressões e a autonomia na busca do prazer físico, que, no seu caso, passava também por uma assumida homossexualidade. Foi precisamente a partir da publicação da *Doctrine Curieuse* que Viau foi perseguido e condenado, estando o seu processo na génese de um clima de censura e de condenação ideológica que alguns consideram pioneiro ao nível da associação entre a identidade autoral e as ideias defendidas literariamente.

8 Por natureza polémico, o sentido da tradição libertina traça-se também em torno dos efeitos de deformação dos argumentos e pontos de vista defendidos por indivíduos que foram classificados pejorativamente como libertinos. O caso de François Garasse é representativo, dada a amplitude e complexidade dos seus ataques e o impacto que tiveram, quer nos acontecimentos contemporâneos, quer nos séculos subsequentes.

A definição que Garasse faz dos libertinos sobressai pela aguda adversidade face a questões tão distintas que obrigam o autor a estabelecer aproximações a outras categorias controversas:

Par le mot de libertin je n'entends ni un huguenot, ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités: le fond est catholique, relevé par après de couleurs bizarres et changements à proportion des humeurs des discours, des compagnies, des sujets qui se présentent. (Garasse, 1623: 681-682)

O discurso ideológico de Garasse propõe-se, portanto, produzir simultaneamente um simulacro de coesão entre realidades diferenciadas e um espelho amplo dos adversários com que o pensamento dominante se debatia naquele momento. Ao aplicar no combate a opositores diversos os mesmos argumentos e acusações, Garasse evidencia a unilateralidade do discurso programático próprio de uma *doxa* intolerante ao pensamento divergente, conseguindo cristalizar num único retrato os pontos de vista a controlar socialmente. Como salientou Pierre Brun, um dos primeiros estudiosos do fenómeno da libertinagem erudita no quadro da transição entre os séculos XIX e XX, a justificação para esse silenciamento foi o impacto das conclusões de Garasse, suficientemente persuasivas para conjugarem três diferentes categorias de libertinos numa visão transversalmente negativa, anulando a importância de nomes particulares: os *libertins du monde*, jovens representantes das elites políticas que se dedicavam ao tipo de deboche que o jesuíta sintetiza ao considerar as tabernas como o antro fundamental dos libertinos; os *libertins philosophes*, que associaram as perspectivas dos filósofos renascentistas italianos, como Vanini, Pomponazzi ou Giordano

Bruno, à mundividência crítica de Erasmo, Rabelais, Montaigne e Charron; e, finalmente, os *libertins politiques*, próximos de L'Hospital e de La Boétie, que reivindicavam, com assinalável radicalismo, a reforma da sociedade (Brun, 1901: 3-4).

A amplitude intelectual e comportamental da figura delineada por Garasse encontra-se descrita com considerável rigor nas oito teses que constituem o tema de cada um dos livros que compõem a *Doctrine Curieuse*. Resumidamente, essas proposições assinalam como próprios do pensamento libertino os seguintes oito pilares:

- 1) a ideia de que os *esprits forts* se concebem como representantes de uma classe selecta de indivíduos que se colocam deliberadamente à margem das respectivas sociedades, defendendo pontos de vista supostamente derivados de uma consciência superior, inacessível aos homens vulgares. Dado que o exercício da heterodoxia libertina se encontra, segundo Garasse, confinada à esfera privada, o encontro entre os eruditos constitui uma espécie de «seita», com o habitual aparato iconográfico e o secretismo próprios de todos os agrupamentos desviantes;
- 2) a noção de que esses «iluminados» encontram na relação com as religiões um dos mais evidentes esteios. Segundo Garasse, os libertinos nunca possuem uma religiosidade genuína, mesmo quando simulam pertencer a uma determinada confissão, dedicando-se a uma obediência meramente exterior aos valores consagrados, no sentido de conseguirem conviver socialmente com a maioria crente;
- 3) a associação que os espíritos fortes estabelecem entre a liberdade e a autonomia para melhor escaparem à manipulação ideológica percebida como um dos grandes

malefícios das sociedades humanas. Segundo Garasse, a arrogância libertina encontra-se eficazmente demonstrada pela convicção de que a autonomia corresponde a um valor superlativo face à ordem social assente em princípios comumente reconhecidos como verdadeiros;

- 4) a remissão da totalidade dos fenómenos experienciados para o domínio soberano de um Destino eterno, infalível e inevitável, no qual se encontram espelhadas as leis da Natureza. De acordo com esta premissa, desconectada das diferentes confissões religiosas da época, os seres humanos são colocados no mesmo patamar que os demais seres vivos, deslizando, portanto, do pedestal de excepcionalidade que lhes havia sido atribuído pelo ideal cristão de que os homens foram gerados à imagem e semelhança de Deus;
- 5) a integração da Bíblia no âmbito das obras literárias que, tendo importante valor cultural e ensinamentos epistemologicamente relevantes, não devem ser consideradas como portadoras de uma verdade absoluta. Assim, a Bíblia, na mundividência libertina, passaria a ser encarada como um livro entre outros e não enquanto suporte inquestionável de uma doutrina com valores rigorosamente impostos, derivados de uma esfera supra-humana contrária ao domínio iminente das leis da Natureza;
- 6) a circunscrição da divindade ao plano da potência soberana da Natureza, a cujos mandamentos o Homem deveria obediência. Esta tese aponta para a necessidade de o ser humano dar livre curso aos seus desejos, porquanto estes se encontram em conformidade com as exigências primordiais dos organismos viventes, cabendo ao Homem explorar devidamente as suas potencialidades sensitivas e intelectuais;

- 7) a noção de que, mesmo que eventualmente se colocasse a hipótese de existir um Deus criador, a sua esfera de acção nunca poderia estar associada a figuras fantásticas como os anjos, consistindo, acima de tudo, numa manifestação superior das forças cósmicas e naturais derivadas do Destino comum a todas as criaturas;
- 8) finalmente, e em conformidade com as anteriores, a convicção de que o indivíduo superior, desejando conduzir-se de acordo com uma vida satisfatória, deveria procurar uma contínua suspensão do juízo e dos escrúpulos morais, em conformidade com a descrença nos valores fundamentais da sociedade. Contudo, essa transversal renúncia coincide, nos libertinos, com a convicção de que importa manter uma postura respeitosa em sociedade, garantia essencial de segurança face aos espíritos mais dogmáticos e supersticiosos.

É extremamente significativo que Garasse atribua à noção de *esprits forts* uma certa intemporalidade, estabelecendo uma linhagem fundamentada na cultura e na valorização do imperativo individualista focado no auto-exame crítico como valor primordial. O elenco descrito inclui Platão, Fedro, Plotino, Máximo de Tiro, Dião Crisóstomo, Apolónio de Tiana e outros «francs cabalistes», entre os quais se subentende a figura de Montaigne. A matriz clássica da linhagem libertina contrasta ostensivamente com o paradigma judaico-cristão que orienta o ataque do jesuíta François Garasse (Garasse, 1623: 98-99)⁹.

9 Os pontos de vista de Garasse permitem integrar a mundividência libertina no quadro da célebre *Querelle des Anciens et des Modernes*, em meados do século xvii. É evidente que o livre-pensamento libertino é encarado pelo jesuíta como uma expressão da emergência de uma série de novas perspectivas acerca da autonomia criadora, no que respeita tanto à relação do indivíduo com a sua obra, como ao diálogo individual com as diferentes tradições disponíveis, essencial para a escolha deliberada de certos precursores, em particular os repudiados pela

Segundo Garasse, todos esses princípios culminavam num contraponto irresolúvel entre a esfera do poder, atacada pelos libertinos por corresponder à associação entre os regimes estabelecidos e a formação de novas correntes religiosas legitimadoras da sua autoridade, e a definição de uma outra elite, definida em termos da sua superioridade intelectual. Os *esprits forts*, na linha de Charron, seriam portanto espíritos desviantes, autodefinidos como os únicos dotados de uma percepção superlativa dos processos inerentes à fixação das grandes construções ficcionais que eram os diferentes sistemas sociais estabelecidos ao longo dos séculos e responsáveis pela subjugação das multidões. Garasse ataca vigorosamente a necessidade de os libertinos procurarem desenvolver para si um discurso particular, focado na valorização intransigente da crítica e na especulação experimental, ao abrigo da qual procuravam discorrer sobre os mais diversos assuntos, intrometendo-se nas esferas da política e da religião, não para proporem outras doutrinas, mas para as porem a todas em questão.

Garasse relaciona o problema do pensamento crítico com outro aspecto decisivo, a apologia do direito dos indivíduos à liberdade criadora. Apesar de depreciativa, a síntese de Garasse é extremamente pertinente, pois relaciona o entendimento libertino das limitações inerentes à condição humana, que conduzem o indivíduo a perceber a contingência como uma constante, ao desenvolvimento de uma consciência autoral autónoma, expressa na necessidade de livre expressão do seu

tradição comum. A tradição deixava progressivamente de ser tida como autoridade absoluta, passando a ser interpretada em função de um olhar renovador, consciente da importância do passado, mas também da necessidade de corresponder aos princípios dinâmicos da Natureza, que produz novos seres dotados de talentos distintos (cf. Charles-Daubert, 1998: 6-7, e Calinescu, 1999: 30-44).

percurso singular em confronto com as leis naturais. Assim, a valorização da crítica e do autoconhecimento, acrescentando-se a uma leitura descentrada da condição humana, culmina na percepção de que todas as verdades desenvolvidas ao longo dos tempos são produtos humanos, tão precários e provisórios como os indivíduos que lhes deram corpo. Precisamente por isso, também, a dissimulação libertina tende a aceitar com mais facilidade as leis e determinações sociais vigentes, dado que, se todas as propostas humanas são fruto de uma comum falsidade, a existência dos vários princípios estabilizadores da sociedade é reconhecido pelo papel que desempenha, perdendo o caráter absoluto da *doxa*, mas também a necessidade revolucionária de uma alternativa igualmente arbitrária e sujeita aos rigores da mudança (cf. Garasse, 1623: 468-469).

O vigoroso e extenso ataque de François Garasse permite-lhe conjugar os dois grandes alvos da reacção do poder vigente às proclamações dos libertinos, as noções veiculadas por Charron no *De la Sagesse*, e a personalidade pública e literária de Théophile de Viau, exemplo maior desse perfil de criador excêntrico cuja aura de impiedade derivava essencialmente do diferimento explícito do padrão. O caso de Viau serviu a Garasse como um pretexto exemplar para a demonstração das inevitáveis repercussões do desregramento intelectual dos libertinos nos comportamentos públicos e nas considerações literárias de criadores como os que haviam colaborado no *Parnasse des Poètes Satyriques* (1622). Os poemas que Viau publicou nessa recolha, espoletando o processo que o levaria a ser julgado em tribunal, pareciam representar precisamente essa simbiose entre os pontos de vista defendidos pelo sujeito poético e as experiências vividas pelo autor, sobretudo tendo em conta que o poeta nunca escondeu as suas ideias materialistas, a sua desconfiança

quanto aos dogmas da Igreja e a sua bissexualidade, aspectos tratados também literariamente.

O julgamento começa um exacto ano depois da publicação do *Parnasse des Poètes Satyriques*, na sequência da publicação da *Doctrine Curieuse* de Garasse. Trata-se de um processo pioneiro, articulando a suspeita quanto às atitudes públicas e privadas de um indivíduo e o conteúdo dos seus escritos, numa condenação simultânea das esferas da liberdade de pensamento e do comportamento. O procedimento literário de Viau era, de resto, polémico também na medida em que seguia de perto importantes concepções de Montaigne. Conforme salienta Marcello Duarte Mathias, a singularidade do autor dos *Essais* encontra-se no facto de ter desenvolvido, a par de um género literário original, uma atitude própria desse género, instituindo «uma espécie de consanguinidade entre o que ele é e o que escreve [...], roteiro de uma consciência em perpétuo movimento, incansável pesquisa do eu e de suas múltiplas representações [...]» (Mathias, 2016: 176). Esse complexo efeito de contágio corresponde a um dos esteios da edificação do individualismo autoral moderno, em função da simbiose entre a plena consciência que um indivíduo adquire da sua autonomia física, moral e intelectual e a apropriação da imagem que pretende dar de si através do que vai escrevendo¹⁰.

10 Esta questão é equacionada com propriedade por Montaigne, ao afirmar a sua escrita como produto, simultaneamente, de um exercício amplo de citações e de uma dedicação permanente à análise de si e à releitura dos seus escritos, com impacto directo no modo como a figura autoral se vai conformando, em sintonia com a própria: «Me peignant pour autrui, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premieres. Je n'ay pas plus faict mon livre que mon livre m'a faict, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie ; non d'une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres» (II, 18; Montaigne, 1978: 665). É este, quanto a mim, o mais estimulante núcleo do qual devem partir as proximidades e as distinções entre autor empírico e autor textual que Buescu propõe, sugerindo que é do primeiro que partem as várias formulações do segundo, distinto e textualmente autónomo do autor empírico, mas ambos interferindo no modo como

Afirma Roland Barthes, numa passagem do seu discutido ensaio sobre a suposta «morte do autor»¹¹: «o *scriptor* moderno nasce ao mesmo tempo que o seu texto; não está de modo algum provido de um ser que precederia ou excederia a sua escrita, não é de modo algum o sujeito de que o seu livro seria o predicado» (Barthes, 1984: 51). Se é inequívoco que esta afirmação parece contrapor-se à existência de um autor ao qual o texto daria uma determinada expressão, importa assinalar que também aponta para uma comum construção do sujeito e do vocabulário particular que lhe permite transmitir-se textualmente. A ideia de que é num «campo de linguagem» que tudo se manifesta ou tem a sua origem não impede, em simultâneo, que se conceba o «eternamente aqui e agora» em que o texto se vai produzindo como esse momento sempre renovável em que o sujeito volta a reafirmar-se, numa nova projecção vocabular.

Dado que, segundo Barthes, cabe ao autor, simultaneamente, «imitar um gesto sempre anterior, nunca original», e «misturar as escritas, de as contrariar umas às outras, de modo a nunca se apoiar numa delas», o que temos nesta proposta não é, necessariamente, uma «morte do autor», mas a descrição de um outro entendimento do seu estatuto e uma refinada concepção da sua liberdade, à margem das configurações tradicionais da autoria, que faziam do criador dependente de um texto fundamental

o outro vai ganhando forma, na contaminação do «*trânsito e intercâmbio semiótico*» (Buescu, 1998: 24-28).

11 São conhecidas as controvérsias suscitadas pela proposta de Roland Barthes, que correspondem, como afirma Helena Carvalhão Buescu, a uma introdução da tese nietzschiana da «morte de Deus» no domínio da teoria literária e no contexto dos estudos a respeito da figura do leitor. Um dos aspectos que me parecem mais problemáticos nesta tese, como também sublinha a ensaísta, é a ideia de que a morte do autor daria início ao processo interminável no qual se afirma o próprio texto produzido em função de sucessivas revisitas e combinações de outros textos: «o Autor é um pai passado e prepotente relativamente ao filho, processualmente exterior e anterior a este e cuja morte simbólica é entendida como condição de autonomia e efectiva independência» (Buescu, 1998: 15).

pré-existente, o cerne da *doxa*. As duas premissas barthesianas descrevem, pelo contrário, a inscrição do autor numa tradição na qual emerge num dado momento — a sua condição é póstuma, não apenas no modo como se relaciona com os vários artefactos culturais, mas também no modo como se apropria dos códigos já instalados, mesmo quando os reconhece como ferramentas da *doxa* — e a sua dinâmica emancipatória com que formula um novo vocabulário, não se submetendo a nenhum dos discursos apropriados (Barthes, 1984: 52). A morte do autor barthesiana é, acima de tudo, uma forma singular de suspensão do juízo do autor acerca das tradições culturais que lhe servem de «dicionário totalmente composto».

Importa também lembrar o processo que Michel Foucault considera fundamental no desenvolvimento da categoria do autor. Assim, por um lado, a pessoa empírica tende a ser identificada simultaneamente com as diferentes obras que produziu, com a imagem veiculada por cada etapa do seu percurso e pelo conjunto dessas etapas, em particular as que mais parecem coincidir com aspectos relevantes da sua biografia. Por outro lado, o nome do autor confere a um conjunto diverso de textos uma determinada morfologia, delimitando-os¹².

No caso de Viau, é o facto de serem criações suas que, em grande medida, permite designar o conjunto dos seus textos como «escritos libertinos». Através desse duplo movimento,

12 Focando-se nos aspectos centrais desta questão, Leszek Kochakowicz defende que «Os libertinos ocuparam uma importante posição no aparecimento dos *intelectuais* enquanto grupo social [...]», com valores «distintos dos que caracterizavam os clérigos, por um lado, e as diferentes burocracias, por outro», as duas vias fundamentais do vocabulário validado pela *doxa*. A essa distinção, Kochakowicz acrescenta um outro traço original, a dificuldade de reunir os autores tidos como libertinos de acordo com uma postura ou filosofia comuns; o único traço constante, que é também o decisivo para a identificação dos libertinos enquanto realidade no quadro da história das ideias, passa por uma atitude equidistante relativamente aos assuntos respeitantes à religião, à ciência, à Igreja e ao Estado (Kochakowicz, 1987: 338).

a noção de autor ultrapassa o «estado civil dos homens» e o espaço privado da «ficção da obra», permitindo contaminações ideológicas nos dois sentidos e garantindo que o autor seja punido por um discurso que exprime as evoluções da sua existência, do mesmo modo que esses textos passam a ser conotados com a sua vivência singular, sejam ou não ilustrativos de aspectos transgressivos (cf. Foucault, 2015: 43-47).

É nesse sentido que, segundo Joan DeJean, a situação vivida por Viau entre 1623 e 1625 parece aproximar-se simultaneamente dos casos de Baudelaire e de Oscar Wilde, acumulando num único julgamento as questões fulcrais dos respectivos processos. Se Baudelaire terá respondido sobretudo pelo conteúdo literário de *Les Fleurs du Mal*, enquanto Oscar Wilde foi atacado muito mais pelos supostos desvios da sua conduta do que pelo que escrevera antes de ser vítima de perseguição, o poeta seiscentista foi integralmente lido como bode expiatório de tudo quanto se demonizava no seu tempo, conjugando questões biográficas e elementos literários, algo que acabaria por ter eco na produção poética posterior ao julgamento (DeJean, 1981: 431; cf. também Van Damme, 2011)¹³.

Mais ou menos na mesma época do processo de Théophile de Viau, algo semelhante se passou no contexto anglo-saxónico, em função dos dramaturgos e poetas líricos, que, assumindo-se deliberadamente como libertinos, colocaram o tom provocatório da sua postura e das suas criações literárias ao serviço de uma denúncia generalizada da decadência da sociedade do seu

13 De diferentes formas, este tipo de osmose repetiu-se nos casos de autores associados à tradição libertina, como Casanova, Sade, Verlaine, Rimbaud, Jean Genet ou os portugueses Cavaleiro de Oliveira, Bocage e Luiz Pacheco, nos quais a figura real, a vivência social e a produção literária se conjugaram num ideal de marginalidade afim do discurso do «escritor maldito» (cf. George, 2013: 71, e Santos, 2011: 175-206).

tempo¹⁴. Essa mundividência, que Christopher Tilmouth descreveu como «Restoration ethos of libertinism» (cf. Tilmouth, 2007, em particular o capítulo VII), passa por uma apropriação consciente dos traços icônicos da figura do libertino, conforme desenvolvida pelo estereótipo dominante no imaginário coletivo, tratada artisticamente para encenar práticas subversivas e denunciar o padrão social que as condenava.

Como defende Jeremy Webster, a situação histórica dos libertinos exprime indelevelmente a gradual diluição de fronteiras entre a vida e a literatura, permitindo que os autores tenham passado a incorporar, no exercício de edificação da sua identidade pessoal, o tipo de ideais e de comportamentos que a sociedade procurava condenar. O corpo era, deste modo, convertido num instrumento expressivo, um recurso privilegiado para a manifestação performativa de uma identidade que se pretende livre e libertadora, distinta nos planos existencial e literário. O sujeito libertino tende a afirmar-se no modo como oferece na sua criação literária uma reafirmação textual de necessidades e experiências intensamente vividas, transgressivas apenas quando lidas em função dos valores impostos e não no que respeita ao imperativo vital do organismo autónomo (Webster, 2005: 30-31). Esta questão encontra-se presente nas diferentes etapas do desenvolvimento da mundividência libertina. La Mothe Le Vayer, em 1631, encarava deste modo a existência humana: «Peut-estre aussi ne pouvons nous prendre un subject plus convenable, si toute nostre vie n'est, à le bien

14 Refiro-me à galeria de autores estudados, entre outros, por Genice Yan-Yee Ngg (1996), Cynthia Lowenthal (2002), Jeremy Webster (2005) e Christopher Tilmouth (2007), na qual se integram figuras como John Donne, John Suckling, Thomas Carew, Richard Lovelace, John Wilmot, Charles Sedley, George Etherege, William Wycherley e George Villiers. Para uma abordagem à presença do termo «libertin» no contexto anglo-saxónico dos séculos XVII e XVIII, cf. Cavaillé (2012: 12-36).

prendre, qu'une fable, nostre connaissance qu'une asnerie, nos certitudes que des contes: bref, tout ce monde qu'une farce & perpetuelle comedie» (Le Vayer, 1744: 61). Também Pierre Gassendi considerará o momento em que escreve as suas obras como um «Heureux temps, où nous pouvions rire de la comédie que le monde entier joue, le sachant ou non!», acompanhando essa ideia com uma máxima de Epicuro, autor em torno de cuja apologia e divulgação se concentra uma boa parte da sua obra: «nous sommes en effet l'un pour l'autre un assez vaste auditoire» (*apud* Girerd, 2007: 261). Perfeitamente de acordo com um tópico tipicamente barroco, a noção de *theatrum mundi*, os libertinos encontram-se ao corrente de um dos efeitos fulcrais desse *topos*, adequadamente descrito por Jorge Croce de Rivera: «a noção de *theatrum mundi* excede a sua função metafórica para se constituir como uma caracterização ontológica, envolvendo todos os seres, os homens, as ideias, as paixões, os seres naturais, angélicos e divinos, e, em particular, implicando-se em todos os registros da subjectividade humana» (Rivera, 2007: 162-163). Não deve esquecer-se que também é através do teatro que se produz, na pena de Molière, um dos mais significativos ícones da libertinagem europeia, na peça *Dom Juan ou le Festin de Pierre* (1665), na qual a libertinagem é associada à manipulação consciente dos padrões sociais:

Le personnage d'homme de bien est le meilleur de tous les personnages qu'on puisse jouer aujourd'hui, et la profession d'hypocrite a de merveilleux avantages. [...] Je ferai le vengeur des intérêts du Ciel, et sous ce prétexte commode, je pousserai mes ennemis, je les accuserai d'impiété, et saurai déchaîner contre eux des zélés indiscrets, qui sans connaissance de cause crieront en public contre eux, qui les accableront d'injures,

et les damneront hautement de leur autorité privée. C'est ainsi qu'il faut profiter des faiblesses des hommes, et qu'un sage esprit s'accommode aux vices de son siècle. (Cena II, Acto V; Molière, 1993: 403-404.)

A convergência entre os âmbitos intelectual e comportamental da experiência libertina, potenciada por obras como a de François Garasse e pelas repercussões socialmente indesejadas das peças de teatro dos dramaturgos da Restauração, consideradas escandalosas não só pela exibição do deboche e do desregramento sexual, mas também pelo ataque explícito ao poder régio, conduziu a que o relevo histórico do pensamento libertino fosse gradualmente esquecido. Na sequência do processo de Théophile de Viau, que culminou no seu encarceramento e, depois de libertado, na sua morte prematura, a margem de manobra para a expressão dissidente foi gradualmente restringida, deixando para segundo plano a ânsia de questionamento do fenómeno humano enquanto realidade complexa e englobante que dominara os séculos XVI e XVII.

Uma nova mundividência racionalista, inaugurada com a resposta cartesiana aos principais assuntos introduzidos pelo inquérito libertino e triunfante a partir do século XVIII, no decurso do Iluminismo, acompanhou um tempo marcado por uma mais clara e transversal repressão dos saberes desviantes, impondo novos limites à liberdade de expressão, sobretudo quanto à apologia de ideais desviantes nos domínios religioso e sexual e à tematização de assuntos relacionados com a abjecção e a obscenidade.

RECONFIGURAÇÕES DO LIBERTINO,
DO SÉCULO XVIII AO CONTEXTO
DO SURREALISMO

A atitude radicalmente excêntrica do dinamismo intelectual libertino, como esclarece Peter Nagy, implica a rápida diluição do seu carácter reactivo, que, começando num núcleo de considerações e obras circunscritas, representativas da emancipação singular de certos indivíduos, é absorvido pelo paradigma dominante. É precisamente no momento em que a presença libertina deixa de ser considerada relevante que o conceito começa a adquirir uma outra plasticidade:

Les libertins, en tant que groupe religieux cohérent qui nie radicalement toutes les règles du jeu de la société existante, disparaissent de la société et des consciences pendant le XVIIe siècle; mais avec le XVIIe siècle, apparaît la tendance puis le cercle de libertins érudits qui par leur scepticisme, par leur recherche d'une morale laïque et par leur matérialisme tâtonnant — deviendront les ancêtres directs des philosophes du XVIIIe siècle [...] Il y a évidemment bien des différences de contenu entre ces deux idéologies: la conception aristocratique, le scepticisme souvent stérile et la vision cyclique de l'histoire éloignent Gassendi, Naudé et leurs amis, certainement, de l'optimisme historique révolutionnaire des philosophes, de leur conviction de la possibilité de répandre les lumières dans les masses et de leur critique rationnelle de l'ordre matériel et spirituel existant, dans le but de le supplanter par un système nouveau. Il est évident que le libertinage du début du XVIIe siècle a été un des ferments idéologiques de ce qui était à l'ordre du jour de l'His-

toire: de l'absolutisme. [...] Il est également évident que le mouvement idéologique qui a forgé les armes intellectuelles de l'abolition de l'absolutisme ne pouvait être identique — loin de là — à un des mouvements créateurs de ce même absolutisme. Néanmoins, le lien de parenté ne peut être nié: non seulement parce que la mutation du scepticisme en rationalisme critique est indubitable [...], mais parce qu'elle est corroborée par le fait qu'un même principe les anime: la négation de l'ordre établi et des valeurs acceptées pour instaurer des valeurs nouvelles. Rétrospectivement, nous pouvons ajouter que par un travail de sape et de découverte, chacun a servi à sa façon et à son époque le progrès de l'Histoire, qu'il était l'expression intellectuelle d'une classe, d'un mouvement ascendant. (Nagy, 1975: 20)

Transcreve-se esta passagem relativamente extensa dada a clareza da exposição e a sua importância no desenvolvimento da perspectiva sobre o assunto que orienta toda a reflexão neste estudo. Com efeito, é essa capacidade de expansão polémica do conceito de libertino que o foi tornando relevante ao longo de um arco temporal tão extenso, dando-lhe um estatuto ainda plenamente reconhecível no contexto histórico do Portugal da segunda metade do século xx, a que se dedicará atenção na segunda parte do livro. Trata-se, como Nagy salienta, de um termo operativo no discurso cultural europeu ao longo de três etapas decisivas, tendo começado no século xvi como súmula das várias heresias religiosas dedicadas à crítica dos excessos dogmáticos das confissões estabelecidas, para se converter depois na denominação pública de grupos intelectuais e poéticos específicos, caso dos *libertins érudits* ou do grupo de Théophile de Viau, e finalmente num termo adequado aos propósitos

dos filósofos das Luzes, por um lado, e aos conteúdos filosóficos dos romances licenciosos de Setecentos, por outro¹⁵.

Contudo, como observa Nagy, a diversidade de tais contextos históricos teve um impacto evidente nas ideias e nas propostas defendidas pelos libertinos, acompanhando orientações ideológicas e causas muito distintas. Com efeito, a própria natureza heterodoxa, transgressiva e criticamente revisionista do pensamento libertino conduz a que a única constância reconhecível seja de facto a divergência com os poderes estabelecidos, mesmo aqueles que, num momento anterior, haviam sido em parte promovidos por acções ditas libertinas.

As teses e os pontos de vista do libertinismo foram determinantes no desenvolvimento da atmosfera em que germinou a epistemologia iluminista, com o fundamental contraponto entre o tradicionalismo focado num determinado centro ideológico operativo e a apologia de formas distintas de compreensão da realidade, muitas vezes ainda impossíveis de expor na sua totalidade pelos próprios, mas que, num outro quadro intelectual, serão estabelecidos, mesmo que à custa da recusa da herança libertina. É em virtude dessa continuidade que, segundo Charles Porset, pode falar-se de uma verdadeira linhagem intelectual de matriz renascentista, que moldaria o pensamento ocidental nos séculos seguintes, na esteira da inquietação libertina responsável pela gradual erosão das certezas e pelo desenvolvimento

15 O debate quanto ao alcance da tradição libertina no pensamento europeu beneficia do confronto com os estudos de Sergio Bertelli e de Sergio Zoli. Bertelli aborda a projecção do pensamento libertino na Europa dos séculos xvii e xviii, coordenando um extenso volume intitulado *Il Libertinismo in Europa* (1980). Essas investigações seriam aprofundadas por Zoli, que defenderia o impacto dos libertinos na emergência do paradigma político da razão de Estado e no desenvolvimento de um espírito europeu iconoclasta, dos filósofos italianos renascentistas aos filósofos das Luzes. Cf. *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo* (1989) e *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Stato laico e «Oriente» libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi* (1997).

de um novo entendimento do Homem e dos seus potenciais e limites (Porset, 1996: 59). A sensibilidade libertina percebe o alcance das sucessivas etapas de crise e oferece aos espíritos mais lúcidos as ferramentas necessárias para se apropriarem da diversidade de experiências subitamente dadas a conhecer para seu próprio proveito, fazendo da incerteza uma condição necessária ao aprofundamento da interpretação do ser humano e dos mundos por si construídos.

Percebe-se, contudo, no quadro do desenvolvimento do individualismo moderno, um certo afastamento programático de alguns círculos intelectuais para com a designação, dadas as conotações pejorativas que o termo «libertino» fora adquirindo. A introdução do conceito de «ateu virtuoso», no *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) de Pierre Bayle, por exemplo, é ambíguo na distinção que opera entre a crença religiosa e a moralidade do indivíduo. Se, por um lado, Bayle acentua a possibilidade de os defensores de pontos de vista heterodoxos serem potencialmente, em termos de conduta individual, melhores seres humanos do que os fanáticos religiosos, por outro lado a sua proposta passa pela valorização da virtude, condenando, nessa medida, os desvios comportamentais atribuídos aos libertinos. Do mesmo modo, os filósofos das Luzes procurariam afirmar-se à margem das conclusões a que haviam chegado os *libertins érudits*, optando por restringir o conceito ao desregramento dos costumes e remetendo a dimensão intelectual para o campo de uma nova categoria, a de *philosophe*¹⁶.

16 No que respeita à complexa relação de Pierre Bayle com as correntes cépticas do seu tempo e com as diferentes expressões do pensamento libertino, incluindo a sua noção de «athée vertueux», cf. Paganini, (2009: 391-406); Argaud (2010: 421-435); Primo (2018: 193-207). Para um aprofundamento da relação dos iluministas com o conceito de «libertino», veja-se a entrada da *Encyclopédie*, na qual Diderot reduz o libertino a «l'habitude de ceder à l'instinct qui nous porte aux plaisirs des sens, il ne respecte pas les mœurs, mais il n'affecte

A mundividência dos libertinos, que remetera para uma expressão maioritariamente filosófica e literária, num ataque vigoroso aos grandes pilares da religião e do poder político, inspirado na recuperação de correntes como o estoicismo, o epicurismo e a tradição do ceticismo pirrónico, passa agora a designar essencialmente duas novas vertentes, uma atitude social, marcada por uma gradual diluição dos preconceitos e dos tabus associados à experiência sexual nas suas múltiplas variações, e uma literatura romanesca vocacionada para a expressão dessa atitude.

De facto, os pontos de vista dos grandes filósofos associados ao Iluminismo, como Rousseau, D'Holbach, Diderot e La Mettrie, culminarão naqueles que serão porventura os mais icónicos nomes da libertinagem de Setecentos: Choderlos de Laclos e Sade¹⁷. A obra de Sade, como sugere Eliane Robert Moraes, assinala de modo particularmente vigoroso a presença das muitas potencialidades oferecidas pela recepção dessa plêiade de propostas revolucionárias. O radicalismo do sistema argumentativo de Sade constituiu-se a partir de uma aturada recepção crítica do panorama intelectual libertino, num procedimento de síntese patente, por exemplo, no próprio título de uma das suas obras mais reconhecidas, *La Philosophie dans le Boudoir* (1795), no qual se combinam a via filosófica e erudita, à qual D'Holbach dera continuidade promovendo um círculo restrito de debate dos grandes assuntos da época, e a experiência íntima

pas de les braver; il est sans délicatesse, & n'est justifiée de ses choix que par son inconstance, il tient le milieu entre la volupté & la débauche» (Diderot, 1751: 476).

17 Veja-se, por exemplo, o ensaio «J'abandonne mon esprit à tout son libertinage.» De Diderot à Sade ou de la morale à l'esthétique», de Michel Delon, no qual se exploram as íntimas relações entre a libertinagem e o pensamento enciclopedista, partindo do caso emblemático de Diderot, autor que pensa em várias ocasiões as relações directas entre a autonomia do espírito e o seu abandono ao mesmo estado de deambulação em que assenta o ataque dos libertinos aos comportamentos aceites pela moral comum (Delon, 2015: 38-45).

do contacto com livros clandestinos e proibidos (Moraes, 2011: 77-102).

No confronto com o Antigo Regime, como observa Sérgio Paulo Rouanet, as vertentes filosófica e mundana da experiência libertina encontram-se integradas e confundidas, contribuindo a primeira para a difusão dos princípios de que a segunda se apropria, ao mesmo tempo que exhibe a degradação dos costumes, rompendo com a hipocrisia dos alicerces morais (Rouanet, 1998: 167-178)¹⁸.

No caso de *Les Liaisons Dangereuses* (1782), Choderlos de Laclos optou por explorar a problemática libertina através das valências oferecidas pela complexidade literária inerente a um romance epistolográfico, obra marcada pelo carácter multifacetado dos diversos interlocutores convocados, cabendo aos dois protagonistas, a Marquesa de Merteuil e o Visconde de Valmont, ser a expressão de representantes exemplares de uma das configurações da identidade libertina, a figura do *roué*. A noção de *rouerie*, como assinala Jacques Derrida, visava casos particularmente excessivos da experiência libertina vivida em sociedade, no contexto do século XVIII. Segundo Littré, a expressão teria a sua origem no hábito de se sujeitarem algumas categorias de criminosos ao suplício da roda, destino que, na época, se considerava a resposta mais adequada à perturbação social dos libertinos. É uma aproximação que, como lembra Derrida, ajuda a situar a questão libertina numa lógica de continuidade

18 Neste sentido, considera Raymond Trousson, «le livre illégal, quelle que soit sa tonalité — politique, philosophique, pornographique —, s'ape l'idéologie officielle, royauté, Église, bonnes mœurs, que ce soit par la raison critique, l'irréligion ou le matérialisme hédoniste» (Trousson, 1993: XIX). Os importantes estudos de Robert Darnton sobre a literatura clandestina do século XVIII conduziram a conclusões semelhantes, vendo no trabalho do censor um processo de edificação de um arquivo gradual de exemplos relevantes do que pode considerar-se a figura do intelectual (cf. Darnton, 1986: 191-246; 1991).

com a figura do poeta maldito, se pensada a partir dos casos de Charles Baudelaire e de Arthur Rimbaud. Para Derrida, o *roué* é uma espécie de precursor da identidade do *voyou*, um indivíduo que se dedica a deambular pelo espaço público, exibindo a sua desocupação e o seu desvio comportamental. Tanto o *roué* (rodado) como o *voyou* (vadio) sobrepõem o princípio do prazer às convenções sociais, conduzindo-se de acordo com a noção de deboche que desde o século xvii era associada aos libertinos:

«Deboche», não esqueçamos o seu sentido inicial, significa o não-trabalho, a interrupção do labor, um certo desemprego, uma crise da contratação (*embauche*) ou do direito ao trabalho, mas também, e consequentemente, o lúdico e o lúbrico, o impúdico, a luxúria, o descaramento, a libertinagem, a licenciosidade. Estas conotações sexuais não podem deixar de não atrair, no seu campo magnético, a própria atracção, o poder que se associa à sedução e portanto ao desvio (*dévoiemnt*). «Seduzir» quer também dizer «desviar» (*seducere*), «atrair para fora do caminho recto», «desviar da boa via (*voie*)». Se o vadio é um desviado, o devir-vadio não está nunca longe de uma cena de sedução. (Derrida, 2009: 67-69)

Nesta obra, as figuras poderosamente atractivas dos dois *roués* protagonistas são situadas numa sociedade complexamente figurada como uma peça de teatro, predominando a representação dos modos pelos quais cada personalidade, com maior ou menor consciência disso, procura acentuar a sua presença singular e descrever criticamente os comportamentos das personagens alheias. O duelo de discursos encenado no romance, como sugere Roger Vailland no influente *Laclos par Lui-Même*, permite, através da extensão do escopo de personalidades gradualmente introdu-

zidas no enredo, uma leitura crítica abrangente dos principais problemas vividos na França do tempo de Laclos. Essa crítica, também ela de matriz libertina, encontra-se expressa sobretudo ao nível da denúncia do desregramento e ambiguidade dos valores na atmosfera da aristocracia do Ancien Régime, representada tanto pelos dois protagonistas libertinos como pelas suas vítimas, excepção feita à Madame de Tourvel, emblema de uma pureza contra a qual os poderosos atentam e em função da qual os libertinos delineiam o seu jogo (Vailland, 1953: 8).

Se tivermos em conta que, como defende Peter Nagy, a diversidade das manifestações libertinas encontra como traço comum um contributo profundamente activo ao nível da transformação das mundividências e da consequente transição entre modelos sociopolíticos, nas etapas decisivas do Ocidente moderno, o contraponto proposto por Laclos é essencialmente entre dois modelos de libertinagem: a estéril adequação dos *roués* ao jogo de estatutos vivido em sociedade por herdeiros da aristocracia, mais adequada à estreita libertinagem de costumes, e a componente desprovida de dependências quanto à rigidez das instituições seculares, própria da crítica persistente aos valores estabelecidos, conseguida através da denúncia plural de que a obra se assegura. O próprio Laclos, portanto, deve ser entendido como um «homme de pensée [...] de tout premier rang dans l'histoire de la pensée rationaliste et libératrice» (Vailland, 1953: 11).

Com efeito, mais do que as etapas de uma técnica da libertinagem assente no movimento dos corpos através de actos de sedução, concretização erótica e ruptura¹⁹, o romance *Les Liaisons*

19 Essa via, consolidada por Vailland em *Laclos par Lui-Même* (1953) e nos ensaios reunidos em *Le Regard Froid* (1963, nomeadamente «Esquisse pour un portrait du vrai libertin», de 1946), parece-me muito menos produtiva, apesar de ter sido em parte responsável pela

Dangereuses expõe uma concepção do Homem e do seu estatuto que é, a meu ver, de índole libertina. Essa perspectiva, desenvolvida através das ambíguas interações entre a representação identitária do indivíduo e os valores sociais vigentes que procuram diluí-lo num padrão comum, permite ler o romance como um fresco das limitações humanas, decisivo para a conclusão fundamental da obra, a ideia de que nem mesmo os mais dotados jogadores libertinos conseguem contornar o peso da contingência. A impossibilidade de os indivíduos estarem ao corrente de todas as informações indispensáveis a uma perspectiva global do quadro em que se movimentam torna-os vítimas das mesmas imprevisibilidades a que os demais estão sujeitos. Assim, a obra de Laclos contribui tanto para a expressão da sabedoria relacional de que os libertinos se consideram dotados, e que passa por uma certa dissimulação dos seus comportamentos e considerações transgressivas, como para o questionamento dessa suposta superioridade, ainda mais evidente no caso de Merteuil, exemplo maior de uma duplicidade social e de uma capacidade de manipulação que ultrapassam as de Valmont mas acabam por ser desmascaradas.

O ascendente de Merteuil e de Valmont sobre Cécile, Tourvel e os demais interlocutores, garantindo-lhes um sucesso relativo, mesmo que com consequências imprevistas que de algum modo conduzem os dois libertinos à ruína, assim como a disputa gradualmente explícita que vão mantendo um com o outro encontram-se sempre estruturados de acordo com o que Jean-

redução da libertinagem e das suas implicações ao âmbito dos jogos de sedução e da geometrização das relações humanas, assim como pela prevalência da concepção do século XVIII como ápice da vivência libertina. Como acentuarei na segunda parte do livro, autores como José Cardoso Pires e Luiz Pacheco, leitores destes textos de Vailland, evitaram restringir a sua abordagem às categorias de Vailland, que ocupam a quase totalidade de *Laclos par Lui-Même* (Vailland, 1953: 55-134).

-Luc Seylaz designa por «*mithologie de l'intelligence*». Trata-se de uma convicção profundamente libertina, segundo a qual o exercício livre da inteligência é tido como o valor supremo no quadro de uma disputa permanente pelo poder em sociedade, forçando o indivíduo a construir-se adequadamente para interagir com os valores estabelecidos pela alta sociedade ao mesmo tempo que os subverte. Merteuil e Valmont representam o desejo de supremacia sobre todos os que são entendidos como incapazes de conduzir o infinito poder da linguagem às últimas consequências (Seylaz, 1965, em particular a segunda parte).

Na carta vi, ao introduzir junto de Merteuil os primeiros momentos do seu contacto com Madame de Tourvel, cuja reputação impoluta o Visconde procurará macular ao longo da obra, Valmont associa claramente as dimensões de aventura, desafio e rigor estratégico de que se reveste o seu projecto de conquista: «A única coisa que me mete medo é o tempo que me vai tomar esta aventura; pois não ousou deixar nada ao acaso. Muito embora me lembrem as audácias bem sucedidas, não posso resolver-me a pô-las em prática. Para que seja verdadeiramente feliz, é preciso que ela se dê; e não é pequena empresa» (Laclos, 1989: 26)²⁰.

Apesar da confiança manifestada pelo Visconde de Valmont na correspondência com Merteuil, remetendo para os sucessos passados da sua eloquente arte de sedução, o entusiasmo do protagonista neste momento acentua o carácter renovável do jogo libertino, denunciando uma atitude sempre disposta a pôr à prova as suas faculdades, sobretudo quanto ao sempre incerto confronto com as personalidades que se vão conhecendo e confrontando. Com efeito, o jogo libertino justifica-se

20 Segue-se a edição da *Relógio d'Água*, de 1989, indicada na bibliografia. Passo a indicar apenas o número da página citada.

por si mesmo através da relação estreita entre a «aventura» e o «acaso», que, neste contexto, se avoluma na medida em que Valmont se propõe ocupar o lugar votado pela Madame de Tourvel à crença religiosa. Propondo-se «roubá-la ao próprio Deus que ela adora», sem de modo algum pretender com isso «destruir os preconceitos que a rodeiam», Valmont dimensiona a profundidade do seu eventual triunfo a partir do grau de subversão que este traria consigo, dado que, no limite, lhe permitiria ascender ao espaço reservado a Deus (26).

A consciência da superioridade adquirida ao longo de um percurso de gradual aperfeiçoamento de si e das múltiplas ferramentas de que poderá servir-se encontra-se exemplarmente descrita na carta LXXXI. Nesse documento, a Marquesa de Merteuil oferece a Valmont um panorama bastante expressivo das muitas etapas que estiveram na génese da sua reconhecida mestria libertina, um percurso de emancipação sexual e intelectual e de edificação de uma íntima confluência entre os desejos e os propósitos delineados. A progressiva obtenção de um exaustivo conhecimento dos processos do próprio corpo, a adaptação às exigências da vida em sociedade e o confronto com as opiniões vertidas nos romances e nos textos filosóficos são tidos como pilares fundamentais de uma ideia de libertação alcançada no momento decisivo em que a curiosidade da mente e a exploração dos prazeres são vividos coesamente. Merteuil apresenta-se como uma obra-prima da Natureza, cujas disposições naturais se foram refinando através de um persistente exercício de autodomínio, patente na apurada equação dos rumos prosseguidos, em resposta aos desafios e contingências experienciados (165-170).

Ao contrário de Jana Beránková, que considera a mitologia da superioridade do intelecto uma manifestação do *cogito* cartesiano e da dicotomia entre corpo e espírito no seio da mun-

dividência libertina, dado que «le libertin n'est jamais, mais qu'il pense toujours» (Beránková, 2010: 20-22), parece-me mais acertada a evidência de que é precisamente a contemplação progressiva do próprio percurso que se encontra na base de uma redefinição de si na qual nenhuma componente é deixada de fora. Os dados obtidos através do corpo são colocados no mesmo patamar das ponderações intelectuais e dos saberes adquiridos no confronto com a literatura, indiciando uma certa superação da dicotomia cartesiana e da concentração exclusiva nas conclusões provenientes de uma racionalidade abstracta e descarnada.

A atitude libertina de Merteuil corresponde a uma terceira via, na qual predomina a valorização da plenitude dos aspectos que concorrem para a edificação de uma identidade complexa, não coincidindo, nem com o racionalismo cartesiano, nem com o excessivo materialismo representado, na época, pela visão do homem-máquina de La Mettrie. Como a própria Merteuil conclui, é precisamente pela conjugação rigorosa dos sentidos e do intelecto que ela se demarca das outras duas figuras femininas da obra, a devota Madame de Merteuil e a mera «máquina de prazer» em que se converte Cécile de Volanges. Uma terceira via que está, em permanência, consciente das regras que definiu para si e de que se orgulha, porquanto elas constituem também uma criação sua:

Quando me viu o Visconde afastar-me das regras que a mim própria determinei, e faltar aos meus princípios? Os meus princípios, repito-o, e digo-o deliberadamente, pois eles não são, como os das outras mulheres, colhidos ao acaso, aceites sem análise e seguidos por hábito; são o fruto das minhas profundas reflexões. Criei-os, e posso dizer que são a minha obra. (165)

Em Merteuil, a consciência libertina afirma-se ao nível da superioridade das suas dissimulações, da singularidade da sua perspectiva sobre o mundo e da capacidade de se movimentar nos vários contextos em que se manifesta. A dignidade de um processo intelectual privado, inconfundível e inesgotável, marcado pela cuidadosa atenção aos cambiantes físicos e espirituais experimentados e aberto a novas descobertas, contrapõe-se às manifestações de subserviência características das mulheres convencionais, vítimas de desatenção no confronto com o espectáculo do mundo, de carência de pensamento próprio e da construção de uma ética pessoal a partir de modelos alheios.

À imagem dos mais reconhecíveis exemplos da libertinagem, Merteuil tende a considerar-se intelectualmente superior, não por possuir uma verdade absoluta, mais válida do que todas as outras, mas por se reger por princípios adquiridos de acordo com a experiência pessoal e com o juízo que dela foi fazendo. Essa instância individual de diálogo entre um sujeito consciente e o ambiente em que emergiu exprime-se no contraponto permanente entre uma certa expectativa social — «as circunstâncias [que] me condenavam ao silêncio e à inacção» — e uma atitude que toma proveito pessoal dos seus mecanismos — «delas soube tirar proveito para observar e reflectir [...], não dando ouvidos à verdade dos ensinamentos que me dispensavam, eu recolhia cuidadosamente tudo o que procuravam esconder-me» (165). O conhecimento, foco absoluto dos seus interesses e mecanismo de obtenção das faculdades superiores, é descrito por Merteuil no quadro de uma apurada síntese de toda a mundividência libertina de Setecentos:

Estudei os nossos costumes nos romances; as nossas opiniões nos filósofos; procurei mesmo nos mais severos moralistas o

que eles exigiam de nós, e soube assim o que se podia fazer, o que se devia pensar e o que era preciso parecer. Uma vez fixada sobre esses três pontos, só o último apresentou algumas dificuldades na sua execução; esperei vencê-las e meditei nos meios. (167)

Numa outra vertente, dadas as proporções e a especificidade da obra do Marquês de Sade, o percurso criador do *Divino Marquês* apresenta algumas afinidades significativas com estas conclusões transmitidas por Laclos através do discurso libertino da Marquesa de Merteuil. Com efeito, a proposta de Sade passa, também, pela apologia de uma visão complexa a respeito do ser humano, directamente implicada num experimentalismo abrangente, face ao qual nem mesmo os mais controversos aspectos deveriam ser deixados à margem. O discurso criativo de Sade percorre à saciedade diversos assuntos polémicos, assinalando, através da contemplação dos tabus, de aspectos considerados obscenos e das diferentes formas de abjecção, outros ângulos hipotéticos para a devida contemplação do ser humano contextualizado. Como assinala Ana Cristina Joaquim, a inconfundível dimensão da figura do Marquês de Sade no contexto da história da cultura pode medir-se, não apenas pelas diferentes opiniões desenvolvidas a respeito da qualidade dos seus textos e do âmbito a partir do qual devem ser lidos, mas também pela diversidade de autores que o abordaram, já depois da sua redescoberta por Apollinaire, André Breton ou Georges Bataille, incluindo a perspectiva essencialmente política de Adorno e Horkheimer, o viés psicanalítico de Octavio Paz e a circunscrição ao domínio linguístico defendida por Roland Barthes (Joaquim, 2011)²¹.

21 A estes autores poderiam acrescentar-se a diversidade de opiniões defendidas por pensadores influentes, como Simone de Beauvoir, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski e Annie Le Brun (cf., a este respeito, Moraes,

Sade introduz no quadro da libertinagem o exercício de reflexão em torno dos limites da filosofia das Luzes e da sociedade de que esta constituía a expressão acabada, estruturando em torno do racionalismo uma nova gama de valores padronizados, face aos quais o Homem voltava a ser, ainda que de modos distintos, sujeito ao peso de uma ideologia tão totalitária e opressiva como as anteriores. Sade exhibe de uma forma radical as ambiguidades inerentes à relação entre a mundividência libertina e os ideais das Luzes, representando, na feliz expressão de Sérgio Paulo Rouanet, uma espécie de perturbação irrepetível, capaz de percorrer, num único projecto autoral, as tensões que haviam cindido o pensamento do Ocidente nos séculos anteriores e de, nesse périplo, evidenciar as dificuldades de conciliação entre os paradigmas iluminista e libertino.

Ao sujeitar as Luzes à erosão crítica de que os filósofos se haviam servido para consolidarem a sua supremacia, aplicando o ataque cerrado próprio do movimento libertino a um dos resultados históricos da sua acção, Sade deixa entrever o pendor totalitário do racionalismo iluminista e do ideal de ser humano proposto pelos *philosophes* e pela sua enciclopédica obsessão pela fixação arquetípica de um ideal de Homem (cf. Rouanet, 1998: 167-196). Sade levou às últimas consequências a exigência libertina de demarcação dos vários paradigmas anteriores e contemporâneos, dedicando-se mesmo a uma espécie de meta-libertinismo, em virtude do qual procurou apresentar ao leitor a diversidade da linhagem libertina. O fenómeno libertino é em Sade, acima de tudo, uma escolha intelectual, o ângulo estruturador de uma visão plural do ser humano, mesmo que através de

um inquérito fixado na exploração da negatividade, na inversão ou no excesso. É precisamente o resultado dessa observação que se oferece ao leitor, por exemplo na introdução a *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*:

[...] como é que podemos adivinhar o que mais te convém? Tu é que tens de pegar no que te quadra e deixar o resto, outros farão o mesmo que tu e pouco a pouco cada coisa irá ficando no seu lugar [...]. Do mesmo modo debes proceder agora: escolhe e deixa o resto sem regateares, quando esse esto por acaso te não agrade. Pesa que há-de agradar a outros e sê filósofo. (Sade, 2007: 83-84)

Esta apologia da liberdade de escolha, reconhecida como atitude primordial de um filósofo, permite, por um lado, caracterizar o autor — ele é aquele que explorou os vários meandros que agora revela e disponibiliza para que o diálogo prossiga — e, por outro, evidenciar a percepção que os libertinos tinham do seu interlocutor ideal: alguém capaz de contribuir com as suas opções e pontos de vista para a progressiva arrumação dos saberes. Esse leitor, a partir do momento em que se encontra disponível para fazer da leitura uma das expressões da sua autonomia, corresponde, consoante o seu apetite específico, a uma das diversas formas de libertinagem de que o autor, na medida em que passou por todas, parece considerar-se uma síntese.

Deve assinalar-se, por outro lado, que o responsável de tal proposta se situa deliberadamente num patamar de excelência interpretativa, pois ultrapassou a dependência face aos vários pressupostos para os tomar como matérias-primas, das quais se distancia de um modo que lhe permite, como observa Klossowski,

idealizar personagens representativas dos discursos filosóficos que absorve, manipula e expõe: «Sade quer mostrar assim que *é o temperamento que inspira a escolha* de uma filosofia e que a *própria razão* que os filósofos do seu tempo invocam é ainda uma forma de paixão» (Klossowski, 2008: 71-72).

O caso de Sade conduz ao extremo teses que já se encontravam expressas com clareza, por exemplo, nos *Cinq Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens*, de La Mothe Le Vayer, em cujo prefácio se justifica deste modo a profundidade questionadora da sua deambulação:

[...] je vous prie de faire un peu de reflexion, non seulement sur les erreurs, sottises, & impertinences des opinions du vulgaire, (ce mot comprend à vostre esgard le cavallier, l'homme de robbe, & le paysan egellement). Mais encore sur l'autorité tyrannique du temps, & des coutumes qui les ont establies, & sur l'opiniastreté invincible avec laquelle elles sont si aveuglement soustenuës, m'assurant que vous serés contraint de m'advoüer, qu'un honneste homme, amateur de la vérité, ne sçauroit trop prendre leur contrepied & trop s'en escarter. (Le Vayer, 1744: XI-XII)

Mais do que propor-se como alguém que deseja ultrapassar as diversas faces da tirania cultural dedicando-se à investigação das propostas defendidas, Sade oferece-se como corporização da totalidade dos rumos explorados pela tradição libertina, identificando-os com a diversidade da natureza humana, depois de despida de todos os simulacros de verdade.

Passo a evidenciar algumas destas questões através de passagens de *A Filosofia na Alcova*, opção relacionada com a centralidade que esta obra ocupou em Portugal, no quadro de uma

discussão sobre a libertinagem que constitui o cerne da segunda parte deste estudo²².

No decorrer de toda a obra, na qual se processa uma subversão do projecto educativo das Luzes, dado que Dolmancé procura emancipar Eugénia transmitindo-lhe o essencial das propostas libertinas, são colocadas em contraponto duas visões do mundo: a que sustenta o seu jugo sobre todos os indivíduos em quiméricas «imolações perpétuas» destinadas a conter aquilo que é natural, e a que favorece a absoluta revelação do indivíduo a si mesmo e aos outros, a partir do momento em que decide exprimir livremente o seu temperamento inconfundível. Na exposição de Dolmancé, a adequação do ser humano aos imperativos da Natureza e o papel da racionalidade na constituição de sistemas destinados a paralisar o dinamismo recriador das leis naturais são dados como esteios fundamentais da sabedoria que procura transmitir:

Se está provado que o homem só deve a sua existência aos planos irresistíveis da natureza; se [...] não é [...] mais do que uma produção necessitada pela existência do globo, e que não deve a sua a quem quer que seja; se está demonstrado que este Deus, que os imbecis encaram como autor e fabricante único de tudo o que vemos, não é mais do que o *nec plus ultra* da razão humana, do que um fantasma criado no instante em que esta razão não via mais nada, a fim de ajudar as suas operações; se está provado que a existência deste Deus é impossível, e que a natureza, sempre em acção, sempre em movimento,

22 As citações de passagens de *A Filosofia na Alcova* são, propositadamente, extraídas da primeira tradução portuguesa da obra, publicada em 1966 pela Editora Afródite (Sade, 1966). Passo a indicar apenas as páginas relativas a cada citação.

considera seu o que agrada aos imbecis dar-lhe gratuitamente [...] acreditaríeis, pois, Eugénia, que a fé que ligaria o homem a este Criador imbecil, insuficiente, feroz e desprezível, fosse uma virtude necessária? (52-53)

As questões que Dolmancé coloca permitem-lhe não só evidenciar os limites da racionalidade humana, incapaz de encontrar por si um sentido para a existência e portanto inclinada a promover uma ilusão compensadora, como a existência de Deus, mas também criticar a própria incongruência dessa ilusão. A abdicação a que a razão humana se entrega tem como fundamento a constituição de uma presença transcendente totalmente incapaz de corresponder ao que seria de esperar de uma entidade com tais prerrogativas. O argumento a que Sade recorre nesta passagem tem raízes profundas no percurso das ideias libertinas, remontando, pelo menos, ao século XVII, momento em que uma obra como o *Theophrastus Redivivus* contribuiu para difundir uma considerável bateria de argumentos destinados a comprovar que as religiões eram, na generalidade, construções colocadas ao serviço de interesses políticos. Nessa obra anónima, cujas origens são difíceis de determinar, encontram-se reunidas teses de alguns dos mais emblemáticos pensadores da tradição libertina, Pomponazzi, Vanini, Montaigne, Charron ou Naudé. A ideia de que todas as religiões seriam criações humanas, correspondendo simultaneamente a formas de responder a necessidades sociais e políticas e a uma estratégia de domínio das multidões ignorantes, introduz num novo contexto o essencial de um outro livro, referido desde pelo menos o século XI, o *De Tribus Impostoribus* (*Tratado dos Três Impostores*), dedicado a provar que Jesus, Moisés e Maomé eram impostores com agendas políticas próprias, em vista das quais haviam consti-

tuído as respectivas religiões (cf. Spink, 1937: 248-255; Neto, 1996: 145-163; Popkin, 2003: 44-79; Hecht, 2004: 325-326; Ostrowiecki, 2012).

No momento em que se apercebe da falência da estrutura que faz da razão e da divindade duas faces da mesma incapacidade humana de lidar com as suas circunstâncias, cabe ao libertino definir uma solução alternativa, abandonando a necessidade de acreditar em qualquer manifestação da necessidade psicológica de um Criador; para o efeito, contrapõe-lhe o respeito pela única lei observável, os «planos irresistíveis da natureza», dos quais deriva o desejo de conhecer-se e experimentar-se no confronto com o desconhecido.

Importa salientar que o libertino delineado por Sade em *La Philosophie dans le Boudoir* não é apenas um debochado destinado a desvelar a uma jovem virgem as vias de uma sexualidade contrária ao ideal de virtude tradicional, ou um livre-pensador inconsequente, cuja procura de argumentos destinados a afirmar a inexistência de Deus redundariam numa transgressão superficial dos códigos da sua comunidade; Sade expõe, acima de tudo, um sujeito que, valendo-se de uma erudição aprofundada, vai equacionando várias hipóteses, dominando o vocabulário dos seus opositores e dedicando a sua vida à experimentação física e intelectual do ambivalente espectáculo do mundo²³. Esse contacto com a diversidade alarga-se à com-

23 Ao longo deste estudo, recorro à noção de «vocabulário» no sentido exposto por Richard Rorty. Assim, segundo Rorty, dada a inexistência de qualquer realidade metafísica capaz de estruturar a totalidade dos discursos individuais e colectivos, o indivíduo criador tem como fundamento para o seu percurso a constituição de um vocabulário original, ciente dos seus próprios limites e do facto de ter de se confrontar com os vocabulários já existentes ou que a qualquer momento poderão surgir. Aproximando-se de algumas conclusões libertinas, Rorty define o raio de acção do «ironista liberal», remetendo para a esfera privada a constituição do seu «vocabulário da autocriação» com que exprime e vai renovando o seu projecto (Rorty, 1994: 17).

preensão de que os costumes humanos se revestem de múltiplas formas, no tempo e no espaço, implicando da parte do observador um olhar essencialmente amoral:

[...] as palavras vício e virtude dão-nos apenas ideias puramente locais. Não existe nenhuma acção, por singular que vos pareça, que seja verdadeiramente criminosa; nenhuma que possa realmente chamar-se virtuosa. Tudo está na razão dos nossos hábitos e do clima em que vivemos; o que é crime aqui é muitas vezes virtude a umas cem léguas de distância, e as virtudes de outro hemisfério poderiam, muito reversivelmente, ser crimes para nós. Não existe horror que não tenha sido divinizado nem virtude que não tenha sido infamada. (60-61)

O paralelismo entre estas considerações e as conducentes à promoção da libertinagem é evidente:

[...] nada é medonho em libertinagem, pois que tudo quanto a libertinagem inspira é igualmente inspirado pela natureza; as acções mais extraordinárias, as mais bizarras, aquelas que parecem chocar mais evidentemente todas as leis, todas as instituições humanas [...], aquelas próprias não são de modo nenhum medonhas, e não existe uma só que não possa demonstrar-se na natureza. (117-118)

O libertino, mesmo na sua face mais obscura (estas observações podem potencialmente justificar os crimes mais hediondos, como o assassinato), é sempre um organismo em acção, alinhado com as mais plenas intenções da Natureza, procurando reproduzir o seu movimento, numa escala finita e contingente. Assim, e apesar da tendência «sádica» para a apologia ou, pelo

menos, a demonstração das teorias a partir de situações extremas, a conduta «maléfica» não é necessariamente a única a identificar-se com a acção libertina; é apenas uma das muitas hipóteses validadas pelo imperativo libertino fundamental, a necessidade de cada qual corresponder adequadamente às inclinações do respectivo temperamento, ditadas por forças que lhe são infinitamente superiores e, nessa medida, não devem ser questionadas.

Estas conclusões repercutem-se complexamente em duas diferentes direcções, ambas responsáveis por um deslocamento do modo como o ser humano tende a ser idealizado. Com efeito, no sistema de Sade, o Homem deixa de se encontrar no centro do mundo, estatuto que, com raríssimas excepções, lhe foi conferido pela visão antropocêntrica predominante desde a Antiguidade. Por um lado, ao ver-se como produto do movimento natural da matéria, o libertino procura descomprometer-se dos seus actos, recusando aceitar os juízos morais promovidos pela sociedade para reprimir os seus movimentos e as proposições filosóficas por si defendidas. Por outro lado, na medida em que reconhece o poder edificante da razão humana, sobretudo quando aplicada à constituição de sistemas imaginários, o libertino reconhece nas diferentes manifestações da cultura humana um valor intrínseco, apartado de qualquer plano transcendente. Esta asserção permite-lhe, simultaneamente, criticar os modelos vigentes, reconhecendo-os como abstracções impostas por certos indivíduos detentores do poder, e abrir caminho à sugestão de mundos alternativos, formas cada vez mais apuradas de estimular o seu corpo e o seu espírito.

Concluo esta breve análise de *A Filosofia na Alcova*, atentando em duas passagens do panfleto «Franceses, mais um esforço se

quereis ser republicanos», com o qual Sade interrompe a narrativa para discorrer sobre as superstições e a necessidade de estas serem ultrapassadas:

Que o escravo de um bandido coroadado se curve, se o quiser, aos pés de um ídolo de massa, um tal objecto é feito para a sua alma de lama; quem pode servir reis deve adorar os deuses! Mas nós, franceses, mas nós, meus compatriotas, rastejar ainda humildemente sob freios tão desprezíveis, antes morrer mil vezes do que deixar que eles nos escravizem novamente! Se julgamos necessário um culto, imitemos o dos romanos: as acções, as paixões, os heróis, eis quais eram os seus respeitáveis objectos. (143)

[...] enganámo-nos desse fantasma, e o ateísmo é, actualmente, o único sistema de todos os indivíduos que sabem raciocinar. À medida que nos iluminámos, sentimos que, sendo o movimento inerente à matéria, o agente necessário para imprimir o movimento devia ser um ser ilusório e que, devendo tudo quanto existia estar, por essência, em movimento, o motor era inútil; sentimos que esse deus quimérico, prudentemente inventado pelos primeiros legisladores, era, nas suas mãos, não mais do que um meio de nos fazer supor cadeias, e que, reservando-se o direito de ser os únicos a falar este fantasma, saberiam bem fazer com que ele dissesse apenas aquilo que apoiasse as leis ridículas pelas quais pretendiam escravizar-nos. (144-145)

O homem livre pretendido por Sade é, nesta medida, e em simultâneo, um sujeito emancipado que apenas toma como representantes adequados da condição humana aqueles que

optam por um declarado individualismo criador, um pensador esclarecido que se reconhece como fruto de um gradual processo de iluminação intelectual, indispensável no âmbito de um contraponto ao processo contínuo que redundou na submissão das comunidades humanas aos mais diversos ídolos, um organismo vital sincronizado com o dinamismo da matéria e, finalmente, um arauto da revolta generalizada contra todas as manifestações da tirania política, identificada com os propósitos interesseiros dos fundadores das religiões. Em conformidade com todas estas vertentes, Sade atribui ao filósofo libertino a tarefa fundamental de implementar uma nova atmosfera de liberdade:

Não nos esqueçamos de que queremos formar homens livres e não vis adoradores de um deus. Um filósofo deve simplesmente instruir estes novos alunos das sublimidades incompreensíveis da natureza; deve provar-lhes que o conhecimento de um deus, frequentemente muito perigoso para os homens, nunca serviu a sua felicidade, e que eles não serão mais felizes admitindo como causa daquilo que não compreendem algo que compreenderão ainda menos; que é muito menos essencial compreender a natureza do que fruí-la e respeitar as suas leis [...]. (149)

O desejo de constituir um novo panorama intelectual, estabelecido no decurso dos diálogos educativos responsáveis pela elaboração de uma jovem libertina em todas as suas dimensões, é também construído na cumplicidade do leitor, aquele a quem se diz, no texto introdutório:

Voluptuosos de todas as idades e sexos, é, sòmente, a vós que ofereço esta obra; alimentai-vos dos seus princípios; eles

favorecem as vossas paixões, e essas paixões, de que os frios e insípidos moralistas pretendem afastar-vos, são apenas os meios que a natureza utiliza para fazer o homem compreender as intenções que ela formou a seu respeito; atendei apenas a estas deliciosas paixões; só a sua origem vos deve conduzir à felicidade. (27)

Comunidade imaginada, em certa medida simulacro dos encontros filosóficos mantidos pelos *libertins erudits* literariamente recriados por La Mothe Le Vayer, a elite de libertinos aos quais Sade destina as lições e os apelos veementes do seu panfleto espelha o que Ernesto Rodrigues conclui a propósito da singularidade dos privilegiados que, em *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*, são introduzidos aos mistérios teatralizados no espaço restrito de Sibling: o essencial das práticas descritas na obra, assim como a presença de uma versão mais agressiva do projecto educativo, na pessoa das velhas professoras de História, aponta para uma consciente presença do mundo infinitamente renovável da literatura, no qual outras hipóteses de realidade podem ser exploradas em relação directa com a crítica e a transgressão do panorama existente. Desse modo, os assuntos concretos da realidade sua contemporânea passam, no plano da matéria literária que acompanhou o seu infundável cativeiro, a servir de suporte para uma alternativa:

Arrastado na dissolução da aristocracia feudal, o impulso sadiano refugia-se num ensaiado regresso — que, então, sim, compensaria os desmandos actuais. Encenado e impossível regresso: o teatro vive do dialéctico (por natureza, efemerizante) e a componente teatral em Sade não é para esquecer; escapa-se ao tempo histórico no tempo romanesco: aí pode começar a for-

mulação de um mundo que, utópico e presença do Mal (= o novo humanismo), afirma uma realidade — a do escritor vivo (= uma saída para o antiburguês). (Rodrigues, 2016: 214-215)

O excesso associado a Sade encontra-se directamente relacionado com os mecanismos por si utilizados para conjugar as suas pulsões muito particulares à ânsia de reproduzir através da literatura as circunstâncias históricas de um tempo de tensões e metamorfoses, no qual os poderes dominantes se sucederam vertiginosamente. Essa vertigem não impediu, contudo, que, embora de acordo com argumentos distintos, Sade tenha permanecido como o rosto visível de um certo abismo humano desejavelmente extirpado ou, pelo menos, entregue ao silenciamento da clausura. A libertinagem encontrava em Sade um dos seus esteios.

A partir do século XIX, contrastando com esse extremo significativo das suas pretensões e potencialidades, a importância histórica da libertinagem deixou de ser tão reconhecida, também na medida em que muitas das barreiras contra as quais os libertinos se haviam insurgido ao longo dos séculos anteriores também esmoreceram. Segundo Yves Leclerc, a conquista de uma forma de liberdade ideal, na sequência da Revolução Francesa, teria de algum modo retirado ao espírito libertino a sua genuína razão de ser, num mundo aparentemente desprovido de estruturas totalitárias e marcado por princípios idealistas, tendentes a uma certa igualdade social: «Il faut au libertin un Pouvoir fort à défier, des dogmes à nier, un Dieu à blasphémer, des valeurs sacrées à profaner, un Père à maudire, des inférieurs [...] sur lesquels exercer sa supériorité de Maître des coeurs et de corps» (Leclerc, 1998: 44).

Juan Velarde Fuertes aproxima-se deste ponto de vista, identificando, contudo, o apagamento da figura do libertino

no século XIX com o triunfo do capitalismo e a instauração de uma moralidade burguesa em virtude da qual o rigoroso controlo social dos pontos de vista desviantes se acentuou, como evidenciam os processos relacionados com *Madame Bovary*, de Flaubert (1856), ou *Les Fleurs du Mal* (1857), de Baudelaire, utilizados como paradigmas para mais confrontos da sociedade com outras obras consideradas subversivas. Assim, se em 1956 Jean-Jacques Pauvert se serviu desses dois casos, acrescentando-lhes a controvérsia em torno de *Ulysses*, de James Joyce (1922), de *Lady Chatterley's Lover*, de D.H. Lawrence (1924), e de *Tropic of Cancer*, de Henry Miller (1934) para defender a sua edição das obras completas de Sade, Fernando Ribeiro de Mello recorreria a toda essa tradição de embates judiciais e à progressiva liberalidade com que a justiça acolhera os argumentos dos editores para defender a sua edição de *A Filosofia na Alcova* (1966)²⁴.

Segundo Velarde Fuertes, a grande maioria dos filósofos e escritores de Oitocentos havia optado por se acomodar aos valores dominantes, convertendo o que antes havia sido problemático, incluindo os livros licenciosos, em produtos destinados simultaneamente ao entretenimento da vida burguesa e à representação distanciada dos domínios abjectos e desviantes, doravante reconhecidos como símbolos de imoralidade e de patologia. Perde-se, através dessa apropriação das fontes privilegiadas de um saber alheio aos interesses padronizados, qual-

24 No caso de Pauvert, o confronto entre o desejo de liberdade para a edição de autores subversivos e as instituições que procuravam censurar o seu projecto ficou documentado no livro *L'Affaire Sade* (1957), publicado no mesmo ano em que Maurice Girodias dava a conhecer o processo em torno de *Lolita*, de Vladimir Nabokov (*L'Affaire Lolita*, 1957). Para um acompanhamento rigoroso destas questões e do processo que contrapôs o Estado Novo ao mais controverso editor da segunda metade do século XX em Portugal, Ribeiro de Mello, remeto para as investigações de Pedro Piedade Marques (Marques, 2015: em particular pp. 67-92; Fernandes, 2017: em particular pp. 107-118).

quer intenção combativa, essencial ao desenvolvimento pleno da sensibilidade libertina (Velarde Fuertes, 2006: 106-107).

No entanto, considero essencial defender que os limites históricos da tradição libertina não podem, de modo algum, situar-se no século XVIII. No momento em que processos como os que envolvem as obras-primas de Flaubert e de Baudelaire evidenciam uma nova fractura cultural, difícil de conter, dada a projecção que os dois autores conheceriam no seu tempo e nas gerações subsequentes, começa a decorrer, também, uma redescoberta empenhada das principais obras e figuras associadas aos dois grandes momentos do itinerário libertino apresentados nesta reflexão: os *libertins érudits*, do século XVII, e os grandes vultos da libertinagem romanesca, como Laclos e, sobretudo, Sade. Leclerc designa como «enfants de Sade» os autores que, na esteira de Baudelaire, começaram um novo processo de crítica sistemática do panorama cultural do Ocidente, direccionando a sua verve negativa no sentido da denúncia do novo totalitarismo representado pela mundividência racionalista e positivista. O momento dos decadentes é, também, um período no qual a libertinagem readquire o seu direito de cidadania no panorama das ideias do Ocidente:

Face à un monde en pleine mutation, avec l'avènement de la démocratie, du capitalisme et de l'industrialisation, les Décadents, désenchantés, revenus de tous les rêves de progrès, réagissent par haine du siècle. [...] Le besoin de dépasser les limites, de «franchir les confins de la pensée» comme dit Huysmans, est lié à cette volonté de scandale, de perversité et de sacrilège qui caractérise les Décadents. (Leclerc, 1998: 48)

Retenham-se os termos fundamentais à adequada compreensão da plenitude significativa de um ambiente libertino renovável em diferentes contextos históricos, espoletado por exigências e necessidades afins, mesmo quando relacionadas com vivências distintas: a revolta contra uma determinada visão do mundo em torno da qual se organizara, na totalidade, a experiência quotidiana das comunidades ocidentais; a ânsia por se ultrapassarem os limites, numa direcção desprovida de qualquer teleologia reconhecível, dado que os horizontes dinâmicos da libertinagem se fazem em íntima relação com o desconhecido e com um novo mundo a construir, não com uma doutrina ou uma visão do mundo rigorosamente formatadas; finalmente, a associação entre uma afirmação deliberadamente provocatória e contrária aos valores dominantes, e um desejo de libertação face a uma clausura generalizada, coincidente com esses pilares.

É neste ambiente que se desenvolverá um considerável trabalho de estudo e redescoberta de autores reconhecidos como libertinos, de cariz essencialmente antológico²⁵. Merecem destaque a antologia *Les Poètes Libertins* (1909), de Georges Normandy; o conjunto de onze volumes organizados por Frédéric Lachèvre entre 1909 e 1924, *Les Libertins au XVIIe Siècle*, com principal enfoque nas personalidades de Théophile de Viau e de

25 Jean-Pierre Cavaillé lê esta tendência como uma manifestação típica da oposição finissecular ao paradigma classicista predominante no século xvii, em virtude da qual se valorizaram autores esquecidos, marginalizados ou anómalos à luz da racionalidade classicista (Cavaillé, 2011: 57-82). Através deste amplo trabalho editorial, tanto a «libertinagem erudita» como a «libertinagem de costumes» se converteram em parcelas fundamentais da constituição do mito da maldição literária que, como apontam Pascal Brissette e Marie-Pier Luneau, constitui um dos mais firmes esteios do ideário cultural dos séculos xix e xx, com precursores desde pelo menos o Renascimento (Brissette, 2014: 5-16; cf. também George, 2013). Essa linhagem encontra-se exemplarmente exposta na antologia organizada por Germain Amplecas, *L'Œuvre Libertine des Poètes du XIXe Siècle* (1910), recolha pioneira pois toma a libertinagem como uma componente peculiar da obra de autores como Alfred de Musset, Barbey d'Aurevilly, Victor Hugo, Théophile Gautier, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé ou Paul Verlaine.

Cyrano de Bergerac; e o relevante trabalho de Guillaume Apollinaire em torno da obra do Marquês de Sade, *L'Œuvre du Marquis de Sade. Pages Choisies* (1909), cujos textos introdutórios foram decisivos no quadro da recepção de Sade pelas vanguardas históricas, fixando a designação polémica de *Divin Marquis* e oferecendo uma panorâmica rigorosa das publicações de Sade e do seu contributo nos âmbitos da moral, da filosofia e da literatura.

Essas antologias, que deram a conhecer autores como Théophile de Viau e Cyrano de Bergerac, completam o pioneirismo crítico de René Grousset («Étude sur la société des libertins au XVIIe siècle», 1886), primeiro autor a dedicar atenção demorada aos libertinos de Seiscentos no percurso que conduz da turbulenta herança das principais cisões que os séculos xv e xvi haviam oferecido ao panorama mental do Ocidente ao fértil ambiente das Luzes setecentistas, marcadas pelo triunfo da crítica como mecanismo de discussão abrangente das concepções do Homem a respeito de si próprio e acerca do mundo por si sucessivamente construído como cultura. Também no fim do século xix, devem assinalar-se ainda o extenso volume *Les Libertins en France au XVIIe Siècle*, de F.T. Perrens, no qual se analisou o contexto europeu que, surgindo com o Renascimento, deu origem ao inquérito libertino, e o contributo de Pierre Brun, que dedicou um capítulo aos libertinos na sua visão panorâmica do século xvii francês, *Autour du Dix-Septième Siècle* (1901).

Devem ainda ser assinalados, nas primeiras décadas do século xx, dois contributos que introduzem as primeiras interpretações da libertinagem como uma tradição com contornos particulares, surgidos no decurso do Renascimento e identificáveis em contextos muito diversos: a antologia *L'Œuvre Libertine des Poètes du XIXe Siècle* (1910), de Germain Amplecas, na qual se procedeu a uma ampla recolha de obras de autores como

Alfred de Musset, Barbey d'Aureville, Victor Hugo, Théophile Gautier, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé ou Paul Verlaine, constituindo a libertinagem, nas palavras do próprio, uma componente fundamental, dando resposta a uma concepção específica da expressão literária: «[...] des poètes, et non des moindres, ont pensé et pensent que l'on peut nommer les choses naturelles par leur nom, qu'il n'y a pas deux libertés, pas plus qu'il n'y a deux arts» (Amplecas, 1910: 2); e a abordagem de J. Roger Charbonnel inaugurando, em 1917, uma perspectiva sobre as repercussões do pensamento de autores italianos como Vanini, Pomponazzi ou Giordano Bruno no percurso europeu das ideias libertinas (*La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*). Neste ambiente, no qual começa a consolidar-se o reconhecimento de que a tradição libertina era plural e ainda muito influente no pensamento ocidental, Louis Aragon publicou, em 1924, *Le Libertinage*, esclarecendo, em 1964, ao reeditar a obra, o sentido que na altura lhe havia conferido, tomando como mote a figura icônica de Théophile de Viau: «*Le Libertinage*, que je n'ai jamais entendu qu'au sens de ces libertins du XVIIe siècle, c'est-à-dire les libres penseurs dont Théophile de Viau est l'image» (Aragon, 1997: 15-16).

É neste sentido que adquirem grande propriedade as conclusões desenvolvidas por Giovanni Lista em *Dada Libertin & Libertaire*, obra na qual, com base nessa riquíssima produção editorial e hermenêutica, se defende que o dadaísmo terá correspondido, em várias das suas manifestações, a uma nova afirmação da negatividade libertina, em particular aquela que espelhava o momento de transição e incerteza característica dos séculos XVI e XVII. Segundo Lista, a libertinagem de dadá concentra-se na ampla assunção das limitações humanas, conduzindo, à semelhança dos momentos fundamentais do

percurso libertino, a uma atitude de revolta contra os valores instituídos e a uma redefinição do lugar ocupado pelo Homem no confronto com a contingência das leis naturais:

Dada a su être libertin tant par l'impertinence et la radicalité de sa lutte contre les idéologies que par sa capacité à pointer le néant occulté par les valeurs idéales et morales inhérentes aux conceptions finalistes du monde, de l'homme et de l'histoire. Dérivé du latin *libertinus* qualifiant l'esclave émancipé par le maître, le mot «libertin» définissait au XVIIe siècle ceux qui affirmaient leur liberté d'esprit et leur indépendance contre toute servitude idéologique, contre toute soumission fidéiste à des principes contraires au libre choix de l'individu. (Lista, 2005: 12)

Este ponto de vista remete para questões comuns aos vários movimentos estéticos e filosóficos da primeira metade do século xx, que optaram pela cisão com os modelos consagrados, em nome de uma generalizada revisão crítica dos limites do conhecimento e de uma diluição das fronteiras por parte dos artistas, cujo papel na sociedade passa a ser identificado com a transgressão, a divergência e a exaltação da autonomia. É neste sentido que deve integrar-se uma das mais emblemáticas recolhas de poesia do modernista brasileiro Manuel Bandeira, *Libertinagem* (1930). Como procura esclarecer Gilberto Mendonça Teles, Bandeira estava plenamente consciente dos sentidos evocados pelo termo que escolheu para designar, tanto os seus processos literários, como a amplitude dos aspectos da condição humana convocados para o espaço libertador do seu laboratório poético. Lendo no termo não só a ligação profunda à

origem etimológica latina — *libertinus* —, mas também as potencialidades oferecidas por uma outra fonte — uma «antiga raiz indo-européia (*leudh-*) com a significação geral de ‘elevação’, de ‘ascensão’ (de um estágio para outro, superior), como no grego *eleuthería* a significar liberdade em todos os sentidos» (Teles, 1998: 119) —, Mendonça Teles conecta a libertação e a ascensão intelectual para apresentar ao leitor os vários sentidos possíveis da libertinagem modernista.

Assim, em pleno século xx, a herança libertina permanecia bem viva, consistindo numa das vias privilegiadas pelos criadores que procuravam configurar uma postura marcadamente polêmica, própria de «alguém que se soltou, que está agora isento de preconceitos morais, políticos ou literários» e, que, nessa medida, pode dedicar-se exclusivamente a uma «experimentação poética [...] em todas as direções, em todos os sentidos» (*Idem, ibidem*: 131)²⁶.

Esse horizonte de totalidade, ao sabor do qual o experimentalismo criador se vê colocado ao serviço da emancipação humana por indivíduos historicamente situados que se identificam com uma perspectiva comum sobre a ambivalente disposição do Homem no quadro contingente da Natureza, constitui o traço fundamental de todo o percurso libertino que se procurou traçar.

26 É tendo presente esta conotação da libertinagem como uma deriva experimental de um código comumente aceite, no âmbito da instituição artística e literária, que devemos entender as observações de Agostinho de Campos, quando, nos *Estudos sobre o Soneto* (1936), se refere aos «inconvenientes do soneto irregular ou libertino, que sempre se há-de sujeitar ao menosprezo da crítica, forte no seu direito de dizer que tal soneto não é soneto» (Campos, 1936: 39). Essa modalidade da libertinagem encontra-se, por exemplo, na seguinte passagem de Jean-Pierre Cavaillé, ilustrativa da diversidade de âmbitos aos quais a noção tem sido aplicada: «la liberté de conscience d’abord; la liberté de pensée [...]; la liberté de mœurs [...]; sans oublier la liberté politique [...]. On pourrait ajouter également l’usage du substantif et du qualifiant ‘libertin’ pour désigner des manières d’écrire et de versifier irrégulière [...]» (Cavaillé, 2010: 14-15).

Aceitando a sugestão de Isabelle Rabineau, os intuitos desta abordagem remetem para a convicção de que, mais importante do que questionar em que medida se procede a banais atualizações de algumas das figuras e gestos representativos da libertinagem, será crucial perceber os meios pelos quais se mantiveram activos os traços emblemáticos de uma constante com que se foi exprimindo um olhar interrogativo direccionado aos mundos em que o humano se manifesta e se constrói. O libertino é, antes de mais, «une figure du temps en mouvement» (Rabineau, 1995: 15-24), atenta aos novos ornamentos elaborados pelo ser humano para ilustrar, justificar e preencher de sentido(s) a sua passagem por um mundo ambíguo, instável, perpetuamente marcado pela contingência, ao qual a única resposta genuinamente lúcida e libertadora parece ser a adaptação ao devir, à luz da qual nenhum sistema dogmático pode pretender-se definitivo e universal. Num estudo emblemático de Jean-Pierre Cavaillé, torna-se evidente o pleno alcance dessa permanência²⁷. Propondo um panorama bastante completo da persistência das conotações originalmente associadas ao conceito de libertino em pleno século XXI, Cavaillé recorreu a um discurso proferido por Joseph Ratzinger, a 18 de Abril de 2005, pouco antes da sua eleição como papa, no qual o libertinismo é salientado no contexto de outras manifestações modernas consideradas contrárias à Igreja de Roma:

Combien de vents de la doctrine avons-nous connus au cours des dernières décennies, combien de courants idéologiques, combien de modes de la pensée [...]. La petite barque de la pensée de nombreux chrétiens a été souvent ballottée

27 Disponível em linha: <http://dossiersgrihl.revues.org/3495>

par ces vagues — jetée d'un extrême à l'autre: du marxisme au libéralisme, jusqu'au libertinisme du collectivisme à l'individualisme radical; de l'athéisme à un vague mysticisme religieux; de l'agnosticisme au syncrétisme et ainsi de suite. Chaque jour naissent de nouvelles sectes et se réalise ce que dit saint Paul à propos de l'imposture des hommes, de l'astuce qui tend à les induire en erreur (cf. *Ep* 4, 14).²⁸

Séculos depois de François Garasse, a invectiva generalizadora permanece como um dos traços mais evidentes do peso atribuído à tradição libertina por algumas das instituições mais profundamente ligadas à estrutura da *doxa* estabelecida. A história desse contraponto aparentemente instalado como um dos grandes referentes da evolução cultural do Ocidente permanece, portanto, por traçar na sua plenitude, constituindo este estudo um modesto contributo nesse sentido.

ALGUNS EXEMPLOS DA TRADIÇÃO LIBERTINA EM PORTUGAL

Em Portugal, são conhecidos a extensão cultural e o impacto do controlo das ideias consideradas subversivas desde a sequência do Concílio de Trento até à definitiva implantação do liberalismo²⁹. No terceiro volume da *História da Universidade de Coim-*

²⁸ Disponível em linha: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_fr.html

²⁹ Este capítulo do livro é devedor do trabalho desenvolvido no âmbito do *Dicionário dos Antis. A Cultura Portuguesa em Negativo*, nomeadamente de duas entradas sobre o «Antilibertinismo» e sobre a presença do conceito de libertino no contexto português (cf. Sousa, 2018a; 2018b). Com efeito, o presente livro parte de uma tese de doutoramento desenvolvida, em parte, no âmbito do ambiente de investigação colectiva promovido por José Eduardo Franco

bra, Teófilo Braga dedica bastante espaço à apresentação dos grandes desenvolvimentos e rupturas na história das ideias no contexto europeu, desde a Renascença ao apogeu da fase crítica do enciclopedismo, expondo um amplo conjunto de documentos pertencentes à Real Mesa Censória que exibem a denúncia das obras de pensadores como Descartes, Thomas Hobbes, Montaigne, Voltaire, Rousseau, Diderot ou Helvétius. Nesses documentos, o termo «libertinos» surge como um dos mais proliferos, embora o próprio Teófilo Braga nunca recorra a ele. No edital da Real Mesa Censória de 24 de Setembro de 1770, por exemplo, o peso nuclear da libertinagem é perfeitamente identificado com a sua múltipla ameaça à religião, aos costumes e à tão denunciada interligação entre a Igreja e o poder político, ao mesmo tempo que também se percebe que a circulação de livros proibidos era um dos veículos por excelência da suposta contaminação de que Portugal era vítima:

Tem ultimamente chegado ao meu Real conhecimento a narração de todos os horrorosos estragos que neste século, *mais que em todos os outros*, tem causado na maior parte da Europa o *espírito da Irreligião e da falsa Filosofia*, o qual excitando as mais vigorosas providencias, com que uma e outra Potencia, espiritual e temporal, tem procurado e procura precaver os funestíssimos effeitos d'este disfarçado veneno, parece que elle consegue augmentar-se e diffundir-se ao mesmo passo por uma inundação monstruosa dos mais Ímpios e detestáveis Escriptos, para atacar os princípios mais sagrados da mesma Religião, para invadir os mais sólidos fundamentos do Throno,

e que culminou na organização de um congresso e na edição do referido dicionário, entre outros.

e para romper assim aquelles felicissimos vinculos, com que mutuamente se sustentam, como aquelles que tão santamente unem os fieis christãos á adorável pessoa de Jesus Christo. E porquanto me constou que muitos dos referidos Escriptos, *abomináveis produções da incredulidade e da libertinagem* de homens temerários e soberbos, que se denominam *Espíritos Fortes* e se attribuem o especioso titulo de *Filósofos*, depois de terem soçobrado os paizes mais próximos ao seu nascimento, haviam chegado a penetrar n'este Reino por caminhos indirectos e occultos; havendo mandado proceder com a mais exacta diligencia no exame d'elles, constou pelas Censuras conterem doutrina Ímpia, offensiva da paz e socego publico, e só própria a estabelecer os grosseiros e deploráveis erros do Atheismo, Deismo e do Materialismo, a introduzir a relaxação dos costumes, a tolerar o vicio e a fazer perder toda a idéa da virtude, as Obras seguintes [...]. (*apud* Braga, 1898: 59-60)

O termo começara por ser introduzido em dicionários portugueses a partir de 1813, quando no tomo 1 do *Diccionario de Lingua Portuguesa*, de António Morais e Silva, é definido com grande precisão: «Entre os romanos, o filho de Liberto; daquele, que sendo cativo se forrara; it. O Liberto. O que sacudiu o jugo da revelação e presume, que a razão só pode guiar com certeza no que respeita a Deus, à vida futura, &c. fig. O que é licenciioso na vida: neste sentido é moderno» (Morais e Silva, 1813: 221). Logo em seguida, Morais e Silva definia também «licenciioso», aquele que «excede o que é licito; que se licenceya das Leis, e usa de liberdades, que elas não dão» (*Idem, ibidem*: 223). O sentido de «libertino», neste contexto, ainda não é demasiado pejorativo, reforçando a origem etimológica latina e salientando a modernidade da tendência licenciiosa, que, à luz da designação

subsequente, está relacionada sobretudo com um ataque ao que se considera lícito tendo em conta as leis em vigor. De resto, Morais e Silva recuperava o que incluía no segundo volume da versão «reformada e acrescentada» do *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau*, de 1799, em que descrevera o termo «libertinagem» como «o vício de ser libertino, incredulo, mal morigerado», mencionando ainda o «Edit. Censorio de 22 de Dezembro de 1798», em que se proclamara um severo ataque às obras de teor libertino; é muito interessante verificar que, tendo o autor mantido em 1813 precisamente a mesma formulação que aqui ocorre para descrever o «libertino», na entrada sobre o «licencioso», que é intrinsecamente relacionada com ele, acrescenta uma nota explicitamente literária, associando o que se escreve ou o modo como se escreve a uma certa ruptura com os modelos tradicionais: «Pena licenciosa, estilo que excede as leis, v.g. da historia, da oratória, &c» (Morais e Silva, 1799: 21-22).

Todas estas considerações são ainda mais relevantes na medida em que Bluteau praticamente não se referira a estes assuntos, optando por definir o termo «liberto» a partir da sua origem latina extraída de Cícero («Escravo forro. Escravo q tem carta de alforria. Libertinus, i. Masc., Cic.») e sem nenhuma menção às apropriações modernas, embora na entrada «Liberdade» se perceba uma inequívoca associação entre o excesso de liberdade e as tendências licenciosas (Bluteau, 1716: 112-114) que também marcará presença na componente literária da licenciosidade: «Penna licenciosa. Aquella que amplifica muito, ou que se estende muito em alguma materia. [...]. O licencioso dos Poetas. A liberdade das licenças poeticas» (Bluteau, 1716: 121).

Em 1827, no *Glossario das Palavras e Phrases da Lingua Franca*, que por descuido, ignorancia ou necessidade se tem introduzido

na locução portuguesa moderna, com o juízo critico das que são adaptáveis n'ella, da autoria de D. Francisco de São Luís, incluíam-se, entre os termos associados a «hum certo modo de pensar Francez, o qual ainda mais que os vocabulos ou frases individualmente consideradas, altera a fôrma original do idioma» (São Luís, 1827: 4), as noções de «espíritos fortes» e de «libertino, libertinagem». Do primeiro, diz-se o seguinte:

Expressão ironica, adoptada na linguagem scientifica para significar os incredulos, os quaes em realidade blasonão de espíritos fortes, i.e., de serem superiores ao que elles chamão preocupações vulgares, e de desprezarem a prudente temperança de huma razão verdadeiramente ilustrada, que conhece e respeita os limites. (*Idem, ibidem*: 52)

É provavelmente uma das primeiras descrições precisas da oposição libertina entre diferentes tipos humanos em função de um contraste de natureza intelectual, relativa às crenças e ocupações, recuperando também a noção de ultrapassagem individual dos limites padronizados. Quanto a «libertino, libertinagem», afirma-se: «O uso geral os tem adoptado, e não sem causa, se com elles significarmos a ideia complexa de licenciosidade com irrelição; homem devasso sem costumes, com erradas opiniões religiosas; a qual idéa se não poderia exprimir por outro modo em Portuguez, sem circumloquio» (*Idem, ibidem*: 84). Sublinhe-se o reconhecimento de uma lacuna vocabular para exprimir devidamente algo que é reconhecido como complexo, residindo essa complexidade, no essencial, na habitual confusão entre os planos da opinião religiosa e dos costumes adoptados, tanto na esfera pública como no espaço privado.

Veja-se ainda que, no *Novo Dicionario critico e etymologico da Lingua Portugueza*, de 1836, Francisco Solano Constâncio incluía três diferentes entradas, uma para «libertinagem» — «de libertin, dissoluto; licenciosidade, devassidão; licenciosidade com irreligião» — e duas para «libertino» — «filho de liberto, na antiga Roma; liberto; it: pessoa licenciosa, irreligiosa» e «forro, liberto; licencioso; irreligioso» (Constâncio, 1836: 655); e que no *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portugueza, feito sobre um plano inteiramente novo*, de 1881, se acrescenta à habitual conjugação entre o plano dos costumes — «dissoluto; desregrado impudico; lascivo; devasso» — e da crença religiosa — «irreligioso, impio» — uma noção que se relaciona essencialmente com o âmbito da expressão das opiniões: «desboccado na linguagem» (Valente, 1881: 1060).

Em 1909, a *Encyclopedia Portugueza Illustrada Diccionario Universal*, de Maximiano Lemos, trazia uma muito extensa descrição de todos os principais sentidos do termo, que inclui o contexto protestante em que emergiu, no século xvi («O nome de libertinos é dado, na história do século xvi, a dois grupos de protestantes bem diferentes um do outro»); uma descrição do seu sentido filosófico — «O nome de libertinos [...] é applicado a todos os espiritos que põem em duvida, em nome da experiencia ou da razão philosophica, as verdades reveladas, e reivindicam, em nome da independência do pensamento, o direito á incredulidade»; a indicação preciosa de que «a libertinagem exprime [...] mais uma tendência dos espiritos do que um desregramento dos costumes» e que os libertinos nunca foram, «no verdadeiro sentido da palavra, um *partido*»; e, finalmente, a precisão do seu lugar na história das ideias: «Os libertinos formam a transição entre os grandes scepticos do século xvi, taes como Montaigne e Charron, e os philosophos claramente

e systematicamente hostis á religião revelada, que vieram no século XVIII» (Lemos, 1909, VI: 470).

No *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Luís de Oliveira Ramos observa a respeito do Iluminismo que «a presença de tantos nomes [...] no rol dos livros proibidos em Portugal e de um ou outro tópico análogo aos seus na obra de escritores e poetas portugueses e sobretudo em processos inquisitoriais contra mações e, em especial, contra heréticos de filosofia, no século XVIII, obriga-nos a reafirmar o influxo que exerceram em minorias nacionais particularmente contundentes [...]», nas quais integra os nomes de filósofos, educadores, poetas e escritores tão relevantes como Verney, Francisco Xavier de Oliveira, Ribeiro Sanches, José Anastácio da Cunha, Filinto Elísio, Bocage e D. Leonor de Almeida, a que se poderiam juntar os nomes menos conhecidos de poetas antologiadados em vários volumes dedicados à poesia satírica e erótica em Portugal (Ramos, 2000: 418)³⁰. A diversidade destes nomes implica que se compreenda, como defende Daniel Pires na introdução ao sétimo volume da *Obra Completa de Bocage*, que dominava em Portugal «uma sociedade fortemente tutelada, extremamente hierarquizada, erigida em função da nobreza» e que «necessitou de construir um aparelho de Estado sólido que lhe permitisse anular quaisquer veleidades que colidissem com os seus interesses, designadamente as reivindicações da burguesia ascendente» (Pires, 2004: IX).

O caso de Bocage é representativo, dado que ainda hoje a sua personalidade pública e autoral será uma das mais identifica-

30 Investigações de Maria Teresa Esteves Payan Martins, como *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (2005) e *Livros Clandestinos e Contrafações em Portugal no Século XVIII* (2012), ajudam a compreender a conjuntura em que uma série de instituições, das quais sobressaíam a Inquisição e a Real Mesa Censória, procuraram conter a fractura das ideias na qual os pontos de vista libertinos tiveram um papel decisivo. Cf. também, relativamente ao momento do Marquês de Pombal, Tavares (2018).

das com a mitologia libertina no contexto português. No dia 10 de Agosto de 1797, podia ler-se o seguinte na ordem de devassa ditada pelo intendente Pina Manique, que conduziria às prisões de Bocage e do seu amigo André da Ponte de Quental: «Consta nesta Intendência que Manoel Maria Barbosa du Bocage é o autor de alguns papéis ímpios, sediciosos e críticos, que nestes últimos tempos se têm espalhado por esta corte e Reino [...]» (*apud* Domingues, 1962: 284-285).

Outras acusações, nomeadamente as relacionadas com o seu desregramento de costumes e com as considerações sobre a religião, acompanham este elucidativo ataque à vertente literária de Bocage. O referido documento de 1797 sintetiza exemplarmente os nexos da classificação da obra do poeta sadino com a libertinagem, sobretudo se atentarmos nos três termos utilizados para a condenação dos papéis bocageanos. Se a «impiedade» designa a esfera da moralidade e dos comportamentos, noções como «sediciosos» e «críticos» apontam para duas formas distintas de uma intervenção mais ampla, que mina os fundamentos da sociedade, por expor as suas contradições e assinalar a ficcionalidade dos seus dogmas. Bocage não foi libertino apenas na sua vivência activa do ambiente das tertúlias boémias que agitavam os botequins lisboetas da época, nem nas poesias de natureza erótica que, celebrizadas pela tradição, não terão saído da pena do poeta sadino; foi-o, sobretudo, por uma compreensão, em muitos aspectos inovadora e quase totalmente singular no tempo que lhe coube viver, de que a poesia, quando devidamente manejada, pode ser uma ferramenta indispensável para a circulação de ideias e para o livre-pensamento que deriva do questionar dos limites impostos pelos mais distintos códigos sociais. O ataque de Bocage, dinâmico e consciente, aos mitos que fundamentavam o silenciamento a que também o tentaram submeter e a

sua exigência de construir para si uma narrativa individual, com os seus próprios mitos e vocabulário, caracterizam admiravelmente aquele que é o sentido fundamental do termo «libertino», conforme a sua origem etimológica; é, por isso, extremamente redutora a associação exclusiva da sua libertinagem aos domínios do erotismo, da sexualidade e dos comportamentos lidos socialmente como desviantes.

A diversidade de experiências com que Bocage conviveu e a multifacetada obra que compôs denunciam um espírito dinâmico, disposto a uma permanente experimentação de si e do mundo e sobretudo vocacionado para o confronto aberto com as flutuações da vida, articulando numa identidade distintiva as amplas valências adquiridas ao longo do percurso. É dessa natureza a síntese exemplar que se encontra patente num dos versos do célebre auto-retrato, em que se assume «Incapaz de assistir num só terreno» (Bocage, 2018: 29).

O exemplo mais emblemático e singular da intervenção libertina de Bocage encontra-se no extenso poema «Cartas de Olinda e Alzira», em que o diálogo íntimo entre duas mulheres contrapõe a sinceridade de uma plena vivência amorosa aos dogmas e interesses que procuram contrariá-lo. Este poema, a par da «Epístola a Marília», é um dos mais vigorosos exemplos do alcance crítico da lucidez de Bocage, pois, apesar de tomar como pretexto fundamental questões relacionadas com o erotismo e a sexualidade, alarga o escopo da sua denúncia a âmbitos muito mais abrangentes, propondo toda uma distinta compreensão da existência. No contexto do surrealismo português, que amplamente valorizou a personalidade de Bocage³¹, esses poemas

31 À semelhança do que ocorreu com o surrealismo em França, também em Portugal se verificou o convívio estreito entre uma atitude de recusa intransigente dos pilares de uma sociedade marcada pelo ostracismo cultural promovido pelo Estado Novo e um espírito de

foram considerados decisivos, por exemplo na apresentação que dele é feita na *Antologia do Humor Português*, organizada por Ernesto Sampaio e Virgílio Martinho, que entendem a «Epístola a Marília» como a principal conjugação do Bocage «irreverente e libertino» e do «poeta libertário» (Sampaio, 1969: 253-254); ou, sobretudo, na leitura que Cesariny fez da obra de Bocage, na sua *Horta de Literatura de Cordel*, considerando a produção bocageana «a primeira a responder muito do alto à longuíssima sombra do Geral, levando-lhe o latim para a infracção sistemática (se não fôra natural) de quanta norma literária, cívica, religiosa, filosófica ou moral, o Jesuíta ditou», e opondo-o a outros exemplos de poetas considerados libertinos, como Gregório de Matos e Caetano Soto-Maior, cuja obra compara à pornografia, por não passar de um inofensivo catálogo de obscenidades despidas de qualquer intenção intelectualmente contestatária. E, comentando as «Cartas de Olinda e Alzira», Cesariny estabelece um confronto importante com aquele que para muitos continua a ser o principal rosto da libertinagem, o Marquês de Sade: «Do que conheço, as ‘Cartas de Olinda e Alzira’, de Bocage, são obra cimeira do livre-pensamento de XVIII e muito felizmente me dispensam do inferno cristão do Marquês de Sade, onde, sem muito buscar, toparemos os Matos, os Gregórios, e os Lobos de Carvalho» (Cesariny, 2004: 29-30).

O contexto de Bocage é o mesmo que justifica o processo de denúncia sofrido por José Anastácio da Cunha, cujas acusações conjugavam supostos incumprimentos religiosos com o

releitura, redescoberta e reconhecimento de outros contextos em que a mesma concepção de poesia enquanto resistência e busca do amor, da liberdade e do conhecimento marcou a sua inconfundível presença. O caso de Bocage foi bastante lembrado em textos de vários surrealistas portugueses, como Cesariny, Alexandre O'Neill, Luiz Pacheco, Ernesto Sampaio ou Natália Correia (cf. Sousa, 2016b).

facto de o poeta ter convivido com estrangeiros ligados a igrejas protestantes e à maçonaria e com a expressão literária de alguns comportamentos ilícitos, nomeadamente o alcoolismo e a vivência amorosa extraconjugal (cf. Ferro, 1987). É também nesse ambiente que uma figura como a do Cavaleiro de Oliveira, um dos mais expressivos exemplos de protestantismo em Portugal e acérrimo defensor de uma atitude cultural cosmopolita e voltada para o contacto com diferentes nacionalidades e culturas, tecesse na sua obra, maioritariamente composta no exílio, ataques veementes aos libertinos. Na *Recreação Periódica*, por exemplo, afirmará: «Hoje, estou em considerar criminoso toda a afeição que não seja pautada pelos termos da minha. Os libertinos arguirão o contrário sob o falso argumento de que sendo o amor uma paixão natural não carece do estado de matrimónio para se coonestar. A minha opinião, universalmente aceita e bemquista de todos os homens honrados, não precisa de defesa» (Oliveira, 1922: 47).

Por outro lado, a atitude de um panfletário como José Agostinho de Macedo, um dos mais constantes defensores dos ideais absolutistas, permite perceber que em Portugal também se verificou o tipo de ataque indiferenciado a uma série de atitudes filosóficas e comportamentais distintas a que já se fez menção, no qual se foram conjugando designações como libertinos, enciclopedistas ou iluminados, pedreiros-livres, jacobinos, maçons, deístas, ateus e infiéis. Na *Refutação dos princípios methafysicos e moraes dos Pedreiros Livres Illuminados*, de 1816, procurava associar os ideais dos enciclopedistas à tradição do epicurismo, vendo-os como criminosos que, proclamando-se livres-pensadores, apenas pretendiam colocar em causa os princípios do trono e da religião. A habitual associação entre os ideais filosóficos modernos e a dissolução dos comportamentos

é também estabelecida com veemência: «Deixaste em fim cair a máscara, e o prazer que propões e tanto exaltas condescende com o prazer do vício, e em quanto os outros Filósofos fazem todos os esforços para promover os bons costumes, tu hes o Filósofo que promove a immoralidade. Dissolutos, pois, effeminados, deshonestos, viciosos de todas as maneiras, vinde, achou-se huma Filosofia que he toda vossa, e até dos brutos pois parece ensinada por elles» (Macedo, 1816: 178).

Este é um momento de crucial importância na evolução da cultura portuguesa, pois, como acentua José Augusto dos Santos Alves, se verificam alguns efeitos das invasões francesas, nomeadamente a coincidência entre um espírito colectivo de resistência ao invasor e a gradual gestação de uma consciência individual:

Ao mesmo tempo que se «diaboliza» o ocupante, emerge a consciência da própria liberdade individual e social. Mecanismo psicopolítico de dupla face e de duplo efeito que pode detectar-se, não de imediato, mas que se vai detectando ao longo da produção impressa do momento.

Se no início é apenas a «demonização» do inimigo, nas fases seguintes é já o «apelo» aos valores individuais e colectivos que, por um lado, potenciam a «internacionalização» do ocupante, por outro, consciencializam uma dinâmica de libertação colectiva e de liberdade individual que «estala» com a subjugação ancestral e com a opressão de uma sociedade autoritária e inamovível. (Alves, 2000: 304)

Essa dupla dimensão pairará ao longo de todo o século XIX, entre a persistente demonização dos valores de um inimigo estrangeiro e a gradual absorção de algumas ideias importantes da sua

cultura, também através de alguns estrangeirados que lidaram de perto com os horizontes culturais francófono e anglófono. A oposição persistente entre diferentes paradigmas culturais e o entendimento que cada uma delas tem de Portugal e do seu encontro necessário com a cultura europeia, que já marcara parcialmente os debates ao longo do século XVIII, será doravante uma verdadeira constante. E exige das instituições responsáveis pela perpetuação da ordem um controlo cada vez mais abrangente das consciências:

O «ecletismo» da censura que abarca diferentes temáticas do poético ao filosófico é um dado que não pode ser ignorado tanto mais que fornece a perspectiva do desejo de controlo totalizante do Antigo Regime português e explica as reacções que suscita por parte dos opositores ao regime. Na verdade, em nome da boa ordem moral e da disciplina institucional, esta amplitude do campo censório (que só é possível, a meu ver, devido à sólida formação intelectual dos censores) passa pelo teológico/religioso e, mesmo que as problemáticas abordadas afectem distantemente a ordem política, pela moralidade, pelo jurídico e, ainda, pelo científico. (Alves, 2000: 329)

Em 1821, aquando dos debates parlamentares em torno da liberdade de imprensa, as diferentes perspectivas evidenciam-se, antecipando algumas das tensões que culminariam na guerra civil. Como salienta Augusto da Costa Dias, a Revolução de 1820 havia aplacado parcialmente o distanciamento entre a cultura portuguesa moldada pelo Antigo Regime e o paradigma europeu derivado do Iluminismo. Tratava-se, sobretudo, de uma releitura das três valências renegadas pela ideologia dominante, a *libido sciendi*, a *libido sentiendi* e a *libido dominandi*, que per-

mitisse contrariar o ideal humano tradicionalista: «Os nossos doutrinadores reaccionários, *ante e post* miguelistas, repetem-se nos argumentos, só variando nas palavras. Todos concordam em que o homem (mais rigorosamente os vassallos das classes possuidoras) é um bicho pecaminoso, suspeito, fraco de raciocínio (a inteligência só lhe foge para o péssimo), sempre pronto a ouvir os maus conselhos que lhe vêm do estrangeiro, sobretudo nos séculos XVIII e XIX» (Dias, 1966: XVIII-XX).

Manuel Pires Vaz descreve adequadamente o contraponto entre realidades culturais díspares, no momento em que a liberdade de imprensa começa a surgir como questão:

Ha porém hoje em Portugal uma nova Classe, que se denomina Media, e que quer ser Suprema e unica na Supremasia; uma Classe, que promete ao Povo ignorante Liberdade, para o escravizar; riquezas, para o empobrecer; exaltação, para o deprimir; Soberania, para o avassalar; Religião pura e perfeita, para o descatholizar e fazer Atheo; em uma palavra todos os bens, para lhe fazer soffrer todos os males na vida presente e na eterna. Esta Classe Media, que merece o titulo de Infima, é composta de Portuguezes corrompidos na Religião pela leitura de Livros Estrangeiros impios e immoraes, como temos dito muitas vezes, e são desses mesmos os que nos apresentam aquella especiosa Razão a favor da Liberdade absoluta da Imprensa, e contra a Censura Prévia. (*apud* Dias, 1966: XXIX)

Por contraste, um liberal como Manuel Borges Carneiro lembrou que «a censura inquisitorial [...] sempre acusara de ímpio, sedicioso, revolucionário o que era pensamento fecundo, ciência, defesa da pessoa humana e dos seus direitos; sempre representara uma licença para a estupidação, o fanatismo,

a procriação abundante de superstições; e fazia-o em nome de Deus — o velho Deus-suserano feudal» (*apud* Dias, 1966: 1).

É no âmbito dessa atmosfera saturada de cisões que ocorre a publicação de *O Retrato de Vénus*, de Almeida Garrett, obra que sofreria um ataque semelhante ao que era dirigido à liberdade de imprensa pelos herdeiros do Antigo Regime. Desenvolve-se uma polémica que se prolonga de Janeiro a Março de 1822 e na qual diversos colonistas o acusaram de se aproveitar de um século em que os valores estavam moribundos para publicar obscenidades emanadas do espírito corruptor da Revolução Francesa (cf. Salgado, 1983). Na introdução a *O Roubo das Sabinas. Poemas Libertinos*, de Garrett, Augusto da Costa Dias descreve com precisão a complexidade do ambiente cultural vivido no contexto português do início do século XIX:

O moço poeta percorre todas as fases de labor ideológico a partir do padrão prestigioso do classicismo. Mas nesse trabalho conjugam-se o libertinismo-filosófico do século XVII e a sua superação iluminista. O fenómeno traduz, com clareza, o nosso atraso sociocultural. As ideias, à semelhança dos mais avançados instrumentos de produção, não se importam intemporalmente (não são indiferentes à categoria tempo). A sociedade a que se destinam tem de os necessitar; de outro modo estiolam-se ou enferrujam: e assim, ao seguir a via de um novo humanismo, Garrett palmilhará as suas primeiras expressões europeias dos tempos modernos: Renascimento e libertinismo (o francês e o nacional, ainda hoje quase por completo desconhecido!), o último dos quais vem entroncar na mais progressista ideologia do século XVIII. Garrett está, porém, no século XIX! — outro sinal de atraso que se acumula, provocando, como veremos, mutilações verdadeiramente dramáticas. (Dias, 1968: LXII)

Ao longo do século xx, as críticas ao libertinismo em Portugal acompanharão alguns dos desenvolvimentos europeus, nomeadamente aquele que o associa a um desvio de ordem já não religiosa ou política mas a um contexto de patologia e de degenerescência, típico quer do desenvolvimento de um discurso ligado à medicina, quer de alguns dos ideais dominantes da corrente naturalista, que encontram na diversidade do leque das perversões sexuais um dos mais prolíferos domínios para o seu retrato purificador da sociedade burguesa. Em 1865, António Fernandes Ferrer Farol apresentava o seu estudo *A Libertinagem perante a história, a filosofia e a pathologia*, em que considera que «A libertinagem, olhada á luz da medecina, é o flagello que mais corrompe a humanidade. Paixão violenta, seductora aos olhos da mocidade inexperiente, essencialmente devastadora, é a libertinagem a causa proxima de horrosos estados moribidos, que anniquillam a vitalidade mais resistente» (Farol, 1865: 10). Colocando-se do lado da tradição filosófica da Igreja Católica, que também denunciava o estado existencial abjecto resultante da libertinagem e a renúncia à transcendência que esta pressupõe, o autor encara, contudo, o fenómeno do ponto de vista clínico, procurando com o seu trabalho «a regeneração social» (*Idem, ibidem*: 11), na análise rigorosa dos vários desvios que ajudam a gerar «estes typos execrandos, frios, melancolicos e solitarios» que são nocivos a qualquer sociedade (*Idem, ibidem*: 44).

Esta perspectiva sobre os «autómatos do vício» não andarà muito longe da que um romancista como Abel Botelho desenvolve no conjunto de obras que constituem o ciclo *Patologia Social*. Em *O Livro de Alda*, por exemplo, podem ler-se as seguintes palavras do protagonista Mário, cujo percurso o conduz de um futuro socialmente promissor e concordante com os

valores da sociedade burguesa a um estado de absoluta abjeção física e moral que quase o precipita no suicídio:

O prazer dilui o carácter. Um vício extremo, radical, vale mais do que uma medíocre virtude. Requer sua ponta de abjeção a verdadeira felicidade. — Tanto que, nesta minha epicúrea e ardente obstinação, na minha inestancável sede de amor, eu chegava a desgostar-me de ser como sou... queria ver por completo varridas ao sopro cálido da paixão algumas boas qualidades que ainda me restam, para poder então, franca e desapaoderadamente, afrontando a sociedade, atropelando o dever, cavalgando o mundo, chafurdar bem de vontade e de instinto no complicado atasqueiro de todos os deboches que a imaginação libertina dos torturados pelo desespero inventou... (Bote-lho, 1982: 241-242)

E não esqueçamos que alguns dos mais célebres romances com que Eça de Queirós pretende documentar o atraso e a decadência da sociedade portuguesa apontam para diferentes tipos de vícios libertinos, da derrição dos valores religiosos em virtude do triunfo do sensualismo, em *O Crime do Padre Amaro*, ao adultério de *Primo Basílio* e à atitude promíscua e donjuanesca do Carlos d'Os *Maias*, impossível de redimir pelo amor, na medida em que este conduz à transgressão consciente do mais abjecto dos tabus. Sem grande diferença, vai ser este o quadro do escândalo lisboeta que se seguirá à publicação de *Canções*, de António Botto, em 1922 (cf. Gonçalves, 2014). A polémica em torno da «Literatura de Sodoma», epíteto com que uma parte da opinião pública portuguesa invectivou esse livro de Botto, mas também textos de Judith Teixeira e de Raul Leal, marca um dos momentos mais expressivos do distanciamento entre Fernando

Pessoa e a sociedade portuguesa. Tendo como ponto de partida a publicação do ensaio pessoano «António Botto e o ideal estético em Portugal» no terceiro número de *Contemporânea* (Julho de 1922), a querela prolongar-se-ia até aos primeiros meses de 1923, tendo um último eco evidente em 1926, no texto «‘Arte’ sem moral nenhuma», assinado por Marcello Caetano. O problema fundamental era, não apenas a homossexualidade de António Botto, mas também a naturalidade com que lhe dava voz nos seus poemas e o conteúdo do artigo de Pessoa, no qual se procurava uma associação entre a homossexualidade, a cultura grega e a experiência estética da vida. Devem assinalar-se curiosas associações que Álvaro Maia, no ensaio com que reagiu ao texto de Pessoa no número seguinte da *Contemporânea*, «Literatura de Sodoma. O Sr. Fernando Pessoa e o ideal estético em Portugal», estabelece entre os seus argumentos e a mundividência da Inquisição:

Uma coisa é ter veneração pela beleza plástica, como na maioria dos gregos; e outra, inteiramente diversa, é a impulsão genésica, seja ela hétero ou homossexual. Um corpo de atleta, aonde se verifiquem perfeições de estátua grega, é uma coisa bela, incontestavelmente bela, como obra da sabedoria divina. Mas, por ventura os indivíduos que, patologicamente, se desviam da contemplação da beleza masculina e se deixam levar pela onda ascorosa do desejo invertido, porventura esses serão estetas, no sentido puro e insofismável da palavra? Acaso esses *réus do nefando* — como o Santo Ofício justiceiramente os apelidava —, acaso eles têm o culto da beleza plástica, à semelhança dos helenos e no que ele possuía de mais elevadamente artístico? Por amor de Deus!, deixemo-nos de hipocrisias! Para se ter o sentido da beleza física, mister se torna possuir também

o sentido das proporções, o respeito pelas inflexíveis leis da natureza, ou — o que é muito mais elevado e filosoficamente cristão — o culto pela obra de Deus, pelo que de perfeição Deus pôs nessa obra, para nos dar uma ideia do que, de *mais* perfeito, nela poderia ter posto. Ora, o que a experiência tem demonstrado a todos quantos estudam as profundas misérias sexuais de todos os tempos, é que os tais estetas, na sua totalidade esfuriados pela pedicção, não possuem de modo algum o sentido da Beleza plástica mas única e exclusivamente a tentação pela anormalidade sexual. *É esse o único móbil do seu escândalo e só esse.* (apud Gonçalves, 2014: 67-68)

É muito relevante a associação que nesta passagem se estabelece entre diferentes formas de designar a apologia da petrificação e da inflexibilidade normativa, em detrimento das experiências desviantes e da tendência para a expressão criativa desse olhar distinto, contrário a uma perfeição considerada universal e eterna, e por isso mesmo designado como anormal. Embora o âmbito da sexualidade seja o principal alvo da invectiva, fica implícita a extensão dessa ideia de ordem e de homogeneidade a todos os âmbitos da vida individual e colectiva. A inscrição do assunto no quadro da histórica literária, num ataque vigoroso a uma tradição perfeitamente definida, encontra-se numa passagem subsequente do artigo:

Afinal de contas, tanto a imundície publicada pelo sr. Pessoa como aquela que lhe deu origem, mais não são do que simples manifestações de podridão romântica. O Romantismo, rebelião do instinto contra a inteligência, é de todos os tempos, como expressão de fadiga na organização intelectual, como impulso violento do individualismo contra a disciplina social.

[...] E sempre foi a literatura o melhor veículo da miséria moral: desde as produções fesceninas da decadência romana, até à imoralidade sentimental de vários romances de cavalaria; desde a Renascença com a sua degeneração pagã, passando pela miséria intelectual das gerações saídas de Rousseau até ao romantismo de esgoto de Zola [...], ao que temos nós assistido senão à tendência da Besta para se sobrepor ao Espírito? (*apud* Gonçalves 2014: 74-75)

Através de uma argumentação agressiva e bastante reveladora, Álvaro Maia desenvolve neste texto um dos mais abrangentes ataques dirigidos pela retórica do ponto de vista dominante, assente numa mundividência católica afim daquela que mobilizou Garasse no seu ataque aos libertinos de Seiscentos, à literatura enquanto manifestação de autonomia crítica e de contraponto conceptual aos rigores dogmáticos das instituições normativas. Demonstrando admiravelmente que a questão abordada neste estudo se encontra para além de fronteiras cronológicas e geográficas, correspondendo antes ao embate entre duas concepções muito distintas da interacção social dos indivíduos e da sua relação com o poder e com as doutrinas que o servem e lhe dão substância, o ensaio de Álvaro Maia serve de barómetro a toda a polémica subsequente, precisamente na medida em que os que nela participam o fazem em nome de um desses dois modelos. Por um lado, a perspectiva de Fernando Pessoa é secundada pelas intervenções de Raul Leal e de Álvaro de Campos, em autênticos libelos a favor do respeito incondicional pela autonomia e pela liberdade de os seres humanos viverem de acordo com as suas determinações pessoais e de se exprimirem artisticamente sem condicionamentos; por outro lado, a fúria reaccionária patente em vários artigos publicados na imprensa periódica portuguesa

e, sobretudo, na acção articulada dos estudantes de Lisboa e de um verdadeiro movimento de «saneamento moral» de que resultou a apreensão de *Canções*, de António Botto, de *Sodoma Divinizada*, de Raul Leal, e de *Decadência*, de Judith Teixeira, os dois primeiros publicados pela chancela de Fernando Pessoa, Olisipo. Um texto publicado no jornal *A Época* de 20 de Fevereiro de 1923 resumia o sentido da manifestação estudantil que se propunha regenerar a sociedade portuguesa da época, coordenada por Pedro Theotonio Pereira, que seria uma figura importante no contexto do Estado Novo:

Nos últimos tempos, a par de outros sintomas alarmantes, [...], apareceram por aí, à venda nas montras de conhecidos livreiros, [...] uns livros, onde não sabemos o que seja mais repugnante e baixo, se a infâmia da linguagem, se a falta de vergonha de quem assina; se a ganância miserável de quem vende ou a falta de escrúpulos do comprador. [...] Em face desta pavorosa indiferença de quem tudo podia fazer e nada faz, alguém, movido pela mais legítima revolta, se propõe queimar a ferro em brasa esses cancros de depravação de costumes e de espíritos. Esse alguém — são os estudantes.

Numa grande reunião de alunos das Escolas Superiores de Lisboa, ontem realizada e onde foram analisados os aterradoros sintomas a que nos referimos, foi resolvido iniciar-se um grande e imediato movimento de acção moralizadora, tendente a reprimir, com a máxima energia e por todos os meios, a continuação e aumento do miserável estado social. (*apud* Gonçalves, 2014: 104-105)

A polémica entre os representantes da *Literatura de Sodoma* e a sociedade portuguesa, decorreu no momento imediatamente

antes do golpe militar de 28 de Maio de 1926 que conduziria ao Estado Novo. A permanência de argumentos e de tendências ao longo de décadas de estagnação cultural e de constrangimento à expressão autónoma e ao contacto entre a elite intelectual portuguesa e a cultura europeia é significativa, ajudando a perceber por que motivos a tradição libertina em Portugal é relativamente escassa, dispersa e episodicamente circunscrita a alguns nomes representativos, o que faz desses casos, sobretudo Bocage e Luiz Pacheco, praticamente sinónimos da libertinagem³². Ora, na década de 1960, assistiu-se a um importante momento de recuperação polémica no contexto português. Começa por ser uma noção estrutural na argumentação de José Cardoso Pires, no ensaio *Cartilha do Marialva* (1960), na qual o marialvismo surge como reflexo contínuo da atitude antilibertina predominante em Portugal.

A abordagem de Cardoso Pires, que dá à figura dos libertinos um contexto mais racionalista e politicamente interventivo, ao mesmo tempo que realça a sua vertente cosmopolita e mundana e o papel da sedução no encontro amoroso entre os dois sexos, aproxima-se das considerações do francês Roger Vailland, cujo livro *Le Regard Froid* (1963) recolhia textos como «Esquisse pour

32 Essa persistência é mais significativa se pensarmos no facto de os seus efeitos se manifestarem para além do período fundamental, descrito deste modo por Nuno Gonçalo Monteiro: «A Época Moderna assistiu a uma simbiose crescente entre o poder real e a Igreja no sentido de criar e manter mecanismos cada vez mais sofisticados de gestão social. Os inquéritos paroquiais, a Inquisição, as ordens militares, as misericórdias, os inquéritos de pureza de sangue e [...] a cooperação entre justiça secular e justiça eclesiástica são exemplos, entre muitos outros, da forma como poder real e poder eclesiástico se articularam de forma a conseguir objectivos que, não sendo coincidentes, eram em muitos aspectos convergentes. [...] Mas há um longo período de tempo, entre a afirmação do Concílio de Trento (1545-1563) e as reformas liberais dos anos trinta do século XIX, em que o papel da Igreja na vida das populações era essencial e se estendia desde os aspectos mentais relacionados com as crenças e o enquadramento mental dos comportamentos, até aos detalhes administrativos da identidade pessoal e colectiva, passando pela própria relação das populações com o território» (Monteiro, 2011: 34).

un portrait du vrai libertin» (1946) e «Les quatre figures du libertinage» (1950), o primeiro traduzido em Portugal em 1976, pela &etc. Em 1966, na polémica edição de *A Filosofia na Alcova*, do Marquês de Sade, Luiz Pacheco aproveitaria os paradigmas do livro de Cardoso Pires para definir a mundividência existencialmente inconfundível da personalidade libertina. É a esse diálogo que voltarei nos capítulos finais deste estudo.

DA LIBERTAÇÃO SURREALISTA FACE À DOXA

A LIBERTAÇÃO SEGUNDO ANDRÉ BRETON

O momento surrealista corresponde à emergência acentuada de uma revolta radical contra a *doxa* racionalista e a sua capacidade de, como defende Roland Barthes, se ter gradualmente apoderado da própria superfície do real, convertendo uma determinada visão do mundo na única forma de o conceber e uma certa compreensão do devir histórico na própria face da Natureza. O que está em causa é uma concepção de mitologia que não admite a abertura a tudo quanto, em cada momento, se encontra em estado de potência, constringendo o acesso do indivíduo à íntima exploração de si próprio, de que deriva o aprofundamento da consciência questionadora: «O mito priva o objecto de que fala de toda a História. Nele a história evapora-se [...]. Vê-se bem o que esta figura faz desaparecer de embaraçante: ao mesmo tempo o determinismo e a liberdade» (Barthes, 2007: 217).

Dado que o mito construído pela *doxa* burguesa tem como principal propósito apropriar-se da totalidade das respostas possíveis às grandes questões da existência individual e colectiva, a actividade dos que procuram sabotar esse sistema solipsista passa por dois procedimentos. Por um lado, um teste aos limites da elasticidade da mundividência vigente, de acordo com um labor de transgressão sistemática que se propõe desgastar a suposta naturalidade opaca da estrutura mitológica

dominante. Por outro lado, construindo uma experiência privada de si como mito alternativo, em função do qual se adquire o distanciamento necessário para que a mitologia da *doxa* seja reconhecida como mais um artefacto a confrontar. No caso da visão da libertinagem que aqui se propõe, esse mito particular resulta de um empenho permanente de congregação entre a vitalidade da experiência pessoal e a transfiguração literária dos aspectos experienciados ao longo desse devir.

É neste sentido que deve inscrever-se o entendimento do surrealismo enquanto movimento de afirmação do sujeito como produto dinâmico de um jogo existencial e, essencialmente, como fonte privilegiada de um inquérito aos limites do conhecimento humano. A filosofia surrealista, como deixa claro Ferdinand Alquié, está umbilicalmente ligada a uma nova perspectiva do Homem e do estado de libertação que pode alcançar-se a partir do momento em que desenvolve da melhor forma as suas faculdades criadoras. Enquanto a filosofia historicista de Hegel propõe uma nova teleologia absoluta, remetendo a totalidade do labor humano para um movimento coerente do devir histórico que passa por um gradual desenvolvimento civilizacional e tem como finalidade a síntese aperfeiçoada de todas as realizações possíveis, o surrealismo procura ocupar um patamar desprezado pela visão hegeliana: «Hegel préfère toujours l'histoire à l'individu, à l'évidence intuitive le langage discursif, à la certitude personnelle la vérité universalisée. Et c'est bien en lui, hélas, que se trouve la source première de ce mépris de l'homme que l'on déplore aujourd'hui chez tant de marxistes» (Alquié, 1955: 54).

O paradigma hegeliano, neste sentido, acarreta um duplo constrangimento, que partilha, de resto, com os vários macro-sujeitos que adquiriram um peso considerável no imaginário

filosófico do Ocidente: por um lado, reduz o conhecimento aos aspectos directamente implicados no avanço dessa certeza universal, relacionando a supremacia do modelo com a universalidade do seu sentido e da sua direcção histórica; por outro lado, deixa de parte uma série de potencialidades, marginalizando as vertentes da experiência individual que colocam entraves a essa síntese. Já a cosmovisão surrealista recusa todas as pesquisas que têm na sua base um ponto de vista totalizante, para se focar nos dados imediatos e valorizar um tipo de sabedoria individual, marcada pelos territórios da dúvida, do desejo e do imaginário, produto de alguém que é simultaneamente um mero fragmento perdido na multidão e centro organizador de um universo privado.

Veja-se a seguinte passagem de uma das obras de André Breton, *Arcane* 17 (1944):

Mise délibérément de côté son acception philosophique, qui n'a rien à faire ici, mais dont ses adversaires s'entendent à tirer parti pour l'obscurcir, la liberté se définit fort bien par opposition à toutes les formes de servitude et de contrainte. La seule faiblesse de cette définition est de représenter généralement la liberté comme un *état*, c'est-à-dire dans l'immobilité, alors que toute l'expérience humaine démontre que cette immobilité entraîne sa ruine immédiate. Les aspirations de l'homme à la liberté doivent être maintenues en pouvoir de se recréer sans cesse ; c'est pourquoi elle doit être conçue non comme état mais comme *force vive* entraînant une progression continuelle. C'est d'ailleurs la seule manière dont elle puisse continuer à s'opposer à la contrainte et à la servitude, qui, elles, se recréent continuellement et de la manière la plus ingénieuse. [...]

La liberté, elle, échappe à toute contingence. La liberté, non seulement comme idéal mais comme créateur constant

d'énergie, telle qu'elle a existé chez certains hommes et peut être donnée pour modèle à tous les hommes, doit exclure toute idée d'équilibre confortable et se concevoir comme *érétisme* continu. [...] ils ont admis une commune mesure qui est le courage, le *vrai* courage, qui exige la *libre* acceptation du danger. (Breton, 1971: 126)

A opção de transcrever extensamente esta passagem justifica-se pela clareza da síntese proposta por André Breton numa fase do movimento surrealista internacional contemporânea das primeiras manifestações surrealistas no contexto português. A liberdade, um dos grandes mitos operativos do surrealismo, é entendida aqui como a expressão mais genuína da experiência humana. É através do exercício da liberdade que cada indivíduo edifica o seu percurso singular, identificando-a com o próprio rumo com que se vai afirmando. A liberdade surrealista corresponde, portanto, a um exercício de autoconhecimento, e a sua plasticidade permite-lhe adequar-se a diferentes necessidades individuais e contingências e, desse modo, resistir às imposições heterónomas no decurso da sua aventura de descoberta vital. Existe, assim, uma adequação plena entre a liberdade e um certo estado de revolta, a partir do momento em que as condições necessárias para a plena manifestação do indivíduo se encontram condicionadas.

Uma tal noção de liberdade potencia uma vitalidade essencialmente lúdica e criadora, em vista da qual os diferentes momentos experienciados adquirem o estatuto de parcelas de uma totalidade desenvolvida através de um inquérito experimental que não exclui nenhuma das facetas constitutivas do ser. Esta definição diverge, em grande medida, do pendor totalizante idealizado por André Breton no *Segundo Manifesto do*

Surrealismo (1929), no qual, em termos hegelianos, defende a possibilidade de se alcançar um ponto supremo no qual estabilizariam os contrapontos entre os vários domínios da percepção humana. É desse ponto que partirão os mais relevantes debates em torno do estatuto da abjecção no imaginário surrealista, dado que, contrastando com um certo dogmatismo patente nos primeiros manifestos bretonianos e com as controvérsias mantidas com Georges Bataille na década de 1920, as concepções expostas em *Arcane 17* valorizam de um modo muito mais expressivo a totalidade das manifestações humanas, incluindo os âmbitos considerados mais abjectos ou repugnantes.

A exigência bretoniana de uma resistência constante, contrariando a prolongada sedimentação de consensos, também obedece a esta compreensão da liberdade. Veja-se a seguinte passagem dos «Prolegómenos a Um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não» (1942):

Todas as ideias que triunfam vão a caminho da sua perdição. É absolutamente necessário convencer o homem de que, uma vez estabelecido o consentimento geral sobre um assunto, a resistência individual é a única chave da prisão. [...] Considerando o processo histórico em que está bem assente que a verdade só se mostra para rir à socapa, e nunca é apreendida, pronuncio-me pelo menos a favor daquela minoria constantemente renovável e que actua como uma alavanca: a minha maior ambição seria deixar-lhe o sentido teórico indefinidamente transmissível depois de mim. (Breton, 2016: 343)

Nesta formulação, Breton associa a resistência às verdades estabelecidas a uma certa apologia dos pontos de vista minoritários que, precisamente por divergirem do padrão, podem dar

contributos relevantes para uma genuína renovação da cultura. Breton parece sugerir que o indivíduo é tanto mais livre quanto maior for o seu empenho na busca da sua verdade pessoal, de acordo com um dinamismo que ergue, reelabora e substitui modelos culturais. A liberdade converte-se, então, num eixo estruturante da emergência do acesso aos potenciais misteriosos da criação, que se exprime a partir do imaginário particular de certos indivíduos para se concretizar em teorias com impacto no real. O projecto de cada indivíduo criador também é relacionado com um certo entendimento do acesso ao saber, que contrapõe o conhecimento como ponto de partida sempre renovável ao peso da universalidade última dos saberes.

O ser humano, mesmo o que se encontra dotado de capacidades excepcionais, é sempre uma criatura limitada, como Breton conclui, partindo de reservas já presentes no pensamento de Montaigne e dos *libertins érudits*:

Não há ombros humanos sobre os quais possamos fazer assentar a onisciência. Esta onisciência, de que se quis fazer um atributo de «Deus», já demasiadamente impuseram ao homem que a ela pretendesse, na medida em que ele se concebia «à sua imagem». É preciso acabar ao mesmo tempo com estas duas patranhas. Nada do que foi estabelecido ou decretado pelo homem pode ser considerado definitivo e inatingível, e ainda menos se pode tornar objecto de um culto se este ordena a desistência em favor de uma vontade anterior divinizada. (*Idem, ibidem*: 345)

A liberdade depende, deste modo, do desenvolvimento de uma consciência singular das potencialidades e desafios do encontro com o conhecimento e, derivando dela, de uma revolta natural contra os pontos de vista totalitários, que tendem a suspender o

direito à dúvida, ao questionamento e à autonomia epistemológica. Esse poder que se deixa confundir com a tradição é mantido através de uma série de mitos limitados que, adquirindo gradual espessura ideológica, são encarados como realidades supra-humanas das quais deriva uma normatividade indiscutível. É neste contexto que a poesia se converte num mito libertador, propiciando um acesso à gradual autonomização individual que é também uma forma de interação descomprometida com o acaso. O potencial infinito de que a especulação poética se serve no seu movimento contribui para duas vias específicas da agitação do espírito: por um lado, as perspectivas convencionais são sujeitas ao confronto com o que nelas corresponde a «lamentáveis facilidades»; por outro lado, o pensamento poético ajuda o indivíduo a aceder a paisagens utópicas nas quais o Homem poderá desenvolver interpretações sucessivas do universo específico que lhe coube experienciar¹.

É este o sentido de uma das afirmações mais relevantes da «Advertência para a Reedição do Segundo Manifesto» (1946), na qual Breton situa, noutro contexto, algumas considerações polémicas do manifesto de 1929:

Tratava-se e trata-se ainda da manutenção de uma plataforma suficientemente móvel para enfrentar os aspectos mutáveis do

1 O facto de nesse texto Breton incluir Cyrano de Bergerac numa linhagem de espíritos votados à deambulação especulativa do espírito poético é muito significativo neste contexto. Recorde-se que Cyrano, considerado um dos mais representativos autores do momento libertino de Seiscentos, dedicou grande parte da sua obra à construção de mundos alternativos nos quais aproveitava para debater as grandes questões filosóficas do seu tempo e para parodiar os dogmas instalados, sobretudo os relacionados com os domínios da religião e da supremacia do Homem face aos demais seres vivos. Como afirma Torero-Ihab (2008), a imaginação, que constitui um dos núcleos decisivos da mundividência surrealista, encontra-se, no pensamento libertino de Cyrano, ao serviço de uma exploração progressiva dos limites do real que é dada como forma de conhecimento tão relevante quanto o discurso científico tradicional.

problema da vida e, ao mesmo tempo, suficientemente estável para atestar o *não-rompimento* de um certo número de compromissos mútuos — e públicos — assumidos nos nossos tempos de juventude. (*Idem, ibidem*: 135)

Ao expor deste modo as circunstâncias que permitem renovar os sentidos críticos estruturantes do surrealismo, Breton apresenta as transformações do movimento ao longo das décadas anteriores como efeitos naturais, semelhantes ao devir de um organismo vivo. Se, por um lado, o surrealismo se dispõe a metamorfoses e a derivas nas suas preocupações e no modo como estas podem alterar-se em função de novos dados ou da (re)descoberta de vias e interesses inesperados, derivados de novas contingências ou de territórios inicialmente desconhecidos, por outro, apresenta-se como um processo coerente, que atesta o «*não-rompimento de um certo número de compromissos mútuos*», assumidos desde o início.

À luz desta interpretação, algumas das afirmações desenvolvidas no *Segundo Manifesto* (1929) adquirem outra consistência, desde logo o entendimento de que no surrealismo se conciliavam os «caminhos próprios de cada um dos que dele se reclamavam ou se reclamam», de acordo com uma reacção «*intelectual e moral*» a uma «*crise de consciência da espécie mais geral e mais grave*». Já em 1929, portanto, ficara clara a convicção de que urgia colocar as faculdades específicas de cada indivíduo ao serviço de um novo panorama de reflexão generalizada sobre o Homem, como efeito de uma profunda ruptura civilizacional. Num tempo que conduzira a uma ostensiva simplificação identitária de índole racionalista, que dava ao ser humano «uma ideia indigente dos seus meios [...] numa medida válida ao universal constrangimento», impunha-se a apologia de um

risco com dimensões correspondentes, implicado, por exemplo, na afirmação de que «o mais simples dos actos surrealistas» consiste numa manifestação de violência face ao marasmo submisso das multidões. Esse gesto estabelece a fronteira crescente entre o dogma e a revolta:

É do próprio borbulhar repugnante destas representações vazias de sentido que nasce e se alimenta o desejo de passar além da insuficiente, da absurda distinção entre o belo e o feio, entre o verdadeiro e o falso, entre o bem e o mal. E como é do grau de resistência que esta ideia de eleição encontra que depende o voo mais ou menos seguro do espírito para um mundo enfim habitável, concebe-se que o surrealismo não tema arvorar em dogma a revolta absoluta, a total insubmissão, a sabotagem em regra, e ainda que nada tenha a esperar senão da violência. (Breton, 2016: 146-147)

Experienciada como ultrapassagem contínua, aproximando-se da crítica sadiana às hipocrisias sociais ou da apologia nietzschiana de um plano experimental de inquérito situado para além da trivial distinção entre o bem e o mal, a postura marginal, transgressiva e genuinamente libertina do indivíduo surrealista contesta as dicotomias estabelecidas pela mesmidade repressiva do paradigma dominante. Note-se que as perspectivas da razão dominante são entendidas como um «borbulhar repugnante», que preside por contágio à edificação do pensamento categorial que estabelece as diferenças entre o normal e o inadequado.

Nos «Prolegómenos a Um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não», Breton afirma:

Tenho decerto demasiado norte em mim para que possa ser alguma vez homem de plena adesão. [...] estou longe de conceder o mesmo crédito a essas construções abstractas a que chamam sistemas. [...] Seduzido, sim, posso sê-lo, mas nunca ao ponto de a mim mesmo dissimular o *ponto falível* daquilo que *um homem como eu* me dá como verdadeiro. Este ponto falível, embora não esteja necessariamente situado na linha que durante a sua vida me traça aquele que me ensina, surge-me sempre mais ou menos longe no prolongamento dessa linha através de outros homens. Quanto maior é o poder desse homem, mais ele está limitado pela inércia resultante da veneração que inspirará a uns e pela incansável actividade de outros, que utilizarão os meios mais retorcidos para o arruinar. (*Idem, ibidem*: 335)

Na leitura de Breton, portanto, mesmo os indivíduos particularmente marcantes no percurso histórico das ideias acumulam a incompreensão face aos projectos alheios e a pulsão para impor aos demais as interpretações que desenvolveram para conferir sentido à sua experiência pessoal do mundo. A solução, de sabor profundamente céptico, passa, pois, por uma interacção dialogante do indivíduo com as diferentes hipóteses, de acordo com as necessidades de cada momento, reduzindo todas as evidências ao cadinho comum em que se desenvolvem as mais diversas expressões criativas:

Sem qualquer ecletismo, deve ser permitido recorrer ao instrumento de conhecimento que em cada caso parecer mais adequado. Basta, de resto, uma brusca convulsão deste globo, tal como a que conhecemos hoje, para que volte inevitavelmente a ser posta em causa, se não a necessidade, pelo menos a suficiência dos modos predominantes de conhecimento e de

intervenção que solicitavam o homem no decurso do último período da história. (*Idem, ibidem*: 341)

No essencial, a leitura que Breton propõe nos «Prolegómenos» antecipa o que será desenvolvido no já referido *Arcane 17* (1944). Nessa obra, Breton sugere como propósito da criação poética a conjugação entre uma forma particular de relacionamento do indivíduo com o meio envolvente e a intransigente recusa do dogmatismo. É essa questão, por exemplo, que alimenta a sua crítica à adoração de ídolos culturais persistentes:

A chaque prêtre qui l'attend, chacune des statues est donnée pour l'unique et, sous l'assurance qu'il est seul à détenir la vérité et le secret, il doit promettre sous serment de ne pas révéler quelle relique entre en elle. La foule s'assemble dans les temples, autour des statues rivales. (Breton, 1971: 109)

Por contraste, o entendimento surrealista, que faz do ser humano um eterno criador de mitos, a partir da experiência pessoal de cada um e do modo como se vai exprimindo nos respectivos vocabulários, tem na valorização da diversidade um dos seus traços fundamentais. É em função disso que o pensamento surrealista procura, por exemplo, recuperar uma série de crenças antigas, silenciadas pelo domínio da mitologia cristã, mas que revelam a plenitude lúdica do Homem na sua genuína complexidade. É em função dessa leitura da importância das diversas parcelas constitutivas do conhecimento humano que Breton se posiciona relativamente às correntes esotéricas, à semelhança do que fará António Maria Lisboa com a valorização da síntese, que nele, resultará no conceito de metaciência. Veja-se o ponto de vista de Breton:

L'ésotérisme, toutes réserves faites sur son principe même, offre au moins l'immense intérêt de maintenir à l'état dynamique le système de comparaison, de champ illimité, dont dispose l'homme, qui lui livre les rapports susceptibles de relier les objets en apparence les plus éloignés et lui découvre partiellement la mécanique du symbolisme universel. (*Idem*, *ibidem*: 111)

Em Breton, a pulsão abjeccionista emerge de uma consciência generalizada do quão diminuído o ser humano vai ficando em face dos anátemas que persistentemente foram dirigidos a várias correntes de pensamento. Por contraste, a apologia de um entendimento heterodoxo da relação com o conhecimento valoriza a dupla dimensão humana de criador e criatura de um mundo pleno de artifícios culturais, essenciais à edificação de diferentes civilizações confrontadas com a inquietante presença dos limites e das contingências. A aventura dos espíritos singulares que se dedicam a explorar as margens da cultura dominante corresponde a um contacto com os redutos próprios do objecto, revalorizados como parcelas igualmente importantes do *puzzle* dinâmico no qual a diversidade humana adquire a sua plenitude. Deste modo, o plano da abjecção é o da ambivalência e o da ambiguidade, direccionado para uma compreensão específica da liberdade intelectual e comportamental.

A genuína assimilação da liberdade a um programa transformador do momento presente não deve constituir o ponto de partida para um novo sistema dominante, mas, pelo contrário, uma persistente dedicação às conquistas do espírito concretizadas por sujeitos excepcionais, entre os quais se encontram os precursores reconhecidos pelo surrealismo: Paracelso, Heraclito, Pascal, Sade, Charles Fourier, Nietzsche, Strindberg,

Rimbaud, Lautréamont, Freud, entre outros representantes de uma linhagem que, no seu multifacetado raio de acção, procurou subverter os poderes instituídos, resumidos por Breton numa divisa de sabor anarquista: «NI DIEU, NI MAÎTRE.»

A única expressão genuína da liberdade encontra-se, deste modo, num percurso que compreende num mesmo gesto todas as manifestações vitais do indivíduo. Só desse modo o sujeito autónomo pode sentir-se devidamente liberto do mais ignóbil dos jugos, o do «ar abjecto» que servirá de mote a António Maria Lisboa, a Pedro Oom e a todos os abjeccionistas:

Délivrer l'air de ces nuées abjectes de sauterelles, affranchir le droit le plus élémentaire à la vie des extrêmes limitations que lui impose une ingérence manifestement parasite, assainir les lieux exposés à la contamination par la suppression de tous ceux qui ont trouvé des accommodements avec le talon sur la nuque, rien ne peut se concevoir, encore une fois, de plus nécessaire, et pourtant cela ne constitue pas encore un pas décisif vers un monde pour toujours à l'abri de ce qui vient de l'infester. (*Idem*, *ibidem*: 120-121)

129

2. DA LIBERTAÇÃO SURREALISTA FACE À DOXA

DA ABJECÇÃO EM BATAILLE E EM ARTAUD

Como sugere António Cândido Franco, a abjecção pode ser entendida como uma categoria resultante de um activo confronto social, identificando-se com uma certa «inaptidão social do poeta», esmagado pelas exigências que lhe são impostas pela comunidade (Franco, 2016b: 335). É nesse sentido que a identidade abjeccionista tende a desenvolver-se a partir do embate

com as barreiras colocadas pela sociedade à aventura poética individual, dirigida ao usufruto da singularidade expressiva do seu corpo e da expansão do seu intelecto.

Tipicamente associado ao rebaixamento, o objecto, como salienta Julia Kristeva, pode remeter para uma ambivalente elevação, relacionada com tudo quanto se destaca, perturbando a homogeneidade das identidades, sistemas e ordens vigentes, assinalando as fronteiras a partir das quais se torna impossível a permanência estável dos padrões estabelecidos (Kristeva, 1980: 12). Assim, e dado que a ordem promove os seus contra-mitos, a abjecção enquadra todos aqueles que se exprimem pela incapacidade de integrar adequadamente as regras do jogo comum.

O sentido do objecto, como salientam Winfried Mennighaus e Rina Arya, encontra-se em permanente metamorfose, de acordo com a evolução das normas e noções de moralidade, responsáveis pela determinação dos comportamentos tidos como desviantes.

No discurso de Bataille, destaca-se uma profunda atenção crítica às mais íntimas necessidades do indivíduo, expressas através da noção de *parte maldita*². A parte maldita corresponde aos traços determinantes da individualidade experiencial, desprovidos de nexos colectivo e absolutamente espontâneos, como a necessidade de chorar, o despontar de

2 Como defende Roger Rothman, o percurso do movimento surrealista relaciona-se com uma certa querela entre Breton e Bataille, que, no seu entender, constituem os mais importantes definidores do discurso surrealista subsequente à década de 1920. Rothman salienta que as obras de autores como Artaud, Michel Leiris, Roger Caillois, Jean Paulhan e, depois, Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre outros, se tornam mais compreensíveis à luz do entendimento que cada um deles desenvolveu da relação entre Breton e Bataille e, sobretudo, da opção que tomam por um deles, colocando o *amour fou* bretoniano e o discurso batailliano sobre o informe e a *parte maldita* como duas formulações relacionadas com processos distintos de recepção da herança de Marx e de Hegel, por um lado, e das noções de sublime expostas por Kant, por outro (Rothman, 2009; cf. também Heimonet, 2001: 61-67).

uma gargalhada, o contacto desassombrado com os objectos votados ao sagrado, a experiência improdutiva da sexualidade, as várias formas de criação artística e de puro exercício especulativo e mesmo vivências radicais como as relacionadas com o crime e a crueldade.

Bataille cunhou a noção de *parte maldita* tendo em vista uma teoria da evolução complexa do ser humano, relacionada com a permanente oposição entre dois procedimentos.

Por um lado, o ser humano procurou desenvolver, ao longo dos tempos, formas mecânicas de adequar a vida comunitária à percepção de um hiato entre o Homem e os demais seres vivos, definidos pela incapacidade selvagem de edificar sociedades organizadas. Desse isolamento resultou, nos seus vários avatares, a projecção de estruturas conceptuais direccionadas ao cumprimento dos interesses produtivos da ordem vigente. Dessa concentração exclusiva nas actividades humanas voltadas para a comunidade, em detrimento do puro gozo das faculdades pessoais, resultou uma generalizada repressão das actividades divergentes, vistas como anomalias pela tradição e reprimidas pelas instituições ao serviço do poder.

Por outro lado, e dada a impossibilidade de conter as diferentes camadas da sua natureza complexa, o ser humano foi mantendo sempre uma consciência latente do papel desempenhado pelas áreas da experiência consideradas interditas. Desse modo, através de manifestações como as relacionadas com os domínios da criação artística e da sexualidade, o ser humano canalizou a sua necessidade de transgressão, exaltando as suas facetas originárias. É nesse plano que Bataille localiza tudo quanto a sociedade tende a ver como objecto, de modo a preservar os seus próprios valores estagnados, esses sim merecedores de abjecção.

O sujeito abjeccionista proposto por Bataille, coincidindo em muitos aspectos com a leitura bretoniana, constitui um contraponto à homogeneização social. Com efeito, a força que impele o indivíduo a relacionar-se autonomamente com o mundo em movimento é sintetizada por Bataille de acordo com duas dinâmicas, a do desvario e a da consciência, que conduzem a uma configuração criativa da própria identidade:

Temos de dar um lugar a esta necessidade essencial. Só através dos meandros do tempo podemos ser, podemos viver humanamente: só o conjunto do tempo compõe e completa a vida humana. [...] O sentido de um determinado momento poderá surgir numa só vez? Inútil insistir: só a sucessão dos momentos se ilumina. Um momento só tem sentido em relação ao conjunto dos momentos. Em cada uma das vezes não passamos de fragmentos desprovidos de sentido, se os não relacionarmos com outros fragmentos. Como seria possível remeter-nos ao conjunto já acabado? Se não, como chegar ao conjunto acabado? De momento, tudo quanto posso fazer é acrescentar uma visão nova e, se for possível, uma visão final a todas as que propus. (Bataille, 2015: 118)³

Esta leitura de Bataille aponta para um processo que implica uma relação aberta tanto com os momentos isolados, fragmentos de

3 Embora não seja nesse sentido que aqui se aprofunda a questão, devem salientar-se as considerações de Andreas Papanikolaou quanto às especificidades da obra de Bataille, também ela marcada pela noção de um projecto sempre incompleto: «Texts incomplets, à suivre, travaillés par les blancs, hétérogènes, textes qui se recourent, qui émergent d'un processus de reprises, de répétitions incessantes, qui se forment à partir de la redistribution de séquences identiques [...]». Faisant de sa force et de sa cohésion, la dynamique interne de cette œuvre dispersée se conjugue à l'élaboration d'une pensée distincte, sinon unique en raison de son indépendance de toute clôture idéologique et de toute rigueur normative» (Papanikolaou, 2009: 10).

uma totalidade experiencial, como com as sucessivas releituras que partem desses dados para os reatualizarem e combinarem de formas inovadoras. O sujeito batailliano encontra-se sintetizado numa fórmula que apresenta inequívocas afinidades, tanto com a crítica bretoniana ao ar minado pelas limitações parasitárias da plenitude humana, quanto com a questão fundamental do abjeccionismo: «Que peut faire en ce monde un homme lucide? Pourtant en lui une exigence sans égard» (*Idem*, 1970: 61)⁴.

Em Bataille, essa exigência exprime-se através dos gestos gémeos de «pôr em questão» e de «pôr e pôr-se em jogo», esteios fundamentais da condição intelectual libertina. Estamos perante um complexo desafio aos fundamentos tradicionais do saber, substituídos por uma nova compreensão do mundo que transforma a aventura lúdica em fonte primordial de sabedoria e faz do contingente a via de acesso à plenitude imanente da vida, da qual despontam as hipóteses de criação poética:

Entre *contestation*, *mise en question*, *mise en jeu* des valeurs, je ne puis admettre de différence. Le doute détruit successivement les valeurs dont l'essence est d'être immuable (Dieu, le bien). [...] La *mise en question* substitue aux valeurs immuables une valeur mobile de la mise en jeu. Rien dans la mise en jeu ne s'oppose à la chance. (*Idem, ibidem*: 145)

4 O contraste que Cândido Franco (2013) estabelece entre as mundivindências de Breton e de Bataille, no essencial acertado, sobretudo por permitir aproximações entre o materialismo de Bataille e a libertinagem abjeccionista de Luiz Pacheco, extrai como conclusão uma certa superioridade da vertente bretoniana, ideia que não acompanho (Franco, 2013: 97-99). O ponto de vista de Bataille, e o impacto polémico junto da sociedade burguesa, constitui, a meu ver, uma antecipação dos princípios fundamentais do neo-abjeccionismo libertino de Luiz Pacheco, também ele elaborado a partir de uma recuperação de traços presentes no universo materialista de Sade e no de outros autores libertinos, mas ainda de uma experiência da própria identidade que encontra uma forma de entender a literatura como globalidade.

Como Bataille defende, na recolha de ensaios *A Literatura e o Mal* (1967), é na literatura que a visão heterodoxa adquire a sua plena expressão. A literatura integra o conjunto das manifestações da *parte maldita*, afirmando-se como palco exemplar da expressão livre, lúdica e especulativa, e como ponto de partida para a recriação infinita e livre desses elementos, em função de um novo vocabulário que transgride os usos quotidianos a que as palavras se encontram sujeitas. Assim, e à semelhança dos exemplos de Sade ou de Kafka, o indivíduo encontra no universo específico da literatura um espaço de exílio no qual pode exprimir a sua revolta relativamente ao sistema objecto que o condenou, ao mesmo tempo que explora as potencialidades de um imaginário desprovido de limites.

O ponto de vista de matriz libertina segundo o qual as diversas gramáticas que servem para enformar culturas, convenções e mitologias religiosas correspondem a variações de uma mesma necessidade humana encontra eco no espaço conferido à criação poética, em particular quando desconectada de imperativos terminantes: «Esta identidade entre o homem e a poesia não tem apenas o poder de opor a moral e a religião, e de fazer da religião obra do homem (e não de Deus, não da transcendência da razão), ela devolve à poesia o mundo onde nos movemos» (*Idem, ibidem*: 80). É em face desta percepção que o rumo individual, matéria-prima fundamental do criador, é entendido como obra literária em potência, na qual o indivíduo vai transcendendo a efemeridade das suas circunstâncias naturais e projecta no futuro o seu mito pessoal. Perante o espectáculo da própria vida, o criador concebe a sua singularidade como experiência irrepetível, jogando-se plenamente na aventura implicada na afirmação de uma exemplaridade progressivamente mais libertada das servidões colectivas.

Ao fazê-lo, o autor encontra um auditório particular: «Fazer obra literária é virar as costas à servidão, bem como a toda a diminuição concebível, é falar a linguagem soberana que, vindo da parte soberana do homem, se dirige à humanidade soberana» (*Idem, ibidem*: 190). Se considerarmos que a ruptura relativamente à servidão colectiva consiste numa evolução individual de índole literária, a humanidade soberana consiste, simultaneamente, no conjunto de sujeitos emancipados e nas vozes potencialmente envolvidas no diálogo vocabular propiciado pela literatura. É a partir da literatura que se desenvolve aquilo que Bataille designa como *comunicação forte*, acessível apenas aos indivíduos que assumem a plena evidência de si enquanto singularidade, transmitindo criativamente a sua leitura particular do fenómeno humano. Esse diálogo de disponibilidades insubmissas constitui uma via alternativa à comunidade tradicional, situada ao nível de interesses exclusivamente produtivos.

Da situação delicada que esses indivíduos excepcionais passam a ter nas respectivas comunidades deriva o entendimento batailliano da abjecção, na qual predomina a desvalorização de atitudes e comportamentos negativamente considerados pela norma social, dada a sua inoperância ao nível de um ideal de progresso técnico ininterrupto. O universo alienante e homogéneo das ideologias que reduzem o ser humano aos seus aspectos instrumentais incentiva o desprezo generalizado pelas afirmações distintivas, porquanto ameaçam pôr em causa a normalização higienizadora. O excessivo, o lúdico, o pulsional e o criativo são os âmbitos privilegiados de uma expressão englobante do Homem, na qual se percebe mais claramente a pertença ao plano global da natureza, com todas as suas contingências animais e, nessa medida, ainda não domesticadas pela civilização racionalista.

Bataille relaciona directamente o nojo, entendido como produto de uma série de aberrações culturais provenientes dos primeiros homens e que se foram propagando «através de inúmeras gerações de crianças censuradas», à construção de uma série de barreiras que o poder dominante foi erguendo para manter a uma distância segura as várias manifestações da animalidade na natureza humana — os cadáveres, as dejeções, as práticas sexuais consideradas obscenas e designadas, tradicionalmente, como «partes vergonhosas». Esta aproximação entre os órgãos reprodutores e os destinados às necessidades fisiológicas conduzem ao rebaixamento moral do corpo, isolando o indivíduo de uma das suas componentes:

As fezes humanas não são objecto de uma proibição formulada por regras sociais meticulosas, análogas às que atingiram o cadáver ou o sangue menstrual, mas, no seu conjunto, por insensíveis transposições, foi-se constituindo um domínio da porcaria, da corrupção e da sexualidade com conotações muito sensíveis. (Bataille, 1988: 51)

No ensaio dedicado a Michelet, Bataille considera extremamente ilustrativa a persistência no imaginário cultural do Ocidente de laços profundos entre as identidades maléficas e a resposta sacrificial destinada a purificar a sociedade das suas pulsões abjectas e incontrolláveis. Bataille associa a percepção da morte ao olhar que os representantes do pensamento dominante dirigem aos corpos abjectos dos homens comuns:

[...] por todo o lado apagamos os vestígios, as marcas, os símbolos da morte, à custa de esforços incessantes. Apagamos até, mais tarde, se conseguirmos, os vestígios e as marcas

desses esforços. O nosso desejo de nos *elevarmos* é apenas um sintoma, entre centenas, dessa força que nos dirige para os antípodas da morte. O horror que os ricos têm dos operários, o pânico que sentem os pequenos burgueses face à ideia de caírem na condição operária devem-se ao facto de, aos seus olhos, as pessoas pobres estarem mais que eles sob a égide da morte. Quando, por vezes mais até do que a morte, estas vias sinuosas da sujidade, da impotência, da imundice, que deslizam em direcção a ela, são motivos da nossa aversão. (Bataille, 2017: 61-62)

É também neste sentido que deve situar-se o essencial dos pontos de vista de Antonin Artaud, em particular nas obras da década de 1940, como *Artaud le Môme* (1947) e *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948). Para Artaud, os procedimentos fundamentais da sociedade passam pela menorização do indivíduo, distanciando do seu verdadeiro sentido por uma série de representações da ordem e do poder: «através de não sei quantos pensadores, poetas, filósofos, escribas, reis, budas, bonzos, fetiches, soviéticos, parlamentos, ditadores, nunca conseguiu, nunca soube propor a ninguém uma razão válida para existir» (Artaud, 1995: 48).

O alvo privilegiado dos vários rostos do poder é o corpo, entendido por Artaud como reduto fundamental do indivíduo e, por isso mesmo, como o derradeiro património em seu poder e, como tal, suporte dos muitos domínios considerados abjectos pelo poder dominante. Para Artaud, a verdadeira abjecção encontra-se nos procedimentos regulamentadores da sociedade, cujas fachadas culturais visam constranger a individualidade, padronizando os vários sujeitos de uma comunidade. Nesse gesto colectivizador, o corpo é rebaixado ou delimitado

por um espartilho racionalista, apoiado normalmente no discurso da medicina:

Vivemos num odioso atavismo fisiológico que mesmo quando estamos no nosso corpo, e sozinhos, nos leva a deixar de estar livres, porque antes de nós cem pais-mães pensaram e viveram por nós e aquilo que em dado momento, na chamada idade da razão, poderíamos encontrar por nós próprios, a religião, o baptismo, os sacramentos, os rituais, a educação, o ensino, a medicina a ciência apressam-se a no-lo tirar. (*Idem, ibidem*: 59)

Nesta formulação, Artaud conjuga as mais significativas ameaças identificadas pelo pensamento libertino, desde o alvorecer da modernidade: a conformidade entre a manipulação dos espíritos e as suas repercussões na autonomia do pensamento, o peso da tradição e do sistema educativo dela derivado e a coordenação entre uma ordem de saberes vasta, compreendendo instâncias ancestrais, como a religião, o jugo político ou as mitologias identitárias de cada sociedade, e outras próprias do paradigma moderno, como a medicina e a ciência. Para Artaud, a edificação gradual de uma figura humana delineada a régua e esquadro por um conjunto de premissas abstractas, perversamente desconectadas das necessidades específicas dos indivíduos a cujos corpos procuram impor-se, tem a sua origem num contexto histórico e geográfico reconhecível: a mundividência ocidental a partir do século XVII⁵.

5 A análise de Artaud antecipa em grande medida as conclusões de Michel Foucault, introduzindo como grande novidade a inscrição desses poderes no âmbito da evolução genealógica das ideologias norteadoras do paradigma ocidental moderno. O momento a que Artaud se refere é descrito por Foucault a partir do novo estatuto que a figura do libertino passa a

Em virtude da sobrevivência de figuras excepcionais, que, como propõe também Georges Bataille, concentram na vivência poética os aspectos mais genuinamente humanos da experiência individual e colectiva, a poética de Artaud passa pela apologia da manifestação individualista, tomando as revoltas pessoais como ponto de partida para a denúncia não só das instituições que o maltrataram, mas dos crimes hediondos praticados impunemente pelas grandes potências políticas:

Naquilo que me diz respeito, com o corpo assim colocado estou no verdadeiro centro da refrega e a ele nada escapa do que se passa à minha volta, em cima de mim, por cima de mim, por baixo de *mim* e contra mim, e digo que se passa uma história suja e mefítica onde a polícia anda a lado com o padre, e o padre com o psiquiatra e o homem culto, digo também e ainda por cima o homem culto, numa série de manobras a que podemos, se quisermos, chamar mágicas, porque se escondem [...].
(*Idem, ibidem: 77*)

O vocabulário reactivo de Artaud corresponde a uma manifestação novecentista da originalidade discursiva que Michel Foucault atribui aos libertinos, em particular ao Marquês de Sade, entendido como representante maior de uma tradição destinada a rasgar os séculos opressivos da Idade Moderna:

desempenhar na economia interna da sociedade: «Passa-se da desolação ritual sobre o deboche sem fruto dos ricos, dos celibatários e dos libertinos, para um discurso em que o comportamento sexual da população é tomado ao mesmo tempo por objecto de análise e por alvo de intervenção [...]. É preciso que o Estado saiba o que se passa com o sexo dos cidadãos e com o uso que dele fazem mas também que cada um seja capaz de controlar o uso que dele faz. Entre o Estado e o indivíduo, o sexo tornou-se um valor em jogo, e um valor público; toda uma teia de discursos de saberes, de análises e de injunções o investiram» (Foucault, 1994: 30).

[...] esta obra incansável manifesta o precário equilíbrio entre a lei sem lei do desejo e a ordenação meticulosa de uma representação discursiva. A ordem do discurso tem aí o seu limite e a sua lei; mas tem ainda a força de permanecer co-extensiva àquilo mesmo que a rege. Aí por certo reside o princípio dessa «libertinagem» que foi a última do mundo ocidental [...]; o libertino é aquele que, obedecendo a todas as fantasias do desejo e a cada um dos seus furores, pode mas deve também aclarar o menor dos seus movimentos mediante uma representação lúcida e voluntariamente levada a cabo. Há uma ordem estrita da vida libertina: toda a representação deve animar-se logo no corpo vivo do desejo, todo o desejo deve enunciar-se na pura luz de um discurso representativo. (Foucault, 2014: 299)

Perante a abjecção das fachadas que dominam o quotidiano petrificado da *doxa* e a correspondente gama de elementos vitais por ela «abjeccionados», na expressão de Artaud, a alternativa libertina passa pela conversão dos mais diversos gestos, comportamentos e discursos numa calculada fonte de transgressão; esses actos dissidentes são, também, dados a ver como etapas de autoconhecimento e questões fundamentais a integrar numa textualidade desenvolvida em função da vida, cujos múltiplos vestígios em desdobramento são o emblema fundamental de um projecto criador em périplo incessante. Como defende Derrida, Artaud encena amplamente o jogo a partir do qual o indivíduo se dá a ver a si próprio, renascendo para se libertar como puro efeito de representação (cf. Derrida, 1967: 367-368). O indivíduo, a realidade percebida e a vida que lhes deu origem contaminam-se mutuamente e, à semelhança do que ocorre no discurso dos libertinos de Seiscentos, é encarado como um

tabuleiro pleno de teatralidade, um verdadeiro palco existencial e um jogo de potências definidas em função do espaço da infinita representação do poético pelo corpo e do corpo pelas palavras. Trata-se, em Artaud, como defende Daniel Lins, de uma «escrita-física» ao serviço de um ser em ebulição que se vai contemplando indefinidamente e, por isso mesmo, antecipa o conceito deleuziano de corpo-sem-órgãos, capaz de se reactualizar em função dos diferentes contextos de experiência. A escrita e o corpo exprimem-se e reformulam-se mutuamente, no decurso de uma aventura ininterrupta: «Artaud pretende não só refazer o corpo, mas reinventar o homem, criar um outro saber que não encontre no homem o lugar único da produção de vida e de conhecimento» (Lins, 1999: 20).

Em *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948), as duas vertentes da abjecção encontram-se amplamente implicadas. Por um lado, a abjecção representa a evidência da persistência da vida no Homem, na medida em que, no momento em que este deixar de produzir excrescências abjectas, o percurso vital do seu organismo é definitivamente interrompido. Por outro lado — e é este o sentido de abjecção mais próximo do entendimento que lhe é conferido pelo próprio Artaud — a conformidade entre o vestigial e a vitalidade faz da abjecção um sintoma dos excessos ideológicos cujo funcionamento passa por um simulacro dessa suspensão do orgânico no abstracto:

E a que se deve tal abjecção de sujidade?

Ao facto de o homem ainda não estar formado,

ou de o homem ter uma vaga ideia do que seja o mundo

e de a querer conservar eternamente?

Deve-se ao facto de o homem

ter um belo dia

detido

a ideia do mundo. (Artaud, 1975: 31)

As sucessivas «ideias do mundo», conclui Artaud, correspondem ao eterno desfile de figuras transcendentais responsáveis por abjeccionar o Homem. Artaud propõe uma nova via, correspondente à necessidade profunda do indivíduo que visa subsistir criativamente através de uma agressiva ânsia de demarcação. O indivíduo converte-se em centro operativo de todas as categorias do seu mundo pessoal, concentrando os dois nexos fundamentais da abjecção no momento em que reage ao jugo exterior. A naturalização do obsceno encontra-se, na poética de Artaud, em linha com uma textualidade que recorre a palavras pouco convencionais para descrever actos igualmente impróprios, na sua orgânica negatividade. O «dizer» e o «fazer» espelham-se mutuamente, dando forma à unidade tipicamente libertina assinalada por Foucault:

chego a um ponto
em que me vejo constrangido
a dizer não,
portanto
à negação;
e foi então que eu senti o obsceno
e que me peidei
de irrisão
e de excesso
e de revolta
pela minha sufocação.
[...] porque no meu corpo
não se toca nunca. (*Idem, ibidem*: 45-46)

A libertação, deste modo, passa pela necessidade de o indivíduo conservar um reduto privado, suficientemente intocável, para se experimentar e para viver abertamente os seus próprios limites, cabendo-lhe definir as normas pelas quais o seu corpo se vai expandindo e verbalizando criativamente. Importa ainda atentar numa extensa passagem de *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948), que permite recapitular o fundamental do que tem sido defendido:

Perante esta ideia de um universo pré-estabelecido,
nunca até hoje o homem conseguiu estabelecer a sua superioridade
sobre os domínios do possível.

[...]

De o mundo das percepções corporais
não estar no seu devido plano,
nem sequer perfeito,

de haver uma vida psíquica
e nenhuma vida orgânica verdadeira,

do facto da simples ideia de uma vida orgânica pura
ser possível,
de poder estabelecer-se
uma distinção entre
a vida orgânica embrionária pura
e a vida passional
e concreta integral do corpo humano.

O corpo humano é um pilha eléctrica
cujas descargas foram reprimidas e castradas,

cujas aptidões e tendências
foram orientadas para a vida sexual

quando ele afinal foi feito
para absorver
mercê dos seus deslocamentos voltaicos
todas as disponibilidades errantes. (*Idem*, 1995: 54-55)

Por um lado, Artaud procura denunciar a essência virulenta do percurso que conduziu à contínua ressurreição da figura de Deus, núcleo absoluto de uma civilização cujos horizontes se encontram voltados para o transcendente; por outro lado, na esteira da «morte de Deus» defendida por Dostoiévski e por Nietzsche, Artaud convoca o Homem, finalmente identificado com a sua realidade profunda, a ocupar o espaço deixado vago pela finitude do divino. A substituição de Deus pelo Homem é, neste contexto, radicalmente distinta da veiculada pelo optimismo antinatural dos vários ideais antropocêntricos, cuja intenção passou por desconectar o ser humano das leis naturais. A substituição de que aqui se fala faz corresponder a transição entre Deus e o Homem à transição entre as perspectivas totalizantes e a aceitação da diversidade dos pontos de vista. À centralização dos saberes em torno de um determinado rosto de Deus, mesmo os que emergiram em consonância com a secularização da cultura ocidental, Artaud contrapõe a perscrutação especulativa do enigma eterno, conferindo ao Homem uma outra via para novas ressurreições criadoras.

A polaridade subjacente a essas duas mundividências é, nesta exposição, identificada com os excessos da disjunção racionalista, que engordaram a cognição humana com uma série de supostas verdades, ao mesmo tempo que reduziram a

vida orgânica a uma menoridade expressiva. É tendo em conta esta atitude que John Phillips aproxima Sade e Artaud, defendendo que, à semelhança dos outros surrealistas com que conviveu, Artaud teria reconhecido em Sade as características fundamentais de uma denúncia dos principais problemas das Luzes: «Both Sade and the gothic represent the underside of Enlightenment optimism, the voice of an unreason that Voltaire, Diderot, Montesquieu and other French *philosophes* were less willing to hear. Nearly two centuries later, in contrast, the French surrealists were fascinated by ‘the sleep of reason’» (Phillips, 2012: 68). Também Susan Sontag estabelece aproximações entre a expressão sádica e os procedimentos teatrais de Artaud, partindo da peça de teatro de Peter Brooks *Marat/Sade* (cf. Sontag, 2004: 176-199).

Para Artaud, a verdade do Homem deve procurar-se na autonomização de todas as suas vertentes, constituindo a «vida orgânica verdadeira» um estado de pureza a obter depois de ultrapassado o «juízo de Deus», verdadeiro ferrolho imposto pelas várias sociedades aos organismos individuais que as constituem. O organismo do sujeito liberto proposto por Artaud, por seu lado, é uma rede relacional confrontada com a própria identidade e com o contexto envolvente, de cuja amplitude e diversidade dependem os vários influxos necessários a uma vagabundagem tipicamente libertina: a disponibilidade para todas as derivas às quais o sujeito contingente pode ter de reagir criativamente.

SENTIDO(S) DO ABJECCIONISMO EM PORTUGAL

Atendendo à relativa controvérsia quanto à pertinência, aos limites cronológicos da via abjeccionista e às suas relações com o surrealismo, começo por descrever algumas das teses mais representativas da discussão crítica deste ismo particular⁶. Devem reter-se os seguintes eixos hermenêuticos:

O abjeccionismo entendido como experiência de libertação. O abjeccionismo é visto como reivindicação de uma liberdade extrema, relacionada com o importante impulso agregador que, a partir de uma certa herança surrealista, reuniu uma geração situada numa espécie de beco face às diversas ideologias em choque no final da década de 1940, em particular no confronto com o regime totalitário auto-imposto. Esse grupo, contudo, e precisamente em função do contexto português, também lidou com a necessidade de distanciamento crítico face ao próprio movimento surrealista de cunho bretoniano. Esse distanciamento seria motivado, entre outras questões, pelo contacto com uma vasta gama de referentes (Georges Bataille, Antonin Artaud, Michel Leiris, Roger Caillois, Yves Bonnefoy, entre muitos outros) com os quais o movimento surrealista dialogou e em virtude dos quais se foi definindo, alterando e consolidando. Sublinhe-se, em sintonia com Perfecto E. Cuadrado, que o suposto carácter tardio do surrealismo em Portugal começa por ser, antes de mais, «coincidência com o relançamento mundial do surrealismo», na sequência do fim da Segunda Guerra Mundial (Cuadrado, 2017: 58).

6 Para uma mais ampla consideração do assunto, remeto para um trabalho anterior, no qual procurei, por um lado, atentar na presença da abjecção no percurso de todo o surrealismo português, e, por outro, expor o essencial das considerações a respeito da via abjeccionista propriamente dita (cf. Sousa, 2016a: em particular pp. 76-86).

O abjeccionismo entendido como expressão das inquietações modernistas e vanguardistas em Portugal. Esta perspectiva tende a relacionar o abjeccionismo com a herança vanguardista em Portugal, desde as grandes manifestações modernistas decorrentes de *Orpheu*. No essencial, concebe-se um certo *ethos* surrealista tipicamente português, respondendo a procedimentos e inquietações ontológicas recorrentes na cultura portuguesa desde o final do século XIX, expondo de maneira particularmente veemente o embate entre a reivindicação dos artistas à autonomia e as diferentes manifestações da sociedade que atacaram vigorosamente a suposta degenerescência das produções idiossincráticas dos modernistas. O mais relevante aspecto comum, segundo Perfecto E. Cuadrado, encontrar-se-ia num ideal de amplitude existencial, concretizada em «ideias, atitudes, modos de actuação e obras», na interacção entre as expressões literária e plástica como na dimensão performativa e praxica da intervenção individual e colectiva (Cuadrado, 1998: 9; cf. também Cuadrado, 1994: 26; e Martins, 2016: em particular pp. 23-33). No surrealismo-abjeccionismo, como no próprio discurso dos representantes da geração de *Orpheu*, estaríamos perante um movimento que se processa como «passeio pelas diversas vanguardas — ou ismos —, sem, no entanto, deixar-se fixar ou rotular por nenhum deles» (Martuscelli, 2013: 198).

O abjeccionismo como expressão particular do surrealismo português. O abjeccionismo tende, por vezes, a ser identificado com uma das muitas manifestações possíveis do fenómeno surrealista em Portugal, integrando-se no cerne do desenvolvimento polémico, marcado por contínuas guerrilhas, que caracterizou a evolução do surrealismo em Portugal. Um exemplo representativo desta tese encontra-se em E.M. de Melo e Castro, que faz das várias facetas do decurso surrealista português um emblema

da ruptura com uma mundividência esgotada, acrescentando que a possibilidade abjeccionista coincide com uma espécie de radicalismo satanista do surrealismo, também em cisão com os pontos de vista de André Breton (Castro, 1987: 66). A reacção surrealista teria procurado seguir, em todas as direcções possíveis, mundos e procedimentos alternativos, convergindo numa atitude *underground* ilustrativa do «nojo da vida política e cultural portuguesa», a que nova geração ligada ao surrealismo, o grupo do Café Gelo, conferiria uma nova agressividade abjeccionista. Melo e Castro associa essa forma de sobrevivência num contexto que é «dado-imposto» a uma série de movimentos de revolta internacionais e à estética do absurdo, mas confere ao mesmo tempo ao abjeccionismo a singularidade dos movimentos vanguardistas de índole marcadamente nacional, como a *presença* ou a *Árvore* (Castro, 1987: 69-70). Clara Rocha, por seu lado, integra o abjeccionismo no vasto metadiscurso dos surrealistas portugueses a respeito do movimento, emparelhando-o com uma corrente afim, o «sobrerrealismo», ambos vocacionados para a representação do mundo experienciado na época, conferindo ao «poder sugestivo da putrescência e do mal» o peso de uma arma de arremesso afim da poética de Georges Bataille e da sua crítica ao excessivo icarismo da aventura surrealista de matriz bretoniana (Rocha, 2002: 142-145).

O abjeccionismo como «exibicionismo miserabilista». Situando-se numa posição crítica dos argumentos das teses descritas, Perfecto E. Cuadrado recusa a ideia de que a corrente abjeccionista possa ser considerada «um surrealismo tipicamente português»; o ensaísta opta por salientar a importância do adjetivo — a remissão explícita para o contexto português — mas desligando-o do substantivo — a ligação fundamental com o surrealismo. Para Cuadrado, esta questão relaciona-se com o facto de, a partir de

finais da década de 1950, já não ser pertinente falar-se de um movimento surrealista em Portugal, devendo antes considerar-se a persistência de representantes da *ética* e da *estética* surrealistas, muitas vezes em relação com uma outra tradição da poesia moderna, a dos *poetas malditos*. Neste contexto, tratar-se-ia de uma espécie de «síntese entre a denúncia neo-realista (um neo-realismo que mostrasse a sua face mais anti-heróica sem o querer nem o desejar)» e outras componentes mais propriamente tradicionais, «a angústia de uma interrogação quase existencialista sobre o poder da literatura e da arte [...] e o que poderíamos chamar ‘exibicionismo miserabilista’», identificado com Henry Miller, com o expressionismo alemão e com o dadaísmo (Cuadrado, 2017: 56-60)⁷. Esta leitura não coincide com a de Maria de Fátima Marinho, que ignora quase por completo o abjeccionismo, dado que, a seu ver, este «não atinge problemas de fundo e é mais uma pose teórica que não é geralmente traduzível em diferenças palpáveis» (Marinho, 1987: 261-262).

O abjeccionismo e o grupo do Café Gelo. O abjeccionismo estaria particularmente relacionado com o segundo momento da aventura surrealista situada no contexto português, que, a partir de meados da década de 1960 e, grosso modo, até à publicação

7 Este posicionamento permanente não impede que Cuadrado (2017) aproxime a expressão abjeccionista de alguns dos vultos cimeiros do surrealismo português, em particular aquele que será o seu mais reconhecido e contínuo representante, Mário Cesariny: «O primeiro, a atitude de permanente ruptura que desde as primeiras obras viria a marcar o percurso artístico do autor; o segundo, a confirmação da sua obra como ‘lugar de contrários: informe e figura, abjeção e lirismo’, contrários que se orientam para uma síntese final como convém à maneira dialéctica de entender o mundo e à procura de absoluto não só no ver, como também no pensar, no sentir e no dizer esse mundo que são marcas essenciais da vida e das obras dos que, como os surrealistas, se filiam na melhor tradição romântica; finalmente, o terceiro, e sempre nessa linha de separação dos contrários, a conjugação na sua obra da poesia, da plástica e da reflexão sobre o sentido do fruto do seu trabalho, e, desde essa trindade, o seu diálogo com outros argonautas da Modernidade que acaba por fazer da ruptura uma espécie nova e diferente de continuidade» (Cuadrado, 2017: 18).

de Grifo (1970), prosseguiu uma actividade dispersa, irreduzível a agrupamentos, mesmo que heterodoxos, e mais condicionada pelo agravamento da realidade sociopolítica vigente. Este grupo teria também a singularidade de, segundo alguns hermeneutas, ter antecipado o essencial do espírito contracultural característico das vanguardas históricas das décadas de 1960 e de 1970, no qual a revolta assume contornos de uma afirmação anarquista e libertária e conduz a uma mais ampla integração das experiências-limite na vida e na criação artística. José Augusto Mourão, por exemplo, integra a via abjeccionista numa linhagem vasta, num arco temporal que vai do dadaísmo aos movimentos da segunda metade do século, como o existencialismo, o teatro do absurdo, a *beat generation* e as repercussões de tudo isso em Portugal, em função de uma «nebulosa surreal ou beat ou abjeccionista» representada pelos poetas integrados por Herberto Helder em *Edoi Lelia Doura* (1985), pela antologia *Sião* (1987), na qual pontificavam, entre outros, Al Berto, Paulo da Costa Domingos e Rui Baião, ou em projectos editoriais e antológicos como a &etc, a Frenesi, a Averno ou a antologia *Poetas sem Qualidades* (2002) (Mourão, 2002: 31-38). Na mesma linha, Fernando Guimarães descreve a singularidade abjeccionista como importante fonte de transporte de uma tradição «marcada pela ironia, o desígnio de contestação e destruição próprio dos dadaístas, o sentido de derrisão, desespero ou agressão», típica de «escritores e artistas plásticos que assumem uma essencial marginalidade, como Artaud, Michaux, Bataille, Genet, H. Miller, Dubuffet», ou a linha da contracultura (Guimarães 1989: 29), cujos influxos seriam retomados na década de 1980 por antologias e colecções excêntricas relativamente aos circuitos literários convencionais (cf. Guimarães, 2004: 143-154).

Consideradas as várias hipóteses equacionadas pela crítica, importa agora expor o essencial da minha própria leitura, concordante com alguns dos princípios elencados.

Em primeiro lugar, julgo evidente que a condição abjeccionista interage com os contornos atribuídos por Breton, Bataille e Artaud à categoria do abjecto, sobretudo numa certa compreensão da liberdade afim da sensibilidade libertina. Deste modo, e estando de acordo com Perfecto E. Cuadrado, Fernando Guimarães e José Augusto Mourão, entendo que o abjeccionismo ganha em ser lido em diálogo com contextos mais vastos, coincidentes com as personalidades de uma linhagem heterodoxa que tem como núcleo operativo, mas não exclusivo, o surrealismo e as suas derivas internacionais. De facto, como defende Édouard Jaguer no *Dictionnaire Général du Surréalisme et de Ses Environs*, as inquietações existenciais que estiveram na origem do abjeccionismo «font penser à Bataille, à Artaud» (Jaguer, 1982: 9). Assim, se surrealismo e abjeccionismo são duas formulações diferentes, pelo menos alguns dos surrealistas portugueses, no essencial da sua obra ou em alguns textos importantes, enveredaram por um entendimento abjeccionista, essencialmente enquanto resposta crítica aos condicionalismos impostos pelo regime vigente à liberdade individual. Será essa experiência comum, patente por exemplo na antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)* (1963), que justifica, por exemplo, a recente proposta de Fernando Cabral Martins, segundo o qual também poderia falar-se em Alexandre O'Neill de uma aproximação ao ambiente abjeccionista, importante para a compreensão do seu lugar enquanto fundador e um dos grandes representantes da presença surrealista em Portugal: O próprio texto «Pequeno aviso do autor ao leitor», segundo Cabral Martins, ainda que pareça indiciar a ruptura com o movimento surrealista aquando

da primeira recolha de poesia de O'Neill, *Tempo de Fantasma* (1951), corresponde a uma recusa que «mais não faz do que Pedro Oom ou Luiz Pacheco ao inventarem o Abjeccionismo como o termo mais exacto para uma poética inviável no Portugal de então» (Martins, 2018: 49-50).

Em segundo lugar, considero que o contexto social e político vigente enforma indelevelmente a experiência abjeccionista, embora não esgote a sua problematização, cujo horizonte profundo não é exclusivamente o contexto vivido em Portugal, mas uma discussão da condição humana, em geral, e do estatuto do criador face à ordem social vigente. Assim, e embora reconhecendo a importância do ambiente característico do grupo do Café Gelo nas repercussões e aprofundamentos da experiência abjeccionista, não aprofundarei aspectos relacionados com esse momento neste livro⁸. Esta proposta está, de resto, em linha com importantes considerações de Helder Macedo, que, convidado a fixar uma imagem da singularidade do grupo do Gelo, recusa associar a mitologia do grupo à vertente abjeccionista ou a qualquer ismo particular, num gesto de questionamento afim da atitude libertina defendida neste estudo:

Indiscriminar-nos como um grupo — o «Grupo do Gelo» — como tem sido feito, e depois caracterizar-nos de «abjeccionistas» [...] é confundir-nos com a abjecção circundante. E rotular-nos literariamente a todos de «surrealistas», como se persiste em fazer, é redutor da nossa tantas vezes conflituosa diversidade. [...] O que todos nós, os do Café Gelo, tínhamos em comum era uma atitude de recusa, uma partilhada vontade

8 Remeto para outros trabalhos nos quais me ocupei desta circunstância individual e colectiva afim da do abjeccionismo mas que é, simultaneamente, mais vasta e menos devedora de um inquérito com contornos reconhecíveis (cf. Sousa, 2014; Sousa, 2017).

de quebrar amarras, um só sabermos o que não queríamos para podermos deixar um espaço livre para o que pudéssemos talvez querer. O questionamento dos valores impostos o nosso único valor. (Macedo, 2017: 225)

Em terceiro lugar, aproximo-me da ideia de Fernando Cabral Martins, segundo o qual importa ter em atenção a natureza plástica e fluida do surrealismo português, que lhe confere a feição de «um termo vago, que se afirma como modo de vida e de revolta além de forma de arte», um «Surrealismo sem fronteiras». Proponho, contudo, que o «*eidós* surrealista» a que Cabral Martins se refere para sinalizar a constância de uma atitude nas diferentes etapas do devir surrealista português poderia designar-se, mais propriamente, como um «*eidós* abjeccionista» (cf. Martins, 2016: 30-31). Esse «*eidós* abjeccionista» conduz essa herança no sentido da afirmação da sua própria especificidade, a apologia da produção de conhecimento através de uma crítica transversal, que inclui os próprios resultados provisórios a que vai chegando.

A singularidade desse «*eidós* surrealista» encontra-se adequadamente expressa no «Comunicado pelos Surrealistas», de Novembro de 1949, parcialmente aproveitado por Cesariny em *A Intervenção Surrealista* (1966). Na versão original do texto, podia ler-se uma crítica transversal, abrangendo o Grupo Surrealista de Lisboa, o acomodamento cultural vigente e a consciência dos próprios limites da manutenção de uma actividade colectiva persistente em torno de propósitos alinhados com o movimento surrealista internacional. O foco desse documento encontra-se todo no generalizado espírito «anti-» que orienta as principais realizações dos surrealistas portugueses. Ao exprimirem a sua posição no contexto do movimento surrealista mundial, os representantes do grupo dissidente caracterizam a sua postura

como «*anti-colectivista*; anti-estábulo literário e respectivo cortejo de esperanças, crenças e sabores; anti-estética; anti-moral (religiosa e a outra)» (Petrus, s.d.: 160, itálicos meus). É expressiva a primazia que, na transversal recusa de crenças, hipóteses definitivas, princípios com finalidade teleológica ou sistemas de valores gregários, se confere à recusa de uma acção colectiva, que interfere no próprio sentido de grupo (ou anti-grupo) dos signatários⁹.

Ao ser elevado por Cesariny ao estatuto de «parcela de manifesto», este documento adquire um outro alcance, reforçado pelo facto de serem extraídas as passagens consideradas dadas — a querela com o Grupo Surrealista de Lisboa, sobretudo — para se sublinharem os elementos mais persistentes, nomeadamente a rigorosa definição de um lugar de pertença e uma relação ambígua e complexa com o surrealismo bretoniano, ao qual a tradição cultural portuguesa acrescenta outros elementos. O «Final de Um Manifesto» dá a ver as múltiplas tradições que alimentam a complexa natureza dos ecos surrealistas em Portugal. O documento explicita o enfoque dos surrealistas portugueses num momento específico do movimento surrealista internacional, o contexto da década de 1940, no qual adquire expressão um texto decisivo de 1947: «Rupture Inaugurale».

Além de remeterem para a «edição Sagittaire, de 1947», na qual voltaram a ser dados à estampa os mais representativos manifestos do movimento, os surrealistas portugueses escolheram destacar três textos emblemáticos, «Prolegómenos a Um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não» (1942), «Rup-

9 Este documento teria repercussão numa carta de António Maria Lisboa, na qual este assumia considerar «desinteressante, neste momento, qualquer ataque ao António Pedro, França, Cândido e etc.» e sublinhava que «só acredito na 'nossa posição' quando forjada muito em conjunto ou quando ela é individual (principalmente esta)» (Lisboa, 1995: 179).

ture Inaugurale» (1947) e «À la Niche, les Glapisseurs de Dieu» (1948). No primeiro texto, André Breton preocupou-se essencialmente em definir um âmbito renovado de acção surrealista, através da apologia de um novo desejo de mito, de índole sincrética, capaz de propiciar o debate dialogante entre os espíritos contemporâneos que se confrontavam com os rumos do Ocidente em pleno contexto da Segunda Guerra Mundial. Georges Bataille apercebeu-se da importância do assunto, descrevendo deste modo o surrealismo, em 1948:

Tout ce que Breton met en avant, qu'il s'agisse de cette recherche du sacré, du souci des mythes, de retrouver les rites semblables à ceux des primitifs, représente cette exploration de la possibilité que nous retrouvons, la possibilité dans un autre sens, il s'agit simplement cette fois d'explorer tout ce qui peut être exploré par l'homme, il s'agit de reconstituer tout ce qui était dans le fond de l'homme avant que cette nature humaine n'ait été asservie par la nécessité du travail technique.

Embora com a peculiaridade que lhe é reconhecida, Bataille não deixa de se integrar nessa exigência de mito ou, pelo menos, no reconhecimento da sua actualidade:

Toutefois il est facile de se représenter que si nous nous définissons comme incapables d'arriver au mythe et comme en souffrance, nous définissons le fond de l'humanité actuelle comme une absence de mythe. Et cette absence de mythe peut se trouver devant celui qui la vit, qui la vit, entendons-nous, avec la passion qui animait ceux que voulaient autrefois vivre non plus dans la terne réalité mais dans la réalité mythique, cette absence de mythe peut se trouver devant lui comme infiniment

plus exaltante que ne l'ont été autrefois des mythes qui étaient liés à la vie quotidienne. A cette absence de la particularité dans le mythe — parce qu'en définissant ainsi l'absence de mythe on définit simplement la suppression de la particularité — à cette absence est lié un caractère qui pourra passer, qui peut passer pour singulier, c'est le fait qu'il est impossible de contester l'absence de mythe [...]; il n'y a pas d'homme qui ne soit obligé de recevoir, même dans la mesure où il s'efforce de créer un mythe particulier, de recevoir l'image de l'absence de mythe comme un mythe réel. A cette première suppression de la particularité peut s'ajouter ou doit s'ajouter la nécessité d'une absence de communauté. Que signifie en effet un groupe, sinon une opposition de quelques hommes à l'ensemble des autres hommes? (Bataille, 1970: 393-394)

Nos textos de 1947 e de 1948, sobressai a aguda definição de uma nova posição do surrealismo face aos seus grandes adversários, a mundividência burguesa, o catolicismo, o Partido Comunista e o existencialismo sartriano. Em «Rupture Inaugurale», exprimiu-se com particular clareza a posição crítica do surrealismo relativamente ao panorama cultural dominante, remetendo-o para o contraponto entre os paradigmas heraclítico e aristotélico e para uma crítica à realidade da sociedade burguesa de sabor profundamente libertino:

Ce vieux cadre chrétien a su se déformer maintes fois au cours de l'histoire pour survivre à la disparition successive de différentes classes oppresseuses d'hommes. Il ne s'est encore jamais rompu. Aussi bien, la vitalité prodigieuse de cette civilisation, dont les lois plus anciennes, les plus importantes et les plus vigoureuses ont l'âge d'Aristote ou de Moïse, ne peut, en tout

cas, que nous inciter à ne pas reposer pour en attendre la réduction uniquement sur la Révolution Prolétarienne. En dépassant l'étape de cette Révolution, nous n'aurons pas fait un pas sur le chemin éthique et, pour parler plus généralement, nous n'aurons pas tenté les aventures exaltantes de la connaissance, de la transformation du monde et du changement de la vie, si nous n'avons pas réduits les survivances issues du fond des âges. La réduction de l'ordre thomiste ne sera pas, quoi qu'en pensent les marxistes, automatique. L'histoire montre encore que, si la transformation des institutions politiques suit avec un retard appréciable les changements qui surviennent dans le domaine économique, les mœurs, par exemple, résistent, quant à elles, aux influences sous-jacentes [...]. (*apud* Pierre, 1982: 32-33)

Identificando o dever da mundividência cristã com o acompanhamento e a superação dos mais variados movimentos opressores, nomeadamente o da sociedade burguesa, a complexa manifestação de intenções oferecida em «Rupture Inaugurale» deixa claros os objectivos fundamentais da acção surrealista: não apenas o ataque quotidiano aos mecanismos propagadores da *doxa* burguesa mas a exigência de uma nova mitologia, capaz de substituir o secular domínio cristão e de promover o regresso a uma outra compreensão do ser humano. Nesse sentido, Sade e Freud são dados como pilares fundamentais de uma ética ainda por completar, precisamente aquela que subjaz à amplitude experimental do inquérito libertino: «Sade et Freud, par contre, ont ouvert la brèche. Quelle que soit la doctrine qui doit succéder au Christianisme, nous voyons en Sade et en Freud les précurseurs assignés de son éthique» (*Idem, ibidem*: 34).

Os surrealistas portugueses colocam em cena uma consciência afim da exposta nestes documentos, a que Cesariny dará

expressão no texto «Mensagem e Ilusão do Acontecimento Surrealista», publicado no primeiro número de *Pirâmide* (1959). Recorde-se que, logo na abertura desse documento, Cesariny declara:

Pode-se ser surrealista sem se ter lido Breton. Pode-se ler Breton e não se ser surrealista. Pode-se ser surrealista e não se ser, realmente, mais nada. Pode-se não ser surrealista e prestar-se com isso excelente serviço a todos e ao surrealismo em especial [...] Para mim, pelo menos, permanece evidente que as tarefas do conhecimento — poético, na ocorrência — são únicas, pessoais e intransmissíveis, enquanto as do saber, deduzidas daquelas, podem já ascender a leis e valorações que são filosofia, interpretação crítica [...]. (Cesariny, 1997: 238)

Assim, poderiam ser equacionadas formas de «ser surrealista» que passam pela absoluta autonomia relativamente a Breton, do mesmo modo que o conhecimento de Breton não pode considerar-se, necessariamente, uma garantia de surrealidade. Paralela aos vários textos nos quais os surrealistas procuraram expandir a linhagem surrealista no tempo e no espaço, esta visão permite, ainda, distinguir vários graus, do surrealismo meramente literário a uma vivência do surrealismo que não depende de ler ou não a teoria e corresponde a formas «únicas, pessoais e intransmissíveis» de o experimentar, totalmente — não se sendo mais nada — ou falsamente — tentando sê-lo indevidamente e com «mau serviço» para os objectivos propriamente surrealistas. O abjeccionismo pertence a esta ordem de preocupações, partindo da leitura de Breton para o criticar e divergir das suas premissas, apontando para a realidade individual de

cada sujeito, por vezes numa vivência miserabilista das impossibilidades de surreal no Portugal amordaçado do Estado Novo.

DO ABJECCIONISMO: ANTÓNIO MARIA LISBOA,
PEDRO OOM E ERNESTO SAMPAIO

Em 1949, no manifesto colectivo *A Afixação Proibida*, o contraponto entre a sociedade e o ideal de poeta defendido pelos surrealistas e abjeccionistas portugueses é estabelecido a partir do olhar preconceituoso do sistema vigente, responsável por conotar como libertinas todas as manifestações de divergência:

É natural que o Poeta seja, por vezes, acusado de libertino e chamado à responsabilidade por incitar ao crime. Mas é sobretudo contraditório que se sinta relativamente a um criminoso um sentimento de simpatia e um desejo de vingança. É uma apropriação desta impressão que declinam deliberadamente, o que é justificável pelo assombro. A sua envergadura e pressentimento das verdades é uma obra futura. (Lisboa, 1995: 14)

Deste modo, a presença das conotações associadas ao termo «libertino» é remetida não apenas para o domínio de uma rejeição inexplicável por parte da sociedade, mas também, e sobretudo, para o âmbito da incompreensão da excepcionalidade do olhar poético. «Incitar ao crime» corresponde à forma trivial de designar todas as perspectivas, manifestações e comportamentos impossíveis de digerir adequadamente pela ordem vigente, tornando-se por isso mesmo num emblema dos indivíduos dissidentes.

No texto «Aviso a Tempo por Causa do Tempo» (1950), de António Maria Lisboa, essa atmosfera de mútua conflitualidade

exprime-se através da descrição do olhar singular dirigido pelo indivíduo excepcional às diferentes representações do poder com que convive e relativamente às quais acentua a sua equidistância crítica. A liberdade do poeta deve partir, necessariamente, da possibilidade de conhecer todas essas realidades e de poder escolher autonomamente as vias que escolhe seguir em cada momento, sobretudo as mais aptas a permitirem-lhe confrontar-se com o seu próprio labor criativo. Trata-se de uma estratégia que, não coincidindo com o que poderia ver-se como uma tábua rasa cultural, assenta na lúcida percepção de que o percurso individual deve fazer-se em função dos interesses pessoais do indivíduo quando confrontado com as diferentes hipóteses disponibilizadas: «não apoiamos qualquer partido, grupo, directriz política ou ideologia [...] apenas nos resta tomar conhecimento: algumas vezes achar *bom* outras achar *mau*» (Lisboa, 1995: 53).

O estranhamento continuado dos saberes e instituições da sua sociedade permite ao sujeito emancipado reconhecer nos valores responsáveis pela manutenção da ordem um «fruto e elemento exacto e necessário da sociedade» e, ao mesmo tempo, ver-se como alguém deslocado dos imperativos ditados por esses códigos.

Ora, «Aviso a Tempo por Causa do Tempo» conduz esse contraponto no sentido da proposta abjeccionista, anunciando um plano plenamente performativo a partir do qual o indivíduo se posiciona para afirmar a sua recusa dos padrões locais e da própria meta-regra implicada na constituição desses padrões: «sendo individualmente e portanto *abjeccionalmente* desligados das normas convencionais, temos o máximo regozijo em ver essas mesmas normas nos componentes da sociedade. Assim delas daremos por vezes testemunho e mesmo ensino» (Lisboa,

1995: 53). Por um lado, o indivíduo repudia os princípios que sustentam a estrutura social, que sujeita ao desprezo inerente à abjecção; por outro lado, os pilares em que assenta a sociedade são entendidos como uma fonte de conhecimento que o indivíduo observa e, ironicamente, utilizará nas suas próprias acções criativas. Tal atitude acarreta, contudo, um risco crescente, dado que o indivíduo que renega todos os núcleos tipicamente defendidos pela sociedade burguesa — «a ordem, o trabalho, o progresso, a família, a pátria, o conhecimento estabelecido (religioso, filosófico, científico)» — é também marginalizado por ela.

Este manifesto de intenções recupera alguns tópicos de uma «Declaração» do grupo surrealista parisiense, de 27 de Janeiro de 1925, no qual os surrealistas consideravam não ter o menor interesse em alterar os costumes, optando por confrontar a *doxa* com o ridículo dos seus próprios procedimentos: «Fazemos à sociedade este aviso solene: Atenção aos vossos desvios, cada passo em falso do vosso espírito encontrar-nos-á pela frente.» Do mesmo modo que António Maria Lisboa identifica a acção do indivíduo autónomo com a capacidade de se enquadrar em qualquer cenário possível, também os surrealistas franceses davam conta da agressiva plasticidade de que eram portadores: «Somos especialistas da Revolta. Não há meio de acção de que não sejamos capazes, se necessário, de usar» (*apud* Cesariny, 1977: 79-80).

Em consonância com a amplitude e persistência da crítica abjeccionista, que Luiz Pacheco retomará em textos directamente relacionados com a sua interpretação da figura do libertino, como «Convivência e Polémica», António Maria Lisboa faz corresponder o seu entendimento da liberdade ao modo como o sujeito se vai afirmando através de actos singulares,

moralizados pelo ponto de vista da sociedade a que se contrapõe. A condição humana é colocada no centro deste debate a propósito da pertinência da noção de «normalidade», correspondendo ao que José Carlos Seabra Pereira descreveu como «abismo de uma antropologia dos limites»¹⁰:

Há pois um desajustamento sempre que o poeta é humano (considerado ou quando se considera), desajustamento que não existe sempre que poeta, mas sempre que humano — pois a sua profunda experiência anterior briga forçosamente com os liames que essa existência pró-social obriga a manter.

Não quero dizer — note-se — estar o poeta livre das determinantes humanas, antes pelo contrário: é por senti-las bem forte que a sua revolta e a sua aspiração tem o nome de Liberdade. E precisemos: é por senti-las opostas e inimigas, de contrário bem que essas determinantes seriam a bênção para uma vida feliz — e chamar-se-ia escravatura (Lisboa, 1995: 97).

Assim, o desafio relacionado com a busca do conhecimento genuíno sobre o Homem encontra repercussões tanto na globalidade das circunstâncias possíveis como na experiência parti-

10 A intervenção de José Carlos Seabra Pereira no *Congresso Surrealismo(s) em Portugal*, ocorrido em Novembro de 2013, ainda por publicar, abordou de forma estimulante e original a presença de tópicos afins do discurso abjeccionista noutros momentos da literatura portuguesa, com especial incidência para o contexto do decadentismo e do simbolismo. Transcrevo do áudio original a seguinte passagem representativa: «O abjeccionismo encontrar-se-ia, de algum modo, na recuperação de uma certa linhagem decadentista, mais do que de uma via simbolista. Mas de algum modo o surrealismo emerge já como sintoma de uma exasperação relativamente à revolução simbolista no plano estritamente linguístico. A erupção do surrealismo em Portugal tem muito que ver, também, com esse sentimento de exasperação, de percepção de que alguma coisa parecia estar a faltar na cultura portuguesa num momento tão delicado como aquele em que viviam. A uma posteridade em termos cronológicos não corresponde um vir depois no da coerência orgânica, o abjeccionismo vem depois mas para alterar a base em que assentavam os fundamentos surrealistas, é, por assim dizer, um momento negativo no decurso da grande dialéctica da aventura surrealista.»

cular de cada contexto historicamente situado, no qual se foram implantando as instituições destinadas a escravizar ou pelo menos a acomodar os indivíduos a uma abjecta reprodução de modelos. A abjecção emerge da incapacidade permanente de o indivíduo conjugar a sua necessidade de experimentar o mundo procurando conhecê-lo e as condicionantes que lhe são colocadas, primeiro pela sua realidade orgânica, e depois pela respectiva tradição cultural.

De modo a contornar essas adversidades, António Maria Lisboa propõe a total abertura do indivíduo ao processo que denomina «participação», segundo o qual o indivíduo e a realidade envolvente se vão mutuamente transfigurando no decurso de um múltiplo processo de conhecimento que não se deixa limitar pelas etiquetas apriorísticas cunhadas pela sociedade. Não sendo de forma alguma «estanque», a interacção do indivíduo com o seu universo de sentido corresponde a uma ambição de conhecimento que interfere nos próprios dados computados:

Conhecer é a um tempo receber e dar, é não só saber que algo se processa de certa forma, mas provocar alteração no processo e no que se processa, de que também faz parte. Conhecer é receber a realidade tal qual vem e no mesmo tempo torná-la outra realidade, de forma que a realidade não venha sem ser *indo*. Sem dúvida que é em oposição à tradicional forma de conhecimento que nos situamos. (Lisboa, 1995: 101)

O abjeccionismo exprime-se, em António Maria Lisboa, de acordo com o desdobramento desta última evidência: a de que o indivíduo deve participar, a partir da sua compreensão pessoal do mundo e dos processos a que recorre para a exprimir, pelo desenvolvimento infinito do mundo humano, à margem dos

procedimentos tradicionais. A actuação do indivíduo no real, apontando necessariamente para a autonomia distintiva da sua visão peculiar das coisas, corresponde tanto a um impulso íntimo para a permanente mobilidade física e espiritual como à projecção de si numa nova via. Estão desde modo conjugadas as duas necessidades homeostáticas do ser humano, a distinção face ao contexto originário e aos outros organismos e a construção de um projecto suficientemente singular para que o mundo do sujeito possa perdurar no tempo.

É neste sentido que devem situar-se algumas afirmações desenvolvidas na conferência-manifesto *Erro Próprio* (1952), que, na medida em que serão retomadas por Mário Cesariny e por Luiz Pacheco, merecem uma leitura demorada¹¹.

Ao convidar o público deste manifesto-conferência a deslocar os horizontes em que se move o ser humano do plano da «chamada vida prática» para outro patamar de conhecimento, permanentemente aberto a novos horizontes, Lisboa deixa também claro que essa via alternativa implica uma de três coisas: a) o permanente ímpeto questionador, através do qual o indivíduo se permite desenvolver um inquérito derivado de um confronto «ingénuo» com o mundo circundante; b) um hipotético estado de desespero, relacionado com a percepção da aparente falta de sentido para a existência, sobretudo quando perturbada por

11 Como salientou Joana Lima, *Erro Próprio* ocupa um lugar central no contexto da obra poética de António Maria Lisboa, convocando o essencial das premissas orientadoras desenvolvidas em textos anteriores ou a que voltaria nas cartas e trabalhos dos últimos meses da sua vida (cf. Lima, 2017: 13-20). Na edição de 1977 da *Poesia de António Maria Lisboa*, Cesariny descreveu com precisão a importância deste texto essencial, dando-o como expoente de uma prática colectiva à qual o abjeccionismo não é estranho: «[...] no seu magnífico tumulto desordenado-desordenador, o texto de 'Erro Próprio' é o Destino Reencontrado, o corte e a ponte para o segundo nascimento ou único nascimento verdadeiro. Ordenando e vitalizando preocupações do grupo anti-grupo de 1949-1951 e, mais fundo, as do anterior convívio com Pedro Oom, do qual colhe e leva às últimas consequências a ideia, ou sentido, de abjecção [...]» (*apud* Lisboa, 1977: 390).

lacunas heterónomas; c) uma aguda afirmação da própria identidade, «contra toda a espécie de influências estranhas e dirigidas contra os nossos desejos e vontade», dado que «cada uma das nossas atitudes é uma resposta aos problemas da nossa própria vida» (Lisboa, 1995: 26).

Nesta proposta, em conformidade com algumas ideias fundamentais de Pedro Oom, o individualismo abjeccionista germina da confluência entre a dúvida, a consciência de um desencontro permanente relativamente à realidade estabilizada e a afirmação plena de si e das próprias necessidades. O caminho individual, em António Maria Lisboa, corresponde à ins-tauração da autocritica no desenvolvimento de um percurso que confronta o indivíduo concreto com a idealização que continuamente faz de si próprio. Dado que nenhuma via pode ser considerada melhor do que as demais, pois corresponde apenas à manifestação de uma existência, a proposta libertadora na qual se inscreve o abjeccionismo implica o reconhecimento das limitações humanas — expresso no «erro próprio» que cada indivíduo se revela, se analisado pelos seus próprios padrões — e, ao mesmo tempo, a sua total integração num processo indefinível de exploração das próprias faculdades.

Para a devida compreensão da proposta de António Maria Lisboa, deve ser tido em conta o contraste proposto por Breton, Bataille e Artaud entre o sentido tradicional de liberdade e a libertação, que faz coincidir a liberdade com a própria experiência existencial, vivida num distanciamento produtivo com os vários códigos que procuram atribuir uma direcção e um alcance à liberdade. A libertação é, nesta perspectiva, um sinónimo da própria experiência, não pode ser descrita à partida e, por isso mesmo, encontra-se dependente de cada nova etapa do percurso individual. Essa demarcação, que converte o indivíduo

no seu único e fundamental centro operativo, é contrária à totalidade dos saberes desenvolvidos pelas comunidades humanas.

Começa a desenhar-se neste texto um aspecto central no pensamento de António Maria Lisboa, o reconhecimento de que alguns indivíduos excepcionais conseguem ascender a um patamar no qual, aproximando-se dos «Novos Amorosos» futuros, deixam de estar dependentes do influxo ideológico exterior, destinado a escravizá-lo. A libertação conduz a um estatuto anti-social, no verdadeiro sentido da palavra, dado que não passa apenas pela desconfiança ou a recusa em colaborar com a sociedade, mas na percepção desta como fonte de um malefício permanente:

Não me movem altruísticos destinos de origem Política ou Religiosa e não penso dignificar esta, ou outra qualquer, sociedade, à qual pertenço por desejo alheio e puramente burocrático. Só existe uma Sociedade quando todos os seus componentes apelam para um único Objecto e, francamente, não é meu o Objecto para que apelam. Não defendo o que para subsistir necessita de toda a espécie de escravatura mental. Eu sei que é precisamente pela contribuição individual que se consegue o Grande Desígnio a que todo o Homem em princípio se propõe: Viver Livre! E a conquista da Liberdade e do Amor são indubitavelmente conquistas individuais e só como indivíduos as podemos fazer. Renunciei a todas as grandes limitações que, construídas pelo homem, sufocam o homem. A liberdade do Espírito é incompatível com o seu aprisionamento (*Idem, ibidem*: 28-29).

Podem reconhecer-se nesta exposição os principais aspectos do imaginário libertino, entre os quais a percepção de que as várias sociedades se equivalem, a valorização da experiência indivi-

dual focada no puro desenvolvimento das faculdades naturais e a crítica à ficcionalidade inerente às instituições que enformam as várias sociedades e as conduzem num sentido contrário ao do livre fluxo do pensamento. É a crítica simultânea ao paradigma derivado das Luzes e à sua integração no ideal historicista de matriz hegeliana, cuja estreiteza uniformizadora procurou isolar o indivíduo da única realidade existente, a do seu contacto directo com o exterior natural e social, que estrutura a visão de António Maria Lisboa: «Apenas os que gostam de medir os passos pela experiência dos outros e à Luz Fria duma Razão Qualquer (há tantas!), ou fazer medir os outros pela sua, apregoam a ‘histórica’ experiência — quando a História não é mais do que o pior caminho! A existência não se pensa, pois o Imprevisto enche-a» (*Idem, ibidem*: 29). Este ponto de vista estabelece-se a partir de duas ordens de valores incomensuráveis e, por isso mesmo, destinados a reconhecerem-se mutuamente como objectos: por um lado, o paradigma dominante, fixado numa norma única, da qual deriva um ideal de racionalidade e a correspondente marginalização de todas as outras; por outro lado, a aceitação da contingência como único esteio de uma fuga aos atavismos derivados de uma cega obediência à direcção determinada pelo suposto fim da História.

Erro Próprio expõe os pressupostos fundamentais do que parece poder considerar-se o ponto de vista abjeccionista a respeito dos sentidos e do alcance do surrealismo. Para António Maria Lisboa, o movimento surrealista corresponde a uma reacção particular aos desafios e exigências colocados pela modernidade ao ser humano independente. Com efeito, foi o desenvolvimento do paradigma intelectual do Ocidente a produzir as condições necessárias para que se encerrasse o Homem no que parece ser uma réplica da caverna platónica, marcada

pela repetição determinista dos mesmos hábitos e pela abdição do que de genuíno distingue cada indivíduo dos demais: «O Homem move-se numa redoma fechada, sem oportunidades, não sabendo o que existe para além do vidro baço que o limita» (Lisboa, 1995: 33). Longe de ser um acto isolado no decurso da revolta do indivíduo contra o mundo que o oprime, o surrealismo é uma formulação possível, escolhida precisamente por permitir a cada indivíduo responder da forma mais adequada aos seus próprios imperativos pessoais. É dessa amplitude do surrealismo, que Lisboa também designa como «Surrealidade», que deriva a necessária crítica à fragmentação do escopo da acção surrealista, que, inicialmente, parecia concentrar em si a totalidade da luta pela mais genuína liberdade individual e colectiva, acabando, contudo, por degenerar em várias práticas redutoras.

É neste sentido que o surrealismo deixa de ser a designação de um determinado movimento, do modo como esse movimento exprimiu na sua génese o termo e o seu alcance e, finalmente, das várias interpretações que dessa formulação se foram fazendo, para surgir como sinónimo da liberdade, sempre que esta precisar de ser designada, e sobretudo como reflexo do movimento do organismo individual no decurso da sua aventura: «A grande força do Surrealismo, força e vitalidade, consiste na sua capacidade de movimento, não de adaptação, mas, sob qualquer aspecto aparente, transformador. E a sua veracidade e resultado depende somente da posição interior que, individualmente, cada um vai tomando, ou tendo, e necessariamente pondo em prática» (Lisboa, 1995: 39). Neste texto, a perspectiva global sobre a condição humana adquire a forma emblemática da interrogação abjeccionista, fazendo com que essa leitura fluida, libertadora e essencial-

mente dirigida às vivências particulares da exigência surrealista equivalha a uma das respostas possíveis a uma inquietação geral. No abjeccionismo, confluem uma compreensão da liberdade, o individualismo absoluto que opõe o sujeito à sua comunidade e à absoluta abjecção nesta figurada e o imperativo de implicação directa do indivíduo livre na sua própria edificação transformadora:

Uma mudança de rumo em TODOS e em TUDO não pode deixar de começar em nós individualmente. «Até que ponto pode chegar um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres objectos?» — frase que poderemos intitular de central. E esta posição de abjecção, de desespero irremediável, leva-nos à única posição válida: — SOBREVIVER, mas Sobreviver LIVRES, pois não existe sobrevivência na escravatura, mas na não aceitação desta. «Ser Livre» é possuir-se a capacidade de lutar contra as forças que nos contrariam, é não colaborar com elas. (*Idem, ibidem*: 34)

A conexão entre a liberdade, o individualismo e a sobrevivência activa numa realidade abjecta estrutura-se através da centralidade da crítica, que, em António Maria Lisboa, constitui uma verdadeira integração dos princípios homeostáticos no seio da edificação dos vocabulários culturais: «A crítica, para nós, é a acção AGRESSIVA dum indivíduo que se opõe e contrapõe a outro [...]. O Homem só se apresenta válido socialmente quando se afirma em combate a outro, que, em primeira e última análise, é sempre possuidor, como o primeiro, duma ‘experiência decisiva’, ‘uma experiência de suicídio’ que lhe dá bagagem para se afirmar igualmente» (*Idem, ibidem*: 40).

A proposta desse entrechoque singular entre pontos de vista diversos é exposta também numa carta dirigida a Henrique Risques Pereira, na qual consta a mesma correcção ao excessivo hegelianismo de Breton que Pedro Oom considerará fundamental para o entendimento da singularidade abjeccionista:

Pena é, *aqui é pena*, que existam surrealistas (a camada mais sensível, mais inteligente e capaz) que após Freud e anos de Freudismo, após Sherlock Holmes e anos de detektivismo, após a descoberta e renovação dos processos mágicos (etc., etc.); e que não tivesse descoberto que a única forma de *encobrir* (aqui é ocultar) é a do constante, persistente enriquecimento! — Diga-se, apesar disso: — Enriquecimento não no sentido de se construir, mas no de se destruir; precisamente, não me enganei — DESTRUIR. Deixemos a dialéctica no bolso dos fáceis; explica mas não realiza, desvia o conhecimento, contrai. Destruir é construir? engano: destruir é *realizar-se* outro objecto ou noutro mas nunca construí-lo. (Lisboa, 1995: 303)

Sempre que o indivíduo se propõe actuar, no sentido de um «persistente enriquecimento» no qual convergem a exploração dos abismos humanos dados a conhecer pelo freudismo, as formas alternativas de conhecimento obtidas através da redescoberta dos potenciais da imaginação e da magia e uma investigação detectivesca alimentada não num saber cristalizado mas no contacto directo com os indícios do real, predomina no seu movimento o plano da conversão do que já existe numa coisa distinta. Não subsiste, portanto, neste ponto de vista, a pacificação idealista reconhecida em certas manifestações da dialéctica hegeliana no movimento surrealista, mas um percurso incessante que parte do já adquirido para novas formas de recusa dos

atavismos existentes. Essa oposição global aos mitos consagrados passa, não por ignorar a sua presença ou pela recusa em pensá-los, mas pela integração de todos eles num rumo persistente que não coincide com qualquer deles e, portanto, não se deixa esgotar no acomodamento e na previsibilidade: «a acção não está excluída (a destruição dos mitos). [...] é agir sobre os outros objectos *criticamente* (a Crítica, que é a nossa forma de permanência, a Crítica Agressiva toma todas as formas imaginárias, impossíveis mesmo por excelência, realizadas desde que destrua, abale, incite, ame!)» (*Idem, ibidem*: 304).

Se a mundividência dominante produziu uma série de visões de mundo gradualmente ultrapassadas, e cuja alternância explicita a realidade profunda da consciência humana, voltada para a diluição dos vocabulários consagrados por outros que se impõem para conquistarem por sua vez a supremacia ideológica, cabe ao indivíduo despertar para o seu próprio papel singular em todo esse processo e renegar a regra subjacente ao labor com que a *doxa* se faz e refaz para prevalecer.

Na «Carta ao Egito» (1949), Pedro Oom deixa também claros os eixos fundamentais de uma revolta aguerrida, posteriormente aplicada na configuração dos principais aspectos distintivos do abjeccionismo. Dirigindo-se a Egito Gonçalves, Oom começa por acentuar que «o poeta é rebelde sem premeditação, demolidor de tudo e de si próprio» (*apud* Cesariny, 1997: 98), deixando claro, por um lado, que a revolta expressa poeticamente resulta de uma propensão natural e, como tal, desligada de qualquer escola estética particular, e, por outro, que o escopo da sua afirmação intransigente envolve todas as manifestações da realidade, incluindo as que possam derivar da própria actividade. O risco implícito nessa atitude antecipa a consciência abjeccionista de que a dissidência face ao contexto envolvente

conduz, potencialmente, à falência da própria actividade vital. O indivíduo, contudo, deve permanecer fiel à sua singularidade crítica ao longo de todo o percurso, afirmando a sua exemplaridade até às últimas consequências.

Na medida em que a conduta poética se encontra sempre relacionada com um devir existencial particular, Pedro Oom aponta para uma dissidência permanente, em vista da qual o poeta deverá encontrar-se sempre em desacordo com as imposições normativas que marcam a constituição da ordem social envolvente. Sendo um movimento essencialmente individual, que não obedece a modelos alheios do mesmo modo que não pode generalizar-se, o estado de revolta corresponde à transversal recusa e corrosão dos dados estabelecidos comunitariamente, contrastando com a mundividência dos homens comuns, destinados ao exclusivo interesse produtivo:

[...] o que o distingue do homem da técnica é um sentido de não oportunidade, de inoportunidade, que lhe advém de uma clarividência total e duma insubmissão permanente ante os conceitos, as regras e princípios estabelecidos. Com isto não queremos dizer [...] que o poeta seja um louco, um visionário, mas que, se ele tem de possuir uma estética e uma moral é, sem sombra de dúvida, uma estética e uma moral próprias. (*Idem*, *ibidem*: 98)

A autonomia, repercutindo-se na totalidade das manifestações do indivíduo, corresponde a uma forma singular de perceber o real, que não se coaduna, nem com os interesses que visam converter o indivíduo numa mera ferramenta, nem nas várias ideologias, correntes estéticas e sistemas filosóficos que continuavam ou começavam a ter preeminência no seu tempo.

É essa disposição do espírito que associa a autonomização do pensamento individual à recusa dos pontos de vista estabelecidos que predominará numa entrevista publicada no *Jornal de Letras e Artes* em 1963, na qual Pedro Oom clarifica o sentido do abjeccionismo e a sua dinâmica específica.

A entrevista constitui um dos poucos testemunhos maioritariamente votados à expressão do lugar exacto que o abjeccionismo ocupou no percurso da evolução do imaginário surrealista português, pelo menos na óptica dos seus idealizadores. Substituindo em parte um manifesto que Pedro Oom teria produzido na década de 1940 e que se teria perdido, este texto recupera os fundamentos do metadiscurso abjeccionista, dispersos nos documentos de António Maria Lisboa e de Oom. A entrevista situa-se, assim, entre duas fases do percurso do abjeccionismo, dando contornos mais amplos às ideias defendidas anteriormente, num novo ambiente intelectual, no qual os grupos surrealistas inaugurais haviam dado lugar à dispersão de propósitos e à emergência de grupos muito mais heterogêneos.

Oom procura acentuar o lugar exacto da ambivalência tipicamente abjeccionista, através de uma tonalidade que lhe permite, também, evidenciar os motivos que haviam contribuído para adensar a abjecção experienciada, depois de desaparecido o ímpeto lucidamente resistente de António Maria Lisboa: «As experiências a que procedemos há mais de dez anos são hoje continuadas por outros, talvez até com maior vigor e consciência [...]. Acontece, porém, que a realidade social de hoje, menos ‘feroz’ que há dez anos, mas muito mais dissolvente, tem dulcificado os ímpetus mais ‘agressivos’» (*apud* Cesariny, 1997: 294-295).

O abjeccionismo é apresentado por Pedro Oom como uma atitude, uma forma de o indivíduo evoluir adequadamente num contexto que procura submetê-lo aos padrões morais e

espirituais da sociedade moderna e da civilização por esta promovida. A dúvida expressa por António Maria Lisboa é retomada enquanto síntese elementar de uma posição comum desenvolvida «na resposta que cada um dará à pergunta: ‘que pode fazer um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos’»; dessa pergunta comum e das várias respostas possíveis, dependentes do temperamento particular de cada sujeito abjeccionista, derivaria a permanência das condições mínimas para a «livre floração da personalidade» (*Idem, ibidem*: 291). Nesta proposta, a afirmação da individualidade, recuperando aspectos da vivência surrealista anterior, dirige-se a uma cisão radical com o imaginário cultural do Ocidente, em qualquer dos seus patamares, deixando ao indivíduo isolado a tarefa de resistir aos dogmas impostos. O eixo orientador passa sempre pela contemplação «do indivíduo isolado, isto é, considerado isoladamente, como um todo e não como mera peça da colectividade» (*Idem, ibidem*: 291).

A recusa da pacificação cultural, que constitui uma espécie de panaceia precária oferecida pelas várias comunidades para impedir os seus integrantes de se sentirem excessivamente angustiados, encontra-se também na génese da distinção entre o surrealismo e o abjeccionismo, conforme delineada por Pedro Oom, naquela que constitui a mais aprofundada exposição teórica da dissidência abjeccionista:

A diferença fundamental entre surrealismo e abjeccionismo está no seguinte: nós também acreditamos na existência de um determinado ponto do espírito onde a vida e a morte, o alto e o baixo, o sonho e a vigília, etc., deixam de ser contraditoriamente apercebidos, mas cremos igualmente na existência de um outro ponto do espírito onde, simultaneamente à resolu-

ção das antinomias se toma consciência das forças em germe que irão criar novos antagonismos. Em resumo, Breton diz que há um ponto do espírito onde as antinomias deixam de ser contraditoriamente apercebidas e eu digo que, mesmo idealmente, duas proposições antagónicas não se podem fundir sem que logo nasça uma proposição contrária a essa síntese. Por isso, tanto a posição surrealista como a contrária me parecem limitadas. (*Idem, ibidem*: 292)

Parecendo um aspecto de pormenor, o contraste apresentado por Oom encontra-se directamente relacionado com o cerne da questão que tem sido abordada, acentuando a irredutibilidade da crítica abjeccionista¹². Na perspectiva de André Breton, que atribui ao movimento surrealista uma finalidade, um propósito e uma teleologia, existiria um momento definitivo relativamente ao qual poderia falar-se de uma espécie de fim da História, dado que se conciliariam definitivamente as múltiplas facetas do real, enfim pacificadas. Lido em função dessa tese, defendida no *Segundo Manifesto do Surrealismo* (1929) e de algum modo corrigida pelo próprio em textos posteriores, o movimento surrealista tenderia a aproximar-se, embora a coberto de uma certa vertigem supra-real, de outras doutrinas veiculadoras da crença num efectivo progresso do ser humano. Tanto o Homem como o mundo por este habitado poderiam ser transformáveis tendo em vista um desfecho absoluto, no qual

12 De resto, no texto «O Homem Reduzido» (1968), Pedro Oom descreve a mesma concepção sem remeter para Breton, evidenciando a constância desse problema na sua reflexão a respeito da cultura, em consonância com o ideal de crítica de António Maria Lisboa: «A coexistência pacífica de uma tese e de uma antítese só existiu, se o foi, na corte do Rei Artur. Este anseio idealista que não desarma perante a inevitável estupidez dos homens é, talvez, um dos factores que mais contribuem para a alienação conventual do sentido e forma da poesia» (Oom, 1980: 77).

os pontos de vista contraditórios tenderiam a deixar de fazer sentido. O Homem alcançaria uma espécie de Paraíso Perdido, melancolicamente desejado desde sempre e situado num plano anterior às contingências e metamorfoses de que haviam resultado as antinomias responsáveis pela delicada situação vivida pelo homem moderno.

A correcção operada por Pedro Oom corresponde a um quadro de exaltação da liberdade do pensamento, na medida em que atenta na importância de um incessante procedimento renovador, através da definição contínua de novas perspectivas acerca da realidade. A problematização dos dados que num determinado momento foram dados como seguros, e a crítica aos mitos consagrados a que o surrealismo começou por corresponder, encontram-se, assim, perfeitamente alinhados com a plena compreensão dos limites do conhecimento humano, divergindo do optimismo epistemológico com que Breton adaptava os ideais historicista e iluminista ao discurso específico da surrealidade. Pedro Oom alertava quer para a inevitável aparição de novas problemáticas, questionamentos e controvérsias, num horizonte humano aparentemente inesgotável, quer para a necessidade de o ponto de vista bretoniano ser também incluído no âmbito dos vários discursos em disputa, relativamente aos quais a visão abjeccionista pretende manter uma assinalável distância crítica. Dada a evolução das ideias, e desse modo a possibilidade de ocorrer uma certa esclerose dos propósitos surrealistas, a proposta abjeccionista acentua a necessidade de resistência permanente aos vários vocabulários em cisão.

Face a um contexto em que «o ar é um vómito e nós seres abjectos», as respostas à pergunta «que pode fazer um homem» — e acentue-se que o foco se encontra na singularidade, pois é de «um homem» e não «do Homem» que se fala — podem ser

tantas quantos os sujeitos que desejem procurar uma forma de lhe responder, afirmando-se. A formulação de Pedro Oom permite colocar a questão do ser humano num plano mais vasto do que o relacionado com o contexto português, parecendo constituir uma súpula não só da condição histórica e poética das vanguardas portuguesas, mas também da própria condição humana. Com efeito, se entendermos que «um homem desesperado» é uma descrição apropriada do indivíduo que ganhou consciência das suas contingências e limitações, sejam quais forem os seus contextos específicos, o entendimento dos seres humanos como «seres objectos» ultrapassa a crítica a um enquadramento sociopolítico marcante — aquele que faz do ar «um vómito» — para apontar para uma perspectiva da íntima natureza humana, potencialmente considerada objecta pelos vários poderes constituídos. Em função disso, e correspondendo ao individualismo inerente à interrogação abjeccionista, é em cada homem individualmente, e nas circunstâncias específicas do seu percurso vital, que a liberdade deve pensar-se. As ferramentas mentais de resistência propostas por Oom coincidem com essa autonomia, como de resto já defendera em 1949, na «Carta ao Egito», ao acentuar a metamorfose contínua de todas as coisas, incluindo as do próprio indivíduo e das suas afirmações e posicionamentos:

O que possa haver de menos compreensível em tudo isto resulta do facto de que toda a explicação necessita de uma outra explicação para ser compreendida. Aquilo que de um modo imediato é para nós verdadeiro só será inteligível para outrem depois de uma determinada «mastigação» durante cujo processo já todo o objecto em causa adquiriu nova cor, nova forma, novo ou novos sentidos de interpretação. O poeta tem a clareza desta transformação e daí a sua atitude, sempre de

recusa a qualquer espécie de imposição [...]. (*apud* Cesariny, 1997: 99)

O abjeccionismo adquire assim, desde a sua primeira manifestação, uma toada necessariamente negativa, porquanto se destina a servir de mecanismo de defesa e de reacção relativamente às adversidades enfrentadas pelo indivíduo e, ao mesmo tempo, como plataforma focada na denúncia e problematização das mitologias alheias, mesmo aquelas que lhe haviam servido inicialmente de suporte e entretanto pareciam ter-se desviado do seu rumo emancipador. Não se trata, pelo menos nesta fase, da submissão a uma circunstância marcada pela angústia face às dificuldades vividas, mas de um exercício orgulhoso das faculdades pessoais, direccionadas para uma mais ampla compreensão do mundo e dos movimentos estéticos, políticos, filosóficos e religiosos que o vão enformando.

A recusa da angústia que predomina no pendor abjeccionista descrito por Oom encontra-se expressa numa frase icónica de Maurice Dubois — «c'est au fond de l'abjection que la pureté attend son heure» —, que permite integrar as considerações abjeccionistas num contexto em que o debate sobre a libertinagem se encontrava particularmente vivo: o momento da publicação de *Le Deuxième Sexe* (1949), de Simone de Beauvoir. A frase de Dubois ocorre no âmbito de um inquérito proposto por François Mauriac, cuja reacção à publicação da obra foi particularmente violenta. Mauriac viu no livro de Beauvoir uma sùmula dos mais preocupantes traços de abjecção e libertinagem que haviam dominado a cultura ocidental desde o início do século xx. Na própria formulação do inquérito, publicado entre 25 de Junho e 30 de Julho de 1949 no *Le Figaro*, fica patente a associação entre o que um livro parecia revelar do seu tempo

e o que nesse mesmo ambiente intelectual parecia considerar-se ameaçador para o sistema dominante: «Croyez-vous que le recours systématique, dans les Lettres, aux forces instinctives et à la démence, et l'exploitation de l'érotisme qu'il a favorisée constituent un danger pour l'individu, pour la nation, pour la littérature elle-même, et que certains hommes, certaines doctrines en portent la responsabilité?» (*apud* Galster, 2004: 31)¹³.

A associação entre os domínios da abjecção e da libertinagem é reforçada pela aproximação de Beauvoir a uma tradição dedicada à exploração dos abismos humanos que, segundo Mauriac, remontaria pelo menos a Sade:

Nous avons littérairement atteint les limites de l'abject [...]. Il ne s'agit pas non plus de partir en guerre contre les grandes œuvres audacieuses, ni contre la poésie qui transfigure et qui purifie: il faut que l'homme soit connu et que nous jetons des torches dans ses abîmes. Mais l'abject n'est jamais beau. Sade et ses émules relèvent-ils de la psychiatrie ou de la littérature? [...] Ne sommes-nous pas ici les victimes d'une équivoque, d'une confusion exploitée par des directeurs de la conscience moderne qui obéissent à un plan préconçu? (*Idem, ibidem*: 22-23)¹⁴

13 A introdução desta frase francesa no discurso de Pedro Oom parece ter-se dado praticamente na mesma altura em que decorreu a publicação do inquérito, pois Mário Cesariny associa-a a *Erro Próprio* e ao momento dos encontros entre os poetas associados ao anti-grupo, no qual germinou o discurso abjeccionista (Lisboa, 1977: 390-391). Essa frase encontra-se de resto integrada nos comentários críticos de Cesariny ao abjeccionismo, questão a que voltarei.

14 O modo como é colocada nesta passagem a definição do que pode ou não entender-se como belo aproxima-se, embora por contraste, do modo como Mário Cesariny a coloca ao convocar Sade para a capa da primeira edição de *Corpo Visível* (1950), reivindicando também a autonomia perceptiva em que assentam os pressupostos abjeccionistas: «Les trois quarts de l'univers peuvent trouver délicieuse l'odeur d'une rose sans que cela puisse servir d'épreuve, ni pour condamner le quart qui pourrait la trouver mauvaise, ni pour prouver que cette odeur soit véritablement agréable» (Cesariny, 2015: 19).

Segundo Mauriac, as afirmações mais dissolventes seriam da responsabilidade, tanto de livros particulares e dos seus autores, como das correntes de ideias que lhes serviriam de suporte. O surrealismo marca particular presença neste debate, quer através de personalidades como Jean Schuster, quer pela menção de personalidades pertencentes à linhagem surrealista, como Sade, Baudelaire, Rimbaud, Freud, André Breton, Aragon ou Éluard. Jean Schuster procede, de resto, à demarcação do movimento surrealista, distanciando-o da visão dominante representada por Mauriac — à qual não é alheio o catolicismo do responsável pelo inquérito —, mas também de outros alvos da crítica global endereçada ao ambiente cultural de meados do século xx, como os representados por Gide, Sartre ou a própria Beauvoir. Schuster, que seria responsável pela dissolução oficial do movimento surrealista, em 1969, chama ao surrealismo os contornos de um vigoroso opositor do panorama com o qual Mauriac mostrava preocupação:

Nous avons répété maintes fois qu'il n'y avait rien de commun qu'accidentel entre nous et la nation (la France), et que nous nous flattons de constituer un danger permanent pour ses institutions. [...] Notre retranchement agressif de votre société déliquescence, notre hostilité vis-à-vis de ses idéaux dégradants trouvent leur corollaire dans l'ardeur que nous mettons à oniriser érotiquement la vie. (*apud* Galster, 2004: 32)

Respondendo a Mauriac e à remissão da mundividência por si criticada para o domínio da abjecção, Maurice Dubois descreve o panorama adequado para a inscrição das intenções abjeccionistas, derivado da consciência de uma realidade marcada pelo contraponto entre diversas sensibilidades conflituantes:

Si l'art témoigne d'une époque, le nôtre devait témoigner de cet avilissement de la conscience, de ce mépris profond de l'homme. Ce besoin que vous ressentez, monsieur Mauriac, de faire sortir de vous-même comme un pus épais pour en gorger les âmes de vos personnages [...], notre temps le ressent comme vous : il faut attendre qu'il ait vidé son pus et que l'abcès meure de lui-même. C'est au fond de l'abjection que la pureté attend son heure. Je me demande même si ces déchets, si cette pourriture que vous trouvez dangereux pour la littérature, pour l'individu, pour la nation ne sont pas justement leur chance. (*Idem, ibidem*: 50)

É também esse o ponto de vista de Pedro Oom, ao associar o abjeccionismo à possibilidade de, como sugere Dubois, ser do rebaixamento aos meandros mais abjectos que poderá emergir a esperança de um renascimento humano, fortalecido pela consciência da menorização abjecta a que fora reduzido pelo contexto que lhe foi dado experienciar:

Numa sociedade dualista, dividida entre duas grandes forças antagónicas, em que cada uma se engrandece à custa da existência da outra, o Poeta só tem como alternativas a angústia ou a abjecção. Se escolhemos esta última atitude é porque ela nos mantém ainda uma réstia de esperança quanto ao destino do Homem. Embora a posição abjeccionista se baseie na resposta que cada um dará à pergunta: «que pode fazer um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?», tem também como ponto de fé que, seja qual for a resposta, a «esperança» não será aniquilada, pois se acredita que «c'est au fond de l'abjection que la pureté attend son heure». (*apud Cesariny, 1997*: 292)

A angústia, como já acentuara Georges Bataille, consiste numa excessiva preocupação com valores contrários aos da *parte maldita* na qual se integra o domínio da mundividência poética: os interesses derivados da acumulação de bens materiais, que impedem o indivíduo de valorizar devidamente a autonomia de que o seu pensamento consegue muni-lo no confronto com a sociedade, de modo a manifestar-se heterodoxamente. Assim, o estado abjeccionista recusa a angústia derivada da submissão gregária, respondendo com a transgressão, mesmo que circunscrita ao domínio da liberdade do pensamento.

É nesse plano que Ernesto Sampaio coloca a poesia, entendida como palco de uma tradição destinada à experiência abrangente de uma irredutível vitalidade¹⁵. De facto, para Sampaio, as principais circunstâncias implicadas na constituição da identidade dos que habitaram o contexto surrealista português, em particular na variante abjeccionista, derivam das duas noções fortes que, segundo Lisboa e Oom, justificam a complexidade crítica do abjeccionismo: a infindável oposição entre pontos de vista e a experiência humana dos vários limites colocados a um indivíduo que visa libertar-se, produzindo o desespero. De facto, o ponto intermédio entre esses dois estados corresponde a «estar na crista das contradições», disposição que, segundo Sampaio, «obriga-nos a sair delas por decisões imperativas, umas vezes desastrosas (o suicídio, a loucura), outras desesperadas ('vivo deste desespero que me encanta'), outras injustas, outras ainda criativas, mas de um extremo subjectivismo» (Sampaio, 2001: 31-35).

15 Para um aprofundamento da abordagem a Ernesto Sampaio, cf. Sousa (2016c).

O título do texto, «A Única Real Tradição Viva»¹⁶, introduz os alicerces de um contraste patente em toda a mitologia que tem sido referida, partindo para a construção de uma mundividência focada num ideal de libertação progressiva através da recusa generalizada dos procedimentos em que assenta o discurso da *doxa*. É na génese do contraste entre dois pontos de vista, cuja persistência histórica é acentuada pelo facto de constituírem «tradições», que a vitalidade defendida por Ernesto Sampaio encontra a sua razão de ser.

Ao classificar a tradição de que se aproxima simultaneamente como «real» e «viva», Sampaio não recusa a existência de outras, deixando aliás implícita a coexistência de pelo menos duas tradições possíveis. Contudo, a valorização dessa vitalidade corresponde, imediatamente, à crítica dos pontos de vista com que contrasta, que, por definição, devem ser tidos como «falsos» e «estagnados».

A «tradição viva» de Ernesto Sampaio faz convergir a valorização de pressupostos intemporais e a necessidade ininterrupta de lhes captar o espírito para, posteriormente, os visar criticamente e os superar:

Uma tremenda força reaccionária cobre de noite a Poesia.
Aos raros espíritos que tentam reivindicar para ela os antigos
prestígios, o seu poder de encantação, de transposição dos
secrets ritmos do mundo, de vidência, magia e ciência, mal

16 «A Única Real Tradição Viva» foi incluído por Mário Cesariny na antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)*, na qual procurou reunir «aos nomes e obras dos núcleos surrealistas há muito extintos» as obras de representantes de uma nova geração, como Ernesto Sampaio e João Rodrigues (Cesariny, 2015: 311). A importância desse documento pode aferir-se, por exemplo, da sua recuperação por Cesariny em 1966, para a mais selecta antologia *A Intervenção Surrealista*, constando também como um dos «textos mais agudos e corajosos que entre nós se escreveram, na modernidade, dentro da e sobre a 'experiência poética'» que Herberto Helder reuniu na antologia *Edoi Lelia Doura* (Helder, 1985: 265).

lhes chega a força e o tempo para elevar o seu amor um tudo nada acima das paupérrimas formas de vida deste século onde a conjunção tenebrosa da religião, do capital e do resto dispõe de um eficaz arsenal de artifícios para aviltar os homens: técnicas psicológicas para mutilar a tensão inicial que os liga à realidade exterior; coacções económicas para limitar a liberdade propulsora do seu acesso às grandes zonas perigosas onde as forças obscuras arpoadas pela *necessidade* humana se objectivam, se transformam em realidade tangível; valores, noções e obrigações para torná-los vis degradando o seu sentido do Maravilhoso, substituindo o Amor e as altas circunstâncias da vida que o realizam — único contexto da Dignidade e da Grandeza humanas — por fórmulas obtusas e vulgares que são o penhor do poderio da mediocridade e da miséria moral; enfim, uma religião masoquista para os *habituár*, para fazer deles cidadãos submissos, viciando-lhes a sensibilidade e fechando-lhes o espírito. (Sampaio, 1988: 35-36)

Nesta passagem, citada extensamente pela amplitude das questões que convoca, a poesia compreende o conjunto de manifestações livres do espírito, nas quais se exprime uma vivência poética que, ultrapassando o âmbito da mera criação artística, se introduz na vida quotidiana como manifestação de um espírito crítico avesso a dogmatismos. Os eixos fundamentais da cultura, cujos valores são considerados alienantes e opressores, motivando a ruptura da vitalidade poética relativamente aos seus mecanismos de aferição do real, são rigorosamente delineados:

- 1) *um esforço para a uniformização das perspectivas, em função da qual a inquietude individual é neutralizada.* De acordo com

este ponto de vista, a insubmissão deve passar por um olhar atento do sujeito aos dados constitutivos do nicho no qual emergiu e que lhe permite transfigurar-se no decurso de um percurso existencial simultaneamente ciente das circunstâncias envolventes e distanciado das ideologias em torno das quais estas se organizam e procuram impor-se;

- 2) *o enfoque privilegiado em questões de natureza económica.* Remetendo para um entendimento limitado da existência, que a reduz exclusivamente à satisfação das necessidades mais básicas e comuns, essa concentração na economia colectiva procura forçar o indivíduo a abdicar da sua autonomia para corresponder, exclusivamente, a imperativos relacionados com a necessidade imediata. É neste sentido que Ernesto Sampaio se aproxima da noção de *soberania* de Georges Bataille, reivindicando a necessidade de um pensamento livre, situado além das dependências sociais derivadas da realidade do trabalho, com as duas diversas abjecções;
- 3) *a imposição de uma ideia convencional de ordem.* Promovendo um conjunto de princípios colectivamente reconhecidos, a norma social vigente procura manter-se através de um simulacro de ordem social, assente numa série de instituições destinadas a reproduzir e estabilizar esses princípios. Essa noção estabilizada de ordem unilateral contribui para o diálogo problemático entre a comunidade e os defensores de paradigmas alternativos, vistos como desvios;
- 4) *a identificação de um alvo privilegiado.* À luz dos pressupostos anteriores, e dado que a sociedade tende a concentrar as suas energias na identificação e refinado silenciamento dos espíritos desviantes, Sampaio descreve como traço distintivo dos indivíduos o ataque aos redutos da ordem estabelecida, nomeadamente a mundividência católica, com o seu

conjunto de dogmas e proibições, sobretudo quanto à problemática relação com o corpo e a sexualidade, e, em função desta, as diversas vertentes da dinâmica entre dominadores e dominados, ou seja, entre as instituições vigentes e aqueles que supostamente lhes devem obediência. De acordo com a proposta surrealista, que recupera muitos dos vectores desenvolvidos pelo materialismo plástico defendido pelos libertinos, o acesso aos domínios superiores da vida passa pela expressão livre do corpo e do espírito, conjugados numa exploração experimental do indivíduo a partir de si próprio.

Neste panorama, o papel do poeta destaca-se, precisamente, por se afirmar como uma figura exemplar, apta a reagir aos hábitos de estabilização cultural. A confluência da autonomia e da liberdade exprime-se numa atenção cuidadosa às circunstâncias experimentadas pelos outros — «Ele não pode aceitar que à sua volta se *coisifique* o homem» — mas, no plano individual, processa-se na vivência de um percurso singular, sem desfecho previsível. A procura individual e a crítica da alienação comunitária correspondem a duas formulações paralelas de uma mesma necessidade reactiva:

sabe muito bem que sem a disponibilidade condicionada por essa liberdade o trabalho altamente poético da vagabundagem à procura de choques reveladores, transforma-se, de exaltante, em amargurado. Para ele, ser livre é conservar intacta a necessidade da consciência que visa à transformação do estado entre a multiplicidade de estados relativos do ser, que mais se ajusta ao ponto equilibrante onde se fundem a lei contingente da matéria e a liberdade do espírito. A preservação dessa

necessidade vai de par, nele, com a denúncia de todo o sistema arbitrário cuja estrutura seja precária e pretenda possuir um valor absoluto. Ele tem de descobrir o seu próprio sistema de aferição do real, a sua própria *física*, arruinando a actual, comportando-se sempre em relação às «verdades» do mundo e em relação à sua própria percepção duma maneira subversiva. (*Idem, ibidem*: 38)

A vagabundagem, um dos traços fundamentais do temperamento libertino tanto no exercício lúdico do pensamento como na predilecção por uma existência móvel e incerta, constitui a mais preeminente manifestação de recusa ao acomodamento, dando lugar a um encontro privilegiado com o contingente e o imprevisível. O sujeito, em pleno estado de potência, acentua a sua disponibilidade para a «multiplicidade de estados relativos do ser».

Ciente da tendência do espírito para se deixar condicionar pelas supostas «verdades» do mundo», da qual resulta a necessidade de o indivíduo definir aprofundadamente o seu próprio território, Ernesto Sampaio propõe como reacção intemporal ao *modus vivendi* dominante, com o seu elenco de preconceitos e lugares-comuns, uma experiência poética de erosão tendo em vista a denúncia da estagnação cultural e a ultrapassagem de algumas das lacunas identificadas. Os representantes da «única real tradição viva» são, assim, eternos vanguardistas, transmitindo pontos de vista dissonantes face ao momento histórico a que pertencem, relativamente ao qual podem considerar-se extemporâneos ou anacrónicos:

Em todos os tempos, também, tal como a água a insinuar-se por entre as falhas das rochas, lá longe, absolutamente sós, à frente,

os guardas-avançados do espírito têm estado atentos às falhas da grande noite que os rodeia, procurando aberturas, espaços iluminados, onde possam abrir a estrada da emancipação do homem, num combate árduo pela conquista duma absoluta semelhança entre o que ele é e a mais alta ideia de si mesmo. (*Idem, ibidem*: 37)

O «SURREAL-ABJECCIONISMO»
DE CESARINY E O «NEO-ABJECCIONISMO»
LIBERTINO DE LUIZ PACHECO

Prossigo a reflexão atentando nas manifestações dos problemas colocados pelo abjeccionismo em Mário Cesariny e em Luiz Pacheco. Devem destacar-se duas interpretações fundamentais da via abjeccionista, umbilicalmente ligadas aos pressupostos de Cesariny e de Pacheco:

- 1) «Surreal-abjeccionismo». Este conceito corresponde ao núcleo fundamental da proposta de Mário Cesariny, conforme expressa na antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)* (1963). Ao integrar na sua antologia de 1963 autores provenientes dos vários grupos surrealistas ou afins do surrealismo em Portugal, em conjunto com outros que não se relacionam propriamente com o surrealismo, mas que espelham de algum modo o ambiente descrito por Pedro Oom ao idealizar o abjeccionismo, Cesariny exprimiu criticamente a sua interpretação do alcance, do verdadeiro sentido e dos limites da via abjeccionista. Devem ser distinguidos o surrealismo-abjeccionismo, referindo-se a questões comuns aos dois movimentos, e o surreal-abjeccionismo derivado do nome da antologia de 1963.

- 2) «Neo-abjeccionismo». Este conceito pretende designar a recepção do discurso abjeccionista por parte de Luiz Pacheco. A sua proposta visa, simultaneamente, a recuperação crítica de alguns aspectos relevantes dos discursos de António Maria Lisboa e de Pedro Oom, mas encarada com distanciamento e, sobretudo, adaptada à mundividência particular de Luiz Pacheco. A afirmação de Pacheco da necessidade de prosseguir activamente a dissidência radical característica do abjeccionismo, num momento distinto, conduz à contaminação entre a liberdade autónoma reivindicada pelo questionamento abjeccionista e a libertinagem conforme expressa por Luiz Pacheco, na qual a vivência da abjecção ocupa um lugar fundamental. À luz da figuração do neo-abjeccionismo de cariz libertino defendida por Pacheco, o abjeccionismo e a libertinagem são mesclados, correspondendo a formas de reacção pessoal às mesmas situações experienciadas.

A importância atribuída a Cesariny neste capítulo deve-se, antes de mais, à plural, ambígua e complexa leitura que faz do abjeccionismo. Se é verdade que Cesariny terá sido o surrealista português mais crítico da deriva abjeccionista e das leituras que procuravam estabelecer relações directas entre surrealismo e abjeccionismo, também deve observar-se o seu papel na consolidação do abjeccionismo, dado que foi o seu labor que proporcionou as condições para que a via abjeccionista adquirisse plasticidade histórica e geográfica.

A abjecção de Cesariny à realidade portuguesa e aos diferentes percursos seguidos após a aventura surrealista colectiva encontra-se expressa em algumas cartas dirigidas a Cruzeiro Seixas, em 1953. É através da inquietação abjeccionista que classifica as experiências de poetas associados aos surrealistas que

havia seguido caminhos coincidentes com a *doxa*, casos de Risques Pereira e de Carlos Eurico da Costa, e lhes contrapõe uma outra atmosfera derivada de uma irredutibilidade inspirada nas propostas de António Maria Lisboa e de Pedro Oom. Para exemplificar essa toada, Cesariny não esquece o caso emblemático de Luiz Pacheco. Em Janeiro de 1953, Cesariny mostra-se particularmente afectado pelos «vómitos a que vamos chegando todos», recuperando parcialmente os termos utilizados por Pedro Oom e António Maria Lisboa ao cunharem a pergunta fundamental do abjeccionismo. É, de resto, a ambígua inquietude abjeccionista, entre a aproximação a estados de renúncia e a necessidade de afirmação alternativa, que se encontra patente na descrição do quadro em que ainda se movimentavam os poetas surrealistas portugueses, entre a «*vida-esperança-desejo*» de Risques Pereira e do próprio Oom e a «*inapetência para ser feliz*» com que Cesariny descreve a sua situação (Cesariny, 2014: 77-78). Ora, essa disposição é entendida, não como característica exclusiva, mas como uma espécie de sensibilidade comum, afim da de Luiz Pacheco, caso extremo de uma postura que remete para uma vivência dos profundos propósitos surrealistas: «É o preço, é o preço! Eis o que impõe à minha consideração, apesar dos dislates, o Luiz Pacheco. Eis aí outro louco também não ocupado com as felicidades...» (*Idem, ibidem*: 85-86).

Importa lembrar que Cesariny havia sido directamente associado ao abjeccionismo por António Maria Lisboa, que descreve do seguinte modo a sua posição quanto à eventual necessidade de etiquetar a sua actividade: «Não se tratava em mim (em nós) de negar o Surrealismo e os seus princípios, mas ilibava-me eu de tomar lugar na querela do eu sou, tu não és. Serei ou não surrealista de hoje para o futuro com a minha Metaciência e o Nosso Abjeccionismo — eu não me pronunciarei sobre tal» (Lisboa, 1995: 196).

Ao expor a sua atitude através de duas disposições próprias da poética abjeccionista — o individualismo metacientífico, que recusa depender de qualquer outro movimento ou grupo, e «o nosso abjeccionismo» —, Lisboa mostrava-se mais próximo de aceitar a interrogação abjeccionista do que propriamente a conformação do seu temperamento aos aspectos exteriores da actividade surrealista, considerando-se surrealista apenas e só por via da metaciência e do abjeccionismo; ao mesmo tempo, implicava parcialmente Cesariny nesse mesmo abjeccionismo, embora a expressão pareça indiciar que essa vertente seria, acima de tudo, o modo fundamental de compreender a forma portuguesa de se ser surrealista.

O texto *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* (1958), de Cesariny, é o mais representativo desse influxo abjeccionista na sua obra. Com efeito, e se considerarmos a carta de António Maria Lisboa como o palco de uma afirmação de liberdade individual e colectiva correspondentes, respectivamente, à síntese metacientífica e à comunhão identitária abjeccionista, o facto de Cesariny convocar para este texto uma das frases que António Maria Lisboa dá a conhecer precisamente nessa carta estabelece nexos fundamentais entre os dois documentos; aliás, a conexão é explicitamente estabelecida também na reedição de *Erro Próprio* em 1962, da responsabilidade de Cesariny. O livro, *Erro Próprio; Operação do Sol; Alguns Personagens*, acrescentava a *Erro Próprio* (1952) e às duas secções em prosa de *Isso Ontem Único* (1953, incluindo «Isso Ontem Único», «Operação do Sol», «Alguns Personagens» e «Certos Outros Sinais») um prefácio que constava, precisamente, da reedição de *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* (1958)¹.

¹ É provável que o contexto editorial de *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* tenha estado na base das críticas de Luiz Pacheco ao livro *A Intervenção Surrealista*, tendo presente provavelmente não só esta associação a *Erro Próprio* mas também o contexto de

Com efeito, constituem duas teorias acerca da liberdade. António Maria Lisboa caracteriza o contexto em que os surrealistas portugueses se foram manifestando por uma série de logros incapazes de coincidir com a sua exigência de genuína liberdade, apontando, em resposta, para um caminho individualista, no qual «é a acção verdadeiramente livre e que não precisa nem de informadores nem de polícias» a caracterizar a totalidade das pesquisas empreendidas (*idem, ibidem*: 194).

Introduzido esse distanciamento, e aberto o caminho para a circunscrição de todos os seus esforços à metaciência e ao abjeccionismo, António Maria Lisboa dedica-se a definir os cimeiros princípios da pesquisa metacientífica, relacionados, em grande medida, com a situação do poeta na comunidade e, sobretudo, com um novo entendimento da condição humana, em virtude do qual o indivíduo se retira da mera biologia para adquirir uma dimensão criadora. Um desses princípios relaciona-se com uma nova visão da temporalidade, avessa ao estreitamento dos pressupostos tradicionais, como expresso no texto «Certos Outros Sinais»: «à ‘fixação da realidade’ prefere-se uma cada vez mais funda e vertiginosa [...] conquista do conhecimento do homem que o mesmo é dizer do Universo [...]. E ao caminharmos para o Futuro é o Passado que conquistamos» (*idem, ibidem*: 111-112).

Ora, no texto de Mário Cesariny, esta frase é recuperada para dialogar com uma perspectiva do real em tudo devedora

circulação do folheto, descrito por Cesariny em 1977 como «insulto ao governo português (Maio de 1958) e ao célebre lema salazarista: liberdade suficiente-autoridade necessária. A despropósito aqui, mas de certeza não menos trágico-cômico, cito um outro lema que víamos afixado em todas as estações de correios e telégrafos, gares marítimas e terrestres, ainda as não havia aéreas, e que para mim sempre representou autêntica obra-prima do estilo do nada dizer e do a tudo obrigar: ‘Nenhum povo no mundo pode amar mais Portugal do que os portugueses nem instituição ou governo que melhor os defenda do que o governo da Nação.’» (*apud* Lisboa, 1977: 390).

dos constrangimentos da sociedade a uma libertação como a expressa por Lisboa. O procedimento intelectual tipicamente português é identificado com uma permanente redução de todas as coisas, impedindo o pleno acesso à totalidade das manifestações do real. Envolvidos por uma comum fachada empobrecedora, os homens, os monumentos, os pontos de vista sobre a cultura portuguesa e, finalmente, a própria capacidade dos indivíduos de se relacionar livremente com a realidade vêem-se reduzidos ao estatuto de fragmentos.

Por contraste, a liberdade defendida por Cesariny passa pela afirmação global do indivíduo, de acordo com a lição de António Maria Lisboa: «Dir-me-eis: isto é história passada. Dir-vos-ei: parece-vos. Dir-me-eis: então? Dir-vos-ei: tenho um amigo que me garantiu que ao caminharmos para o futuro é o passado que conquistamos» (Cesariny, 2015: 83).

No âmbito dos procedimentos adequados à conquista da liberdade possível nesse panorama pleno de fragmentarismos, Cesariny descreve as seguintes hipóteses: «Na hipótese de estar sendo, o fragmento de liberdade será um Organicismo (prof. Geraldês Barba)? Uma Inorgânica Superior (António Maria Lisboa)? Um Abjeccionismo (Pedro Oom)? Edições sim mas das baratas (Mário Henrique Leiria)?» (*Idem, ibidem*: 83-84). Essas várias opções, consideradas válidas na medida em que constituem manifestações exemplares de um ponto de vista autónomo, permitem-lhe introduzir na equação o contraste fundamental entre dois sentidos de autoridade, presentes na proposta de António Maria Lisboa e na tese fundamental do abjeccionismo: por um lado, a autoridade corresponde às várias instituições destinadas a impor uma ordem rígida, de acordo com a qual ocorre uma fixação ininterrupta do real e que, por isso mesmo, tende a reagir adversamente aos indivíduos que

divergem, como Breton reagiu aos dissidentes do surrealismo; por outro lado, a autoridade situa-se no plano do indivíduo que se autonomiza e reconhece nas suas faculdades particulares o ponto de partida para uma genuína criação.

Para Cesariny, a questão da autoridade implica relações sociais complexas, que ajudam a enformar, pelo menos, três categorias: 1) a comum a todos os seres humanos que se libertam, na medida em que «Todo o homem é teatro de uma inexpugnável autoridade», noção que, neste sentido, corresponde à coincidência do indivíduo com tudo quanto o próprio produz; 2) a da *doxa*, cujos representantes consideram «possível autorizar ou desautorizar a autoridade de outrem», intrometendo-se no modo como o indivíduo gere as propensões da sua própria vida; 3) finalmente, a que destaca o libertino, que dispersa o exercício da sua autonomia, ao «Trocar a liberdade em liberdades», e desse modo agride mais amplamente a sociedade em que se encontra integrado.

É assim, e em diálogo aberto com *Erro Próprio*, de Lisboa, que Cesariny prolonga uma frase utilizada por este para situar a emancipação preconizada pela fórmula abjeccionista. Em Lisboa, lê-se:

Uma mudança de rumo em TODOS e em TUDO não pode deixar de começar em nós individualmente. «Até que ponto pode chegar um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?» — frase que podemos intitular de central. E esta posição de abjecção, de desespero irresignável, leva-nos à única posição válida: — SOBREVIVER, mas Sobreviver LIVRES, pois não existe sobrevivência na escravatura, mas na não aceitação desta. «Ser Livre» é possuir-se a capacidade de lutar contra as forças que nos contrariam, é não colaborar com elas. (Lisboa, 1995: 34)

A autoridade definida por Cesariny, equivalendo a esse desejo de começar um movimento libertador a partir do indivíduo e da sua capacidade de resistir autonomamente ao contexto fragmentário no qual se encontra inserido, deriva directamente desta proclamação: «Ser-se livre é possuir-se a capacidade de lutar contra o que nos oprime. Quanto mais perseguido mais perigoso. Quanto mais livre mais capaz. || Do cadáver dum homem que morre livre pode sair acentuado mau cheiro — nunca sairá um escravo. || Autoridade e liberdade são uma e a mesma coisa» (Cesariny, 2015: 85). Assim, e tendo em conta inclusive a inscrição da derradeira manifestação de liberdade num elemento relacionado com a área semântica da abjecção — o cadáver como resíduo definitivo do sujeito sobrevivente, sujeito à putrefacção como todos os organismos —, a conexão agressiva que Cesariny propõe entre o autor e as suas múltiplas afirmações é uma variante possível do mote abjeccionista. Adquirindo na resistência às múltiplas perseguições a capacidade de se manter livre, pela exploração plena da sua autoridade pessoal, o indivíduo confrontado com um ambiente fragmentário — o ar que é um vómito — responde de acordo com as suas propensões particulares e, desse modo, nunca poderá considerar-se um escravo. A liberdade proposta por Mário Cesariny é também uma revisão precisa do contraste inerente ao movimento identitário do qual deriva a consciência libertina: da escravatura, correspondente à diluição de si numa comunidade alienante, o indivíduo desloca-se gradualmente para o plano da conquista progressiva de si mesmo, deixando de ser apenas uma mera realidade biológica extinguível no momento do desaparecimento físico.

A participação fundamental de Cesariny no desenvolvimento do abjeccionismo encontra-se, contudo, a partir da década de 1960, na fixação do conceito e das suas premissas, de acordo com

uma revisão histórica do percurso do surrealismo em Portugal que tende a identificar o abjeccionismo, quase exclusivamente, com Pedro Oom. É a partir dessa década que o abjeccionismo é entendido por Cesariny de acordo com três ideias distintas:

- 1) A visão do abjeccionismo como designação possível de práticas, experiências e obras nas quais a atitude agressiva contra os valores vigentes é particularmente vigorosa. A amplitude atribuída à sensibilidade abjeccionista, relacionada mais com uma reacção ao contexto do que como uma verdadeira deriva do surrealismo, permite a Cesariny, na peculiar antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)* (1963), integrar autores à partida pouco identificados com o surrealismo propriamente dito. Esse gesto agregador constitui talvez a primeira expressão pública do termo, a par de uma recolha de textos publicada no *Jornal de Letras e Artes*, em Janeiro de 1962, na qual se percebe a extensão do escopo do projecto de Cesariny, dado que inclui nomes ausentes da antologia (cf. Sousa, 2017: 129-134);
- 2) O abjeccionismo é reconhecido como uma das faces visíveis do surrealismo em Portugal, identificada sobretudo com a atitude de Pedro Oom, na qual se acentua uma tendência para a autodepreciação e que transporta consigo alguns reflexos da recusa dadaísta;
- 3) o abjeccionismo é encarado como desvio aos propósitos surrealistas, seguido, fundamentalmente, por elementos pertencentes ao grupo do Café Gelo, dominados por uma óptica niilista e suicidária, e, mais particularmente, por Luiz Pacheco, considerado, a partir de certa altura, como um oportunista e mesmo um dos grandes responsáveis pela corrosão das relações entre os surrealistas portugueses e o contexto experienciado.

Quanto à antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)* (1963), importa salientar que os seus propósitos passavam, em grande medida, por abranger as mais diversas fontes de reacção à sociedade vigente, contribuindo para o influxo de processos próprios do surrealismo no território mais adequado ao discurso programático neo-realista. Procurando estabelecer, em clave negativa, uma proposta abrangente quanto às limitações da reabilitação do real quotidiano, é o mais expressivo exemplo da consciência dos resultados da incapacidade de uma verdadeira vida surrealista em Portugal: o mergulho em ambientes próximos daqueles em que os surrealistas iniciaram o seu percurso, ligados ao neo-realismo, embora com uma amplitude transfiguradora só justificável em função do contacto com o surrealismo e da poética abjeccionista proposta por António Maria Lisboa e por Pedro Oom.

A coexistência dessas duas circunstâncias é dada a conhecer, tanto pelo sentido comum dos documentos seleccionados por Cesariny, como, sobretudo, por pormenores essenciais do paratexto: o subtítulo e as epígrafes.

O subtítulo da antologia acentua que esta se encontra «de acordo com o propósito inicial», que, dada a autoridade do antologador, só pode ser entendido como aquele que motivou o seu percurso conquistado na transição do neo-realismo para o surrealismo, primeiro, e da impossibilidade de surrealismo para uma toada ambivalente na qual cabe a presença do abjeccionismo e, sobretudo, dos criadores abjeccionados pelo sistema dominante, depois². O «propósito inicial» permanece aquele descrito

2 De facto, se, no conteúdo da segunda antologia de Cesariny, *A Intervenção Surrealista* (1966), Pacheco não encontra traços «da passagem duns tipinhos do neo-realismo para o surrealismo e deste para o abjeccionismo», é precisamente esse roteiro que se encontra delineado em *Surreal-Abjeccion(ismo)*. E, com as devidas explicações, inclusive, quanto à «renegação do seu passado surrealista» (Pacheco, 1974: 284-285).

em *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* — a conquista da liberdade pela afirmação de uma autoridade ou, neste caso, de várias autoridades conjugadas de uma forma pouco ortodoxa, pois não existe nenhum elo comum particularmente evidente além da própria necessidade de denunciar uma circunstância. A opinião de Afonso Cautela, que escreveu o texto inaugural da antologia (1963), é neste particular extremamente expressiva, ao descrever o intuito de Cesariny como próprio da construção de um novo mito, através de uma formulação particular do percurso abjeccionista: o neologismo surreal-abjeccionista. Cautela atenta no modo como, com esse conceito, Cesariny fazia do influxo surrealista, acima de tudo, uma «encruzilhada de caminhos», deslocando-o da atmosfera dos grupos vigentes ao longo das décadas de 1940 e de 1950 para um panorama mais vasto, coincidente com a recusa de ideologias fixas. Ao converter o surrealismo num «espírito» e não num ismo, Cesariny abria caminho à agregação entre o movimento surrealista e uma série de outras manifestações, identificando os propósitos do abjeccionismo com o potencial de síntese entre expressões internacionais e o contexto português, entre os exemplos de Bataille ou Artaud e a herança modernista de Álvaro de Campos (Cautela, 2013: 61).

Um outro aspecto decisivo da antologia de 1963 é o estatuto atribuído por Cesariny à alteração crítica de Pedro Oom ao idealismo bretoniano, reservando às afirmações de Breton e de Oom o estatuto de epígrafes, das quais toda a reflexão abjeccionista deriva³. As duas epígrafes são as seguintes:

3 O interesse de Cesariny pela alteração proposta por Pedro Oom pode aferir-se por uma carta dirigida a Sergio Lima em 1993, na qual salienta como noutros momentos a inscrição do «ismo» em minúscula, no sentido de evitar qualquer confusão entre as duas correntes, mas reforça a importância do pensamento de Oom: «Reparar, por favor, em como nela, o ismo sai em pequenino: *SURREAL-ABJECCION-ismo*. E como podem ser importantes as três palavrinhas que o Pedro Oom adjuntou ao discurso de Breton» (Cesariny, 2019: 150).

Tudo leva a crer que existe um certo ponto do espírito de onde a vida e a morte, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incommunicável, o que está em cima e o que está em baixo deixam de ser apercebidos contraditóriamente.

Tudo leva a crer que existe um certo ponto do espírito de onde a vida e a morte, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incommunicável, o que está em cima e o que está em baixo deixam de ser e não deixam de ser apercebidos contraditóriamente. (Cesariny, 1963: 13)

É inspirado no contraponto entre estas duas alternativas que Cesariny orienta a sua antologia conforme ao «propósito inicial», que me parece ser, também, o de releitura crítica do que pode extrair-se de produtivo do surrealismo, mas ainda aquele que o próprio Cesariny descreverá caracterizando a «vantagem, nossa, de sermos uma geração que despontava, descobria e repudiava, amava ou detestava a seu talante, e pronta, sempre, a decapitar qualquer chefe, por muito extraordinário ou amável que viesse» (Cesariny, 2015: 271). Esse misto de descoberta e repúdio — a essência da tese abjeccionista, afinal de contas — encontra-se expresso de um modo ainda mais evidente na sua versão original, de Oom, na já referida entrevista ao *Jornal de Letras e Artes*:

A diferença fundamental entre surrealismo e abjeccionismo está no seguinte: nós também acreditamos na existência de um determinado ponto do espírito onde a vida e a morte, o alto e o baixo, o sonho e a vigília, etc., deixam de ser contraditoriamente apercebidos, mas cremos igualmente na existência de um outro ponto do espírito onde, simultaneamente à resolu-

ção das antinomias se toma consciência das forças em germe que irão criar novos antagonismos. Em resumo, Breton diz que há um ponto do espírito onde as antinomias deixam de ser contraditoriamente apercebidas e eu digo que, mesmo idealmente, duas proposições antagónicas não se podem fundir sem que logo nasça uma proposição contrária a essa síntese. (*apud* Cesariny, 1997: 293)

Estamos no âmbito da dicotomia estabelecida por António Maria Lisboa entre a hipótese de pacificação, oferecida por um paradigma historicista alheio ao particular, e a dedicação profunda à exploração do humano a partir do seu encontro sempre problemático com o contexto envolvente. Circunstância que passa pelo surrealismo, mas está longe de se esgotar nele, extraíndo do seu discurso o que este tem de genuinamente operativo no embate directo com o real, na sua contingência potenciadora das mais diversas contradições.

É este o panorama do abjeccionismo que Mário Cesariny transmite em 1963. Nos anos subsequentes, contudo, a sua visão da via abjeccionista, aqui plenamente aceite como componente activa de uma disposição de ruptura perene face ao real, vai conhecer transformações significativas, que andam entre a tentativa de circunscrever esse ponto de vista a Pedro Oom e a desvalorização ou mesmo recusa do abjeccionismo, incluindo do que de mais original a antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)* proporcionara⁴. O que não impede que, num arco temporal que vai

4 Uma anotação importante sobre esse fracasso encontra-se, por exemplo, numa carta dirigida a Franklin Rosemont incluída como anexo numa missiva para Laurens Vancrivel, datada de 5 de Setembro de 1971: «[...] devo (quero) dizer-lhe que, neste caso, se trata de uma experiência que falhou completamente, qualquer coisa como o ensaiar da junção de surrealistas com gente não-surrealista, mas que, em todo o caso, podia constituir-se como uma espécie de frente unida contra um meio sobre o qual o mínimo que posso dizer é que é dos mais

de 1966 a 1974, Cesariny seja um dos grandes responsáveis por introduzir o termo no vocabulário do surrealismo português, nacional e internacionalmente.

Em 1966, na obra *A Intervenção Surrealista*, Cesariny centra o pendor abjeccionista em Pedro Oom. No entanto, apesar de serem os poemas de Oom a figurar como representativos do abjeccionismo, é evidente o reconhecimento de que a inquietação abjeccionista perpassou os grandes representantes do grupo Os Surrealistas:

Pedro Oom: poemas de *O Homem Bisado*, com versos susceptíveis de serem intercalados uns pelos outros mudando a sua posição no poema sem que este perca a vibração poética. Escreve um manifesto «abjeccionista» que entretanto se perdeu (como a quase totalidade dos seus poemas desta época). Compõe, dentro do mesmo espírito, um baralho de cartas onde estão escritos versos, ou expressões poéticas, cuja leitura é susceptível de ordenar o futuro imediato [...]. Da sua intensa actividade poética nesta época e dos textos chegados até hoje restam os poemas «O Sonhador Espacializado», «Um Ontem Cão», os poemas de *A Afixação Proibida* e alguns, escassos, inéditos. No entanto, muitas das mais importantes posições assumidas por António Maria Lisboa no manifesto «Erro Próprio» resultam do convívio com Pedro Oom. (Cesariny, 1997: 62)

adversos. Esta tentativa foi muito mal organizada, uma vez que deu origem a imensas confusões. Quando, depois disso, fiz publicar *A Intervenção Surrealista*, os colaboradores não-surrealistas da *SURREAL-ABJECCION(ismo)* foram os primeiros a lançar ataques perfeitamente idiotas, como de resto é habitual — mas que eu ainda não conhecia» (Cesariny, 2017: 88).

A centralidade de *Afixação Proibida* (1949) e de *Erro Próprio* (1950) no panorama metadiscursivo do surrealismo português seria suficiente para atribuir ao abjeccionismo um lugar cimeiro nesta visão. Mas a presença do abjeccionismo em *A Intervenção Surrealista* não se esgota no diálogo fundamental entre Lisboa e Oom. São várias as passagens da obra em que o termo, de forma mais ou menos explícita, é assinalado, e nas suas várias variantes: pela adopção de tópicos fundamentais do seu discurso, primeiro; pela menção a obras devedoras do mote abjeccionista, algumas das quais dadas à estampa também por Cesariny; finalmente, pelo recurso ao conceito para adjectivar autores e obras alheias ao contexto surrealista propriamente dito. Além de dois textos marcantes já referidos, a entrevista de Pedro Oom ao *JL* e «A Única Real Tradição Viva», de Ernesto Sampaio, estrategicamente oferecidas como derradeiras peças do percurso da *intervenção surrealista*, devem considerar-se outros documentos importantes.

No «Prefácio», Cesariny valoriza a importância da poética surrealista por contraponto à circunscrição das outras manifestações humanas ao plano do tempo imediato, de acordo com um subtil gesto de distanciamento crítico relativamente a Breton que se aproxima dos utilizados por Lisboa e Oom nas décadas de 1940 e de 1950. Recusando a dependência excessiva da estagnação doutrinária bretoniana, Cesariny situa o contexto específico do surrealismo em Portugal num panorama internacional mais vasto, apelando ao exemplo do poeta Ted Joans, que encontrara na inspiração surrealista as armas propícias à sobrevivência face às «vicissitudes abjectas» da sociedade norte-americana.

Mais importante, contudo, é a forte aproximação entre este panorama de Cesariny e os textos de António Maria Lisboa nos quais o abjeccionismo é considerado a única afirmação colectiva

a reter. Com efeito, Cesariny foca-se nos seguintes pressupostos: a) a liberdade constitui uma via para a transformação moral do indivíduo, permitindo-lhe sobreviver autonomamente, mesmo quando submetido a uma vida de «abjecção» num meio incapaz de seguir a mesma mudança «em tudo e em todos»; b) a actividade poética experiencia-se como plano da experiência pessoal, alheia a qualquer projecto «maior do que o experimentador», e adequada a uma agressiva e individualista «expressão do ser vivo», que é, também, o ponto de partida para a síntese de conhecimentos figurada pela metaciência de António Maria Lisboa; c) os resultados surrealistas são compreendidos como ataque frontal à História, englobando nesta as suas próprias conclusões provisórias e vendo nessa revisão contínua a única coisa que resta a historiar: «entre tantas catástrofes humanas, demasiado humanas, só uma, alheia ao homem, permanece a dizer que o planeta habitado não só não foi escolhido pelo homem como também não foi feito para ele». Trata-se de uma verdadeira afirmação de vitalidade plural, que recusa atribuir a primazia ao Homem e aos seus preconceitos, códigos morais e instituições (Cesariny, 1997: 9-15).

Na cronologia, o abjeccionismo, além de associado aos dois pilares que são Lisboa e Oom, é aplicado para distinguir a persistência criadora de Almada Negreiros do desaparecimento precoce de Amadeo e Santa-Rita, devido à abjecção da sociedade (*Idem, ibidem*: 23), para classificar a obra inicial de Leonel Martins Rodrigues (pp. 50-51) e mesmo para categorizar peças de teatro de Ionesco e de Samuel Beckett (pp. 60-61).

É, contudo, através do testemunho de Virgílio Martinho que se percebe a diversidade dos usos possíveis do abjeccionismo e da terminologia a este associada, dado que é também através dele que se caracteriza a fria e intimidatória recepção do movi-

mento surrealista em Portugal. Para Martinho, os que haviam contactado com o movimento nas suas primeiras manifestações públicas poderiam ser descritos, na sua maioria, como «público abjeccionista do Surrealismo» (*Idem, ibidem*: 263). Essa formulação remete para o mesmo panorama identificado por Pedro Oom no momento em que fixou a interrogação central do abjeccionismo: é a sociedade, e a incapacidade intelectual que a impede de acompanhar adequadamente a proposta inovadora dos surrealistas, que merecem ser consideradas abjeccionistas.

A abjecção é, assim, um sintoma eficaz do modo como a *doxa* funciona sempre que depara com perspectivas contrárias à estagnação cultural por ela promovida. Martinho exprime precisamente essa questão ao associar os valores «da Arte, da Moral e do Respeito» à acção desestabilizadora dos «estudantes mussolinistas» e ao perfil «marialva» dos que perturbaram as sessões surrealistas na Casa do Alentejo, em 1949 (*Idem, ibidem*: 263-269). É este o ponto de vista que Cesariny, mesmo que através de pena alheia, resolve assumir numa espécie de ajuste de contas com a sociedade portuguesa na qual despontaram as actividades surrealistas em que esteve directamente envolvido.

Em *A Intervenção Surrealista* (1966), portanto, Cesariny parece sugerir que o abjeccionismo é uma das formas marcantes da presença surrealista em Portugal, mesmo quando mais directamente identificada com o universo de Pedro Oom; nessa altura, importava sobretudo defender que a vertente abjeccionista não deveria confundir-se com a totalidade da acção surrealista portuguesa, do mesmo modo que também não deveria estar relacionada com os processos e metodologias de Luiz Pacheco. Esse segundo objectivo de Cesariny fica claro no momento em que decide incluir no volume duas cartas dirigidas a Palma Ferreira, cuja pertinência, em detrimento de outros

documentos mais representativos da intervenção surrealista propriamente dita, como «Aviso a Tempo por Causa do Tempo», o «Comunicado dos Surrealistas Portugueses» ou *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa*, só se percebe tendo em conta que permitem um ataque deliberado à apropriação que Pacheco começara a fazer dos discursos surrealista e abjeccionista.

O próprio Luiz Pacheco terá percebido a estranheza dessa selecção documental, dada a preeminência desses textos nas suas críticas ao trabalho antológico de Cesariny, nas quais os dá como exemplos de manifestações surrealistas com impacto literário e político, que nunca deveriam ter sido esquecidas. O apreço de Pacheco por estes textos parece de resto exceder a mera polémica mantida com Cesariny, dada a insistência com que os menciona em momentos em que procura defender o que de mais genuíno e representativo deve ser lembrado no surrealismo em Portugal. Um exemplo é o ataque a Pedro Tamen, na sequência da crítica deste a Manuel de Lima e, por extensão, à escassez dos resultados do surrealismo em Portugal:

releiam-se alguns dos textos mais significativos de Mário Cesariny de Vasconcelos ou de António Maria Lisboa [...]; recordem-se biografias de mortos (António Maria Lisboa, João Rodrigues), episódios públicos, manifestos (cito apenas dois: *Aviso a Tempo por Causa do Tempo*, de Lisboa, e *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa*, de Cesariny) e poderá, suponho, fazer-se um balanço mais justo e aproximado do que foi, *in illo tempore* esse movimento português [...]. (Pacheco, 1981: 91)

É evidente que, para Pacheco, a par das criações literárias mais representativas e da acção pública dos surrealistas portugueses, o coração da intervenção surrealista reside nestes docu-

mentos. Aos quais, de resto, é conferido estatuto de primeira página num dossier do jornal *República* datado de 1 de Fevereiro de 1973, cujo título sintetiza a conjugação entre a arte e a vitalidade dos propósitos abjeccionistas: «A Abjecção Surrealista. Da exposição (1949) à ex-posição (agora)». Essa clara interacção do surrealismo e do abjeccionismo, segundo se explica em nota de esclarecimento, corresponde a uma iniciativa de Pedro Oom para exprimir a continuidade das movimentações surrealistas em Portugal, conduzindo-as para territórios afins tanto da antologia de 1963, *Surreal-Abjeccion(ismo)*, como da crítica de Pacheco às ausências de documentos fundamentais em *A Intervenção Surrealista*, pois, além dos supracitados textos de Lisboa e de Cesariny, o dossier contempla ainda uma carta dos sobreviventes do grupo de 1949 no qual se situam ainda ao abrigo do mote abjeccionista «a crítica é (ainda) a forma da nossa permanência» e a entrevista de João Rodrigues na qual este caracterizava o abjeccionismo como uma variante portuguesa do movimento surrealista.

É, em geral, este ponto de vista que em 1973 se veicula para o exterior, no texto «Para Uma Cronologia do Surrealismo Português», que, longe de excluir o abjeccionismo, lhe confere o estatuto de uma das suas manifestações peculiares, uma das «três posições que, convergindo, divergem» e que, por essa mesma diversidade, agudizam a original expressão do surrealismo português: «o ‘Amor, Mágico e Extra-Mundo’, de António Maria Lisboa; o ‘Amor, Amor Humano’, amor que ‘nos devolve tudo o que perdêssemos’, de Mário Cesariny de Vasconcelos; e ‘a impossibilidade de Amor, ou a Abjecção’, de Pedro Oom» (Cesariny, 2015: 272).

Em 1974, contudo, Cesariny opta por se desligar abruptamente do surrealismo e do abjeccionismo, relacionando a

eventual proximidade estabelecida na antologia de 1963 com o contexto epocal e com o que, no seu entender, seria um território híbrido e irrepetível, devido exclusivamente a problemas circunstanciais e não a qualquer ideário comum ou contaminação possível de propósitos⁵. Assim, as passagens em que parece sugerir que o abjeccionismo integra a panóplia de discursos implicados na constituição do surrealismo em Portugal, mesmo que em função do universo muito peculiar de Pedro Oom, pretendem-se substituídas por um azedume que atribui aos críticos a responsabilidade de terem feito convergir os dois ismos: «Por precaridade de situação mesológica fiz reimprimir na colectânea não-surrealista nem-abjeccionista mas sim grafada ‘Surreal-Abjéccion’ (o ‘ismo’ em muitíssimo mais pequeno), coisa que, parece, não convenceu ninguém, o que foi e é pena pois aqui e agora e sempre em todo o lado o surrealismo não tem nada a ver com o abjeccionismo ou só terão de comum o haverem-se conhecido na cadeia, onde vai tanta gente por tão diversos cantares e até só por receio, visita de estudo e turismo» (*Idem, ibidem*: 239).

Esta afirmação encontra-se directamente relacionada com Luiz Pacheco e com a derradeira etapa da disputa entre ambos, o diálogo editorial entre *Pacheco versus Cesariny e Jornal do Gato*⁶.

5 É essa a interpretação oferecida numa entrevista concedida a Francisco Belard a 10 de Fevereiro de 1978, na qual considera o seguinte: «Abjeccionismo, aliás, que nos caracterizou um bocado a nós todos, mais enquanto cidadãos que enquanto poetas. [...] O abjeccionismo apareceu com o favor de muita gente, porque no fundo era um país de nove milhões de pessoas abjeccionistas, sem direito a piar, sem direito a falar, sem nada. [...] Mas não creio que essa voga do abjeccionismo tenha clarificado uma posição surrealista. Muito pelo contrário; o abjeccionismo, no fundo, é ainda um existencialismo, parte de premissas que não têm nada a ver com o surrealismo. Se por miséria vivíamos numa ditadura, todos os poetas (e não só os surrealistas; todos os poetas são, para começar, homens — nem digo livres, porque não é preciso) tinham de clamar essa falta de cidadania» (Cesariny, 2020: 118).

6 *Pacheco versus Cesariny* é um documento singular no contexto da bibliografia de Luiz Pacheco, também no modo como se apropria de alguns procedimentos típicos do surrealismo

Cesariny opta por introduzir na sua reacção uma carta datada de 15 de Setembro de 1959, na qual Pacheco situa a sua presença no percurso do surrealismo português, afastando-se do discurso surrealista propriamente dito para encontrar no abjeccionismo uma alternativa que permitiria, no espírito da antologia de 1963, aproximar projectos muito diversos de acordo com uma condição comum: «Em relação ao surrealismo português, não fui mais que um sacristão, um apaniguado de terceira. Quanto ao abjeccionismo, aí todos nós temos um lugar reservado, de destaque [...]. Mas o título essencialmente está certo. Precisamente, a nossa geração, e outras mais que vieram (antes e depois), somos todos da abjecção pura. O que nada tem a ver com a moralidade de cada um, mas apenas com o ar que todos respiram» (*idem*, 1974: 20-21). A análise de Luiz Pacheco resume em breves linhas a riqueza da antologia. No momento singular representado por *Surreal-Abjeccion(ismo)*, como Afonso Coutela também esclarece, o que ocorre é um extravasamento do surrealismo enquanto movimento doutrinário historicamente localizado, que permite que indivíduos que não se reconhecem como surrealistas possam ter ali o seu espaço de manifestação pessoal. A formulação icónica de Oom é duplamente citada, evidenciando a total compreensão de Pacheco do verdadeiro sentido da interrogação proposta: a uma condição comum — o «ar-vómito» que a todos envolvia — poderiam corresponder

para dar a ver uma perspectiva do percurso surrealista português, sobretudo na década de 1960, estruturada em torno das vozes de vários protagonistas — além dos dois autores anunciados no título, encontram-se representados Virgílio Martinho, Manuel de Lima, Cruzeiro Seixas, Vitor Silva Tavares, entre outros. Pacheco prossegue com este livro um dos seus hábitos editoriais mais relevantes, a reactivação de procedimentos literários, apropriados em função dos pressupostos e interesses em que assenta a sua libertinagem, articulando o formato da antologia como «coleção de ready mades ou [...] montagem de pastiches impecáveis, invisíveis» (Martins, 2000: 158-163) e o «mecanismo de imposição de uma antenticidade pessoal no quadro dinâmico da arena cultural» (Zink, 2005: 138).

diferentes «moralidades» — aquilo que cada um poderia, nessas circunstâncias, fazer para se lhes opor.

A reacção de Cesariny passa por referir o texto dedicado a Buñuel e por desenvolver assim o que ficara nele implícito, evidenciando que, neste momento, o abjeccionismo estaria de tal modo conotado com Luiz Pacheco que as próprias afirmações de António Maria Lisboa e Pedro Oom precisavam de ser extraídas ao ambiente geral abjeccionista em que Pacheco mergulhara:

O ar respirado por António Maria Lisboa é sem intermediários e altamente destrutor do ar absorvido por Luiz Pacheco em terceira ou quarta narina, enquanto o aparelho respiratório de Pedro Oom não o deixou sobreviver a uma rajada de ar puro. [...] A abjecção promovida por condições sócio-políticas será a única a explicar a vagabundagem do poeta? Sabemos que não. Artaud fugiu espavorido da democracia francesa dos anos trinta. Mayakowsky suicidou-se em plena gesta do comunismo russo. A estes dificilmente se poderá contar o conto do abjeccionismo nos termos em que, sempre contrário ao surrealismo, faz ditosa carreira em Portugal. (*Idem, ibidem*: 20-21)

A derradeira imagem que Cesariny deixa do abjeccionismo, pelo menos na sua existência portuguesa, isola Luiz Pacheco dos representantes das etapas anteriores, procurando evidenciar, por um lado, que a experiência da abjecção não se deve a contextos históricos precisos, e, por outro, que o abjeccionismo acabara por se converter numa narrativa apropriada por interesses pouco condizentes com o nível das exigências do surrealismo a que haviam pertencido Lisboa e Oom. Assim, portanto, mais do que uma genuína animosidade ao abjeccionismo, ao qual dera importante direito de cidadania nas suas duas antologias e no

texto «Para Uma Cronologia do Surrealismo Português», o que está em causa é a necessidade de reagir às apropriações que Luiz Pacheco fizera do discurso abjeccionista.

Como foi observado ao longo desta exposição, António Maria Lisboa, com ou sem a colaboração de Pedro Oom, descreve a via abjeccionista de um modo que começa por ser pessoal, inscrevendo-se na sua concepção dos «Novos Amorosos» e numa certa ideia da crítica como processo permanente, para depois poderem ser lidos colectivamente, sobretudo no momento em que a surrealidade adquire em si uma nova designação, a metaciência. Cesariny procura dar um alcance ao abjeccionismo que deriva preferencialmente dessa primeira manifestação de intenções, sendo os seus contributos ao desenvolvimento do território abjeccionista a manutenção das conclusões de Lisboa e de Oom, através da exploração de alguns dos seus tópicos em *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* (1958), e a inscrição dessa vertente no panorama geral do surrealismo português. Em 1977, na edição da *Poesia de António Maria Lisboa*, em nota ao texto *Erro Próprio*, Cesariny mantém essa ideia, relacionando *Erro Próprio* ao diálogo com Pedro Oom entre 1949 e 1951, núcleo de sentido preciso que lhe permite ainda divergir de Oom e da sua obsessão com a frase extraída do contexto do julgamento de Simone de Beauvoir, a que se fez referência em capítulo anterior. É a frase francesa que, apesar de utilizada com uma gralha evidente, serve a Cesariny de pretexto para expor novamente a ideia de que o abjeccionismo pouco deve ao surrealismo, ganhando antes em ser lido em relação produtiva com alguns movimentos contemporâneos do movimento surrealista parisiense na altura em que o influxo surrealista chegou a Portugal, nomeadamente o existencialismo:

C'est au fond de l'abjeccion [sic] que la pureté attend son œuvre. Para mim, hoje como há trinta anos, esta máxima não passa de semínima. É evidente que o homem não é uma flor (o lotus) que se alimenta do iodo e quanto mais iodo ingere mais lotus fica. O contrário será mais verdadeiro: quanto mais infectado mais infeccioso. Trata-se, aqui, de um existencialismo (que, à francesa, deu, que possa gostar-se, muito mais que um Jean-Paul Sartre: deu as páginas sublimes, pois é bem de sublimação que se trata, escritas por Jean Genet e, em português, nos versos de Pedro Oom, recusado à sublimação, o brado mais violento que me foi dado ouvir lançado contra as grades da prisão em que crescemos. Atenção, no entanto: Genet canta no suplício, dentro do cárcere, enquanto o poeta português canta tentando exorcismar a tortura moral de existir numa sociedade transformada em cárceres. Quanto a António Maria Lisboa, é óbvio que a sua voz se separa destes cantos, voz do «Selvagem» que foi ante as prisões e ante as liberdades que fazem o jogo da vida e da morte da chamada civilização ocidental. (apud Lisboa, 1977: 390-391)

Esta passagem é, contudo, um exercício significativo da apreciação da ambiguidade de Cesariny no que ao abjeccionismo diz respeito. Com efeito, se existe a intenção clara de circunscrever o abjeccionismo a Pedro Oom — pois o próprio António Maria Lisboa é remetido para outros domínios de intervenção, nomeadamente a crítica à mundividência ocidental que será também central em Cesariny —, não passam também despercebidos alguns ecos de *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* neste comentário. O final do texto de 1958, que propunha que «Ser-se livre é possuir-se a capacidade de lutar contra o que nos oprime. Quanto mais perseguido, mais perigoso. Quanto

mais livre mais capaz. || Do cadáver dum homem que morre livre pode sair acentuado mau cheiro — nunca sairá um escravo», parece associar precisamente a luta pela liberdade individual à perigosidade potencialmente infecciosa de um homem sujeito ao ar contaminado. O texto de Cesariny é, de facto, um poderoso manifesto de afirmação do mesmo grito contra a clausura colectiva, afirmando a voz livre e corajosa que opta por reagir à sociedade-cárcere que determina o «ar-vômito» proposto por Oom para alvo do inquérito abjeccionista.

Pacheco, por seu lado, optou por partir do vocabulário abjeccionista para fazer dele uma coisa totalmente diferente. A divergência passa pela inversão da ordem da relação entre o sujeito e o conteúdo da formulação abjeccionista: tomada como estabelecida nos seus pressupostos por Cesariny, e por isso mesmo reconduzida, no máximo, a uma cooperação produtiva com a ânsia de surrealidade, a via abjeccionista é em Pacheco dependente da constituição prévia de si próprio enquanto criador, que vai depois buscar às formulações abjeccionistas aquilo de que necessita.

O episódio que lança agressivamente o entendimento do abjeccionismo que prosperará na obra de Pacheco encontra-se, à partida, e não por acaso, na provocatória intromissão numa iniciativa de Cesariny, o lançamento da antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)*. Com efeito, se Cesariny idealizou para essa antologia uma espécie de terreno amplo no qual se encontrariam representantes de várias correntes acossadas pelo regime, Pacheco deu forma, no texto «O Que É o Neo-Abjeccionismo», preparado para a ocasião, a uma toada absolutamente individualista, no qual os tópicos fundamentais da problemática abjeccionista parecem coincidir com a sua própria experiência e, através dela, conhecer um novo alcance e uma expansão

renovadora. O contraste é, ainda, reforçado pelo gesto crítico com que Pacheco dá a entender que, parecendo-se com as correntes estéticas e ideológicas convocadas para o volume, o surrealismo e o abjeccionismo deixavam muito a desejar se lidos em função de implicações concretas no plano extraliterário da vida de sujeitos historicamente situados.

Pacheco procurou, nesse texto, dar a conhecer uma nova faceta possível do abjeccionismo, que passa a ter na vitalidade libertina o seu foco predominante, algo que havia começado a projectar-se na transição da década de 1950 para a de 1960 e que marcará todo o seu percurso nesse período⁷.

Numa das respostas ao inquérito dirigido por Ribeiro de Mello a Luiz Pacheco, idealizado para integrar o volume *Textos Malditos*, Pacheco expõe o percurso do abjeccionismo transitando da definição do sentido do termo — um valor semântico essencialmente pejorativo, relacionado com os âmbitos do «marginal» e do «maldito» — para a abordagem ao contexto caseiro, a partir do *Manifesto Abjeccionista* de Pedro Oom, perdido, mas na linha dos argumentos de António Maria Lisboa e, depois, para a crítica à apropriação dos seus conteúdos por Cesariny, aquando da antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)*. À toada demasiado «heterogénea» e «dispar» desse volume, Pacheco contrapõe uma agressiva denúncia da hipocrisia dominante, dado que muitos dos contemplados, a seu ver, se encontravam

7 A primeira menção à escrita neo-abjeccionista parece encontrar-se numa carta dirigida a António José Forte, em Dezembro de 1961, na qual Pacheco equaciona um novo projecto colectivo, ao mesmo tempo que parece sentir a necessidade de apresentar a sua participação à luz de uma originalidade recém-adquirida, que lhe permite ombrear adequadamente com os seus companheiros de geração: «Num 1.º sumário teríamos: Cesariny (se ele quiser, claro, tenho cá um texto bom), tu, Vergílio Martinho, Salazar Sampaio (?), o Rodrigues, o Ernesto Sampaio (?) — e quem mais? Eu acabei ontem o 1.º texto neo-abjeccionista português: chama-se O Teodolito e é obsceno. [...] Estou a acabar o 2.º texto neo-abjeccionista português (também obsceno), intitulado 'A Mulher dos Meus Sonhos'» (Pacheco, 2002: 46).

acomodados à sociedade vigente: «E foi isso que me meteu raiva e me fez participar no lançamento do livro com um texto, lido por MCV [...] e que intitulei precisamente *o que é o neo-abjeccionismo* [...]. Porque lhe chamei neo-? Para me opor ou diferenciar, para me distanciar. Talvez, também, para gozar um bocado com a literatice toda» (BNP, N85, cx. 4).

Pacheco não contesta os propósitos do abjeccionismo, apenas a sua recondução excessiva ao domínio privilegiado do literário, por contraste com as circunstâncias concretas da existência individual, inerente à pergunta «O que pode fazer um homem quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?». A crítica de Pacheco às diferentes correntes literárias, e aos mecanismos subjacentes à sua agregação numa antologia desprovida de genuína capacidade de responder às circunstâncias da realidade abjecta, leva-o a recuar ao momento genesiaco do abjeccionismo, apelando ao sentido de crítica permanente, para transcender o que entretanto fora feito ou pelo menos lhe conferir densidade de acordo com um novo conceito: a libertinagem.

Como assinala António Cândido Franco, trata-se do reconhecimento de que, sendo a abjecção e a neo-abjecção formas de «rejeição social daquele que se consagra à conquista da liberdade» (Franco, 2016b: 339-340), é ao caso particular de Luiz Pacheco que devem associar-se os prolongamentos do discurso abjeccionista em novas direcções, acompanhando toda a ética da linhagem libertina, nas suas conquistas, diluições e recomeços.

«O Que É o Neo-Abjeccionismo» suscita surpresa na medida em que se propõe explicar ao público o sentido de um conceito no momento em que estava em curso a apresentação de uma obra resultante da conjugação de outros dois. Essa aparição

de Pacheco no espaço que Cesariny pretendia fixar para a proposta abjeccionista deixa abertas duas vagas: a expansão integradora que corresponde à proposta desenvolvida por Cesariny na sua antologia iconoclástica, que, associando representantes dos vários grupos surrealistas portugueses, deixava evidente a dependência do abjeccionismo relativamente aos vários arredores do surrealismo português; e a releitura de Luiz Pacheco, dando-se a ver à partida como uma espécie de organismo autónomo relativamente aos vários ismos anteriores e contemporâneos, incluindo aquele que convocava, para dele se demarcar num libertino e inclassificável grito emancipador⁸.

A abjeção, neste texto, não é exclusivamente o produto de uma condição sociopolítica e dos respectivos constrangimentos colocados ao sujeito, mas também uma manifestação das opções pessoais na composição de uma biografia. Desse modo, factores muito diversos podem conjugar-se numa vasta panorâmica, que envolve a morte de familiares, dramas amorosos, acidentes de percurso derivados de excentricidades biográficas, como o desaparecimento dos filhos, e mesmo a morte da figura tutelar que paira em todo este texto, António Maria Lisboa. É o con-

8 O estatuto deste texto nas repercussões da actividade de Luiz Pacheco nos surrealistas e nos abjeccionistas pode medir-se, não apenas na cisão entre Cesariny e Pacheco, mas também numa passagem plena de ironia, mas com precisão cirúrgica, de Pedro Oom. Pacheco é o primeiro nome convocado na «Pequena História Cronometrada dos Dádás e Surrealistas de Cá» e os motivos para esse privilégio partem de uma notória paródia ao conteúdo do texto-manifesto de 1963, através da citação de alguns parágrafos nos quais Pacheco confessa a sua moralidade duvidosa e propõe a fórmula neo-abjeccionista. Oom descreve deste modo a surrealidade de Pacheco: «Exceptuando Almada Negreiros, dádá avant la lettre e dadá comendado, e Mário Cesariny, surrealista avant la plume, nenhum dádá ou surrealista o foi nos terrenos lusiadas antes de Luiz Pacheco [...] tropeçou num caixote de lixo, onde tinha estado pouco antes a ver se abichava umas ideias, e começou a monologar o que mais tarde veio a pôr em letra de forma [...] Assim se tornou Luiz Pacheco no primeiro dádá português. Dessa data em diante, nunca mais Luiz Pacheco desmereceu dos seus manes mais queridos, Al Capone e Dadão, passando a constituir ele só a guarda avançada do mais puro e corrupto dádá, com acuações de um desassombro e audácia, verdadeiramente única, neste nosso meio provinciano e timorato» (1980: 84).

junto desses obstáculos e lacunas que determina uma exaustão moral da qual brota a consciência aguda do miserabilismo e, com ele, de si enquanto ser abjecto:

Perdi mãe e perdi pai, que estão no cemitério de Bucelas. Perdi três filhos — a Maria Luísa, o João Miguel, o Fernando António —, que estão vivos, mas me desprezam (e eu dou-lhes razão). Perdi amigos. Perdi o Lisboa; a mulher, a Amada, nunca mais a vi. Perdi os meus livros todos! Perdi muito tempo, já. Se querem saber mais, perdi o gosto da virilidade; se querem saber tudo, perdi a honra. *Roubei*. Sou o que se chama, na mais profunda baixeza da palavra, *um desgraçado*. Sou, e sei que sou. (Pacheco, 1998: 139)

No entanto, este panorama, desenvolvido num misto de contraste com os valores comuns, convivência exacerbada com os excessos cometidos e uma série de constrangimentos que determinaram algumas das escolhas, é convertido num valor. Esse valor, próximo da noção de «erro próprio» proposta por António Maria Lisboa, desenvolve-se a partir do contraste com os valores comuns e, sobretudo, em função do mito colectivo que se foi construindo a seu respeito, condicionando escolhas e exacerbando os excessos cometidos — corresponde à exaltação de uma riqueza pessoal que lhe confere exemplaridade única e irrepetível, merecendo, portanto, ser convocada oralmente e depois por escrito.

De facto, a negatividade com que exprime as sucessivas perdas que foram conformando a sua existência são encaradas como um resultado necessário do próprio devir e, desse modo, justificam as transfigurações por que foi passando e o impacto destas na sua criação literária, produto de uma sinceridade própria de quem sabe aceitar-se plenamente pelo que é. É dessa plena identificação com a própria contingência que emerge a

estreita simbiose entre a figura do libertino e a poética da abjecção: «Mas, alto lá! sou um tipo livre, intensamente livre, livre até ser *libertino* (que é uma forma real e corporal de liberdade), livre até à *abjecção*, que é o resultado de querer ser livre *em português*» (*Idem, ibidem*: 139).

As palavras sublinhadas por Pacheco são fundamentais, conduzindo, na sua conexão, a um entendimento específico das circunstâncias a partir das quais a liberdade passa a ser um estado que se procura e que só se conquista através de uma sobrevivência activa, mesmo que degradante. Assim, a experiência abjeccionista, definida como um veículo para a manutenção da liberdade mental do indivíduo num contexto que procurava impedir as condições para a sua livre manifestação, torna-se, também, no caminho privilegiado para uma conduta exterior plenamente deslocada do padrão e, por isso mesmo, destinada a produzir rupturas sucessivas.

A libertinagem concretiza, desse modo, um empenhamento da totalidade do indivíduo no arriscado desafio lançado ao exterior por uma série de actos desordenados e aparentemente imprevisíveis, só articulados pelo sentido que o indivíduo lhes atribui num quadro de sucessivas perdas que vai de episódios da vida a várias expressões do literário, imiscuindo-os. Essa conjugação entre o vivido e o escrito encontra-se bem expressa no modo como no texto a vida aparece exposta e comentada; é na própria vida que o texto adquire a sua primeira forma, pois, antes de ser uma peça integrável num livro — *Exercícios de Estilo* —, começa por ser uma *performance*, pois é totalmente desconhecido no momento em que Cesariny o lê a um público heterogéneo, o mesmo público a que no texto se dirige.

A abjecção resultante do desejo de ser livre fazendo frente às amarras colocadas à livre autodeterminação alarga-se aos

meios pelos quais essa vivência pode e deve ser transmitida. A dificuldade de se conseguir expressar «*em português*» um determinado ponto de vista deriva directamente do contexto de opressão e de vigilância incessante que enquadra a atmosfera identificada com um «vómito» permanente, verdadeira regurgitação de ideias mimetizadas ao infinito, em vista da qual o indivíduo autónomo adquire a plena consciência do estado de menorização a que foi conduzido e dos procedimentos abjectos praticados pelo paradigma vigente.

A um momento no qual «viver em Portugal» correspondia a acatar os ideais instalados ou a lidar com as consequências de uma progressiva perseguição dos indivíduos que os deixava reduzidos à mais impiedosa degradação pessoal, Pacheco contrapõe o desejo de «querer ser livre *em português*», fazendo da sua escrita o palco no qual se conjugam uma vida e uma obra representativas. O seu projecto confere, deste modo, às diversas faces da *performance* individual uma continuidade, a do desafio aos valores consagrados e às instituições contra as quais o libertino se rebela, pelos gestos e pelo verbo. Ser livre em Portugal, segundo Pacheco, parece corresponder a uma forma de sobreviver em contraste com a grande maioria dos seus interlocutores, abandonados a um gregarismo monótono: «julguei que podia, era possível, ser livre e salvar-me sozinho, no meio de gente que perdeu a força de ser (livre e sozinha), e já não quer (mui pouca quer) salvar-se de maneira nenhuma» (*Idem, ibidem*: 139). A configuração de um percurso vital neo-abjeccionista implica uma aceitação do risco e da perda, na medida em que não parece possível encontrar quem opte pela mesma revelação de si até às últimas consequências, assente no valor cimeiro da *exemplaridade*.

Este entrecruzar de domínios culmina no momento em que procede a uma acusação severa aos interlocutores através das

correntes literárias por estes representadas, cujo impacto concreto no combate aos aspectos abjectos do quotidiano deixava a desejar:

É natural que alguns de vocês tenham filhos. Que haja, talvez, talvez por certo, mães e pais nesta sala. Não sei se já ouviram os vossos filhos dizerem, a sério, que estão com fome. É natural que não. Mas eu digo-lhes: é essa uma música horrível, uma música que nos entra pelos ouvidos e me endoidece. Crianças que pedem pão (pão sem literatura, ó senhores!) pão, pãozinho, pão seco ou duro, mas pão, senhores do surrealismo, e do abjeccionismo, e do neo-realismo e mesmo do abstraccionismo! (*Idem, ibidem*: 140)

Trata-se do debate relativo ao verdadeiro significado de «inter-
vir» e de «actuar», controvérsia que Osvaldo Silvestre asso-
cia ao dispositivo mitológico com que Luiz Pacheco procurou
construir para si um espaço absoluto no domínio do literário
e que «confere uma profunda coerência àquilo a que, em vez
de ‘Obra’, será preferível chamar ‘Intervenção’ ou ‘Actuação’,
na medida em que faz da indistinção entre ‘vida’ e ‘escrita’ o
seu motor», tendo como única lei a ética da própria extensão
convertida ao vivido pela escrita (Silvestre, 2010: 34). A possi-
bilidade de se considerar a criação de Luiz Pacheco como uma
«intervenção» ou «actuação» é fundamental para o debate com
Cesariny do qual resultou a promoção do neo-abjeccionismo
libertino. É a apologia da furiosa indistinção entre vida e obra,
tendo sempre o risco calculado no horizonte e a possibilidade
de esse jogo conduzir a efeitos delicados para o experienciador —
por exemplo algumas das perdas descritas em «O Que É o
Neo-Abjeccionismo» —, que é reiterada na crítica ao conteúdo

de *A Intervenção Surrealista*, em nome de uma outra compreensão do que significa «intervir».

Numa carta em que procura inteirar-se do conteúdo de *A Intervenção Surrealista*, Pacheco acaba por estabelecer com precisão o contraste entre os pontos de vista que, a seu ver, caracterizavam as respectivas propostas:

Ninguém quer a tua morte, e eu muito menos. Os que a queiram ou querem, ainda, são uns distraídos que fingem que o Poeta de *Corpo Visível* pode morrer. Disto, porém, a fingirmos que estes tais dispõem da cadeia e do hospital, para nos albergar a mal ou a bem (por bem), vai um grande passo. Uma fatal distração. Foste sempre assim, não querendo prever que o nosso caminho dava para aí. [...] Porém, eu não esqueço, nem estou distraído: escolhi mas não consinto sem muito escucinhar e até ao fim que esses tais outros achem isto natural. Próprio para nós. Esta a única e grande diferença que nos separa e, de onde em onde, nos une, quando os teus receios não chegam para evitar o pior e as minhas manobras acabam por me fazer cair no pior. Agora mesmo o verás, com o livro e o prefácio ao Sade. Mas é esse um jogo calculado, premeditado [...] em que vai tudo numa só cartada, mas à espera do melhor, mesmo que esse melhor atinja o pior. O pior, Mário, é estar parado ou voltar estupidamente atrás. É isso que os melhores não nos perdoam. (Pacheco, 1974: 263-264)

Assim, e dado que o prefácio a Sade será entendido por Pacheco como uma peça basilar da sua compreensão da libertinagem, esta passagem é um importante separador de águas. O gesto pretendido passa pela distinção de duas etapas do percurso de Cesariny e pelo reconhecimento de que uma delas, correspondente à

poética de *Corpo Visível* e adequada à postura libertina retratada no prefácio, exprime uma verdade que não pode de modo algum ser suplantada pelo jugo das instituições dominantes, adquirindo o efeito designado por Carlos Reis como «sobrevida de uma personagem» (cf. Reis, 2015). Aproximando-se dos pontos de vista defendidos por Artaud, Pacheco inscreve a resistência poética no âmbito de um risco calculado que não pode deixar de contemplar a denúncia e a afronta à estrutura construída propositadamente para silenciar os «melhores» na sua mais íntima verdade pessoal.

Não surpreende, em vista dessa expressão de coragem que concebe a tentativa de preservação pessoal, mas lhe sobrepõe o imperativo de evidenciar a presença da realidade policiária e, através dela, dos valores promovidos pela sociedade, que Pacheco escolha os textos «Aviso a Tempo por Causa do Tempo» e *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa*, ausentes de *A Intervenção Surrealista*, para exprimir essa aparente abdicação de Cesariny. Se o primeiro caracterizava a relação dos surrealistas portugueses com o seu contexto afirmando que «sendo individualmente e portanto *abjeccionalmente* desligados das normas convencionais, [...] delas daremos por vezes testemunho e mesmo ensino» (Lisboa, 1995: 53), o segundo deixava claro que «Ser-se livre é possuir-se a capacidade de lutar contra o que nos oprime. Quanto mais perseguido mais perigoso. Quanto mais livre mais eficaz» (Cesariny, 2015: 85).

Para Pacheco, essas duas afirmações de propósitos, sobretudo se devidamente conjugadas, continuavam plenamente válidas, dimensionando a vida e a escrita, como exprime numa carta dirigida a Vítor Silva Tavares:

Literatura livre (logo clandestina; feita no exílio, como nos tempos do miguelismo, como pelo Cavaleiro de Oliveira, pelo

Filinto Elísio) e acção directa, o tal clerc tipo Herculano, tipo Sérgio, tipo camoniano: mente às musas dada, braço às armas feito. Prisão no horizonte. Porque se goste? quem vai nessa? Porque é um risco a correr, a assumir, a evitar se. E a cair nele se. (Pacheco, 1974: 292)

É esse perfil que Pacheco procurava na altura fixar para Cesariny, integrando-o — ou a algumas das suas manifestações criativas mais contundentes — no âmbito da poética neo-abjeccionista libertina. Isso fica evidente num texto que terá sido a gota de água nas relações tumultuosas entre ambos desde final da década de 1950⁹, «Comunicado ou Intervenção da Província» (1966). Pacheco, propondo-se homenagear a coragem inabalável de Cesariny, tendo como pretexto a recente edição de *A Cidade Queimada* (1965), remete para o seu paradigma interpretativo do papel do libertino numa sociedade abjecta:

Estamos enterrados desde há perto de dois mil anos numa civilização castradora, a nossa por nosso azar, que despreza o corpo, o castiga com torpezas várias, trabalhos inúteis, o crucifica à martelada, sendo preciso, o consome estupidamente fora e abaixo das suas próprias funções e beleza — até à chegada infalível do cangalheiro. / ÓDIO AO CORPO! / É o que eles nos ensinam e comandam desde os bancos da escola. /

9 Para uma mais ampla abordagem à evolução das delicadas relações entre Pacheco e Cesariny, que conduziram a uma cisão irreversível, cf. o capítulo da biografia de Mário Cesariny, da autoria de António Cândido Franco. É evidente nessa análise documentada o significado do *Comunicado ou Intervenção da Província* no modo como Cesariny entendeu o papel de Pacheco junto dos surrealistas como algo de destrutivo, destinado a conduzi-los a situações de sacrifício e degradação próprios da sua própria mundividência libertina. O papel do desencontro entre esses dois grandes exemplos de liberdade corajosa em contexto de opressão política no percurso das actividades surrealistas em Portugal encontra-se também documentado nesse capítulo (Franco, 2019: 166-181).

AMOR AO CORPO! / É o que o Poeta quer e recomenda e pratica, mesmo no fundo do cárcere, até nos silêncios entre as suas palavras. [...] Não propomos a luxúria, que é a desordem dos sentidos, mas a libertação do medo. Seguirmos as lições de SADE, a estratégia de LACLOS, o à-vontadinha de MILLER, os requintados *pas-de-quatre* do DURRELL [...]. O Poeta como vidente, quase como apóstolo dá-nos notícia e exemplo duma Moral Nova, mais livre, para dizer a palavra exacta: LI-BER-TI-NA. E o seu poema marca o roteiro dos perigos e angústias de como podemos lá chegar, ou de como ele já lá chegou. Não é fácil, não julguem. (Pacheco, 1974: 242-244)

LUIZ PACHECO LEITOR DE JOSÉ CARDOSO PIRES:
O ANTIMARIALVISMO LIBERTINO

Importa, agora, acentuar de que modo a figura do libertino em Luiz Pacheco se processa também em função de um diálogo complexo com a *Cartilha do Marialva* (1960), de José Cardoso Pires. Nessa obra pioneira na reintrodução do vocabulário libertino na discussão da cultura portuguesa, desenvolve-se uma leitura do contraste entre duas mundividências que correspondem, no essencial, ao ponto de vista do poder dominante e às respostas que continuamente lhe foram sendo dadas por indivíduos que, exaltando a liberdade do seu ponto de vista único, contribuíram para evitar a sedimentação da sociedade, despertando-a para a presença de horizontes alternativos.

Na sequência da edição desse ensaio, Luiz Pacheco dedicou-se a um amplo trabalho de crítica e correcção das principais teses defendidas por Cardoso Pires, inscrevendo nesse debate as suas próprias considerações sobre a libertinagem e, sobre-

tudo, a importante consciência das múltiplas tradições que enformavam uma visão do libertino afim da defendida por Cardoso Pires. À semelhança do que ocorre relativamente ao abjeccionismo, ao qual Pacheco impõe a singularidade do seu caso pessoal, é também de apropriação de um discurso alheio, através de comentários que o expandem e o situam no espaço de um vocabulário exemplar, que se opera o que poderia considerar-se um antimarialvismo libertino.

No livro *Polémica e Abstenção* (1939), José Bacelar descreveu o panorama português através dos principais aspectos estruturantes de uma arreigada minorização de questões de índole intelectual, cunhando o termo «marialvismo». Munido dessa etiqueta, Bacelar visou o imaginário responsável pela produção de uma leitura da cultura portuguesa destinada a fazer perder valores marcadamente conservadores, nomeadamente a supremacia da moralidade cristã, a desigualdade entre classes sociais, a promoção de valores machistas, a desvalorização da cultura livresca e o repúdio pelo ambiente urbano. Segundo Bacelar, o impacto pernicioso da cultura marialva residiria no gradual isolamento relativamente ao «caldeamento [...] radical [...] da substância complexa de que é feito o homem», impedindo, portanto, a plenitude do contacto dos indivíduos com o património plural da humanidade (Bacelar, 1939: 7).

O marialva consiste, no essencial, num eterno adversário de propensões como a curiosidade, a atenção ao diverso e o desenvolvimento de um pensamento especulativo destinado a ponderar o sentido da existência e das edificações humanas, em particular. Trata-se de alguém que atingiu um vocabulário considerado estável e eterno e que, por esse motivo, não aceita que os seus pontos de vista sejam questionados por indivíduos particulares. É, segundo Bacelar, desse desencontro entre a

tradição enraizada e as figuras distintivas, sobretudo as que se dedicavam a questões relacionadas com a cultura literária, que germina a impossibilidade do diálogo e a correspondente má consciência do geral relativamente ao particular.

Com efeito, segundo Bacelar, se em cada português parece existir um verdadeiro «inimigo do espírito», essa circunstância deve-se, acima de tudo, ao excessivo apego aos valores consagrados e à coeva noção do que representam os espíritos divergentes: uma ameaça à manutenção de uma ordem reconhecida pela maioria, em função da qual a menoridade intelectual se vai massificando, e que rejeita tudo quanto pareça assinalar a abertura a outras expressões de cultura humana. A condição marialva condena os seus espíritos mais elevados a serem reflexos pálidos dos seus pares europeus:

A primazia dos exercícios do corpo [...] sôbre os do espírito, feição característica da ética aristocrática, vigora pois ainda secretamente entre nós, e duma maneira mais radical ainda do que em qualquer outra parte, pois que no nosso país, ao contrário do que até certo ponto aconteceu em muitos outros, a aristocracia nunca conseguiu, quando o «desemprego» a tocou, encontrar qualquer porta de saída dando sôbre o espírito. [...] a verdade é que hoje, em pleno século vinte (como isto tudo está cheio de velhas coisas!), no nosso país é o «marialvismo» que tomou o comando, e nós vemos agora os descendentes enriquecidos dêsses burgueses, embora sem os vestígios ou estigmas de verdadeira nobreza que os outros podem porventura ter guardado, afinarem, levados por um «snobismo» balofo, por êsse mesmo «marialvismo», privando assim a plebe do único figurino que ela poderia ainda copiar. (*Idem, ibidem*: 38)

Assim, o repúdio marialva entronca directamente na prevalência de um espírito herdado do feudalismo nobiliárquico, ao qual a burguesia, tendo oferecido uma resposta necessária para a transformação dos valores sociais, acabou também por ceder, não deixando espaço para procedimentos alternativos. O percurso histórico da cultura portuguesa seguiu um rumo excêntrico, permanecendo, em pleno século xx, sujeito a atitudes mentais demasiado alinhadas com os interesses das classes dominantes.

Cardoso Pires parte do essencial desta dicotomia para identificar os marginalizados homens de espírito com a categoria do libertino, necessária para que fosse acrescentada uma característica fundamental à excentricidade crítica desses indivíduos: o desejo de emancipação face ao cenário generalizado de escravatura cultural. Deste modo, a amplitude intelectual atribuída por Bacelar à camada minoritária da população portuguesa é, em Cardoso Pires, num contexto no qual a ditadura salazarista agravava o peso da tradição marialva, um sintoma de desejo indomável de liberdade.

No entanto, importa sublinhar que Cardoso Pires não restringe a sua análise às circunstâncias abjectas da década de 1960, dando às suas categorias de marialva e de libertino os contornos do que Luís Miguel da Cruz Pereira descreve como «continuidade evolutiva», fazendo-as depender, em simultâneo, de aspectos comuns e dos respectivos desdobramentos e metamorfoses, conforme decorrem em cada momento histórico específico (Pereira, 2015: 6). Assim, à integração das duas noções no âmbito de um inquérito das condições de elaboração e crítica do percurso intelectual humano, acrescenta-se a leitura mais particular das repercussões do conflito no seio da cultura portuguesa, em particular no contexto vivido pelos

abjeccionistas, por Luiz Pacheco e pelo próprio José Cardoso Pires.

A abjecção, para Cardoso Pires, reside no inadequado triunfo dos valores medievais, os mesmos que, segundo Luiz Pacheco, produziam uma uniforme aversão ao corpo e à liberdade do pensamento:

Hoje [...] é ainda a incompatibilidade entre o provinciano e o cidadão que sobressai como uma das permanências da atitude moral da libertinagem. É esse duelo, velho como o mundo, que continua a representar a contrariada evolução das sociedades menos actualizadas. Ou melhor, das sociedades menos modernizadas — visto ser o espírito da Idade Média contra o da Idade Moderna que na Idade Contemporânea se continua a debater nelas. (Pires, 1989: 39)

O olhar libertino corresponde a uma espécie de actualização histórica, cuja pertinência passa por interromper o jogo de uma única percepção da História, ultrapassada se comparada com os pontos de vista privilegiados no resto das sociedades europeias. Como defende Cunha Leão, numa das mais certeiras leituras críticas da opção de Cardoso Pires pela estrutura trans-histórica, os conceitos transcendem o espaço restrito da cultura portuguesa, para se converterem em «constantes históricas de tipo humano», formas de compreender a condição humana e os seus interesses em diferentes momentos do percurso histórico; desse modo, o facto de o libertino ser um produto europeu, com uma vasta tradição crítica, contrasta com o facto de o marialva ser uma deformação tipicamente lusitana do representante da *doxa* (Leão, 1966: 11 e 17). De resto, o próprio Cardoso Pires contribuía para essa leitura, numa entrevista

datada de Janeiro de 1964, na qual explicita a dupla propriedade do conceito de «libertino», um «herói de crise, como privilegiado em determinado grau de uma sociedade em desagregação [...], um produto da Grande Europa» que, em Portugal, por falta de representatividade, foi quase totalmente abafado por um marialvismo secular (Pires, 1964).

Assim, além de designar uma forma específica de o indivíduo gerir a sua existência particular, sobretudo no que à interacção dos sexos respeita, a libertinagem aponta para uma questão muito mais abrangente, de escala europeia, correspondendo ao debate em torno das diferentes formas de conceber a natureza humana e do papel da liberdade individual no seio de uma comunidade. É precisamente esse alcance que distancia a perspectiva de Cardoso Pires daquela que é proposta por um dos seus referentes, o *Esboço para Um Retrato do Verdadeiro Libertino*, de Roger Vailland. Se em Vailland o libertino se situa, quase exclusivamente, no âmbito do questionamento das identidades sexuais e sobretudo do jogo amoroso entre iguais, em Cardoso Pires o assunto tem contornos mais vastos. A crítica, no entanto, tem procurado ler *A Cartilha* e os seus reflexos em obras como *O Render dos Heróis* ou *O Delfim* tendencialmente a partir do marialvismo machista, por um lado, e da emancipação sexual feminina, por outro¹⁰.

10 É esse o pendor de exegetas tão diversos como Mário Sacramento, Natália Nunes, Liberto Cruz, Maria Lúcia Lepecki, Eunice Ribeiro, Petar Petrov, Ana Isabel Serpa e, parcialmente, Alexandre Pinheiro Torres. Sem pretender ser exaustivo, darei alguns exemplos. Mário Sacramento salienta na natureza trans-histórica da *Cartilha* o modo como dela sobressaem as diferentes etapas da conformação do casamento a prerrogativas masculinas instituídas pela tradição (Sacramento, 1966: 8); na mesma linha, ao introduzir a noção de «neo-libertinismo» para descrever as reflexões de Cardoso Pires acerca da interacção dos géneros, Natália Nunes salienta a potencialidade dos conceitos de marialva e de libertino para a análise do ambiente castrador que predominava em Portugal (Nunes, 1969: 1 e 7; Nunes, 1973: 77). É também este o cerne da reflexão de Ana Isabel Serpa, que analisa as categorias do marialva e do libertino a partir da relação de Tomás Palma Bravo, protagonista de *O Delfim*,

Alexandre Pinheiro Torres atribui a devida importância ao facto de a introdução do ponto de vista libertino contribuir para que a uniformidade de uma cultura aparentemente segura da validade dos seus valores seja perturbada, na medida em que se vê confrontada com a historicidade desses pontos de vista e a necessidade de os defender perante outros considerados anómalos. É precisamente dessa circunstância que emergem dois entendimentos contrários da noção de «actualidade», dependentes do lugar em que se situa o observador: para o marialva, grande representante dos interesses da *doxa*, o devir histórico das ideias deve ser tanto quanto possível suspenso, dados os privilégios transcendentais dos pilares da Autoridade, da Família e da Cultura, que devem ser preservados da ameaça representada por influências estrangeiras, sempre sentidas como menos actuais do que esses valores eternos; para o libertino, pensar o seu tempo passa por acentuar o anacronismo radical de um certo «medievalismo contemporâneo», de acordo com um ponto de vista crítico que estabelece a «devassa constante ao passado» como forma de reposicionar o indivíduo e a comunidade perante as novas etapas de uma cultura que se quer plena de vitalidade (Torres, 1989b: 210-212). Cardoso Pires exprime o problema do seguinte modo:

A formação libertina, formação liberal, apenas pode ter hoje actualidade na medida em que a inactualidade da ordem pro-

com os criados, os animais e as mulheres, apoiando-se em Maria Lúcia Lepecki e no conceito de «autorrepresentação burguesa» (Serpa, 2013: 125-140). Importa, finalmente, acentuar que Eunice Ribeiro comenta directamente o tema da «negação libertina» a respeito das representações da masculinidade ibérica, privilegiando esse enfoque relativamente a outro que permitiria identificar a matriz libertina com um aspecto central da sua tese, a evidência de que «existem várias verdades e, sobretudo, vários pontos de vista decorrentes de tomadas de posição como critérios de observação do mundo» (Ribeiro, 1999: 77-107).

vinciana continua instalada no nosso século, mesmo que submetida a adaptações de recurso. Aqui, nesta ponta da Europa, as actualizações de superfície a que o Portugal Velho se viu forçado pouco ou nada perturbaram as estruturas mentais e sociais dos dirigentes, porque o País não dispunha de um corpo de Pensamento que lhe desse unidade. Subdoutrina, sim, tinha. Decalcada da *Carta del Lavoro* de Mussolini e das teses da Action Française, a ideologia do Estado Novo (de Salazar) era breviário passadista redigido ao gosto autocrático. (Pires, 1989: 129-130)

É o passado, nos seus exemplos de marasmo e de inovação, de tradicionalismo e de ruptura, de dependência face a modelos instalados pelas elites nobiliárquicas e de exaltação de outros valores, como a racionalidade criadora e a emancipação do pensamento, que serve de matéria-prima a partir da qual se produz o debate a respeito dos problemas fracturantes do presente.

Em virtude disso, segundo Cardoso Pires, a presença da libertinagem na cultura portuguesa encontrava-se confinada aos momentos em que se seguiu a via de uma «moral das Explorações», a mesma que torna perfeitamente compreensível a densidade amoral de Fernão Mendes Pinto e, em termos europeus, a de um dos seus assinaláveis irmãos de espírito: o ambíguo explorador dos limites do ser humano que foi Giacomo Casanova. Ao atavismo hipócrita e falsamente bem-comportado da figura do marialva, cuja fidelidade à religião é meramente exterior, esvaziando-a do seu profundo sentido espiritual e dirigindo a apologia da ordem apenas para o âmbito da necessidade de manter o jugo permanente sobre um povo reduzido à monotonia campesina, Cardoso Pires opõe a atitude de Mendes Pinto e de Casanova, representantes de uma existência aventureira

e disponível para o encontro com o desconhecido. Para esses representantes do dinamismo libertino, a relação do indivíduo com o conhecimento não se encontra na assunção de velhas tradições, em particular quando essa assunção não é mais do que retórica superficial, mas num desejo de descoberta de acordo com o qual a vida só se experiencia adequadamente quando não lhe são colocados limites estabelecidos *a priori*.

No sentido de se integrar plenamente nessa aventura expansiva, distinguindo-se de todos os outros que anteriormente empreenderam esse confronto com as barreiras instituídas, o libertino, no entender de Cardoso Pires, que é também o do imaginário neo-abjeccionista de Luiz Pacheco, deve converter a sua experiência pessoal numa estratégia criativa. Essa estratégia, que é simultaneamente um ponto de observação singular dos saberes conhecidos e uma forma peculiar de organização do testemunho pessoal numa narrativa identitária exclusiva, representa o encontro dos libertinos num mesmo tabuleiro, no qual se movimentam para testarem os respectivos pontos de vista de acordo com um espírito elitista, dado que tudo se passa entre os eleitos do espírito *de la bonne compagnie*.

O libertino concebe a realidade humana como um palco infinito, no centro do qual o indivíduo procura emergir como autor e actor de um papel suficientemente demarcado para se considerar único e irrepetível. Para o fazer, deve proceder a um sistemático registo das experiências individuais, alheando-se dos pressupostos pelos quais se rege a comunidade. Cardoso Pires descreve do seguinte modo o essencial da *règle du jeu* libertina, nas suas várias declinações: «Jogo: prazer do risco; método de adquirir dinheiro à margem dos princípios e das hierarquias do trabalho; possibilidade de promoção individual numa sociedade fechada; ambição de controlar os mistérios do acaso» (*Idem*,

ibidem: 37). Os libertinos partilham um estado de exigência e de inquietude, um caminho de crítica que é tão pessoal como o «erro próprio» de António Maria Lisboa e tão cioso do seu individualismo como o projecto neo-abjeccionista de Pacheco.

É em função disto que deve entender-se a noção de «linhagem libertina» conforme pensada por Cardoso Pires, para o qual a nomenclatura e a sua iconografia particular nada deviam à mera cronologia oficial, estendendo-se muito para além do século XVI, no qual começara a ser mencionado como categoria distintiva. Nas palavras de João Gaspar Simões, o libertinismo corresponde à intemporal luta do indivíduo consciente de si por uma carta de alforria de índole intelectual, «ao arrepio do marialvismo [...] e no pleno uso das suas faculdades de Razão» (Simões, 2004: 93-94). Essa luta cultural, segundo Cardoso Pires, é particularmente evidente em momentos de transição, propícios ao desenvolvimento de um imaginário com horizontes mais amplos, voltados para o diálogo progressivo da cultura portuguesa com os mais avançados representantes do espírito europeu. No âmbito dessa ética reactiva, podem inscrever-se personalidades tão diversas como Ribeiro Sanches, Luís António Verney, D. Luís da Cunha e Francisco Xavier de Oliveira.

A consciência libertina tende a valorizar, acima de qualquer outro atributo, o «direito natural dos cidadãos de boa razão sobre os bem-nascidos» (Pires, 1989: 26), ou seja, a exaltação de uma aristocracia que se superioriza pela inteligência e não a que se serve de velhos estereótipos para continuar o seu jugo. O desafio que se coloca ao libertino não é, portanto, apenas o de subsistir num território minado pelas adversidades e pelos mecanismos instalados para que permaneça o inabalável triunfo das mesmas classes, famílias e ideias; passa, também, pela sabotagem desse modo de viver, o desígnio mais vasto

de «introduzir uma cunha, abrir a primeira brecha no conselho muralhado dos poderosos e proclamar outra casta que os suplante — a dos esclarecidos» (*Idem, ibidem*: 26). O libertino conquista a sua demarcação na sociedade a que pertence através do exercício apurado da razão, ultrapassando as cisões herdadas da velha «aristocracia medieval» em nome de valores simultaneamente mais particulares e mais dinamicamente renováveis: os que residem exclusivamente na resposta que o indivíduo vai dando aos desafios que lhe são colocados e na capacidade de compreender de que modo pode integrar-se na «aristocracia de *la bonne compagnie*», a única que não exige qualquer reverência ou submissão da sua parte, incentivando-o, pelo contrário, ao exercício do livre exame e à construção do seu próprio saber e da sua própria táctica no tabuleiro da vida.

Pacheco partilha os propósitos que Costa Lima reconhece na *Cartilha do Marialva*: recuperar o vocabulário próprio da libertinagem, extraíndo-o ao âmbito restrito do discurso policiário de modo a através dele promover um combate com origens seculares, corajoso porque intrinsecamente frágil: «O libertino continua encobertamente a luta contra os privilégios. [...] O libertino foi levado a esta concessão aristocrática pelo carácter mascarado mesmo da sua rebeldia, pela sua impossibilidade de sustentar uma luta aberta. [...] O jogo dúplice a que ele se submete indica o processo de crescente marginalização em que o intelectual se põe no Ocidente» (Lima, 1962: 209-216). Em Pacheco, encontram-se os traços essenciais dessa atitude aguerrida, mesmo quando ciente das dificuldades. A figura do libertino parte do embate entre o conservadorismo de uma comunidade maioritariamente marialva para afirmar, valorizando-a, uma visão individualista do sujeito que se interroga e se posiciona criticamente face aos valores vigentes.

A marginalização dos valores relacionados com a autonomia do espírito corresponde ao problema descrito por Luiz Pacheco no momento em que expõe a sua interpretação do abjeccionismo.

Por um lado, se é próprio da transgressão individualista distinguir-se de um determinado contexto, sobretudo em contraste com a comunidade marcada pelos mesmos atavismos e preconceitos associados por Bacelar e Cardoso Pires ao marialvismo, a liberdade tem de coincidir sempre com o mesmo apelo estratégico e performativo associado à libertinagem, no modo como se afirma para além de todos os valores consagrados.

Por outro lado, precisamente pelo impacto dissuasor do predomínio ideológico marialva no percurso dos indivíduos divergentes, a fragilidade da condição excêntrica dos libertinos tende a encontrar-se implicada na degradação da margem deixada para a desejada experiência autónoma, o que motiva uma experiência de abjecção.

No polémico texto «O Sade Aqui Entre Nós», título do prefácio destinado à primeira edição portuguesa de *A Filosofia na Alcova* (1966), Pacheco descreve o estudo de Cardoso Pires como um «livro de inegáveis descobertas e de apressadas conclusões». Duas interpretações se perfilam: o reconhecimento do inegável pioneirismo no que à abordagem da condição libertina diz respeito e as limitações de alguns pontos de vista, necessitando de uma abordagem mais aprofundada. É em função delas que se desenvolverá a sua perspectiva sobre a figura do libertino. Tendo ocorrido em simultâneo com o desenvolvimento das teses neo-abjeccionistas, a apropriação e metamorfose da emblemática libertina proposta por Cardoso Pires constitui um elemento fundamental no desenvolvimento de uma compreensão do mundo que, precisamente por representar uma síntese da proposta abjeccionista e do

antimarialvismo libertino, poderá descrever-se como neo-abjeccionismo libertino.

Pacheco situa a oposição ao poder representado pelos privilégios marialvas no âmbito de uma figura marcante no seu percurso pessoal: o juiz Arelo Manso, cuja condenação à libertinagem passava, precisamente, pela necessidade de manter a cultura portuguesa à margem de uma série de práticas supostamente derivadas do contacto com valores estrangeiros. A hipocrisia do indivíduo marialva é expressa no facto de Arelo Manso em nada parecer opor-se a um outro caso de suposta imoralidade, o escândalo sexual conhecido como *Ballet Rose*, no qual a permissividade se encontrava relacionada com o estatuto social e político dos envolvidos e com a aceitação das desigualdades sociais inerentes a uma «devassidão comercializada». À libertinagem que «neste paixe [...] inda num é permitida», espelhando a afronta de uma visão com horizontes europeus ao provincianismo caricaturado por Pacheco na reprodução do sotaque de Manso, a sociedade preferia a persistência de velhos procedimentos consentidos em surdina (Pacheco, 1966: 12-13).

Não surpreende que, em várias ocasiões nas quais procura definir o seu entendimento das singularidades da figura do libertino, Pacheco opte por partir dos estereótipos tradicionais para extrair as suas conclusões. Numa carta dirigida a Laureano Barros, por exemplo, é tendo por base a falsa libertinagem de uma série de personalidades com as quais foi convivendo que Pacheco procura elaborar o seu ponto de vista, recusando uma série de traços associados à vivência libertina por uma sociedade dominada por um pensamento tipicamente marialva:

5 *Veze* Não: a libertinagem não é:

- a devassidão
- o medo
- a tristeza
- o caos dos sentidos
- o niilismo ideológico (político).

A libertinagem (como o amor) é um sentido. (Pacheco, 2017: 33)

Ao contrário da irracionalidade marialva, por um lado, e dos excessos donjuanescos, por outro, a libertinagem obedece ao desenvolvimento gradual de um patamar de autodomínio, essencial para que o indivíduo adquira a plena posse de si próprio e do seu lugar, no exigente palco no qual se processa o jogo vital. Como já deixara claro no prefácio dedicado a Sade, ao acentuar que o libertino é «algo mais» do que a visão redutora de uma vida amorosa desregrada, o essencial passa pelo esforço vigilante de si próprio e, paralelamente, pelo tratamento dos dados obtidos e colocados ao dispor da acção interventiva do sujeito libertino, nas suas mais diversas manifestações, «por atitudes, palavras ou escritos» (Pacheco, 1966: 19-20).

Deve notar-se que, à semelhança do contraste estabelecido pelo abjeccionismo entre a absoluta angústia, marcada pela abdicação e pela cedência ao jugo do poder dominante, e a resposta individual a um ambiente adverso, a atitude libertina implica a coragem necessária para a assunção das necessidades e pontos de vista particulares. Assim, se o «medo» e a «tristeza» correspondem a formas de o indivíduo se deixar condicionar, de acordo com um miserabilismo no qual não existe qualquer afirmação orgulhosa da verdade pessoal, a coragem libertina é uma exaltação crítica na qual se joga o desafio a todos os limites, mesmo que com o risco da própria vida. Assim, pode também

entender-se a ideia de que a libertinagem é, não um «niilismo ideológico (político)» — como de algum modo seria na vertente exclusivamente sádica —, mas o empenho individual numa reacção crítica ao poder dominante, concretizada pelo exemplo dado pelo indivíduo e não pela sua diluição numa ideologia política alternativa.

De acordo com a frase que pretende sintetizar os cinco tópicos, a libertinagem é concebida como um traço específico ao qual alguns indivíduos conseguem aceder, ultrapassando a mediania marialva. Do mesmo modo que o amor é estranho ao marialvismo, na medida em que a experiência amorosa só pode manifestar-se quando os desníveis entre os indivíduos deixam de ser predominantes, também a libertinagem obedece a condições específicas, as mesmas que, segundo Cardoso Pires, estão na origem da aristocracia de *la bonne compagnie*.

Numa entrevista reproduzida em *O Crocodilo Que Voa* (2008), Pacheco mantém a mesma ideia, acentuando que «O libertino, para mim, é mais fácil definir pela negativa. A libertinagem não é o medo, não é a devassidão, não é a tristeza» (Pacheco, 2015: 45). O libertino, «ateu progressista» e dinâmico, capaz dos actos mais surpreendentes, reage ao predomínio marialva e a três dos seus efeitos: o medo, resultante dos constrangimentos à movimentação individual; a devassidão, uma vivência decadente da sexualidade, experienciada apenas como compensação instintiva de carências animais e não parcela de um amplo jogo estratégico consigo e com os outros; finalmente, a tristeza, assinalando a fractura do indivíduo com o seu percurso e, eventualmente, uma certa vergonha resultante da catequização sistemática.

Pacheco está em plena sintonia com Cardoso Pires neste ataque a uma sociedade civicamente atrasada e dominada pela

mais abjecta opressão, da qual a sexualidade só pode emergir ou como submissão ou como degenerescência: «Uma vez que a sociedade imponha ao cidadão profundas limitações de interesses cívicos, culturais e políticos, isto é, que o destitua de autoridade e de cidadania, recusando-lhe possibilidades de afirmação e de promoção na vida colectiva, ele procurará compensar-se a níveis pessoais, mais imediatos, de comportamento» (Pires, 1989: 69). A libertinagem converte-se, portanto, num derradeiro mecanismo de afirmação individual numa comunidade que desincentiva esse investimento, patrocinando, pelo contrário, a redução do indivíduo aos seus instintos mais básicos. Daí que à compreensão trivial da libertinagem — a «noção [...] a atirar para a casa de banho» — se contraponha uma mais complexa afirmação dissidente, «uma ânsia de contestação, de rebeldia, de liberdade. Nada disto estruturado em partido assim, partido assado. Regra assim... É uma contestação» (Pacheco, 2005: 146).

Os limites a que pode chegar essa vontade de contestação encontram-se explorados de forma particularmente veemente no ataque à ausência de Sade na *Cartilha do Marialva*, de Cardoso Pires. Considerando que o quase absoluto silenciamento de Sade constitui uma das pechas da obra, Pacheco opta por conferir ao *Divino Marquês* uma centralidade fulgurante na exploração libertina dos mais obscuros domínios da condição humana, implicando um interesse analítico totalmente adverso à monotonia marialva. Para Pacheco, a obra de Sade exhibe a autonomia do libertino em todo o seu esplendor, ao sabor de uma confessionalidade expansiva, que exhibe momentos contrários ao ritualismo social-padrão e lhe impõe uma série de novos códigos determinados exclusivamente pela vontade do indivíduo.

Pacheco não ignora que *A Filosofia na Alcova* tem uma forte componente de transgressão sexual, ocupando-se da descrição de um modelo educativo divergente, que tem na exploração desabrida da sexualidade um dos seus esteios. No entanto, e seguindo a lição de Sade, também as reflexões de natureza filosófica e política desenvolvidas a par com esse plano transgressivo em termos sexuais são convocadas para ajudarem a distinguir a figura do libertino de outras categorias que lhe são, erradamente, associadas. Para Pacheco, a sexualidade feroz explorada por Sade constitui uma faceta de um projecto muito mais amplo, que encontra o seu principal eixo na exploração dos modos pelos quais o indivíduo interroga o seu acesso ao conhecimento, o organiza e o transmite. Neste aspecto, Pacheco coincide com Cardoso Pires na crítica aos arquétipos de Don Juan e do *homme à femmes*, considerados por ambos deturpações de uma sexualidade devidamente emancipada. Assim, se para Cardoso Pires os perfis libertino, donjuanesco e devasso correspondem a «três figuras independentes, três comportamentos e, evidentemente, três morais diferenciadas» (Pires, 1989: 63), para Pacheco também é em função da divergência face à mera devassidão sexual que se conquista a ética singular do libertino. Não deixa de ser significativo que a interpretação que os dois escritores fazem da figura de Don Juan pareça ser mais uma manifestação de um efeito redutor que Urbano Tavares Rodrigues identificou na recepção portuguesa do mito: «menosprezam de um modo geral o conteúdo humano e o sentido filosófico da figura de D. Juan, para considerarem de preferência, num contexto social, os frutos daninhos do seu egotismo. Nele vêem apenas duramente e em posturas desvantajosas, com intuito polemístico, o sibaritismo carnal ou uma torpe devassidão pretensamente 'aristocrática'» (Rodrigues,

2005: 21). De facto, em Cardoso Pires e em Luiz Pacheco, o mito de Don Juan não foi, como poderia ter sido, incluído numa compreensão plena da figura do libertino, sobretudo de acordo com algumas das vertentes do arquétipo, expressas deste modo por Álvaro Manuel Machado: «Don Juan é bem, na sua essência de arquétipo mítico, o eterno negador de verdades, mais propriamente, de idolatrias, quer sejam racionalistas ou místicas, pouco importa» (Machado, 1987: 25).

No libertino idealizado por Pacheco, a sexualidade nunca corresponde a um fim, a uma gratuita entrega ao desdobramento do erotismo em vários corpos desprovidos de identidade, mas antes a um diálogo com o outro, em vista do qual o acesso ao prazer é também uma conquista gradual de conhecimento. É nesse ponto, de resto, que Pacheco mais se distancia de Sade. Ao propor no encontro com o outro através do exercício cúmplice das potências físicas, dadas como ponto de partida para o acesso a um «algo mais», Pacheco também recusa validar o jogo erótico como fonte de agressão ou de rebaixamento daqueles com que interage. A crítica de Pires e Pacheco a Don Juan, ao *homme à femmes* ou ao *pinga-amor* deve-se sobretudo à necessidade de afastarem a sua compreensão do libertino de uma visão redutora da prática sexual, se entendida como mera repetição mecânica de gestos desprovidos de aprofundamento, ditados muitas vezes pelas figurações sociais do papel do homem e da mulher e, por isso mesmo, assentes numa desigualdade que exclui o sexo feminino do acesso ao prazer e à comunicação intelectual inerente à verdadeira libertinagem. Embora no âmbito da sua perspectiva limitada, que reduz a libertinagem apenas à dimensão do jogo erótico, Roger Vailland descreve exemplarmente a questão da igualdade de géneros, no seu *Esboço para Um Retrato do Verdadeiro Libertino* (1946):

O libertino reserva a ternura à parceira que após muitas lutas mostrou ser adversário digno dele e a quem pode proclamar sua igual. Conquistou ela a sua estima e o seu respeito, e ele elevou-a à categoria de cúmplice. [...] A ternura que nasce da estima recíproca em que se têm dois libertinos é de uma espécie muito particular. Mais ainda que dos laços da cumplicidade, é feita da mútua piedade de dois seres igualmente conscientes do gratuito, da inutilidade fundamental do jogo a que consagram as suas existências (Vailland, 1976: 19).

Ora, em Sade, a desigualdade é exacerbada, não necessariamente por acentuar questões relacionadas com o género, ou mesmo com a classe social, mas por promover uma visão das relações humanas que não conduz à mútua descoberta. Para Pacheco, o encontro dialogante com outras experiências vitais, todas elas transportando consigo saberes diversos e formas alternativas de perceber e equacionar os mesmos assuntos, é crucial no elo estabelecido entre a libertinagem e a literatura. Na sua perspectiva, é através da literatura que se acede a diferentes interpretações da condição humana, prolongando o tipo de dinâmica conquistada no encontro entre os corpos. A libertinagem, no seu pleno potencial, implica uma forma privilegiada de suscitar questões através da literatura e de procurar o acesso a novas respostas, sendo as práticas do indivíduo, em privado e em sociedade, projecções dessa disponibilidade.

Pacheco entende a livre condução de um rumo pessoal como uma exploração da totalidade do que tem dentro de si, fazendo-o simultaneamente humano e indivíduo único e, por isso mesmo, potencialmente incómodo para os vários regimes políticos contemporâneos. O traço que mais valoriza em Sade

é, pois, o facto de o *Divino Marquês* concentrar todos os seus esforços na configuração de horizontes estratégicos pessoais. O profundo estranhamento de Sade relativamente aos mais diversos regimes denuncia um genuíno incómodo pressentido pelos detentores do poder. A libertinagem, neste ponto de vista, nada tem de superficial, apelando a uma resistência que nunca se deixa interromper e que, por isso mesmo, não respeita a paralisação abstracta que as revoluções procuram impor ao devir dos homens e das coisas: «Sade pregava mais um esforço e foi por isso mesmo que passou trinta anos de vida encafudado em prisões, sob quatro regimes diferentes, sucessivos, inimigos cruéis uns dos outros, da Realeza à Revolução, ao Terror, ao Consulado» (Pacheco, 1966: 17).

Numa carta dirigida ao próprio Cardoso Pires, na qual antecipa tanto a edição do seu prefácio como a segunda edição da *Cartilha*, é clara a certeza de que a lacuna é propositada e encontra em Bocage um caso paralelo:

Escrevo-te, também, por isto: fiz há dias um prefácio sobre o Divino Marquês, mais correctamente: um texto *pro domo mea*, visando os antilibertinos lusitanos. Claro que tinha de tomar em conta a tua *Cartilha do Marialva*. Ora quando li esse teu texto vai para um ano, estranhei a ausência do Sade (que teria de ser intencional) dos exemplos que ali citas: porquê?, pensei na altura e repito ainda. Nenhuma razão ali apontas para a escamoteação. Alguma há-de haver.

Sei que estás a preparar nova edição, mas gostaria de saber se nesta algo aparece referente a Sade. [...] Rodeando estes assuntos, andei naturalmente a contas com o Cavaleiro de Oliveira e o Bocage, em quase tudo são contemporâneos e libertinos de bom sangue. Ao segundo, também não dás o lugar

que merece, e com as honras de ter sido um libertino do interior, isto é, um libertino que, português, se deixou ficar por cá. Resultado: não foi queimado em efígie, mas morreu aos quarenta (que é m/ conta, ai Jasus!) enquanto os outros atingiam provecas idades... (*apud* Franco, 2016a: 30-31)

Como esta carta deixa ver, o seu prefácio não era exactamente um enaltecimento de Sade, mas uma forma de se intrometer no debate votado ao antilibertinismo lusitano, inaugurado pela obra de Pires e que poderia ser potenciada com a inclusão do Marquês¹¹. Ao acentuar a ausência de Sade, e a aparente preferência de Pires por Laclos, Pacheco preocupa-se, não exactamente com uma aproximação efectiva à via sadiana, mas com a necessidade de o tema ser discutido em todas as suas facetas. É a pluralidade da tradição libertina, e as diferentes escalas da sua relação com os saberes estabelecidos e do papel corrosivo que motivou as suas distintas investidas, o foco da discussão, até porque no seu prefácio Pacheco deixa claro que, pessoalmente, também se sente mais próximo do paradigma representado por Valmont.

Sade constitui, deste modo, um pretexto não apenas para expor o essencial das suas leituras do libertino, mas também para exprimir a complexidade da controvérsia suscitada pelo problema da dissidência libertina, sobretudo quando exacerbada e conduzida a extremos quase inconcebíveis. Pacheco contesta a violência patológica do ponto de vista sádico, em

11 A 19 de Junho de 1994, Pires exprimiu deste modo a sua pouca simpatia por Sade: «Gostei do Vailland, ao princípio, das coisas que ele fez, inclusivamente conheci-o, tive convívio com ele, muito francês, muito tipo séc. XIX. [...] Mas o Vailland começou a parecer-me um produto provocatoriamente herético. Um tipo lê o Sade, que é um escritor que eu não admiro muito (felizmente não está aqui o Cesariny), acho-lhe interesse, piada, serve-me para algumas coisas, e vê-se que é o exemplo típico da aristocracia mental francesa» (Pires, 1994: 27).

particular por lhe parecer que, em Sade, a crítica aos vários sistemas ideológicos era suplantada por um ataque transversal à própria espécie humana. Sade é visto por Pacheco como uma ameaça ao espaço de intersubjetividade criativa essencial à formação de uma certa perspectiva sobre a identidade libertina. O radicalismo da sua solidão existencial não permite as condições necessárias para que o indivíduo possa converter-se num espectáculo livremente oferecido aos outros, no quadro de um genuíno convívio de individualidades. E isto tendo em conta os três planos operativos que a corporizam: o plano da sexualidade, relacionado com a experimentação do corpo e a busca do prazer; o plano do conhecimento, tanto de si próprio como dos demais; e o plano da conduta individual, no qual os outros dois culminam.

Tal como acentua Jean Deprun, as teses de Sade, alinhadas com algumas interpretações contemporâneas sobre a natureza essencialmente violenta da interacção dos homens, por exemplo na obra de La Mettrie, ao tocarem o domínio da ética, tendem a exacerbar os mais obscuros traços da concepção libertina de Homem e de sociedade. Segundo a sua perspectiva, esse excesso herético reside em três conceitos coordenados: o «isolismo», em virtude do qual se faz a apologia do sujeito solitário, exclusivamente focado nos seus interesses e, sobretudo, no modo como pode agredir os demais; o «intensivismo», do qual deriva a apologia das sensações extremas, vividas em situações de violência e de crime; e o «antiphysisme», fonte da ideia de que a Natureza é essencialmente malévola, devendo portanto o indivíduo corresponder-lhe através de uma vida dedicada à perversão e à corrupção dos outros (Deprun, 1990: LXIV-LXVI). A este respeito, deve lembrar-se que Fernando Guerreiro sintetiza a obra de Sade como um «romance-catástrofe», pela sua

compreensão da vida, em geral, e da História humana, em particular, encaradas como um produto essencialmente catastrófico e monstruoso. Essa visão encontra-se, portanto, representada pelo desejo de narrar a verdadeira História humana, descrevendo casos verosímeis nos quais a exemplaridade se consegue pelo excesso daquilo que poderia ter acontecido ou terá mesmo acontecido, apesar de ignorado pela retórica oficial (Guerreiro, 2000: em especial 117-124).

É também esse problema que é magistralmente discutido num ensaio de Manuel João Ramos no qual, algo provocatoriamente, Sade é proposto como um pioneiro no desenvolvimento da mitologia em que assentam as ciências humanas. Para Ramos, a obra literária do *Divino Marquês* pressupõe um aturado e sistemático exercício de «estabelecimento de hipóteses demonstrativas que visam o conhecimento do ‘Outro’ em nós mesmos», ou seja, uma forma peculiar de ascender ao plano idealizado pelas ciências humanas, através de uma explícita retórica da negação que é também um procedimento de absorção permanente da diversidade humana:

[...] o efeito final, paradoxal, é a eliminação do «Outro» do sujeito central do seu sistema, o Libertino. Mas no tempo narrativo que medeia entre o princípio e o fim de um ciclo retórico, assistimos à instauração desse «Outro» no ego libertino, no decurso de uma projecção esquematicamente semelhante à do Homem de Rousseau: a criação de uma Sociedade da natureza, espelho da Cultura, onde não há reciprocidade possível, onde a vítima (o «Outro») desaparece como interlocutor físico, para subsistir na imaginação do Libertino. [...]. O objectivo evidente é conhecer tudo do «Outro», de dizer tudo ao «Outro», e negar-lhe a possibilidade de resposta. (Ramos, 1989: 664)

Esse desejo de dominação de um saber infinito sobre os interlocutores do sujeito libertino sádico, que em parte antecipa a ambição do projecto de Pacheco, com o seu propósito explícito de provocar o confronto com o Outro como mecanismo de mútuo conhecimento, tem em Sade uma componente isolacionista, que faz do seu ideal de libertino uma fusão heterodoxa entre o ideal enciclopedista e um modelo de homem-ilha. Ramos remete a dimensão enciclopédica desse projecto para o âmbito da literatura, um elemento importante, e nem sempre lembrado, da identidade de Sade. A obra de Sade, sobretudo a partir do século XIX, na esteira da sua redescoberta por parte de Apollinaire e pela revisão do cânone proposta pelos surrealistas¹², não pode deixar de ser lida como um exemplo singular da ambição da literatura na sua dinâmica interacção com os seres humanos que a idealizaram:

Foi afirmada a existência, não pacífica, em Sade, de um sistema filosófico. Mas ele existe veiculado através de uma aparência formal de romance de costumes. Importa, por isso, antes de prosseguir a leitura de Sade, e para melhor isolar o modelo que propõe, lembrar sua relação especial com a obra literária. É através da Literatura, desse sistema que Lévi-Strauss imagina

12 Para Shattuck, a canonização da obra de Sade e a validação do seu pensamento conduz a uma concepção patológica da liberdade: «During the three hundred years since the Enlightenment, we have made life difficult for ourselves precisely in the domains of knowledge and truth. Having to a large extent dismissed any faith in revealed or absolute knowledge, how can we distinguish the true from the untrue? And while we seek empirical or pragmatic means to do so, another question, both larger and more precise, looms before us. Can we decide if there are any forms of knowledge, true or untrue, that for some reason *we should not know*?» (Shattuck, 1996: 9). É na confluência entre a decadência da esfera da Verdade e o ataque às instituições vigentes, cada vez mais desrespeitadas por uma iluminação de sentido individualista, que o autor situa o problema, dado que, a partir do momento em que a liberdade se viu convertida num valor absoluto, a hipótese de surgirem visões do mundo tão extremas como a de Sade deixou de ser uma excepção.

elaborado entre o Mito e a Ciência, entre o Símbolo e o Cogito, que o Marquês de Sade exprime o seu projecto, enciclopédico, de busca de uma Totalidade (onde os objectivos de enunciar o todo e enunciar o excesso se confundem, e do que poderíamos chamar de instauração de um olhar novo, de forma a integrar o «Outro» em «mim», para finalmente o desintegrar. (Ramos, 1989: 665)

Luiz Pacheco possui precisamente o mesmo entendimento da literatura e da sua abrangência potencialmente infinita. É de resto a importância dessa mitologia dos poderes da cultura literária que se encontra expressa no esforço de concretização de um projecto de obra global, capaz de representar todas as facetas do indivíduo e de o fazer à medida que o percurso vital vai evoluindo e exigindo novas formas de verbalização e novos ângulos de perspectiva, conforme assinalarei mais detidamente adiante. Por agora, e aproveitando ainda uma outra tese muito produtiva de Manuel João Ramos, importa apenas salientar que a grande diferença entre Sade e Pacheco, pelo menos no modo como o autor português procurou interpretar a sua ambígua relação com um dos seus grandes precursores, deriva de diferentes interpretações de um facto: «Em Sade, a noção de Natureza Humana confunde-se frequentemente com a do Libertino. Este, livre das interdições e preconceitos culturais, graças a uma energia puramente negativa, despojado do verniz da ética, e abandonado ao 'Prazer' (da transgressão), sobrevive apenas graças à lógica do 'Imaginário'» (Ramos, 1989: 667). O libertino, portanto, confunde-se com a plenitude potencial do ser humano, equivalendo ao paradigma de Homem natural anterior ao mergulho na sociedade organizada e sujeita a normas exteriores aos desejos pessoais, situado algures entre as propostas de Hobbes e de

Rousseau. O ponto de vista de Pacheco não andarà muito longe, dado que também nele a experiência libertina se confunde com um estado de libertação que eleva o indivíduo e o leva a exprimir-se através das ferramentas mais representativas da espécie humana, a elaboração de um mito pessoal através do imaginário — algo que o aproxima da linhagem surrealista — e a aposta na comunicação, sobretudo a literária, como garantia da única permanência possível num mundo desprovido de transcendência. Distingue-os, no essencial, o modo como compreendem o Homem e a sua natureza profunda, mais negativa, niilista e insulada em Sade, mais voltada para a beleza e o desafio do encontro amoroso e para o embate comunicativo entre pares em Pacheco.

Para se posicionar adequadamente em relação a Sade, Pacheco propõe a inclusão do seu exemplo significativo num pioneiro trabalho de exposição abrangente do percurso histórico da libertinagem, nunca antes tentado em Portugal com tanto apreço e abrangência. As diferentes manifestações de libertinagem, encaradas como hipóteses, são deste modo uma questão de escolha pessoal. No que respeita ao seu percurso interpretativo, a libertinagem exprime, essencialmente, a conquista de uma autonomia, mas no contexto de uma plena comunidade dos homens, motivando no indivíduo o desejo de interagir abertamente com os outros, ao nível físico, mas também, e sobretudo, intelectual.

Importa acentuar que a crítica dirigida ao caso particular de Sade — do qual Pacheco se afasta, considerando-se mesmo um «anti-Sade» — é alargada à hipocrisia social contemporânea, num gesto que em grande medida emula o de José Cardoso Pires:

Mas o espectáculo do quotidiano que o nosso tempo nos proporciona é tal ética ser levada a uma escala que subjuga milhões

de indivíduos e já começa a extravasar do globo terrestre para nos girar ameaçadoramente por cima das cabeças; ao que temos assistido, confirmando esse fundo feroz em todo o bicho humano (coexistente com o seu simétrico, que é a nossa capacidade de sofrimento e resignação passiva), é a crueldade como técnica de aniquilamento em massa. Estamos instalados n'ó tempo dos assassinos, anunciado pelo poeta-vidente. (*Idem*, *ibidem*: 19)

Na esteira de Antonin Artaud e de Henry Miller, que haviam conferido à singularidade da sua experiência libertina o alcance de uma denúncia radical dos valores fundamentais do mundo tecnocrata moderno, Pacheco aproxima os excessos de Sade dos mais agudos desvios derivados do racionalismo científico colocado ao serviço de sociedades totalitárias, esse verdadeiro «teatro da crueldade» que extravasa a literatura na qual Sade projectara os seus fantasmas.

Sade é tido como precursor dos desenvolvimentos modernos em torno da exploração do inconsciente, inaugurando uma via à qual Freud daria novos contornos. A defesa de Sade é, assim, acima de tudo, a apologia de uma conquista e de um contributo decisivo para a compreensão do Homem e de cada indivíduo em particular: «o Sade está aí, digo tudo: o Sade está entre nós. Digo o mais grave: o Sade está em todos dentro de nós. Foi essa afinal a sua grande revelação: um novo segredo humano descoberto, o homem contemplando-se numa dimensão mais real no fundo dos fundos do abismo da nossa alma» (Pacheco, 1966: 15). Numa entrevista de 2005, na qual Pacheco recupera quase *ipsis verbis* o que afirmara no prefácio de 1966, é ainda o libertarismo de Sade que anima a sua visão da libertinagem:

o gajo esteve quarenta e tal anos prisioneiro em masmorras e hospícios, e à ordem de quatro regimes: a realza absoluta, a realza constitucional, a Revolução e o Império, o que mostra bem como o libertino é o maior inimigo de todos os sistemas e como estes o odeiam, temem. Porque os sistemas são a ordem e o conforto, ao passo que o libertino é a aventura, é o descon-trolo. O Sade está aí. O Sade está entre nós. Mais: o Sade está em todos, dentro de nós. Mas o libertino também é o ateu radi-cal. É aquele que faz da sua vida amorosa um espectáculo, um espectáculo através das palavras, do discurso. Conheci muita gente devassa, mas libertinos muito poucos. Agora, aquela coisa da crueldade como fonte de prazer sexual, aí já tenho as minhas resistências, já tenho as minhas repugnâncias. Pes-soalmente, do ponto de vista do comportamento sexual, pre-firo o Valmont, das *Ligações Perigosas*, do Laclos. Ou seja, o Sade é exemplar mas não é um bom exemplo. (*Idem, ibidem*: 217)

Próximos em algumas teses fundamentais, Sade e Pacheco distanciam-se no modo como lidam com o prometeísmo moderno representado pela ideia da morte de Deus, ampla-mente tematizada em Sade como pretexto para os mais diver-sos deboches, crimes e exercícios de violação da identidade do Outro, numa vertigem cada vez mais incontrolável, a que nem os poucos pares da prática libertina, outros agentes bestiais, acabarão por escapar. Já em Pacheco, a ideia da morte de Deus corresponde sobretudo a um entendimento específico do modo como o indivíduo se relaciona com a cultura, desprendendo-o do dogmatismo em nome de uma prática criativa expressa no que seja capaz de experimentar e converter em expressão literá-ria. A libertinagem defendida por Pacheco opera um movimento de apropriação pelo sujeito individual do principal atributo da

figura associada à transcendência, a capacidade de criar. O mito de Prometeu, com o seu desafio individualista às imposições divinas, coincide com a elaborada denúncia libertina da falsidade de todas as verdades estabelecidas e com a correspondente remissão das valências do Homem para o âmbito da conquista gradual de si próprio.

UM EXEMPLO DE TEORIA E PRÁTICA LIBERTINAS. *O LIBERTINO PASSEIA POR BRAGA*

Em *O Libertino Passeia por Braga*. Pacheco constrói uma figura peculiar de libertino, que dialoga com o património imaginário da libertinagem para a situar no contexto específico do neo-abjeccionismo. Esse processo parte de uma atenção cuidadosa à auto-representação para responder a um contexto historicamente situado, que exige do libertino uma resposta particular.

Se abjeccionismo é, no entendimento dos responsáveis pela sua constituição, uma forma de manifestar as impossibilidades da vivência surrealista no contexto português, o neo-abjeccionismo acentua as diferenças entre o libertino de matriz francesa e a sua acomodação ao espaço específico da cultura marialva. Os desejos de autoconhecimento e de espetacularização que, segundo Pacheco, constituem o essencial de uma aposta existencial signficante, encontram-se alinhados na confissão de uma decadência pessoal, que difere da iconografia dos libertinos tradicionais, sobretudo os utilizados por Sade e por Laclos nas suas obras.

Com efeito, como esclarece Roland Barthes, a libertinagem, como se deu a conhecer no decurso do século XVIII, remete para um estatuto social elevado, adequado aos excessos comporta-

mentais da sociedade setecentista: «A alimentação libertina é, por vezes, signo do luxo, sem o qual não existe libertinagem, não porque o luxo seja voluptuoso ‘em si’ — o sistema sadiano não é simplesmente hedonista —, mas porque o dinheiro que lhe é necessário assegura a divisão entre pobres e ricos [...]» (Barthes, 1979: 23-24). Em Pacheco, as distinções entre o libertino e a esmagadora maioria daqueles com que vai interagindo nada tem que ver com a desigualdade entre classes sociais, de que o esquema de Sade é um testemunho. Se Sade é um herdeiro natural, mesmo que subversivo e questionador, do ambiente vivido no Ancien Régime, Pacheco é um produto de outro quadro civilizacional, e, em função disso, o alvo da sua intervenção altera-se. A relação entre o libertino e a sua comunidade já não aponta para as ambiguidades do jugo nobiliárquico, mas para a hipocrisia de um panorama tradicionalista para o qual o dinheiro, esse valor afim do imaginário produtivo marialva, não serve de antídoto: «Um bom Libertino não precisa de dinheiro. Decido ficar e fazer uma tarde de luxúria mental em Braga, para esconjurar o cheiro a incenso e mofo de padre que empestam estas ruas» (Pacheco, 1992: 20)¹³.

A estada em Braga é assumidamente uma opção individual, um deliberado desejo de divergência que se inicia no plano do imaginário, através do reconhecimento dos aspectos negativos subjacentes ao local escolhido, e se prolonga na vagabundagem que transfere para o confronto directo com os bracarenses o

13 Por comodidade, passo a indicar apenas o número da página nas transcrições subsequentes do texto de *O Libertino Passeia por Braga*. A respeito do ataque de Pacheco à instituição clerical, veja-se João Pedro George: «Por ser uma cidade com ‘fedor a padre’ [Crocódilo, p. 45], o texto assumia-se como um desafio a Deus. Pacheco, o libertino, ‘vai buscar a noiva ao convento para fazer a sua ofensa a Deus, quer dizer: toma Deus como seu rival’, porque o libertino, ao contrário do que se poderia pensar, não nega Deus nem o seu poder, o que ele pretende, isso sim, é vencer Deus, ainda por cima na sua própria casa» (George, 2016: 403).

contraste entre o sujeito libertino e os valores tradicionais. Face a esse contexto de experiência, e dado que a desconformidade e o estranhamento nada devem à superioridade meramente material, o libertino pode apresentar-se na sua objecta roupagem degradada e situar nela os primeiros sinais de inquietude:

Vamos neste jogo modesto até ao lugar de Assento e eu já arranjei pretexto para andar por ali, com o meu traje um tanto invulgar: blusão de nylon preto, calças rotas no rabo, sapatos rotíssimos nas solas e sujos de poeira por cima, uma coisa entre o tedibói e o vagabundo, com a pêndula a dar neste quando melhor se reparasse que blusão, calças e sapatos, novos ou rotos, velhos ou rebrilhantes, não iam com o meu corpo por medida senão por força de hábito e contrariados. (25)

Esta roupagem despojada, assinalando uma atitude declaradamente contrária aos interesses de uma sociedade burguesa, é a indicada para um indivíduo que coloca na deliberação pessoal e na resposta imediata às suas necessidades e desejos a totalidade das suas energias. Como observa Alexandre Pinheiro Torres, discute-se, neste texto, uma pura *filosofia da imanência*, que instaura a afirmação da individualidade no seio de uma comunidade marcada pelo predomínio da filiação ao transcendente, num ataque anárquico às instituições do Estado Novo (Torres, 1989a: 172-173)¹⁴.

14 A análise de Alexandre Pinheiro Torres é, a esse respeito, muito relevante, na medida em que estrutura a relação de Luiz Pacheco com a instituição familiar, representada neste texto pela memória dos filhos, a meio caminho entre a herança surrealista e o paradigma da sociedade burguesa. Para Torres, Pacheco esteve próximo da «ideologia do surrealismo», nomeadamente no encontro com a sua filosofia da imanência e a sua revolta anárquica contra entidades «concretas e abstractas: a Racionalidade, a Banalidade, os Generais, as Metrôpoles, o Passado, os Sistemas Filosóficos, a Matemática, os Neo-Realistas e outros Realistas (Críticos ou não)»; no entanto, a atitude de Pacheco passado por algumas correções ao excesso doutrinário

Essa reacção manifesta-se também no modo como, na primeira etapa da sua deambulação heterodoxa, vai recuperando parodicamente as identidades de uma série de nomes relevantes na cultura portuguesa da época, com as quais identifica uma reconhecidamente fracassada intenção de camuflagem da sua genuína identidade. A *performance* plástica do libertino dirige-se a figuras como Raul Proença, Miguel Torga e Sant'Ana Dionísio. Um exemplo dessa transfiguração, descrita como «mudança de pele», decorre no momento em que o libertino precisa de se aproximar de um contexto eclesiástico: «O pretexto é: que me disseram que a capela ou igreja é *muito, muito antiga e tem muito que ver*; façome de Raul Proença ou Torga, a coscuvilhar raridades perdidas na Província, preocupado com velharias e ossos, quando o que quero são caras e bocas e olhos e risos. [...] Vou-me para a capela, na minha nova pele de arqueólogo amador, neo-Proença» (25).

O extremismo libertino conduz a que todos os momentos da sua passagem por Braga, desde o jogo de sedução mantido com menores de idade ao encontro com o magala, sejam caracterizados pela peculiaridade de um desafio experienciado com a própria vida, conduzida aos seus limites, uma aposta que segue um desejo incessante de viver para mais amplamente relatar a singularidade do vivido. Essa dinâmica particular passa por uma compreensão específica da dinâmica social: à luz da concepção libertina da individualidade, todas as personagens com as quais dialoga devem ser singularizadas, observadas tão rigorosamente que os seus corpos, as suas atitudes, as suas palavras, deixem de ser casos banais, despertando um interesse e uma curiosidade que os extrai ao fluxo dos dias, mesmo por breves instantes.

surrealista, por exemplo relendo a sua controversa relação com a família à luz de um ideal de miserabilismo solidário, destinado a evidenciar outra forma de viver em comunidade à margem dos valores do materialismo consumista burguês (Torres, 1989a: 170-176).

O libertino só sabe conviver com indivíduos, nunca com generalizações ou estereótipos, e por isso os recursos que utiliza para dar a conhecer os outros, ou para se dirigir a eles, visam um mínimo de distinção. Assim, e apenas como exemplos, considerem-se os casos da jovem cuja aparição espoleta ou serve de pretexto para a vagabundagem por Braga e do magala, que representa a intromissão da heterodoxia sexual e do ataque directo a uma das instituições fortes da *doxa*, o corpo militar.

No primeiro caso, a atenção dada ao nome completo da rapariga é tão importante como a circunstância da sua renovação de um mito contemporâneo que em si se dá a ver: «Deolinda Costa Rodrigues, 14 anos, no 3.^o ano do curso comercial, residente no lugar de Assento. Fico varado! Mas é a Lolita tal-e-qual do Nabokov, é a Super-Gèninha jamais esquecida. A Super-Super-Gèninha, que talvez me vá fazer esquecer de vez a outra» (18). Deolinda converte-se num híbrido de ecos literários e de memórias pessoais, sem deixar de ser reactualizada pela sua identidade singular. O périplo que conduz aos encontros e reencontros com Deolinda, que passa também pela tentativa de interacção com outras raparigas classificadas segundo os seus atributos físicos, mas também segundo o grau de inteligência que revelam, é essencialmente a descoberta da sua autonomia no quadro das imagens míticas a que é associada. A própria designação «Super-Gèninha», possuindo um sentido que é em grande medida afim do de «Neo-Abjeccionismo», institui a partir do prefixo a abertura do já visto — na literatura, nas experiências pessoais anteriores — a uma outra etapa, a do momento presente, na qual são os actos particulares que contam: «Estou nisto e sai da porta, mesmo ao pé da igreja, a Lindita, a minha Lolita, a Super-Gèninha [...]. Sai a correr, leva um cântaro e desaparece na azinhaga» (26).

Os termos utilizados são singularizadores, evidenciando a opinião subjectiva do libertino e as associações mentais que só a ele pertencem; por outro lado, esta minhota, mesmo que também possa sugerir outras representações literárias de mulheres jovens transportando cântaros, em Camões ou em Pessoa, por exemplo, é mais do que um efeito literário: é um movimento vital rigorosamente contemplado.

O mesmo ocorre no momento do diálogo do libertino com o jovem militar. Não é apenas a pulsão sexual a determinar a interlocução, mas também o interesse por uma vida simples, que culmina na necessidade de saber o seu nome e os dados fundamentais da sua biografia. Esses dados cruzam-se com as convenções e as marcas uniformizadoras que lhe são fornecidas pela classe social — a «honra camponesa» — ou pela profissão — o destino marcado de ir para «Angola-é-Nossa» lutar por algo que nada lhe diz. Assim, trata-se de um encontro entre dois seres humanos singulares:

Entabula-se a conversa: trato-o logo por tu, mas sem superioridade, singelamente, como um velho camarada. Tem bom tipo: cara magra, olhar triste, rosto varonil e um pouco fadado. Não é bonito, mas também não é boçal nem repelente. Magro de corpo, altura média. Um tipo calmo. Sei-lhe a história num quarteirão de casas [...]. Segue amanhã às 3 para Lisboa, vai levado para a Amadora (?) fazer um treino e lá para o fim do ano, ala para Angola-é-Nossa. Parece que é mecânico ou coisa assim. Vamos conversando como dois velhos amigos, de repente eu olho-o muito a direito na cara, admiro-lhe o rosto [...]. Mas a conversa mantém-se sempre num plano de grande dignidade: malvadez da comida nos quartéis, carestia das putas, política no ultramar [...], guerra em Angola-é-Nossa.

Não é um herói, tudo isso o entristece muito, mas sem emoção.

Lamenta-se, mas não choraminga. (30-31)

A aproximação que se manifesta neste diálogo, descrita como um contraponto entre duas humanidades dignificando-se mutuamente e mantendo o seu próprio temperamento, faz-se da atenção rigorosa às respectivas idiossincrasias, necessidades particulares e vestígios de opinião particular.

Pacheco mantém o movimento de um experienciador de conjunturas, que procura o surpreendente no seio dos vários acasos potenciais de cada dia, sobretudo os que permitem abanar o perfil monocromático de Braga pela avassaladora presença do desejo, que não é apenas a pulsão sexual evidente nas várias interacções, mas acima de tudo um desejo de libertação, sobretudo relativamente aos traços comuns a todos os episódios descritos: o analfabetismo generalizado, o excessivo impacto dos padres no quotidiano popular, as controvérsias entre representantes de ideologias desavindas a que não falta um agente da Pide e, sobretudo, as muitas menções à Guerra Colonial. O próprio magala é um indivíduo marcado pela pobreza, vivência pessoal a que se vem juntar a ausência de horizontes perante a iminência de ser enviado para o teatro de operações em África.

À semelhança do ataque dirigido por Artaud à sociedade burguesa, que o havia confinado a uma permanente reclusão por querer manipular-lhe não apenas as ideias mas também o corpo, o procedimento de Luiz Pacheco em Braga envolve a totalidade do indivíduo numa transgressão das evidências ditadas por visões pré-estabelecidas do universo, conduzindo o corpo múltiplo ao seu verdadeiro *habitat*, situado para além de todos os códigos que presidem à classificação do normal, do patológico e do objecto.

Se recuperarmos as considerações de Michael Sheringham a respeito das transfigurações críticas do surrealismo no confronto com o quotidiano, o caso de Pacheco pode equacionar-se como o exemplo de alguém que, precisamente por escolher deslocar-se nos mais reconhecíveis espaços de um ambiente supostamente estagnado — as ruas, os jardins, as igrejas, as pensões —, adquire uma mais ampla capacidade de se apropriar naturalmente dos seus contornos, evidenciando o que neles também pode ser revelado. O seu procedimento passa pela demonstração de que a atmosfera repetitiva da vida de Braga na década de 1960 pode dar lugar a uma percepção alternativa, concentrada no inesperado e no inédito. Na expressão de Sheringham, quando sujeito a energias emancipadas dos padrões corriqueiros, «the quotidien manifests our relationship to the fundamental indeterminacy of human life» (Sheringham, 2009: 22). Trata-se de um gesto de imposição de um indivíduo consciente da sua singularidade — neste caso em virtude da assunção de uma identidade libertina — a um palco social marcado pela anulação gradual de todos os elementos que ajudam a revelar a complexidade da vida humana em nome da supremacia do compromisso e do hábito. O libertino, neste contexto, tem como principal missão evidenciar a expansão do domínio do possível, dando novo alcance ao que pode fazer-se com um real quotidiano que perdeu o hábito de se questionar, demasiado saturado de compartimentações, hierarquias e constrangimentos. Pacheco ataca as instituições marialvas através do inquérito aos seus fundamentos, de acordo com um gesto tipicamente surrealista, conforme descrito por Sheringham:

The everyday is seen as a field of practice and experiment, principally in the areas of love, street life, sense experience, and what

Freud called the psychopathology of everyday life. [...] this does not involve a transcendence of the everyday but a revelation of its total field. [...] But these experiences are often themselves the fruit of a particular 'disponibilité' that is by no means easy or risk-free, partly because it involves putting on hold the usual goal-seeking vectors of purposeful activity. (*Idem, ibidem*: 71-72)

260 DO LIBERTINO

É, portanto, no reconhecimento activo dos pressupostos mais imanentes da reacção surrealista à mitologia burguesa que se compreende o movimento inerente ao neo-abjeccionismo libertino. Se o ponto de vista abjeccionista partira de uma recepção dos aspectos da proposta surrealista mais adequados ao diálogo crítico com o quotidiano estéril da década de 1940, a deriva neo-abjeccionista leva mais longe a projecção dos propósitos surrealistas no directo confronto com o quotidiano, deixando de lado todas as potências transcendentais e os idealismos finalistas descritos a partir do «Ponto Supremo» bretoniano. O tempo neo-abjeccionista é aquele em que o quotidiano é provocado a partir de uma propositada exasperação dos seus mais mesquinhos contextos, submetendo-se aos rigores de um olhar infra-realista que, contudo, nunca deixa de equacionar-se e de medir o alcance do que capta. A prisão de que o libertino procura sobressair é a da própria conversão do senso comum em senso absoluto; desse modo, utilizando a expressão de Ortega y Gasset, a experiência quotidiana pode tornar-se libertina através de um ligeiro desvio cognitivo, responsável por «inverter a hierarquia e fazer uma arte onde apareçam em primeiro plano, destacados com ar monumental, os acontecimentos mínimos da vida» (Ortega y Gasset, 2008: 102-103).

O embate com a alteridade processa-se, deste modo, através de uma rigorosa manobra intelectual que deixa à vista o con-

traste entre alguém que consegue reconhecer-se como peculiar em todas as circunstâncias, e aprender com isso, e todos aqueles que, transportando um património pessoal igualmente relevante, não conseguem ultrapassar as amarras da fachada social imposta, em função da qual os valores comuns foram monumentalizados. Merecem nota as considerações de Luiz Pacheco quanto às afinidades entre esta narrativa e os processos característicos do *cinema vérité*. A sua interacção com a própria identidade e com o mundo que escolhe contemplar, de acordo com ângulos de visão rigorosamente escolhidos para enquadrarem e comporem exemplaridades humanas, é próprio do encontro entre o dinamismo imprevisível de uma identidade móvel e a manipulação cuidadosa do vivido e do observado no decurso da digressão disruptiva por Braga. Numa entrevista de 1992 à revista *K*, Pacheco acentua essa componente de um dos seus textos fundamentais:

Quanto a mim este é um texto circular, começa na morte e acaba na morte, acaba no fracasso. Há sempre uma ideia, quando se faz um texto, que há uma ideia estética por trás. A ideia estética que está por trás deste texto é uma coisa que eu nunca vi que é o chamado *cinema vérité*. É aquele gajo que sai para o meio da rua com uma máquina, não é? E começa a filmar coisas. Mas, é claro, este *cinema vérité* é falso, porque a máquina não filma indiferentemente, a máquina filma para onde ele aponta a objectiva, não tira fotografias, é ele que escolhe os ângulos. Portanto, o *cinema vérité*, que em princípio seria um cinema de verdade, é um cinema de construção como qualquer outro. (Pacheco, 2015: 42)¹⁵

15 Importa sublinhar as condições de produção deste texto, conforme descritas por António Cândido Franco: «Afortunadamente salvou-se um outro texto da época, *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor*, escrito a 16 de Outubro de 1961 numa pensão de Braga

A identificação do narrador como «Libertino» confere aos factos de uma figura isolada o cariz exemplar necessário para que possa remeter para um modelo no qual, mesmo quando sujeito a uma reinterpretação, paira uma série de discursos de que este indivíduo particular difere, mas consciente dessa diferença. A etiqueta «Libertino» torna-se o ponto de encontro entre a densidade iconográfica do que já foi dito a propósito da figura do libertino e a sua reactualização no pouco provável cenário de Braga, na década de 1960. As duas representações contaminam-se e colocam-se ao serviço uma da outra: é a definição de uma conduta como «libertina» que confere sentidos muito particulares a um périplo que, de outro modo, poderia ser visto como uma sequência anárquica de actos isolados; por outro lado, é a integração da libertinagem neste quadro singular, através desta figura que sobressai face a todas as outras figurações do libertino, que permite a revitalização do papel cultural do libertino, dimensionado de acordo com tempos e geografias diversos.

A gravidade inerente à tentativa de descobrir nos outros uma plataforma comum de entendimento é exacerbada pela noção de que existe um hiato cognitivo entre o sujeito libertino, capaz de produzir em si as transições necessárias ao cumprimento de papéis muito diversificados, e todos os outros, que parecem desprovidos de espessura, incapazes de entrever a diferença entre o palco e a peça desempenhada. O problema, na óptica do libertino, nada tem que ver, como sublinhou José Cardoso Pires na *Cartilha do Marialva*, com desigualdades

e que esteve em riscos de se perder. É um micro-romance de muitos acontecimentos que se sucedem num único dia; trata-se na verdade da primeira página diarística que conhecemos de Luiz Pacheco e a mais importante construção do seu novo 'eu' pós-edipiano. Descreve-se o que aconteceu, com foco no plano sexual, no dia 15 de Outubro entre Valença e Braga. O texto foi escrito logo a seguir aos factos vividos — o autor chamou-lhe por isso 'prosa espontânea' — e deles dá conta, tendo tido poucas emendas posteriores» (Franco, 2017: 70).

incontornáveis, nomeadamente as que definem a aristocracia de sangue, mas com escalas de percepção de algo comum a todos os seres humanos:

Medito, ocorre-me por um instante a diferença das classes e fossos vários que as separam, do qual o maior não será o económico sendo o mais decisivo como maquilhagem das pessoas (explico: sem um tostão na algibeira, eu era tão pobre como um deles ou mais pobre ainda, mas o que nos separaria para sempre era aquela estranheza feita dos nossos tempos diferentes e de como cada qual os tínhamos gasto, eles ali como plantas, húmus, eu sempre por casas e terras e gentes afinal a mim estranhas). Como lhes fazer compreender agora a minha vida, ou contá-la como novela ao serão, quem sou, quem fui, o que fiz, e onde todo começou e em que capítulo ficámos na última noite e onde tudo irá acabar... Impossível saber e eles saberem-no, sofrer como eles sofreram ou eles sofrerem por mim as minhas dores passadas, gozar eu com as suas alegrias e nada, nada disto nos poderá ser comum. (19-20)

Esvaziando o contraste validado pela ordem social estabelecida, que reside em valores focados essencialmente na produtividade, herdados de um modelo nobiliárquico com forte recorte feudal, Pacheco acentua o que em si de facto o distancia de todos os outros indivíduos: a aguda consciência da sua autonomia existencial, que determina o modo como vai habitando um território que lhe pertence exclusivamente e que não pode ser transmitido, não só porque a bagagem experiencial de cada sujeito só pode ser percebida à luz das suas circunstâncias, mas também na medida em que convoca um quadro físico e mental incompreensível pelos padrões regulares.

O nomadismo libertino, em contraste com o apego às raízes e aos saberes tradicionais, conduz a um incontornável isolamento, que nem a conversão dos dados vividos em narrativa oral ou escrita pode remediar por completo. Introduz-se, assim, o dilema subjacente ao pendor autobiográfico das teses neo-abjeccionistas de Luiz Pacheco. Mais do que assegurar um realismo absoluto, a sensibilidade libertina remete para um esforço de autoconhecimento cuja aparência realista se encontra exclusivamente ao nível do ângulo de orientação escolhido e manipulado pelo sujeito que produz o seu próprio mundo. Que tem efeitos ao nível da reavaliação da própria cidade, pois, como sugere Júlio Moreira, «A CIDADE NÃO EXISTE senão talvez como somatório das *idades* de cada um dos moradores e de cada um dos visitantes»; por seu lado, o olhar libertino produz um ponto de vista radicalmente novo e excessivo, que não é nem o de um morador, nem o de um visitante conformado com os lugares-comuns de uma ordem inamovível, mas o de um agente crítico empenhado na metamorfose de si através do que visualiza: «Como todos os visitantes (ou não visitantes) o Libertino dá-nos da cidade a sua própria imagem: vê-se no espelho da cidade. É de si que fala ao falar da cidade. Contempla e exalta o seu ESPLENDOR» (Moreira, 1992: 55-56).

À idolatria, portanto, contrapõe-se a iconoclastia, forma de quebrar as imagens fossilizadas. A necessidade de libertinagem é também um desejo de abjecção, estruturando os encontros mantidos ao longo do texto, reunidos como vestígios plurais da projecção de uma vontade libertina que deliberadamente deseja contrastar com uma realidade «muito bragal», e só se consegue minar através da presença de uma das várias formas de abjecção. A aparente espontaneidade dos encontros sucessivos esconde, portanto, uma orientada procura de divergên-

cia, dado que a presença anómala do libertino é em si mesma um elemento de instabilidade. A afirmação individual é, desse modo, uma das formas possíveis da intervenção, que, como Susan Sontag intui ao discutir o caso de Jean Genet, faz da abjeção uma espécie de estado superior de *epoché* fenomenológica: «Em Genet, a liberdade é conquistada em nome da liberdade. O triunfo de Genet, a sua ‘santidade’, está no seu rompimento com a estrutura social, enfrentando obstáculos inacreditáveis, para encontrar a sua própria moralidade» (Sontag, 2004: 132). *O Libertino Passeia por Braga* corresponde à mais evidente conversão textual dos modos pelos quais essa vagabundagem em estado de cisão se processa em Pacheco, afrontando o coração da moralidade instituída para, dinamizando o real quotidiano, evidenciar a hipótese de uma outra moralidade.

O olhar deseja-se simultaneamente conhecedor e deambulante, permitindo-lhe produzir cisões nos cenários de convivência e, com eles, exibir o fino recorte das polémicas que subsistem para além das máscaras sociais:

Depois aparece um velho ginja que é monárquico, um tipo assanhado com um olho com um grande penso branco e um cabo ou sargento (não entendo de divisas) que vai para Angola e diz que um rei alemão, que nem sabe falar português, não lhe serve. Grande barafunda, berraria, copos, risadas. Eu vou de grupo a grupo, dou razão ao que está mais perto, digo ao sargento que o ginja pode ser um agente da Pide e provocador, o do olho entapado diz que ele é um caixeirote, que nem fidalgo é, etc. O sargento diz que ele é que é da Pide, que pode até mostrar o cartão, que o monárquico é um mentiroso. Nessa altura levo os dois republicanos ao meu quarto (o monárquico acabara de revelar a sua isenção cívica, declarando que tirava o

chapéu à bandeira verde-vermelha, porque era a bandeira da Pátria, a Nação em forma de trapo, e que isso da bandeira azul-e-branca era uma história). Percebo que é um monárquico convicto, mas desiludido: está-se cagando para o D. Duarte Nuno, e diz apenas que há-de morrer assim, já que sempre foi monárquico. (28)

O acomodamento a um dos vários pontos de vista é bloqueado pelo confronto com um documento inesperado, uma peça excêntrica e radicalmente heterodoxa, representando a heterodoxia do gesto do libertino: o «Depoimento duma Angolana». Este documento, como observou Sofia Santos, representa um dos grandes exemplos do potencial libertino de uma faceta maior da vasta e diversificada intervenção cultural de Pacheco, a de editor. A provocação inerente à narrativa do passeio libertino por Braga é, deste modo, situada num plano outro, anterior ao do texto propriamente dito e alarga a sua intervenção a outras geografias:

Luiz Pacheco foi também o primeiro (e único) a fazer circular, em 1961, um texto tão proscrito quanto a palavra «revolução» era para os ouvidos de Salazar. Terá sido apenas através deste editor que o impressionante testemunho de Maria Teresa Veiga Pereira, «Depoimento duma Angolana», foi lido não só em Portugal como também em Angola. Poucos estudiosos mencionam o impacto do gesto de Luiz Pacheco, que fez circular em 1961 — *annus horribilis* para Salazar no começo da guerra pela independência de Angola, um texto que resumia cruamente todas as práticas escravagistas perpetradas pelos portugueses nas colónias, destronando graficamente o mito da colonização pacífica. (Santos, 2016: 124-125)

Essa textualidade alheia ao percurso da própria narrativa representa, à escala dos propósitos de Luiz Pacheco, o mesmo espaço de intervenção política que, em Sade, se destina a um manifesto programático, como o que se encontra em *A Filosofia da Alcova*. É nesses documentos anómalos que se processam simultaneamente a deliberada provocação libertina e a ânsia de colocar a sua liberdade individual ao serviço de um conhecimento subversivo:

A discussão com o sorja nunca se azeda: ele diz que sempre é bom um tipo estar informado, eu digo-lhe que ele me pode prender ou mandar prender, mas que é o meu dever (tirada de editor patriota), ele tem medo de deixar as impressões digitais no papel, eu digo-lhe que a autora (branca, note, branca, e filha de brancos e casada com um branco) já foi chamada à Pide, ele suporá agora que sou eu da Pide, estamos os dois bêbados e taralhoucos, acaba por jurar que pode morrer mas aquilo é nosso e foi nosso, sim, que há uma razão para se defender, e que pensa que há-de ter a sorte de matar ao menos um preto antes de o matarem a ele, e pira-se, clamando mortes e glórias. É um doido. (29)

Findo o périplo feito de promessas, contrastes e insatisfações, o que resta ao sujeito libertino é a idiossincrática capacidade de extrair aos diversos fragmentos o necessário alimento para a sua imaginação erótica e, finalmente, para a fixação escrita da resistência levada a cabo. É, como Sofia Santos salienta, a construção de uma forma muito pessoal de transfiguração dos resíduos da ausência de genuíno encontro entre seres humanos numa compensação provisória, equivalente à procura abjeccionista de respostas para a supremacia do ar-vómito envolvente:

Em Pacheco, o mito surrealista do Andrógino Universal atinge o seu ponto mais idiossincrático no final de «O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor». Perversamente intelectualizada, a união entre o homem e a mulher não se perpetra fisicamente mas assume-se na fantasia dialéctica entre dois seres humanos alheios ao protagonista. O Libertino deste texto é um ser livre que, ao contrário da concepção bretoniana, assume no acto amoroso (independente do género do seu receptor) a sua redenção. A liberalização amorosa adquire uma outra realização para lá da exploração da sexualidade com uma mulher e efectua-se tão-somente no plano mental da fantasia. Porém, é na imaginação que a máxima transgressão se realiza: a impossibilidade da exploração sexual durante a flânerie por Braga é concretizada livremente no seu quarto ao mesclar num plano sexual transcendente o feminino (a Lolita Deolinda) e o masculino (o soldado António) para a concretização do auto-erotismo. (Santos, 2009: 103)

Da sucessão de pensamentos devedores da moralidade instalada, que afecta por momentos o próprio libertino, é extraída, finalmente, uma nova forma de conhecimento, que justifica a abjecção como parte da condição humana:

Descubro que o êxito e o fracasso são uma e a mesma cadeia e em tudo. O êxito para cima, o fracasso para baixo, e quando digo baixo digo baixo: sujidades, dívidas, vergonhas, podridão, loucura. Mas o que toma tudo igual é que ambas as cadeias se encontram, nada a fazer, meus caros, daqui a cem anos ninguém se lembra. / E a nossa lição-abjecção a quem aproveitará? / Já tanto faz. / Tanto nos faz (Pacheco, 1992: 36)

Dado que não é certo a quem se possa dirigir o discurso libertino reconhecido como mais uma «lição-abjecção», suficientemente ampla para nela constar a totalidade dos elementos operantes no imaginário neo-abjeccionista e libertino de Luiz Pacheco, o texto passa a ser, na aparência de inutilidade face a um mundo no qual todas as criações humanas acabarão por se perder com o tempo, uma vontade de afirmação pessoal. A lição dirige-se assim, em primeiro lugar, ao próprio indivíduo que a retira do íntimo contacto consigo, convidando-o a explorar-se, a recuperar-se por escrito nas suas idiossincrasias e, enfim, a extrair de tudo isso futuras descobertas, nas quais a ameaça da morte é parcialmente vencida. O que importa é o modo como a vida se vai experimentando enquanto existe e não o temor de um castigo transcendente que condiciona o desafio do libertino e reduz as hipóteses à partida¹⁶.

A fórmula neo-abjeccionista «Já tanto faz. Tanto nos faz» reduz todos os aspectos aparentemente miseráveis de uma conduta a um mesmo patamar algures entre o ensinamento potenciado por um sujeito descomprometido suficientemente capaz de se analisar em todo o seu esplendor (mesmo nos aspectos que, para muitos, nada devem ao que poderia entender-se por essa palavra) e a convicção de que nada tem peso ou repercussão para além da vida do indivíduo e da necessidade de este se cumprir sem ligar a nenhuma das ordens possíveis que a sociedade foi formando para o constranger pelo medo, o remorso ou a vergonha. É por isso que o temor que mais persistentemente avulta

16 A presença da morte no discurso libertino encontra-se desde pelo menos o século xvii. Como observa Antoine Adam (1974), autores como Des Barreaux ou Saint-Évremond problematizaram a condição humana, assinalando os custos da consciência racional, porquanto permitia ao indivíduo estar ciente das suas limitações e, sobretudo, da efemeridade da sua participação no espectáculo dinâmico da Natureza.

na moralidade ocidental — o «pecado» — e a correspondente afronta directa a esse expoente — a «vontade de ter pecado» — deixam de fazer sentido. Na ausência de Deus, a única vontade que o libertino tem, em permanência, é a de viver.

DA CRÍTICA LIBERTINA COMO AUTOCONHECIMENTO E AFIRMAÇÃO

Em Luiz Pacheco, a problematização da libertinagem deriva de várias camadas de reflexão sobre o lugar ocupado pelas criações particulares em sucessivas constelações, que vão do conjunto da obra do autor à linhagem na qual este procura inscrever-se e que questiona abertamente.

Ao propor a interacção do libertino com todos os outros indivíduos como espaço de afirmação de uma identidade, Pacheco conduz a sua leitura para a compreensão do ser humano como um mosaico edificado a partir de peças muito diversas, por vezes contraditórias, mas que coabitam nos mesmos contextos e exemplificam a persistência de opções identitárias activas, apesar de terem origens remotas. A identidade libertina é definida como uma dessas múltiplas linhagens culturais, na qual o autor escolhe integrar-se para situar a sua própria circunstância. A atitude libertina é vista como a mais apta a estabelecer um contraste expressivo com o domínio social daquilo que Pacheco define como «convivência» — a submissão das identidades a uma narrativa dominante — e, desse modo, a mais adequada para uma outra disposição, a «polémica».

O contraponto entre essas duas mundividências encontra-se desenvolvido no texto «Convívio e Polémica» (1959; ed. 1966), no qual defende que, uma vez que a afirmação indivi-

dual não pode ser comprovada por dados objectivos, do mesmo modo que não pode ser rebatida por sistemas de valores considerados absolutos, resta a valorização cultural do conflito entre as próprias considerações e todos os outros pontos de vista possíveis¹⁷. Para a devida compreensão do contraponto que estrutura esse texto, Pacheco valoriza a personalidade de Giordano Bruno, considerando-a exemplar de um tipo de arriscada coerência entre os actos e as palavras.

Importa salientar que Pacheco se encontra na esteira da lição de António Maria Lisboa, dando continuidade, com ligeiras alterações, a um dos núcleos fundamentais da sua proposta poética — «Porque se arrisca a vida sempre que se afirma». Começo, portanto, por traçar os fundamentos do conceito de «afirmação», conforme este ocorre na obra de Lisboa. Em *Erro Próprio* (1950), no âmbito da integração da crítica no quadro da experiência social, o poeta afirma que «O Homem só se apresenta válido socialmente quando se afirma em combate a outro, que, em primeira e última análise, é sempre possuidor, como o primeiro, duma ‘experiência decisiva’, uma ‘experiência de suicídio’ que lhe dá bagagem para se afirmar igualmente» (Lisboa, 1995: 40). Ainda nesse texto, Lisboa relaciona essa experiência

17 Esse texto, incluído em *Crítica de Circunstância*, foi um dos esteios da reacção negativa de Eduardo Prado Coelho ao livro. Segundo Prado Coelho, a obra de Pacheco denunciava um excesso de retórica de ruptura, de acordo com um deliberado intento de terrorismo ideológico, expresso numa espécie de «anticonvencionalismo» exacerbado e imposto ao leitor como único ponto de vista defensável (Coelho, 1966: 8). Essa leitura deriva da necessidade de responder a afirmações fundamentais de Virgílio Martinho, que parte dos pressupostos defendidos por Pacheco num dos textos programáticos do volume, «Convivência e Polêmica», para dar a ver a obra do autor como eixo fundamental de um rumo culturalmente progressivo, avesso aos atavismos predominantes no panorama cultural português. Para Virgílio Martinho, o exemplo humano de Luiz Pacheco permitia-lhe afrontar activamente os poderes estabelecidos, contornando os mecanismos privilegiados por uma literatura marcadamente academiçante e desprovida do contacto directo com a vitalidade dos grandes problemas humanos (cf. Martinho, 1966: XXIII-XXIV).

com a ideia de que «o Homem só sabe afirmar-se e afirmar», conduzindo-se, quando fiel às suas faculdades, de acordo com uma articulação profunda entre o recurso individual à linguagem e o desejo de intervenção dele resultante (*Idem, ibidem*: 49).

Na carta dirigida a Adolfo Casais Monteiro (1950), a tese remete para as escolhas individuais e sobretudo para o grau de coerência que o indivíduo decide colocar em cada um dos seus actos, em função dos quais deverá ser avaliado:

Erro dos Homens só pode ser enriquecido e o seu Erro, Casais Monteiro, chegou ao limite extremo, limite este que o autoriza a desautorizar, usando termos gerais (surrealismo, surrealistas), indivíduos que jogando a vida (é sempre a vida que se joga, porque se afirma), vieram repor no seu devido lugar — no seu lugar exacto — o Poeta e a Sociedade, que vieram e conseguiram mostrar o artificialismo e a desatenção duma «cultura» e mais: se opuseram a essa tentativa Realista-Socialista de submeter o poeta, o homem aos interesses dum agrupamento político. (*Idem, ibidem*: 142)

Finalmente, deve ainda observar-se a íntima relação que se estabelece entre «fazer poemas» e «afirmar-se»: «A Razão é Outra e é Louca, tese que embora não seja só minha ando tentado a dizê-lo com muitas ‘razões’ secundárias além evidentemente dos poemas que eu, tu, os Henriques, e tantos outros no nosso país, fazemos para o afirmar, ou melhor: fazemos e afirmamos» (*Idem, ibidem*: 193).

Em «Convivência e Polémica», Pacheco assume a herança profunda destas teses de António Maria Lisboa, estabelecendo a interacção entre elas e outra formulação tipicamente abjeccionista, da autoria de António José Forte — «Escolher a tempo a

nossa morte e amá-la» (Forte, 2003: 54). A frase, com que Forte concluiu o seu poema «Dente por Dente», publicado pela primeira vez no segundo número de *Contraponto. Cadernos de crítica e arte*, editado por Pacheco (1962), exprime uma das duas grandes integrações da morte no imaginário poético do poeta e, por extensão, no discurso colectivo do abjeccionismo português: a morte considerada como resultado previsível de um confronto consciente com os poderes estabelecidos e a morte considerada como o rosto visível das instituições ao serviço da *doxa*, em virtude das quais a resistência corresponde a uma afirmação de vitalidade. Amar a própria morte, neste sentido, corresponde a uma aceitação deliberada da divergência, sobretudo no que aponta para a necessidade de uma coerência constante entre as várias manifestações do percurso individual. Essas duas interpretações, de resto, encontram-se expressas no próprio poema «Dente por Dente»: «Se não temos saúde bastante sejamos pelo menos doentes exemplares [...]. Pelo meu relógio são horas de matar, de chamar o amor para a mesa dos sanguinários» (Forte, 2003: 54).

A leitura de Pacheco encontra-se em sintonia com a manifestação de propósitos descrita por Mário Cesariny, no início de *A Intervenção Surrealista* (1966):

Nenhum movimento como o surrealismo propôs tanto, a um só tempo, uma real cidadania para todos e uma real liberdade de cada um consigo. Síntese destinada aos maiores embates porque é dos tempos e da sua política não serem do tempo único em que a poesia se coloca [...] mesmo em pleno delírio de interpretação o rumo é a Cidade, ainda que para tocá-lhe o coração seja preciso destruir-lhe as pedras. [...] E se a descoberta do século foi a do próprio princípio da inspiração

[...] paralela e contínua a esta a tarefa de impor, pela denúncia da vida social minimizada, e no ataque às suas instituições, o debate surrealista nos fóruns mais expostos da Cidade. (Cesariny, 1997: 9-10)

É para esta proposta que Pacheco remete quando critica Cesariny na sequência da publicação dessa antologia, dado que, no seu ponto de vista, as lacunas de *A Intervenção Surrealista* passavam precisamente pela «escamoteação de actuações de incidência certa numa real cidadania para todos e uma real liberdade de cada um consigo», em que Cesariny teve directa, senão preponderante, intervenção» (Pacheco, 1974: 319). A menção justifica-se pois passa por todos os tópicos apontados por Pacheco para a constituição do ambiente focado na polémica: a liberdade individual, numa sociedade enriquecida pelos diversos contributos de homens colocados em igualdade de circunstâncias; a sugestão de que a cidade comum deveria conquistar-se por um movimento interpretativo potencialmente responsável pela erosão das «pedras» arcaicas que a haviam sustentado; finalmente, o carácter público da denúncia e do debate. Precisamente as condições sonegadas pelo ambiente marialva totalmente adverso aos temperamentos libertinos da estirpe de Giordano Bruno, a partir do qual Pacheco definirá os motivos pelos quais a «convivência», se interpretada como abdicação das próprias verdades, conduz ao triunfo do dogmatismo institucionalizado:

Para Bruno, porém, a verdade só existia enquanto ele se identificasse com ela. Também *a nossa verdade*, isto é, as nossas convicções (éticas, estéticas, políticas, etc.) apenas se podem demonstrar, afirmar, exemplarmente, em actos, tenham eles as consequências que tiverem, sejam eles incómodos, blasfe-

mos, agressivos à verdade dos outros, percutindo-se na crítica e na polémica e individualizando-se nelas. E não esquecendo-nos de nós próprios, quer dizer, submetendo-nos a verdades impostas de fora — ou de cima. (Pacheco, 1966: 42)

Nesta exposição do problema, deve assinalar-se a confluência crucial de três elementos distintos, mas que correspondem à coesa interpretação da atitude libertina a que tenho feito menção: *a coesão da verdade pessoal*, estruturante da mundividência do autor e em função da qual este desenvolve todo o seu percurso, dado que a verdade depende necessariamente do indivíduo que a concebe e opta por viver em função dela; *a diversidade dos meios com que essa verdade é transmitida*, de acordo com a necessidade de uma coerência de manifestações que deve encontrar-se presente em todas as vertentes e manifestações do indivíduo, sejam estas de ordem individual, social ou artística; *a conflitualidade entre a verdade pessoal e o padrão vigente*, na medida em que, ao assumir deliberadamente uma conduta cujos fundamentos se estruturam em função das respostas pessoais aos diferentes âmbitos de que se compõe a plenitude de uma vida, tende a desenhar-se um efeito de ruptura com as ordens sociais demasiado rígidas. Por um lado, o indivíduo será encarado pela sua comunidade como uma fonte de divergências, que se tornam difíceis de enquadrar num sistema de valores já delimitado e que é em muitos aspectos intolerante para com a divergência e a crítica. Por outro lado, é o indivíduo que acaba por repudiar os pilares em que assenta a lógica comunitária e a massa acrítica que cegamente lhe obedece.

Pacheco segue, como o próprio reconhece, teses desenvolvidas por Karl Jaspers, nomeadamente ao nível do contraste entre Galileu e Bruno. Em *The Perennial Scope of Philosophy* (1950),

Jaspers situa os dois pensadores de Seiscentos no quadro de gradual emancipação intelectual processada no Ocidente europeu desde o Renascimento. Perante forças adversas a essa consciência progressiva do Homem, Galileu pôde escolher entre duas opções: abdicar momentaneamente das suas ideias, porquanto estava seguro dos resultados científicos das suas observações, ou levar ao limite o radicalismo da sua opinião singular. Bruno, por seu lado, para respeitar a sua verdade, não tinha outra alternativa senão manter até às últimas consequências a sua inquirição, sendo essa postura entendida como um dever ético, mesmo que à custa da própria vida.

Trata-se, como defende Jaspers, do contraste entre uma afirmação de verdade que pode sustentar-se sem a presença daquele que a idealizou, mais tarde ou mais cedo considerada universalmente válida, e uma afirmação de considerações estritamente pessoais, impossíveis de serem comprovadas e muito menos de serem transmitidas aos demais como algo irrefutável, mas que constituem, para o indivíduo, o cerne da sua identidade intelectual. Ao contrário das verdades científicas, que parecem existir independentemente dos seres humanos que conseguem aceder-lhes e exprimi-las, as teses indemonstráveis são impossíveis de desconectar do indivíduo, tão móveis como a identidade do seu criador:

Hence the philosopher freely confronts his own thoughts. Philosophical faith must be characterized negatively: it cannot become a credo. Its thought cannot become dogma. Philosophical truth is not firmly grounded in anything objective and finite in the world, because it merely uses its propositions, concepts and methods, and does not subordinate itself to them. Its substance is purely historical and cannot be anchored in the

universal — though it is only in the universal that it can express itself. (Jaspers, 1950: 15)

Os dados de que Galileu se serve, constituindo um conjunto de princípios teóricos dotados de uma constância afim da que sustenta os dogmas mais persistentes, pode converter-se, numa ocasião futura, num novo dogma; no caso das hipóteses levantadas por Bruno, é o próprio que considera ter de responder por elas e pela necessidade de as manter vivas, impedindo-as de serem apropriadas pela comunidade e de virem a converter-se em escola doutrinária. Os sujeitos descritos de acordo com este perfil correspondem ao ataque contínuo à espessura da muralha totalitária, recusando, por isso mesmo, converter-se num padrão colectivo, impedindo desse modo que a sua visão pessoal do mundo seja retirada do seu ambiente natural: o da polémica, com o seu movimento contínuo e a sua necessidade de reafirmação e potencial melhoria ou metamorfose. O seu movimento intelectual constitui, assim, uma agitação permanente, que se recusa a aceitar a própria canonização do mesmo modo que se aparta de todos os livros sagrados das doutrinas alheias. A cultura, para estes indivíduos, nunca pode ser, como acentua Jaspers, um «ready made», mas uma reelaboração vocabular persistente (*Idem, ibidem*: 26).

Num outro livro de Jaspers, publicado em Portugal no início da década de 1960, *Razão e Contra-Razão no Nosso Tempo*, expõe-se a mesma ideia:

A verdade de que falo reside antes na crítica, à qual a submeterei, a fim de me apropriar dela pondo-a incessantemente em questão. Seguir esta rota num mundo sacrificado à contra-razão, à anti-razão, significa tomar a resolução de caminhar

tendo-se a razão como guia; na ignorância dos resultados supervenientes, procuraremos sempre, tactearemos, arriscaremos, renunciando a qualquer certeza. É esta uma decisão que apenas se justifica mediante o esclarecimento da razão à sua própria luz, e nós próprios devemos manter-nos atentos às consequências da contra-razão [...]. É essa uma decisão que deve ser incansavelmente retomada: tornarmo-nos nós próprios, isto é, tornarmo-nos livres ou, pelo menos, escolher o caminho que conduz à verdade, adoptar, até nos nossos menores gestos, a simples verticalidade do homem perfeitamente independente e que fala nessa qualidade. (Jaspers, 1961: 67 e 90)

278 DO LIBERTINO Esta concepção não anda longe de considerações desenvolvidas por Henry Miller na sua «Carta Aberta aos Surrealistas de Todo o Mundo» (1939), na qual defende que não existe o surrealismo propriamente dito, apenas surrealistas existentes ao longo de diferentes momentos históricos, não necessariamente representados por Breton e pelos propósitos circunscritos ao grupo bretoniano:

Os surrealistas dizem que são contra a ordem estabelecida, mas teve algum deles a vida em perigo, em qualquer dos seus actos... como aconteceu com Villon, Rabelais, Sade, Voltaire, para mencionar apenas alguns? [...] Em cada caso, permanece o simples facto de que o homem agiu em conformidade com as suas crenças, *fossem quais fossem as consequências*. Cada um tinha uma revelação a fazer e fê-la. A sociedade não era mais favorável então às ideias que divulgavam do que é hoje à doutrina surrealista. (Miller, 1997: 175-176)

Pacheco estava ciente dessa coincidência, pois, a respeito desta passagem, estabelece uma continuidade entre confessionalismo e procura sistemática do autoconhecimento, na esteira também de Jean-Jacques Rousseau:

Li ontem pedaços do Miller («A Carta dos Surrealistas de Todo o Mundo») onde há coisas que acertam em absoluto com o que penso e tenho praticado. Que vantagem! Em vez de gramar as patacoadas primárias dos tipos do 13 ou da Trindade (Vitor, etc.), *com quem não se aprende nada*, entretido com o Rousseau e o Miller, duas portas da própria existência, revendo-se nela e contando-a, para nosso exemplo e proveito. (Pacheco, 2005: 208-209)

Na resposta ao inquérito elaborado por Fernando Ribeiro de Mello no final de 1974, Pacheco ocupou-se desta questão com alguma profundidade, associando-a a uma ponderação da libertinagem suficientemente ampla para envolver, num ideal trans-histórico próximo do exposto por Miller, personalidades como Sade, Valmont ou Bocage, mas sem descurar outros menos lembrados, mas decisivos no âmbito da linhagem libertina, como Giordano Bruno, cuja situação é muito semelhante à de Théophile de Viau. Todos eles foram vítimas de uma aparente coincidência entre a proposta existencial que procuraram transmitir e a necessidade de se darem a ver plenamente como sujeitos exemplares, exprimindo a sua verdade singular através desse projecto.

Recusando rever-se na provocatória visão de Ribeiro de Mello, que parece confinar a vivência libertina ao âmbito da devassidão, Pacheco convida o editor da Afrodite a pensar a questão a partir de ângulos mais abrangentes, semelhantes

aos defendidos no prefácio destinado à edição de *A Filosofia na Alcova* (1966), mas agora em função da exemplaridade de Giordano Bruno:

eu tinha conhecido dramas a valer de gente trespassada pelo pavor ou o remorso ou a loucura da sua própria condição; gente que endoideceu, se matou. Por outro lado, certos problemas éticos não se resolvem com divagações antes com exemplos e se os damos nós, se os assumimos nós, isso ganha maior força. É a distinção que faço na *CC*, citando Jaspers, entre o G. Bruno e o Galileu, entre a verdade que arroga e a ciência que se sabe e mais dia menos dia será atingida/demonstrada por outro qualquer em qualquer ponto do globo (BNP/N85, cx. 4)

280

DO LIBERTINO

É também o que expõe numa carta dirigida a Laureano Barros, a 25 de Dezembro de 1981, na qual enuncia as condições necessárias para que a libertinagem seja concebida como uma opção ética fundamental que, ao ser quebrada, retira ao indivíduo alguma da credibilidade:

Não se pode praticar a libertinagem e alinhar com o sistema. Por isso, o papel do libertino é quase sempre *negativo*. Temos de estar atentos aos tabus, tiques, taras da sociedade onde vivemos. Eu gosto de relembrar uma distinção que aprendi com o Karl Jaspers, de diferença de atitudes. Como exemplos, ele cita os casos de Galileu e de Giordano Bruno: aquele, podia encolher os ombros e safar-se da condenação porque se tratava de uma verdade científica, mais cedo ou mais tarde — ele sabia, ele previa — viria a confirmar-se, como de facto. [...] O Bruno não pôde escapar-se à fogueira porque apenas o seu sacrifício tinha o valor, *conservava a força da sua convicção*. (Pacheco, 2017: 201-202)

A singularidade, como Pacheco não deixa de insistir, é a mais firme manifestação da negatividade radical tipicamente libertina, coincidente com a noção de crítica defendida no texto «Convivência e Polémica». A verdadeira atitude libertina é aquela que produz uma espécie de curto-circuito na estabilidade ideológica do seu tempo, tanto mais vigorosa quanto mais ampla for a sua repercussão na posteridade, dado que só ao indivíduo que experienciou e defendeu as suas ideias poderia ser dada a hipótese de fazer um balanço da sua verdade pessoal. Um homem com este perfil, afirmando-se pela aguerrida e apaixonada convicção que coloca nas suas palavras e actos, só encontra seguidores em indivíduos que se revejam na sua resistência, no seu questionamento e na abrangência do risco implicado nessa acção intelectual. Trata-se, como esclarece Virgílio Martinho no prefácio a *Crítica de Circunstância* (1966), do embate entre o núcleo duro da *doxa* — os «lugares-comuns» impostos a uma comunidade incapaz de produzir a sua própria autocrítica, reduzindo-se ao mimetismo patológico — e a valorização contínua do indivíduo singular que se oferece como «exemplo de cultura, do que ela, a verdadeira, tem de frutuoso nas conquistas humanas» (Martinho, 1966: xxviii-xix).

Giordano Bruno representa o primado da autonomia e do direito à expressão livre e criativa sobre as autoridades condenatórias e, mesmo, sobre a condescendência daqueles que, como Galileu, optam por abdicar de uma resposta mais incisiva em defesa da sua verdade no tribunal efémero dos homens. O paralelismo com o debate mantido entre Pacheco e Mário Cesariny não pode ser ignorado. É esse extremo que Pacheco convoca quando procura defender-se, afirmando o seu exemplo e os seus sacrifícios pessoais, recuperando problemas assinalados desde «O Que É o Neo-Abjeccionismo»:

Não quis matar ninguém. Ainda nem procurei a pior morte que era eu querer matar-me a mim, renegando o que fui ou quis ser. E não exigi mais dos outros do que demais exigi de mim; só isso. [...] Perdeu-se muito, perdi quase tudo, filhos, editados, edições, e ainda há mais para perder? pois venha tudo como prova ou contra-prova do que se queria criar e do que se não obteve criar, salvar. O espírito inda é o mesmo. A minha força chama-se carácter. Chama-lhe tu raiva a ver se me ralo se os resultados forem idênticos. [...] O pior, Mário, é estar parado ou voltar estupidamente atrás. É isso que os melhores não nos perdoam. (Pacheco, 1974: 262-264)

É da mesma questão que Cesariny se ocupa na reacção:

A tua verdade histórica é a merda. Diferente da minha neste ponto: é possível que a minha vida tenha dado cabo de mim, ou eu cabo de mim nela; o amor que tenho à vida fez-me sempre evitar dar cabo da vida dos outros. Não «enterrei» ninguém, sempre até à última quis a vida dos outros. Tu incluído. A tua pressa em dar cabo dos outros, diz-me que vida é. E que espécie de cabo. (Cesariny, 1974: 49)

Segundo o ponto de vista de Pacheco, se a mera «convivência» traz consigo, apenas, o cumprimento dos deveres no âmbito de uma sociedade cujos pressupostos nunca são equacionados ou colocados em causa, o confronto com a *doxa* passa a ser experienciado de acordo com uma de duas atitudes: à imagem de Galileu, através de uma abdicação das verdades pessoais, também na medida em que correspondem a verdades eventualmente verificáveis no futuro; ou de acordo com Giordano Bruno, por via de um sacrifício que permite à verdade pessoal

sobreviver através do exemplo singular daquele que a pensou e que se sacrifica para que esse ponto de vista possa prevalecer. O exemplo de liberdade de Bruno corresponde a uma fuga libertina à abjecção social:

O chamariz da convivência, quando se nos apresenta imposto ou sugerido por quem mais preocupado parece com o bisturi da crítica construtiva (*construtiva*, digo bem, porque nela se encara a sua fase prévia da denúncia e da destruição), é o corolário natural duma temática de aliciamento e convite ao imobilismo. É um argumento pára-choques, é um salvo-conduto para a abjecção. A convivência, temo-la visto praticada à socapa ou às escâncaras por aqueles mesmos que se mostram mais inconciliáveis nas suas atitudes espectaculares na praça pública, por aqueles mesmos que mais alto vão papagueando doutrinas, que o verdete dos anos implacavelmente se encarrega de colocar no seu verdadeiro plano de tácticas domésticas — para obtenção duma sobremesa melhorada. (Pacheco, 1966: 44)

O panorama descrito neste texto aponta para uma deliberada abdicação de um genuíno impulso crítico em virtude de um simulacro de autenticidade que, não conseguindo projectar-se para além de uma previsível promoção de sistemas vazios, acaba por conduzir a uma generalizada acomodação. Num panorama cultural menos previsível, derivando de sucessivos processos de afirmação e maturação de pontos de vista alternativos, a convivência deveria naturalmente encaminhar-se no sentido de uma produtiva polémica. É do reconhecimento de que persistem, num mesmo momento histórico, vestígios de «tantos modos de Cultura, [...] de tantos caminhos a seguir, de métodos a imitar, de projectos a dar vulto» (Pacheco, 1966: 46), que sobressai a

conclusão de que os ritmos históricos não devem ser interpretados de forma homogênea e mecânica.

É neste sentido que Pacheco inscreve a sua visão da libertinagem no que poderia descrever-se como *temporalidade da resistência*, subjacente a uma interpretação dos fluxos e das recorrências que definem o devir histórico na sua complexa diversidade. Pacheco encara a pluralidade de mundos possíveis como ponto de partida para a exaltação de um espírito humano individual capaz de quebrar a linearidade e de produzir conhecimento a partir de pontos de vista considerados inadequados ou mesmo anacrónicos. O movimento consciente do sujeito que habita o seu tempo, ao mesmo tempo que percepção as múltiplas tonalidades que persistem incomensuravelmente, permite-lhe conceber linhagens pessoais, em função da sobrevivência de imaginários históricos muito diversos:

E que significa tudo isto? A coexistência de culturas mui diversas, de mui estranhas origens, umas arcaicas, tradicionais, outras em plena face embrionária, nos primeiros tentames duma aclimação. Culturas paralelas, misturadas, alheadas umas das outras e isto tudo num tempo histórico, porque *a história é radicalmente transição [...]*. Quer nos agrade quer nos desagrade, temos *aqui e agora*, [...] numa grande balbúrdia cronológica, num enorme caos cultural, homens do século XIII e homens do século XX. (Pacheco, 1966: 46)

Desse cadinho de diversidade, emerge a percepção de que o plano da mera convivência, tendendo para a anulação das aporias naturais entre teses afrontando-se no decurso da sua maturação histórica, corresponde a uma esterilização cultural e, ao mesmo tempo, a uma desvalorização de outras vias pos-

síveis para se pensar a comunidade, algo que esteriliza o elemento mais rico do património humano, a sua pluralidade. A revolta libertina dirige-se a uma razão de índole iluminista que exacerba o valor atribuído ao aqui e ao agora, sem conseguir aperceber-se do que no momento presente pode dar a conhecer o fluxo histórico das ideias e, com ele, um dinâmico arquivo arqueológico das configurações do saber humano.

O *aqui* da normatividade universalista procura impor uma única formulação da verdade, e a correspondente direcção que esta vai seguindo, à totalidade dos sujeitos que coabitam em cada *agora* no qual se exprimiu a condição humana. Este pendor totalitário visa ocultar o facto de que em cada momento convergem diferentes soluções possíveis, forçando o indivíduo a escolher uma das propostas, a promovida pela *doxa*. É precisamente esse o problema assinalado por Ernesto Sampaio ao distanciar a «única real tradição viva» das outras que se deixam adivinhar por essa expressão: para que uma tradição se absolutize, ganhando raízes seculares, produz-se um esgotamento não apenas das suas próprias teses como de todas as outras.

Lida à luz destas questões, a frase de António Maria Lisboa «A crítica é a razão da nossa permanência» (Lisboa, 1995: 54), sobretudo na medida em que é subtilmente deslocada para o vocabulário do próprio Pacheco — «A polémica é a razão da nossa permanência» —, adquire particular gravidade e um sentido mais abrangente, passando a descrever os meios pelos quais um indivíduo pode, como Giordano Bruno, demarcar-se para adquirir o direito à sua permanência. Ao situar-se de um modo absolutamente livre e singular na arena dinâmica responsável pelos ritmos com que a própria cultura se vai elaborando, o sujeito individual interage com uma série de ecos de outras perspectivas que venceram a mera condição orgânica dos responsáveis pelo

seu desenvolvimento, projectando-se no futuro. Ao ser capaz de posicionar-se em relação a esse património de um modo original, renovando-o, é o próprio direito a persistir que se conquista.

Para cumprir esse desiderato de constituir um vocabulário pessoal e inconfundível, Luiz Pacheco escolheu como um dos mais constantes núcleos da sua produção textual a vertente diarística, expressa, por exemplo, em *Diário Remendado* (1971-1975) (2005). Esse volume, correspondente a uma etapa específica da obra do autor, revela a profundidade com que se foram conjugando os vários elementos anteriormente abordados. É a via do neo-abjeccionismo libertino que se revela, nas suas mais diversas cambiantes, neste *Diário Remendado* que se dá a ver como «um acto de conhecimento e afirmação (desafio, contestação, intervenção, criação pura, total» e que, por isso mesmo, se alimenta da visão espectacular da libertinagem (Pacheco, 2005: 182)¹⁸.

No *Diário Remendado*, Pacheco integra no vocabulário a que recorre para pensar a libertinagem a expressão «olho de zoólogo», devedora da leitura de Ortega y Gasset, que lhe permite descrever a sua atitude para com os diversos sujeitos integrados num verdadeiro tabuleiro imprevisível. No livro *Estudios sobre el Amor*, lido e comentado ao longo da composição

18 A valorização de uma componente decisiva na obra de Luiz Pacheco, que é a correspondência e a diarística, passou a ser um dos esteios da recepção crítica da obra do autor a partir da década de 1990. No prefácio a *Cartas na Mesa* (1996), primeira recolha de correspondência de Luiz Pacheco elaborada sem a intervenção do próprio, Serafim Ferreira salientou a centralidade da epistolografia, vendo as cartas como um aprofundamento ou concretização de pulsões patentes em todas as vertentes do projecto do autor, através de uma «prosa humaníssima» na qual se conciliam o inconformismo generalizado de um crítico persistente e indomável e a conformação com o próprio destino, em grande medida criado pelo próprio sujeito libertino ao experienciar a singularidade do seu rumo (Ferreira, 1996: xi). António Cândido Frando (2005: 12) e João Pedro George (2017: 43-44) defenderam a importância da epistolografia no contexto mais vasto da obra de Pacheco, considerando-a uma das facetas fundamentais e, mesmo, a que mais exemplarmente documenta o apogeu da sua obra, a par da diarística.

do *Diário Remendado*, Ortega y Gasset desenvolve considerações cruciais, que antecipam o projecto libertino de Pacheco. Embora a menção ao «olhar de zoólogo», em Ortega, passe essencialmente pela contemplação da mulher e pela interacção sexual, podem também ler-se considerações próximas do procedimento global proposto por Pacheco, por exemplo as seguintes:

Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y los fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. *Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantán nuestra vida auténtica.* Si el lector dedica un rato a analizarse, descubrirá con sorpresa —tal vez con espanto— que gran parte de «sus» opiniones y sentimientos no son suyos, no han brotado espontáneamente de su propio fondo personal, sino que son bien mostrenco, caído del contorno social dentro de su cuenca íntima, como cae sobre el transeúnte el polvo del camino. [...] Pero claro es que, desde el *punto de vista del investigador del corazón humano*, lo interesante es entrar en el prójimo por donde menos presuma y sorprenderlo in fraganti. [...] La personalidad experimenta en el transcurso de su vida dos o tres grandes transformaciones, que son como estadios diferentes de una misma trayectoria moral. Sin perder la solidaridad, más aún, la homogeneidad radical con nuestro sentir de ayer, cierto día advertimos que hemos ingresado en una nueva etapa o modulación de nuestro carácter. A esto llamo cambio radical. (Ortega y Gasset, 1966: 96-98, itálicos meus)

Ao descrever a sua escrita como «relato do espectador observando as cobaias no seu laboratório», sujeito ao «olhar que se quer limpo, lúcido, impessoal (tanto quanto possível)», Pacheco está plenamente consciente de que nem todos gostam de ser sujeitos a uma análise tão constante e rigorosa, verdadeira invasão libertina das fronteiras da intimidade, reproduzindo, ao nível da interacção humana, o mesmo processo de «tradução» que permite apropriar o discurso alheio para o espaço antológico do laboratório ensaístico em gestação (*Idem, ibidem*: 13), em linha com um outro referente importante, o inaugurador da tradição libertina de Seiscentos, Michel de Montaigne. Num excerto de *Literatura Comestível*, por exemplo, Pacheco adopta uma formulação tipicamente montaigniana para sintetizar a sua identidade, assim como a condição humana em geral:

Acertemos primeiro na terminologia empregada que para o Leitor inteligente (suponhamos, apostemos que são todos) se entenderá de imediato mas se sobrecarrega de ambiguidade, não de propósito, mas pela ordem natural das coisas, que as realidades na aparência evidentes, cristalinas se complicam e nuançam a queremos mirá-las no íntimo — lugar-comum a ter sempre presente e objectivo mais que difícil. O bicho humano é *ondulante e diverso* (Montaigne) e a vida uma perpétua mudança (esta já não sei quem disse). (Pacheco, 1972: 155)¹⁹

19 A mesma formulação ocorre numa passagem de «O Importante Pós-fácio do Autor»: «Ora, quando comecei a rabiscar este calhamaço que vai todo errado pois devia era coleccionar 'notícias' do *Jornal do Libertino* (mas é o que, por ora, tenho podido fazer) decidi logo não reler nunca nada para trás Que xatice! Ondulante e diverso como sou, passava, passaria a encher linhas contra linhas, a desenvolver, a dizer não onde puser sim, etc...» (Pacheco, 1973: 264).

A contemplação libertina do «*espectáculo de mim*» corresponde em Pacheco a uma «ciência do carácter», conquistada a partir de uma «atenção constante sobre si próprio» (Pacheco, 2005: 19). A experiência vital libertina, no que possui de espectacular, é entendida como um espaço privilegiado da palavra, uma manobra estratégica de um escritor situado à margem da vida comum, no laboratório nómada de que deriva o confronto com a alteridade: «É giro conhecer um escritor, um tipo que escreve: na altura, não se arreceiam que caiam sob a mira dum não-qualquer mas duma máquina ou aparelhagem virada para a curiosidade, a perplexidade, o jogo, a provocação e tudo isso com fins práticos, de criar vida pela escrita. Inventando sobre. Escolhendo assim isto ou aquilo» (*Idem, ibidem*: 28).

Por isso mesmo, o enquadramento profundamente social a que a exposição de Pacheco dá as fronteiras exactas — tanto no que respeita à evidência de dois perfis de indivíduos, o «qualquer um» e o «não-qualquer», como na dimensão dialogante ou polémica do segundo, voltado para a exploração do outro e para a produção de formas surpreendentes de interagir com ele e de o escandalizar — potencia, necessariamente, a sua transformação em personagem literária.

O ideal de Pacheco, que se define como alguém capaz de ocupar os dois lados da barricada do espectáculo e as suas variações, aproxima-se da singularidade do discurso sadiano, conforme delineado por Marcel Hénaff ao descrever o delicado equilíbrio «between theory and narrative, between dissertation and scene» (Hénaff, 1999: 56-60). Essa complexidade adequa-se às pretensões de Pacheco, que, no seu discurso diarístico, se oferece em todas as facetas possíveis, partindo das imagens do palco e do laboratório para problematizar um sujeito que se debate com a ânsia de tudo saber e transmitir, introduzindo no biografismo

uma vontade de conhecimento que em grande medida emula os dicionários ou tratados teóricos, mas subvertendo-os, atendendo a que a incursão antropológica ao seu próprio continente movediço é conscientemente manobrada, deslocada de qualquer objectivismo ou cientificidade.

É o próprio sujeito que determina os limites do que deseja conhecer e das formas segundo as quais esses saberes se vão organizando, em torno de núcleos temáticos criteriosamente escolhidos, primeiro, em *Memorando, Mirabolando* (1995) e, depois, no mais amplo *Diário Remendado* (2005). Pacheco identifica a transgressão libertina com a evidência, continuamente reafirmada, de que é possível edificar um rumo vital alternativo sem que seja necessária a classificação dos actos pessoais de acordo com os valores definidos pela sociedade. O que não implica que a humanidade singular do libertino deva silenciar o tipo de sabedoria a que conseguiu chegar. Nada deve ser silenciado no espaço experimental do registo, pois, como o próprio António Maria Lisboa concluiu, o conhecimento é essencialmente contacto, diálogo, «a um tempo receber e dar [...], provocar alteração no processo e no que se processa, de que também faz parte. Conhecer é receber a realidade tal qual vem e no mesmo tempo torná-la outra realidade, de forma que a realidade não venha sem ser indo» (Lisboa, 1995: 101).

A escolha das formas de organização da escrita situa-se na própria vida, correspondendo ao primado do gozo com os próprios vestígios vitais; a escrita contribui para edificar o mito, dando-o como fonte de conhecimento e, portanto, respondendo ao primado da inquirição antropológica. Aplica-se desse modo a absoluta reunião consistente de uma consciência de verdade, também designada por Pacheco como «escrita orques-trada». Trata-se, de acordo com a conclusão de Pierre Macherey

a propósito de Sade, de uma forma específica de compreender a verdade: «le mot ‘vrai’ doit garder ici la plénitude de son sens, le vrai plaisir étant aussi celui que débouche sur la saisie d’une vérité [...], leur mouvement doit être voulu et dirigé, dans le sens d’une conduite souverainement maîtrisée» (Macherey, 1990: 132). A verdade, neste sentido, encontra-se mais na capacidade que o indivíduo tem de construir uma visão sobre o mundo e de a prolongar, revisitando-a, do que na espontânea cedência aos mais elementares impulsos, comportamento que reduziria o animal pensante que é o Homem ao plano dos demais seres vivos ou, em alternativa, o levaria a abdicar da sua capacidade decisória.

A opção pela literatura adquire o tipo de gravidade que Annie Le Brun atribui à obra do Marquês de Sade, cujo mecanismo passa pela evidência de que não existem particulares fronteiras entre as palavras com que se constroem ideias de mundo e as coisas nas quais essas visões vão interferindo, acomodando-as e moldando-as. Segundo Le Brun, a compreensão libertina do impacto da criação literária reside na proximidade entre as circunstâncias que esta investiga, explora e dá a ver — sejam os universos confinados de Silling, de *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (1785; ed. 1904) ou as panorâmicas oferecidas no percurso de *Aline et Valcourt* (1793) — e o mecanismo subjacente às ficções que serviram de face visível a sucessivas civilizações (Le Brun, 1989: 29).

Pacheco recupera para o seu projecto singular uma experiência própria de momentos nos quais, como salienta José Cardoso Pires, é aberto o caminho para que o sujeito solitário possa desejar-se um reduto de conhecimento tão válido como qualquer outro, incluindo o dos vários livros dados como sagrados:

O procedimento planeado é fruto dos períodos de crise em que a influência pessoal desempenha o primeiro papel e em que também o «homem-só» para escapar à derrocada e às perseguições necessita de traçar atitudes por forma rigorosa. [...] Era a época das Correspondências, não se esqueça. O hábito de redigir Memórias e Diários levava-os à exposição racional, ao relato ordenado de se descreverem a si mesmos. [...] O libertino é um enamorado de si próprio. Com o demónio da lucidez a dar-lhe alma, toma o mundo como um espectáculo em que cultiva as suas experiências e onde, simultaneamente actor e espectador, se coloca numa autocontemplação sardónica. (Pires, 1989: 51-52)

292 DO LIBERTINO Importa, por outro lado, sublinhar que este entendimento particular da condição libertina deriva necessariamente de uma leitura específica do conceito de *exemplaridade*. A capacidade de um indivíduo se reconhecer como sujeito criador, único e irrepetível, conduz ao desejo de persistência de si no imaginário colectivo, como ocorre com Sade. Com efeito, o vocabulário específico ou derivado das propostas do *Divino Marquês* continua a designar uma vasta gama de práticas desumanas, muitas das quais bem mais abjectas do que as descritas pelo próprio²⁰.

20 A relação estreita entre a exemplaridade e a criação artística encontra-se admiravelmente expressa no texto «O Caso do Pai-Chocadeira» (1973). Nesse texto, Pacheco critica o paradigma dominante no modo como define as interacções entre os pais e os filhos, condenando o facto de nesse modelo «os pais, não poderem dispor de si, livremente serem livres» (Pacheco, 1998: 186-187), dado que «A sociedade, tanto faz a de consumo como outra qualquer das não, porque todas obrigam a uma ordem ou ordenação e disciplina, rotina de que o pai-pai como elemento preponderante da célula familiar serve de garantia/é garante, a sociedade quer é pais-pais e correctos porque isso lhe dá garantias de conformidade rotina, respeitinho pelas leis» (*Idem, ibidem*: 195). Por contraponto, Pacheco propõe o exemplo do pai-chocadeira, uma variação da heterodoxia libertina, cujo único propósito, por actos e por escritos, passa por dar aos filhos «o exemplo de uma vida livremente aceite e livremente

O neo-abjeccionismo libertino corresponde à abrangência do olhar de síntese que caracteriza a ambivalente situação do indivíduo que se vê como a esfinge de si próprio, conforme descrita por Eduardo Lourenço: «O seu mistério é o mesmo do homem: não poder ser para outro homem um objecto como todos os outros, e, sobretudo, não ser jamais para si próprio senão sujeito, vida original através da qual ascendem à existência todas as coisas que contemplamos: mundo, história, valores e os outros homens» (Lourenço, 2016: 69). O libertino, segundo Pacheco, exprime a totalidade das componentes envolvidas na configuração da identidade do espírito forte, cuja condição, pensada desde o século XVI, passa pela corajosa capacidade de responder, sem qualquer recuo estratégico, a uma exigência fundamental — a de que o sujeito interventivo assuma a sua plena liberdade de modo coerente, projectando-se num processo de crítica coincidente com o conceito de «des-criador» proposto por Eduardo Lourenço: na ausência de um centro orientador capaz de ditar a derradeira palavra, a partir da qual todos os outros deveriam estruturar-se, é o criador que tem de produzir, em simultâneo, os valores pelos quais se rege e lhe servem de referência e o espaço de mobilidade a partir do qual edifica a sua obra. Esse impulso criativo permite-lhe dialogar com a cultura de um modo sempre renovador, que recusa a submissão analógica (Lourenço, 1994: 70-72).

É neste sentido que situo uma questão assinalada por Fernando Guerreiro ao pensar a singularidade da escrita de Sade: a íntima conexão entre a componente teórica na qual se discutem os aspectos essenciais do seu projecto, no qual a discussão

em torno da libertinagem desempenha um papel fulcral, e os textos que dão forma à obra ilustrativa desse projecto. A centralidade que Pacheco confere à literatura como expressão máxima de um encontro profundo entre o vivido e o escrito, tanto ao nível da recepção de textos alheios para o próprio projecto como na proposta de uma intervenção directa no leitor, é da ordem da «vontade de real de uma escrita performante» (Guerreiro, 2000: 111), apta a transformar o leitor ao nível do imaginário, condicionado pelas perspectivas sobre o mundo que lhe são teoricamente transmitidas, mas também em termos sensitivos, tanto por ser directamente convocado a re-agir — o pedido de esmola de «O Que É o Neo-Abjeccionismo» (1963), por exemplo —, como por ser incentivado a discutir o que é dito. O leitor (e o interlocutor, em geral) pretendido pelo libertino nunca é marcado pela passividade, mas pelo já exposto desejo de «polémica»²¹.

É desse âmbito, também, a seguinte observação de Jacques Lacan: «le boudoir sadien s'égale à ces lieux dont les écoles de la philosophie antique prirent leur nom: Académie, Lycée, Stoa. Ici comme là, on prépare la science en rectifiant la position de l'éthique», preparação essa que permite a Lacan lembrar o caso de La Mothe Le Vayer, cuja libertinagem passava pela amplitude dos dados convocados para a demonstração de uma nova forma de lidar com o conhecimento (Lacan, 1966: 765 e 787).

Estas considerações podem ser lidas de duas formas: por um lado, em romances como *La Philosophie dans le Boudoir*, Sade intercalou ou mesmo interseccionou os dois domínios, dando a

21 A mesma questão encontra-se debatida por outros autores, como Philippe Sollers (1971: 52), Béatrice Didier (1987: 88) ou Pierre Macherey, este último através de uma expressão que poderia ser utilizada a respeito de Luiz Pacheco: «la spéculation sur la libertinage devient littérature» (Macherey, 1990: 112).

conhecer os seus pontos de vista (a sua ciência) através do próprio enredo, dado que as personagens discutem a ética proposta antes de a praticarem, fazendo da teoria, em primeira instância, um produto de filosofia e de literatura; por outro lado, num projecto global reunindo todas as suas obras, o discurso teórico permite a um tempo discutir concepções e evidenciar variações possíveis que podem vir a concretizá-la, de acordo com os interesses de cada indivíduo. O que não invalida que essa escolha se faça a partir de pressupostos teóricos comuns, obsessivamente reafirmados, mesmo quando aparentemente transmitidos de outro modo.

Trata-se de uma verdadeira mitologia da literatura como mecanismo propagador de consciências livres e de visões do mundo derivadas dessa autonomização gradual pela cultura que a escrita se assume como instância de revelação suprema, no sentido profundo das *palavras-actos* procuradas por António Maria Lisboa. Na síntese de Vítor Silva Tavares, exposta num texto dedicado a «Comunidade», a obra de Luiz Pacheco demarca-se pela amplitude com que aceita enfrentar o risco de bater-se com a *doxa* dos literatos em nome de uma escrita entendida como produto do «sangue inventado» que é a tinta, ponto de partida para a constituição de uma personalidade exemplar, em nome de uma arte de viver muito pessoal (Tavares, 2017: 182)²².

22 Numa recensão a *Textos Malditos*, João Gaspar Simões estabelece também um significativo contraste entre o projecto de Luiz Pacheco e o panorama relativamente pobre da literatura portuguesa de finais da década de 1970, aproximando a sua obra das composições de vultos essenciais da tradição literária portuguesa, como Fernão Lopes, Gil Vicente, Camões, Rodrigues Lobo, Gonzaga, Bocage, Gomes Leal, Camilo Pessanha ou Fernando Pessoa. Para Gaspar Simões, estava em causa o contraponto entre uma literatura focada exclusivamente no artificialismo técnico e uma literatura a partir da qual o criador procura «dizer algo de si mesmo e do mundo», conjugando a vida e a expressão. Simões introduz a via abjeccionista no contexto dessa vocação libertina para a compreensão ampla da condição humana, lendo-a a

O verdadeiro libertino, segundo esta visão, é aquele que reflecte literariamente a respeito do que escreve e que, por outro lado, converte a sua escrita em ponto de partida para a acção, definindo os pressupostos nos quais assenta essa acção. O indivíduo libertino, que conquista a sua singularidade pela crítica de tudo aquilo a que vai assistindo, é também alguém que se vai criando como autor e agente de cultura, recorrendo à criação literária como laboratório essencial para a equação dos seus pontos de vista e a afirmação da sua verdade.

Por outro lado, a necessidade de transpor os episódios experienciados para o laboratório da criação literária, permitindo que os acontecimentos vividos sejam não só descritos como também minuciosamente debatidos, confrontados com outras situações e avaliados em função dos ensinamentos que transmitiram, acompanha uma outra pulsão, a de ciclicamente esclarecer o leitor quanto ao paradigma humano no qual o autor se revê e que orienta os rumos de toda a sua obra. É neste duplo gesto que Pacheco situa o movimento com que se vai colocando em jogo, através do qual afirma a plena potência de indivíduo situado algures entre o reflexo exacto das leis da Natureza e a construção inédita de novas leis, as da sua autonomização relativamente àquelas com que foi gerado e das quais tem de sobressair para se projectar no futuro. A realidade imanente do ser humano adquire sentido em si própria, depois da morte de Deus, que parecera extrair os pontos de partida e de chegada em vista dos quais toda a civilização se fora determinando:

partir da herança de Sade e da necessidade modernista de transgressão dos valores didáctico-semânticos orientadores do discurso vigente (Simões, 1979: 17-18). É esta também a visão de Eduardo Lourenço, que, apesar de não aprofundar o seu ponto de vista, considera Pacheco «uma referência viva contra toda a possível domesticação do imaginário lusiada» (Lourenço, 1994: 270).

Se, Deus morto, o problema da Justiça entre os homens é (para mim é) o mais importante e ela resolve-se não pelos Códigos e Meritíssimos [...], processa-se no dia-a-dia e na convivência de um com o outro e isto implica um método difícilimo, utópico: a) o conhecimento próprio permanente, isto é, o conhecimento próprio e das próprias mudanças (o que poucos conseguirão); b) o conhecimento do Outro e suas mutações [...]. (Pacheco, 2005: 46)

Pacheco desloca as preocupações de Sade para um plano em que, como o próprio assinala, já não existe qualquer obsessão pelo desafio lançado a Deus, mas a colocação da libertinagem no plano muito mais descomprometido do inquérito aberto sobre o mundo, desenvolvendo-se gradualmente para, na sua naturalidade, encarar os vários discursos ideológicos com a mesma equidistância. Como se percebe, por exemplo, em «Convivência e Polêmica», a ausência de descanso do libertino no confronto com a verdade passa, desde logo, por ter tomado conhecimento dos meios pelos quais todas as coisas se foram edificando e de ter acedido ao desafio de dar sequência a esse movimento, não como agente de um determinado discurso que se contrapõe ao estabelecido para imediatamente o substituir, mas como princípio de afirmação pessoal à margem de qualquer sistema ideológico triunfante ou ainda por validar e impor.

Situado no seu *habitat* natural, o libertino reúne as condições para o desenvolvimento de uma mitomania exacerbada e sujeita a avaliação. Importa, acima de tudo, o acesso que passa a ter ao mundo dos outros, conforme visto pelos seus olhos privilegiados:

[...] se isto é, como talvez pareça, um processo revoltante de ofensa ao próximo, ao seu íntimo, às suas fraquezas ditas em desabafo ou praticadas sem subterfúgios [...] para mim era parte de um processo natural, *primo*, de memorização e auto-conhecimento; *secundo*, de saber onde estou em relação com. Fazer justiça ou tentá-la, pelos métodos (únicos) que julgo exequíveis num mundo sem um supremo juiz, sem Deus: o jogo permanente e mudável das relações tu cá, tu lá. (*Idem*, *ibidem*: 88)

O neo-abjeccionismo libertino de Luiz Pacheco habita, deste modo, o espaço precário de uma identidade que se considera suficientemente memorável para justificar a contínua automitificação dos seus traços fundamentais, mas também se encontra ciente da efemeridade de um mundo de pura imanência, no qual as diversas manifestações humanas podem não aproveitar a mais ninguém, sendo, sobretudo, integradas numa consciência desejando conhecer-se, percorrendo a totalidade das suas contradições e complexidades.

Antes de concluir este estudo, importa atentar num texto que sintetiza o constante labor de edificação pessoal, expresso através de passagens de um diário, configurando um assinalável balanço móvel da sua obra: «O Importante Posfácio do Autor», de 1970. Este documento evidencia em que medida a libertinagem de Pacheco é, também, expressão de uma ideia editorial, de acordo com um espírito agregador que articula textos de diversas épocas e com distintas origens e alcances num composto significativo designado como *Jornal do Libertino*. Nesse projecto, Pacheco propunha-se estabelecer conexões entre textos de diversas procedências, de modo a produzir um conjunto híbrido, em torno de problemas fundamentais. Os textos referidos são os seguintes:

1. *O Teodolito* (versão integral), texto com o qual colaborou na antologia *Surreal-Abjeccion(ismo)*, organizada por Mário Cesariny, e que o próprio classificou como neo-abjeccionista. Como sublinhei num trabalho anterior, Pacheco recorre ao teodolito como «pretexto para uma reflexão profunda a respeito da realidade e da impossibilidade de esta ser apreendida da mesma forma por todos os homens», conseguindo, através dele, «ajustar o teodolito à diferente medida das distâncias, às balizas entre a vida e a morte que constituem fim e princípio de um percurso, para

assim recuperar a cada texto escrito as diferentes realidades de uma experiência de reflexão sobre a existência humana» (Sousa, 2011: 21-22).

2. *Comunicado ou Intervenção da Província*, texto escrito aquando da publicação de *A Cidade Queimada* (1965), no qual Pacheco procura associar os traços surrealistas de Cesariny à sua concepção da libertinagem, valorizando a poética do corpo amoroso que escapa a todas as barreiras definidas pela sociedade, como forma de afirmação da necessidade de o indivíduo ser livre de gerir o seu corpo conforme mais lhe convier. Considerado por Pacheco como um documento paralelo ao prefácio para *A Filosofia na Alcova*, de Sade, este panfleto é claro na identificação entre as circunstâncias portuguesas específicas de um quadro de abjecção e a incessante revolta libertina (Pacheco, 1974: 257-258).
3. *Coro dos Cornudos*, único poema escrito por Luiz Pacheco a ser dado à estampa, na polémica *Antologia da Poesia Portuguesa Erótica e Satírica* (1965), organizada por Natália Correia, que constitui uma panorâmica abrangente da tradição transgressiva portuguesa e, no entendimento que Pacheco tinha da articulação entre as componentes erótica e satírica no espaço do espectáculo vital neo-abjeccionista, um verdadeiro manual da afirmação libertina em Portugal.
4. *O Sade Aqui Entre Nós*, título do prefácio à edição de *A Filosofia na Alcova*, no qual Pacheco introduz os principais aspectos do debate em torno da importância de Sade no quadro da cultura ocidental.
5. *O Que É o Neo-Abjeccionismo*, que corresponde à exposição das bases fundamentais da deriva neo-abjeccionista, assim como da sua fórmula central, a que voltaria em vários outros textos, incluindo *O Libertino Passeia por Braga*. É neste texto

que se concretiza, explicitamente, a conexão entre o neo-abjeccionismo e a libertinagem, partindo do contexto tipicamente português no qual decorre o périplo descrito em *O Libertino Passeia por Braga*.

Como sugere Pacheco, estes documentos, e outros que poderiam integrar o projecto, constituem um «conjunto de textos a definir e alargar melhor o meu conceito — com modéstia: evidência de libertinagem» (Pacheco, 1973: 258). «O Importante Posfácio do Autor» propicia, portanto, o estabelecimento de vasos comunicantes entre diferentes textos reunidos de acordo com uma compreensão móvel da libertinagem, que dialoga com diferentes momentos do percurso subjacente a esse conceito. Encontram-se no escopo desse volume peças representativas da origem neo-abjeccionista do discurso libertino de Luiz Pacheco, da sua inscrição no âmbito mais vasto de um debate polémico com o Portugal cindido entre marialvas e libertinos e, finalmente, da exposição da escrita auto-reflexiva como fonte de crítica e de ponderação em torno do lugar do sujeito num mundo grávido de narrativas.

Esse elenco torna-se mais relevante atendendo a que foi delimitado num texto com relativa autonomia no contexto da segunda edição de *Exercícios de Estilo*, em que aparece pela primeira vez para marcar uma espécie de balanço geral das vivências e das criações literárias produzidas ou idealizadas. «O Importante Posfácio do Autor» é um dos mais ambíguos documentos no quadro da produção de Pacheco, referindo o livro no qual acabaria por ser incluído, numa segunda edição, e antecedendo outros volumes, na altura ainda em esboço e cujo conteúdo final não era certo. É um texto que reproduz o dinamismo do pensamento do autor no momento em que encenava,

ao abrigo do seu laboratório criativo, os diferentes rumos dos seus textos e o impacto potencial destes em cada volume equacionado e nas sequências editoriais marcadas pela retoma, a reelaboração e a redistribuição. Recorrendo a Karlheinz Stierle, poderá dizer-se que «O Importante Posfácio do Autor» reproduz em toda a sua expressividade «o instante de um movimento que o impele para fora de si e, ao mesmo tempo, o instante de uma configuração em contínua transformação» (Stierle, 2008: 42). Através dos vários movimentos possíveis de um complexo mosaico, cujas definições definitivas o autor deixa ao sabor da própria contingência, dão-se a ver as várias facetas da sua identidade autoral, num arco temporal que vai da escrita — 1970 — ao momento da publicação — 1973 — e que é marcado por uma série de novidades na vida e na obra, entre as quais a publicação de alguns livros, a preparação de outros ainda não previstos em 1970 e a recepção crítica crescente da obra dada a lume.

O modo como no texto se consideram problemas teóricos essenciais para a leitura da obra do autor e dos pressupostos que presidem à arrumação geral do conjunto espelha, a uma escala reduzida, os processos fundamentais da prática criativa de Luiz Pacheco: todos os textos, como expressões de uma vida em devir, se destacam simultaneamente por serem irrepetíveis e por convocarem os resultados de etapas anteriores e, sobretudo, as questões fundamentais que perpassam todo o percurso, parecendo, de algum modo, rearrumar os dados, encará-los de outro ângulo ou cruzá-los com peças adicionais. A relação do autor com as suas criações assume uma grande plasticidade, de acordo com uma predisposição para integrarem diferentes conjuntos editoriais de acordo com os aspectos que importava valorizar em cada momento. A própria noção subjacente ao título do livro em que este documento é

publicado, *Exercícios de Estilo* (1971). Aquele que acabaria por ser uma das mais importantes e diversas recolhas de textos do autor estava, em 1970, ainda em esboço e era «o meu romance, entendido como: a minha vida romanceada, já que todo escrito na 1.^a pessoa e sendo eu a personagem principal» (*Idem, ibidem*: 273). Esta concepção original do que deveria ser um romance — «o meu romance», como Pacheco faz questão de sublinhar, em consonância com a sua poética de apropriação renovadora — espelha adequadamente o dinamismo conceptual do autor, garantindo que, até ao momento em que uma determinada obra se dava como plenamente esboçada, outras peças poderiam vir a ser incluídas, de acordo com a pertinência e o acréscimo de sentido que poderiam oferecer ao conjunto¹. O «Livro-Pacheco», expressão que Sofia Santos usa para descrever a obra de Pacheco (Santos, 2009: 88), corresponde a uma privilegiada recolha de documentos nos quais a libertinagem é encarada como uma fértil simbiose entre teoria e

1 Este tratamento singular da obra como plataforma de vasos comunicantes em que os vários volumes se equacionam em função do manancial de textos já escritos ou previstos e das relações renovadoras que poderiam estabelecer-se através de diferentes efeitos de montagem é um dos tópicos mais referidos na recepção crítica de Luiz Pacheco. Ver: George (2016: 560-562), Santos (2014) e Guedes (2017). Na mais recente edição da biografia de Luiz Pacheco, *Putá Que os Pariu!* (2016 [2011]), João Pedro George acentua que a obra do autor, podendo ser lida como uma montagem de textos de naturezas diversas, mas perfeitamente articuláveis, aponta para uma forte «adequação entre a teoria e a prática», implicada na construção de uma mitologia pessoal exposta com particular acuidade na componente autobiográfica. Já Sofia Santos, na investigação que tem desenvolvido em torno da obra de Pacheco, focou-se na estreita relação entre as teses defendidas por Pacheco na sua crítica literária e o desenvolvimento das suas próprias obras, em função de um entendimento pessoal da literatura. À semelhança de João Pedro George, mas focando-se exclusivamente em questões de natureza literária, Sofia Santos tem salientado o facto de a obra do autor poder ser lida como um Livro-Pacheco e como uma expressão maior do conceito foucaultiano de «função autor» (Santos, 2014). Trata-se, como também assinalou Maria Estela Guedes, de, na minha leitura, o Livro-Pacheco definido por Sofia Santos sugerir que a devida compreensão da libertinagem de Pacheco só se conseguirá no momento em que as suas problemáticas fundamentais deixarem de ser reduzidas aos «meandros das querelas pessoais e sexuais», passando a ser estudadas em função da singularidade da sua escrita (Guedes, 2007: 11-12).

prática, conduzindo a que a *persona* literária produzida tenda a corresponder aos traços emblemáticos de uma visão do sujeito libertino que resulta do encontro entre as múltiplas linhagens convocadas pelo autor e a exploração do seu caso particular.

O facto de esta combinação entre o balanço dos acidentes de uma vida e a projecção dos futuros empreendimentos, sobretudo de índole literária e editorial, ser concretizada através de um diário, inaugurado recentemente e dado a conhecer publicamente pela primeira vez, aponta para uma questão fundamental: cada etapa de um percurso autoral começa por incorporar os motivos e procedimentos determinantes das etapas anteriores, tomando-os como assuntos privilegiados da contínua reelaboração do discurso dedicado à análise de si e dos seus avanços criativos. A suposta incapacidade de Pacheco para escrever um romance é, deste modo, controversa, não derivando necessariamente, nem de limitações de ordem literária, nem da pertinência dos acidentes biográficos, mas do ímpeto de uma reflexão com contornos peculiares. Concordando com João Pedro George, deverá sublinhar-se que a obra de Luiz Pacheco resulta de um projecto literário rigorosamente elaborado e exposto, na relação íntima entre o registo minucioso das várias etapas da sua existência e a exercício literária das diversas formas de a expor (George, 2016: 14). Numa síntese exemplar, Sofia Santos descreve o processo, salientando o facto de Pacheco produzir «exercícios de estilo cujo poder autobiográfico é alimentado por um desígnio metaliterário e fictivo, memorabilia que desafia a compreensão estática da história e das suas personagens» (Santos, 2016: 290-291).

Conforme António Cândido Franco sugere ao contextualizar a última fase da vida de Pacheco, situando-a na década de

1970 e na maturidade literária representada pela edificação de um novo espaço criativo, é o âmbito da diarística que permite um novo rumo, coincidente com a propagação dos textos neo-abjeccionistas: «Repetir um processo, se bem que pessoal, por mera técnica literária [...] não foi o seu caminho; descobria na escrita aquilo que melhor se adaptava ao seu ‘vivido’ e logo o abandonava à espera de encontrar nova forma, onde pudesse vazar novas experiências» (Franco, 2017: 126-128).

O Libertino Passeia por Braga é um caso privilegiado, dado que, no texto em que é equacionado para *O Jornal do Libertino*, é também parcialmente relacionado com os textos potenciais para virem a aparecer em *Exercícios de Estilo*. Aproximando os dois livros, encontrava-se o mesmo leque de temáticas tipicamente neo-abjeccionistas, permitindo a remissão de uns textos para os outros e a sua mútua interferência, paralela à dos episódios da própria vida que os motivaram:

Faz falta o *Libertino*; faz? a verdade é que já está publicado. Talvez faça mais falta *O Caso do Bife Voador* para virar a outra face (a Odiosa, a da miséria insuportável) da *Comunidade*, talvez explicando assim como esta se corrompeu e desagregou. Os temas principais: a libertinagem, a guerra (dada através dos seus reflexos na Metrópole), a decadência, pessoal (m/) e colectiva, convém sejam vincados, enfrentados e atacados frontalmente: uma oportunidade única de me afirmar. Completando, depois, com o *Jornal do Libertino* e *Literatura Comestível* todo um ciclo de experiências e de ofício compositor, literário, deixando-me esgotado e livre para novas experiências e outra capacidade artesanal ou livre para o fim. (Pacheco, 1973: 273)

A repetição de tópicos aqui comentada, que é, ao mesmo tempo, um mecanismo de produção de diferença, de movimento, de revisão e de retoma crítica, adequa-se a um procedimento fundamental no quadro do discurso votado à sensibilidade libertina, como observa Isabelle Rabineau:

Le libertinage est un apprentissage de l'art de la répétition, sous toutes les formes, permettant aux libertins de composer et de s'inventer. [...] D'autre part, si la répétition est tout à fait libertine, c'est-à-dire subversive dans son déroulement et ses implications, c'est qu'elle parle du passé en se projetant dans le futur, tout en se garantissant une sorte de «présent constant». La répétition permet d'échapper aux persécutions du temps, et surtout elle fait mine de présenter des histoires nouvelles alors qu'elles ne sont que renouvelées. C'est leur désir historiographique, leur seule tentation chronologique: se répéter indéfiniment. (Rabineau, 1995: 152-153)

Os vários episódios relatados em cada narrativa, como as várias etapas da obra que o autor sujeitou a um programático nexos editorial, correspondem a «actos livres lúcidos» (Sontag, 2004: 133) e, a uma escala diversa, às facetas de uma metamorfose identitária afim à de Jean Genet. Pacheco estava ciente da proximidade entre alguns aspectos da sua experiência vital e autoral e o perfil de libertino representado por Genet. Numa carta escrita a 11 de Junho de 1967, destinada a Luís Amaro, mas só posteriormente remetida, Pacheco procurou defender-se de algumas acusações que lhe haviam feito, tendo a figura de António Botto como mote: «Botto, escritor. Li pouco. [...] Botto, homem. Estou mais próximo dele, naturalmente, isto é, com o orgulho de que tudo é próprio do homem, que os tipinhos do Palladium.

Nesta semana que entra sai um livreco meu em que, no posfácio, me comparam ao Genet. O Genet é o Botto à francesa. Logo...» (*apud* Sardinha, 2018: 89)².

Procurando ambos a construção de uma experiência de si enquanto agentes libertinos, que passa também pela escolha do vocabulário necessário para exprimir essa visão, torna-se determinante o modo como trabalham as etapas percorridas, quer avaliando-as isoladamente, quer integrando-as numa estrutura de desdobramento variável do mesmo. Se em Genet a (re)conquista da própria identidade se faz, de acordo com a análise de Sartre, através das figuras do criminoso, do esteta e do escritor, Pacheco percorre essa viagem através das faces do editor, do *compagnon de route* dos surrealistas, do defensor da polémica como forma de dinamização cultural, do neo-abjeccionista, do diarista votado ao relato minucioso do seu devir atormentado e, acima de tudo, do libertino.

No volumoso estudo introdutório que Sartre dedica à edição das obras completas de Genet, pela Gallimard, torna-se evidente a potencialidade de conversão de uma experiência vital totalmente desalinhada dos padrões convencionais em monumento mítico com importância maior ao nível da reflexão sobre a condição humana e a sua projecção literária. Devem mencionar-se, com particular acuidade, as páginas dedicadas ao contraste entre o projecto de Genet e o dos surrealistas. À semelhança da perspectiva abjeccionista, também em Genet se evidencia a recusa de um «Ponto Supremo» no qual as contradições seriam suspensas, substituído por uma experiência transfiguradora pessoal: «il peut seulement constituer par derrière soi sa propre surréalité par un mouvement destructeur qui, à l'envers, est

2 Quanto à frutífera tradição crítica comparando Pacheco a Genet, cf. Sardinha (2018: 153).

construction de l'être». A singularidade da edificação pessoal de Genet, segundo Sartre, passa pela condenação de todas as formas de moral e, num outro plano, pela apologia de uma criação poética vocacionada para a fuga a todas as formas de realismo, em nome da gestação de um romance híbrido focado na própria identidade (cf. Sartre, 1952: 229-232; 472-481). É significativo que Georges Bataille denuncie no projecto abjeccionista de Genet o seu carácter próximo de um autismo existencial, incapaz de aceder à plena soberania do diálogo entre o indivíduo e outros agentes da cultura (Bataille, 2017: 190-192).

O diário, como os balanços existenciais, de que «O Importante Posfácio do Autor» é um exemplo maior, exprimem com grande acuidade a conclusão que Sontag extrai do Genet de Sartre: «Cada novo nível de liberdade arrasta consigo um novo conhecimento de si próprio» (Sontag, 2004: 133). Dessa estrutura decorre uma total emersão do indivíduo no seu universo de sentido, através da retoma original do passado e da antecipação de um futuro que já se encontra dado e que, sendo diferente, terá de ser devidamente acomodado ao vocabulário pessoal, ao sabor da prática experimental sintetizada na expressão «exercícios de estilo».

Deste modo, considero possível sintetizar o fundamental da perspectiva assumida neste ensaio partindo de uma passagem do «Importante Posfácio do Autor» que recupera e esclarece com profundo rigor aspectos defendidos pelo autor noutros contextos:

NÃO, duas vezes não o que não é a libertinagem, sendo elas: a libertinagem não é uma devassidão, porque supõe regras de conduta rigorosas [...]; a libertinagem não é a tristeza, isto é, não é uma simulação. Dos êxitos e nos seus fracassos, o Liber-

tino sai sempre alegre muito mais vivo, mais conhecedor de si e dos outros, dos abismos da alma humana. Logo: enriquecido, pela experiência autêntica, a do corpo-a-corpo, na sua humanidade. Logo: mais sábio. E mais sábio = mais alegre, porque o que me interessa (lição do Lisboa) não é saber viver [...] mas levar uma vida sábia. Isto é: exemplar. Isto é, e aqui é que reside a profunda gravidade da questão: levar a nossa vida. Conheçê-la antes, o que obriga ao conhecimento próprio (Sócrates), como projecto para os dias seguintes [...]. (Pacheco, 1973: 258)

Merecem destaque alguns problemas transversais a toda a obra de Pacheco, em função dos quais esta reflexão se conclui. Como o autor defendeu ao longo de décadas, a libertinagem contrapõe-se à entrega desordenada aos sentidos, assentando antes na capacidade de o indivíduo dominar estrategicamente o seu percurso e converter a sua experiência em fonte privilegiada de um labor intelectual e criativo ininterrupto. Só o autodomínio necessário para a planificação das várias etapas do percurso, de acordo com a moral própria que o indivíduo elaborou para si, pode conduzir a uma vivência plena da libertinagem, situada num espaço que está para além dos instintos e das convenções estabelecidas.

Assim, do mesmo modo que se encontra situada também ao nível das aptidões intelectuais, a libertinagem é uma radical demonstração de sinceridade. Precisamente em vista dessa sinceridade, a libertinagem deixa de ser vista como algo que pode trazer consequências desagradáveis ao indivíduo para ser um exercício de que se extrai sempre um valor fundamental, o conhecimento do humano, em si e nos outros. É esse contributo epistemológico que permite que a libertinagem passe a coincidir com a leitura abjeccionista de António Maria Lisboa,

segundo a qual uma existência plena se manifesta adequadamente na capacidade de se arriscar a vida em cada gesto e em cada manifestação individual ou situada num colectivo provisório. A sabedoria nasce do conhecimento existencial, para o qual só a verdade pessoal interessa e, precisamente por isso, justifica todos os riscos inerentes ao confronto com a sociedade envolvente.

Associando o neo-abjeccionismo libertino ao mote fundamental de Sócrates, Pacheco explicita o sentido da sua complexa noção de exemplaridade. Dado que a libertinagem correlaciona uma intenção calculada e uma experiência pessoal de acesso ao conhecimento, partindo ambas da construção da própria vida pelo indivíduo, é na conversão de si em figura exemplar que se completa o triângulo libertino segundo Luiz Pacheco: propósitos rigorosamente definidos de acordo com uma meta pessoal, exercício progressivo de autoconhecimento e, por fim, necessidade de exprimir criativamente esses dados, fazendo do «viver a própria vida», na plenitude do seu sentido inconfundível, matéria literária.

Nota: Quando este livro já se encontrava em preparação, foi publicada a biografia de Luiz Pacheco, *O Firmamento É Negro e Não Azul*, da autoria de António Cândido Franco. Trata-se de um trabalho de grande dimensão, indispensável para qualquer abordagem ao autor em apreço neste ensaio, e que se ocupa de algumas questões relevantes no contexto da argumentação defendida. Além de uma análise cuidada da singular experiência vital do autor, e de muitos dos seus textos fundamentais, a obra dá atenção a um tópico que gostaria de sublinhar, dada a impossibilidade de se ter estabelecido um diálogo mais desenvolvido com a biografia no decurso da composição deste estudo. Refiro-me à análise cuidadosa da evolução do neo-abjeccionismo de

Luiz Pacheco, desde a redacção do texto *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor* à descoberta daquele que seria o mais produtivo reduto da sua produção, a persistência na escrita diarística. Esclarece o autor que o texto redigido em 1961 exprime um «plano de escrita que em Luiz José foi vital: escrever a vida depois de a viver. A coincidência entre vida e escrita, entre narrador personagem e autor real, nunca é total» (Franco, 2023: 164). Mais adiante, ao analisar o momento em que as sucessivas descidas ao abismo conduziram fortuitamente à descoberta do diário como processo de resistência e de regresso à vida, António Cândido Franco analisa esse novo género literário como etapa derradeira do percurso de metamorfose e consolidação do processo neo-abjeccionista. Seria através dos diários que a experiência humanamente exemplar do libertino adquiriria uma superlativa via de fixação no espaço entre literatura e vida, expondo um drama humano coado pelo trabalho composicional de alguém que se contempla e se experimenta.

O percurso cronológico das diferentes etapas de desenvolvimento do processo neo-abjeccionista, exposto no capítulo «O Cristo Literário», é extremamente rico e não cabe a esta nota sintetizar o modo como as diferentes facetas da obra do autor nela se jogam e se relacionam produtivamente. Importa apenas, pelo interesse maior que ocupa no contexto da presente reflexão, destacar a abordagem à noção de «diário remendado» teorizada por Luiz Pacheco e admiravelmente apresentada por Cândido Franco. Através desse processo, a literatura de Pacheco converteu-se na expressão maior da experiência libertina: o tratamento por um processo literário maturado ao longo de décadas e do que a vida fora transmitindo de dados experienciados, mas depois sujeitos a exame distanciado e crítico, num exercício de descoberta de si que é também proposta de um

documento humano singular, sem receio das suas complexidades e contradições (Franco, 2023: 354-356). O «remendo» de Pacheco, conforme exposto pelo seu biógrafo, corresponde a uma descrição possível da singularidade da experiência consciente dos libertinos. Comunicação em liberdade, a experiência vital assumida em todas as suas dimensões, um jogo permanente com todos aqueles com que foi convivendo e introduziu na arena existencial e literária, síntese crítica entre uma vida que se experiencia para mais amplamente se conhecer e uma literatura que se redige e reelabora para mais significativamente dar a ver os limites de uma experiência de vida e de comunicação aberta.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA ACTIVA

1. DE LUIZ PACHECO

1.1. ÉDITA

Pacheco, Luiz (1966). *Crítica de Circunstância*. Lisboa: Ulisseia.

—— (1971). *Exercício de Estilo*. Lisboa: Estampa.

—— (1972). *Literatura Comestível*. Lisboa: Estampa.

—— (1973). *Exercícios de Estilo*. 2.^a ed. Lisboa: Estampa.

—— (1974). *Pacheco versus Cesariny: Folhetim de Feição Epistolográfica*. Lisboa: Estampa.

—— (1981). *Textos de Guerrilha 2*. Lisboa: Ler.

—— (1992). *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Splendor*. Lisboa: Edições Colibri.

—— (1998). *Exercícios de Estilo*. 3.^a ed. Lisboa: Estampa.

—— (2002). *Mano Forte*. Lisboa: Alexandria.

—— (2005). *Diário Remendado (1971-1975)*. Ed. João Pedro George. Lisboa: Dom Quixote.

—— (2009). *Um Homem Dividido Vale por Dois. Luiz Pacheco/Contraponto*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal/Dom Quixote.

—— (2015). *O Crocodilo Que Voa: Entrevistas a Luiz Pacheco*. Org. João Pedro George. Lisboa: Tinta-da-china.

—— (2017). *O Grilo na Varanda. Luiz Pacheco para Laureano Barros. Correspondência, 1966-2001*. Ed. João Pedro George. Lisboa: Tinta-da-china.

1.2. INÉDITA

Espólio Luiz Pacheco (BNP)

«Inquérito Inquisitorial»
[entrevista inédita de 29
perguntas feitas por Ribeiro

de Mello no final de 1974;
62 pp. dactilografadas]
(BNP/N85, cx. 4).

- Artaud, Antonin (1975). *Para Acabar de Vez com o Juízo de Deus; O Teatro da Crueldade*. Trad. Luiza Neto Jorge e Manuel João Gomes. Lisboa: &etc.
- (1995). *História Vivida de Artaud Momo (Frente a Frente)*. Trad. Carlos Valente. Lisboa: Hiena.
- Bataille, Georges (1970). «L'Abjection et les Formes Misérables». In Georges Bataille, *Œuvres Complètes, II. Écrits Posthumes*, Paris: Gallimard, pp. 217-221.
- (1988). *O Erotismo*. 3.^a ed. Trad. João Bénard da Costa. Lisboa: Antígona.
- (2005). *A Parte Maldita [Precedido de] Noção de Despesa*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século.
- (2015). *As Lágrimas de Eros*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Sistema Solar.
- (2017). *A Literatura e o Mal*. 2.^a ed. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre.
- Bocage, Manuel Maria Barbosa du (2018). *Obras completas de Bocage. Sonetos, Sátiras, Odes, Epístolas, Idílios, Apólogos, Cantatas e Elegias*. Ed. Daniel Pires. Lisboa: INCM.
- Botelho, Abel (1982). *O Livro de Alda: Patologia Social*. Porto: Lello.
- Breton, André (1971). *Arcane 17: enté d'ajours*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- (1994). *Entrevistas*. Trad. Ernesto Sampaio. Lisboa: Salamandra.
- (2016). *Manifestos do Surrealismo*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Letra Livre.
- Cesariny, Mário (org.) (1963). *Surreal-Abjeccion(ismo)*. Lisboa: Minotauro.
- (1974). *Jornal do Gato: Contribuição ao saneamento do livro Pacheco Versus Cesariny Edição Pirata da Editorial Estampa Colecção Direcções Velhíssimas*. Lisboa: Raul Vitorino Rodrigues.
- (1977). *Textos de Afirmação e de Combate do Movimento Surrealista Mundial*. Lisboa: Perspectivas e Realidades.
- (org.) (1981). *Três Poetas do Surrealismo*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- (org.) (1997). *A Intervenção Surrealista*. 2.^a ed. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2004). *Horta de Literatura de Cordel*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2014). *Cartas de Mário Cesariny para Cruzeiro Seixas*. Ed. Perfecto E. Cuadrado, António Gonçalves e Cristina Guerra. Vila Nova

- de Famalicão: Fundação
Cupertino de Miranda.
- (2015). *As Mãos na Água,
a Cabeça no Mar*. 3.^a ed.
Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2017). *Um Rio à Beira do Rio:
Cartas para Frida e Laurens
Vancreve*. Ed. Maria Etelvina
Santos e Perfecto E. Cuadrado.
Lisboa/Vila Nova de Famalicão:
Documenta/Fundação
Cupertino de Miranda.
- (2019). *Sinal Respiratório:
Cartas para Sérgio Lima*. Ed.
Perfecto E. Cuadrado. Lisboa/
Vila Nova de Famalicão:
Documenta/Fundação
Cupertino de Miranda.
- (2020). *Uma Última Pergunta:
Entrevistas com Mário Cesariny
(1952-2006)*. Org., introd.
e notas de Laura Mateus
Fonseca. Lisboa: Documenta.
- Charron, Pierre (1662). *De la
Sagesse*. Amsterdam: Elsevier.
- Cuadrado, Perfecto E. (1998).
*A Única Real Tradição
Viva: antologia da poesia
surrealista portuguesa*.
Lisboa: Assírio & Alvim.
- Forte, António José (2003). *Uma
Faca nos Dentes*. Lisboa:
Parceria A.M. Pereira.
- Garasse, François (1623). *La
Doctrine Curieuse des Beaux
Esprits de ce Temps, ou
Pretendus Tels, contenant
plusieurs maximes pernicieuses
à la religion, à l'Estat et aux
bonnes mœurs, combattue et
renversée par le P. François
Garassus*. Paris: S. Chappellet
Gonçalves, Zetho Cunha (org.)
(2014). *Notícia do Maior
Escândalo Erótico-Social
do Século XX em Portugal*.
Lisboa: Letra Livre.
- Le Vayer, La Mothe (1716). *Quatre
Dialogues Faits à l'Imitation
des Anciens par Oratius Tubero*.
Francfort: Jean Savilus.
- (1744). *Cinq Dialogues Faits à
l'Imitation des Anciens*. Berlin:
Chez Ambroise Haude.
- Lisboa, António Maria (1995). 315
Poesia. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Macedo, José Agostinho de (1816).
*Refutação dos Principios
Methafysicos, e Moraes dos
Pedreiros Livres Illuminados*.
Lisboa: Impressão Régia.
- Montaigne, Michel de (1978). *Les
Essais de Michel de Montaigne*.
Édition de Pierre Villey,
avec un préface de V.-L.
Saulnier. 2 vol. Paris: Presses
Universitaires de France.
- O'Neill, Alexandre (2017).
Poesias Completas & Dispersos.
Lisboa: Assírio & Alvim.
- Oliveira, Cavaleiro de (1922).
Recreação Periódica. Pref.
e trad. Aquilino Ribeiro.
Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Oom, Pedro (1980). *Actuação
Escrita*. Lisboa: &etc.

- Petrus (s.d.), *Os Modernistas Portugueses — escritos públicos, proclamações e manifestos*. Vol. III. Porto: C.E.P.
- Pires, José Cardoso (1989). *Cartilha do Marialva ou das Negações Libertinas*. 7.^a ed. Lisboa: Dom Quixote-Círculo de Leitores.
- Sade, Marquês de (1966). *A Filosofia na Alcova*. Pref. Luiz Pacheco e David Mourão-Ferreira. Lisboa: Afrodite.
- (1990). *Aline et Valcour, ou le roman philosophique : écrit à la Bastille un avant la Révolution de France*. Édition de Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert. Paris: Pauvert.
- (2007). *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*. Trad. Manuel João Gomes. 2.^a ed. Lisboa: Antígona.
- Sampaio, Ernesto (1988). *O Sal Vertido*. Lisboa: Hiena.
- (2001). «Abjeção e Pureza». *Cadernos. Revista de Teatro*, n.º 17, pp. 31-34.
- Alquié, Ferdinand (1955). *La Philosophie du Surréalisme*. Paris: Flammarion.
- Alves, José Augusto dos Santos (2000). *A Opinião Pública em Portugal (1780-1820)*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa.
- Arya, Rina (2014). *Abjection and Representation: An Exploration of Abjection in the Visual Arts, Film and Literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Barradas, Acácio (1996). «Luiz Pacheco, o marginal militante ou 'a entrevista sou eu'». In Luiz Pacheco. *O Uivo do Coiote*
2. Palmela: Contraponto, 1996, pp. 13-29.
- Castro, E.M. de Melo e (1987). *As Vanguardas na Poesia Portuguesa do Século XX*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Cautela, Afonso (2013). «Surrealismo & Surrealistas». *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, n.º 71/72, Novembro de 2013, pp. 57-66.
- Coelho, Eduardo Prado (1966). «Crítica de Circunstância». *Diário de Lisboa*, Suplemento «Vida Literária e Artística», 5 de Maio de 1966, p. 8.
- Cuadrado, Perfecto E. (1994). *Modernidad y Vanguardia*

- en la Poesía Portuguesa Contemporánea. Perspectiva Histórica del Surrealismo Portugués*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 1994.
- (1998). «Introdução em três movimentos». In Perfecto E. Cuadrado (org.). *A Única Real Tradição Viva. Antologia da Poesia Surrealista Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 7-65.
- (2017). «Portugal, Surrealismo». *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, n.º 81-83, Outono 2017, pp. 56-64.
- (2018). «Entre Nós e as Palavras, Mário (apresentação cordial)». In Mário Cesariny. *Poesia*. Ed. Perfecto E. Cuadrado. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 9-25.
- Fernandes, Aníbal e Pedro Piedade Marques (2017). *Portugal em Sade, Sade em Portugal; seguido de O «Affaire Sade» de Lisboa*. 2.ª ed. Lisboa: Montag.
- Ferreira, Serafim (1996). «Apresentação». In Luiz Pacheco. *Cartas na Mesa*. Org. Serafim Martins. Lisboa: Editorial Escritor, pp. VII-XI.
- Franco, António Cândido (2005). «Sobre a Epistolografia de Luiz Pacheco». In Luiz Pacheco. *Cartas ao Léu: 22 Cartas de Luiz Pacheco a João Carlos Raposo Nunes*. Org. António Cândido Franco. Vila Nova de Famalicão: Quasi, pp. 11-31.
- (2012). *Notas para a Compreensão do Surrealismo em Portugal*. Évora: Licorne.
- (2015). «A Grande Guerra entre Mário Cesariny e Luiz Pacheco». *Ler Livros & Leitores*, n.º 140, Inverno 2015, pp. 60-71.
- (2016a). «Correspondência de Luiz Pacheco para José Cardoso Pires». *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, n.º 77-80, Outono 2016, pp. 25-27.
- (2016b). «Da Circunstância e da Ética do Abjeccionismo». *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, n.º 77-80, Outono 2016, pp. 306-319.
- (2017). *Luiz Pacheco Essencial*. Lisboa: Maldoror/Letra Livre.
- (2019). *O Triângulo Mágico: uma biografia de Mário Cesariny*. Lisboa: Quetzal.
- (2023). *O Firmamento É Negro e Não Azul. A Vida de Luiz Pacheco*. Lisboa: Quetzal.
- George, João Pedro (2013). *O Que É Um Escritor Maldito?*. Lisboa: Verbo.
- (2016). *Putá Que os Pariu! A Biografia de Luiz Pacheco*. Lisboa: Tinta-da-china.
- (2017). «Introdução». In Luiz Pacheco. *O Grilo na Varanda: Luiz Pacheco para Laureano Barros*.

- Correspondência, 1966-2001*. Lisboa: Tinta-da-china, pp. 7-44.
- Guedes, Maria Estela (2008). «Luiz Pacheco, o Libertino». In *O Espelho Libertino*. Org. Floriano Martins. São Paulo: Escrituras Editora, pp. 9-12.
- Guimarães, Fernando (1989). *A Poesia Contemporânea Portuguesa e o Fim da Modernidade*. Lisboa: Caminho.
- (2004). *Simbolismo, Modernismo e Vanguardas*. 3.^a ed. Lisboa: INCM.
- Heimonet, Jean-Michel (2001). «La polémique Breton/Bataille : Surréalisme et 'Icarisme'». *Mélusine*, n.º 21, pp. 61-69.
- Jaguer, Edouard (1982). *Dictionnaire Général du Surréalisme et de ses Environs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kristeva, Júlia (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lima, Joana (2017). *António Maria Lisboa: Eterno Amoroso*. Lisboa: Colibri.
- Lins, Daniel (1999). *Artaud, o Artesão do Corpo sem Órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Macedo, Helder (2017). *Camões e Outros Contemporâneos*. Lisboa: Presença.
- Marinho, Maria de Fátima (1987). *O Surrealismo em Portugal*. Lisboa: INCM.
- Marques, Pedro Piedade (2015). *Editor Contra. Fernando Ribeiro de Mello e a Afrodite*. Lisboa: Montag.
- Martinho, Virgílio (1966). «Prefácio». In Luiz Pacheco. *Crítica de Circunstância*. Lisboa: Ulisseia, pp. XIII-XXXIII.
- Martins, Fernando Cabral (2000). *O Trabalho das Imagens*. Lisboa: Arion.
- (2016). *Mário Cesariny e o Virgem Negra*. Lisboa: Documenta.
- (2018). «À Luz da Ampola Miraculosa». In Joana Meirim (org). *E a Minha Festa de Homenagem? Ensaios para Alexandre O'Neill*. Lisboa: Tinta-da-china, pp. 49-58.
- Martuscelli, Tania (2013). *Mário-Henrique Leiria e a Linhagem do Surrealismo em Portugal*. Lisboa: Colibri.
- Menninghaus, Winfried (2012). *Disgust. Theory and History of a Strong Sensation*. New York: New York University Press.
- Miller, Henry (1997). *O Olho Cosmológico*. Trad. H. Silva Letra. 2.^a ed. Lisboa: Estampa.
- Moreira, Júlio (1992). «Braga 'Revisited'». In Luiz Pacheco. *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 55-66.
- Mourão, José Augusto (2002). «Surrealismo e

- Tecnossurrealidade: rotas convergentes?». *Atalaia — Intermundos*, n.º 10/11, pp. 31-38.
- Papanikolaou, Andreas. (2009). *Georges Bataille: Érotisme, Imaginaire Politique et Hétérologie*. Paris: Editions Praeogo.
- Pereira, Luís Miguel da Cruz (2015). *In sexu veritas: a erótica libertina de Luiz Pacheco*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Aveiro (em linha: <https://ria.ua.pt/handle/10773/16379>).
- Pierre, José (ed.) (1982), *Tracts Surréalistes et Déclarations Collectives (1922-1969)*, 2 vols., Paris: Le Terrain Vague.
- Pires, Daniel (2004). «Introdução». In Bocage. *Obras Completas — Poesias Eróticas, Burlescas e Satíricas*. Porto: Edições Caixotim, pp. 1-55.
- Rocha, Clara (2003). *O Cachimbo de António Nobre*. Lisboa: Dom Quixote.
- Rothman, Roger (2009). «Modernism, Postmodernism, and the Two Sublimes of Surrealism». In Stephen Ross (ed.) *Modernism and Theory: A Critical Debate*. London: Routledge, pp. 49-59.
- Santos, Sofia (2009). *Luiz Pacheco: Um Projecto Moderno Crítico-Ficcional*. Dissertação de mestrado em Estudos Românicos (Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (em linha: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/1712>).
- (2011). «O Caso Autoral de Luiz Pacheco». *Agália*, n.º 103, pp. 175-206 (em linha: https://agalia.net/wp/wp-content/uploads/2018/02/SofiaSantos_O_caso_autoral_de_Luiz_Pacheco.pdf).
- (2014). «Luiz Pacheco: uma concepção ideológica da literatura que se quer descarnada». *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, n.º 73-74, Outono 2014, pp. 63-64.
- (2016). «Acicatar o Regime: O 'Depoimento de Uma Angolana', em *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor*». *Studia Iberyistyczne*, n.º 15: Representações da violência/Vergílio Ferreira revisitado, pp. 121-133.
- Sardinha, Maria Helena (2018). *Correspondência de Luiz Pacheco com Luís Amaro*. Dissertação de mestrado em Crítica Textual, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (em linha: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/33906>).
- Sheringham, Michael (2006). *Everyday Life: Theories and Practices From Surrealism*

- to the Present. Oxford: Oxford University Press.
- Silva, Ana da (1996). «Pacheco (Luiz)». In Álvaro Manuel Machado (dir.). *Dicionário de Literatura Portuguesa*. Lisboa: Presença, 1996, pp. 358-359.
- Silvestre, Osvaldo (2010). «Mitologias Maiores e Menores». *Público* — Caderno Ípsilon, 12 de Fevereiro de 2010, p. 34.
- Simões, João Gaspar, «O Abjeccionismo e a Semântica». *Diário de Notícias*, 2.º caderno «Cultura», 4 de Outubro de 1979, pp. 16 e 17.
- Sousa, Rui (2011). «A Presença do Objecto em *O Teodolito* de Luiz Pacheco». *Golpe d'Asa*, n.º 1, Novembro de 2011, pp. 20-25.
- (2014). «Surrealismo-Abjeccionismo em Portugal: Apontamentos para a Análise de Uma Experiência Crítica de Marginalidade Radical». *Revista Estação Literária*, vol. 12, Janeiro de 2014, pp. 186-205.
- (2016a). *A Presença do Objecto no Surrealismo Português*. Lisboa: Esfera do Caos.
- (2016b). «Leituras Surreal-Abjeccionistas de Bocage». *A Ideia, Revista de Cultura Libertária*, n.º 77/79, pp. 228-234.
- (2017). «Breves considerações sobre a evolução e metamorfoses do Surrealismo em Portugal». In Annabela Rita e Dionísio Vila Maior (org.). *Entre Molduras. Da Metamorfose nas Artes, nas Letras, nas Ciências*. Lisboa: Esfera do Caos, pp. 299-320.
- Tavares, Vitor Silva (2017). *Textinhos, Intróitos & Etc.* Lisboa: Pianola.
- Torres, Alexandre Pinheiro (1989a). «O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o Seu Esplendor, de Luís Pacheco». In *Ensaios Escolhidos I*. Lisboa: Caminho, pp. 165-176.
- (1989b). «Sociologia e Significado do Mundo Romanesco em Portugal». In *Ensaios Escolhidos I*. Lisboa: Caminho, pp. 185-216.
- Zink, Rui (2005). «Há Festa na Comunidade». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 17, pp. 141-145.

2. LIBERTINOS E LIBERTINAGEM

Adam, Antoine (1974). *Les Libertins au XVIIe Siècle*. Paris: Buchet.

Alexandrian (1999). *Os Libertadores do Amor*.

- Trad. Eduardo Cambezes.
Lisboa: Antígona.
- Amplecas, Germain (org.)
(1910). *L'Œuvre Libertine des Poètes du XIXe Siècle*. Paris: Bibliothèque des Curieux.
- Andreau, Jean. «O Liberto».
In Andrea Giardina (org.).
O Homem Romano. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo.
Lisboa: Presença, pp. 147-165.
- Apollinaire, Guillaume (1909).
L'Œuvre du Marquis de Sade. Pages Choiesies. Paris: Bibliothèque des Curieux.
- Aragon, Louis (1997). *Le Libertinage*. Texte établi, présenté et annoté par Daniel Bougnoux. Paris: Gallimard.
- Argaud, Élodie (2010). «Bayle, Historien du Libertinage? Propositions pour la lecture des *Pensées diverses sur la comète*». *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, xxxvii, pp. 421-435.
- Bacelar, José (1939). *Polémica e Abstenção*. Lisboa: Seara Nova.
- Beránková, Jana (2010). *Les Liaisons dangereuses de Choderlos de Laclos : subversion libertine - subversion des libertins ?*. Dissertação de mestrado apresentada ao Institute of Romance Languages and Literatures, Masaryk University (em linha: https://is.muni.cz/th/sjiyb/Jana_Berankova_-_bakalarska_prace.pdf).
- Bertelli, Sergio (org.) (1980).
Il Libertinismo in Europa. Milano: Ricciardi.
- Brissette, Pascal e Marie-Pier Luneau (2014). *Deux Siècles de Malédiction Littéraire*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Brun, Pierre (1901). «Les Libertins». In *Autour du Dix-Septième Siècle*. Grenoble: Librairie Dauphinoise, pp. 1-32.
- Calvin, Jean (1545). *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz*. Genève: Jehan Girard.
- Campos, Augusto de (1936). *Estudos sobre o Soneto: três conferências*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2009). «La polémique anti-libertine et anti-libertaire contemporaine : catholiques, libéraux, libertariens». *Les Dossiers Grihl* (em linha: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3495>).
- (2010). «Le Libertinisme et Philosophie : Catégorie Historiographique et Usage des Termes dans les Sources». In *Libertinage et Philosophie au XVIIe Siècle*, n.º 12, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 11-32.
- (2011). *Postures Libertines*. Toulouse: Anacharsis, 2011.
- (2012). «Libertine and Libertinism. Polemic Uses of

- the Terms in Sixteenth and Seventeenth-Century English and Scottish Literature». *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 12, pp. 12-36.
- Charbonnel, Roger (1917). *La Pensée Italienne au XVI^e Siècle et le Courant Libertin*. Paris: Champion.
- Charles-Daubert, Françoise (1998). *Les Libertins en France au XVIII^e Siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Darnton, Robert (1986). «Um inspector da polícia organiza seus arquivos: A Anatomia da República das Letras». In *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 191-246.
- (1991). *Édition et Sédition: l'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard.
- Dejean, Joan (1981). «Une autobiographie en procès : l'affaire Théophile de Viau». *Poétique*, n.º 48, décembre 1981, pp. 431-448.
- Del Noce, Augusto (1953). «La crisi libertina e la ragion di Stato». In Enrico Castelli (ed.). *Cristianesimo e ragion di Stato*. Roma/Milano: Fratelli Bocca, pp. 35-47.
- Delon, Michel. «'J'abandonne mon esprit à tout son libertinage.' De Diderot à Sade ou de la Morale à l'Esthétique». *Revue de la BNF*, 2015/2, n.º 50, pp. 38-45.
- Deprun, Jean. 1990. «Sade Philosophe». In Marquês de Sade: *Œuvres*, vol. 1. Édition de Michel Delon. Paris: Gallimard, pp. LIX-LXIX.
- Derrida, Jacques (2009). *Vadios: dois ensaios sobre a Razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalves Zagalo. Coimbra: Palimage.
- Desan, Philippe (2008). «Apologie de Sebond ou Justification de Montaigne ?». In Philippe Desan (org.). *Dieu à Notre Commerce et Société. Montaigne et la Théologie*. Genève: Droz, pp. 175-200.
- Dias, Augusto da Costa (1968). «O Jovem Garrett». In *O Roubo das Sabinas*. Ed. Augusto da Costa Dias. Lisboa: Portugália, pp. VII-C.
- Diderot, Denis (1751). «Libertinage». In *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Vol. 9. Paris: chez Briasson, p. 476.
- Didier, Béatrice (1987). «Sade e Don Juan». In Jean Rousset (org.). *Le Mythe de D. Juan*. Trad. Maria Luísa Trigueiros e Maria Filomena Boavida. Lisboa: Vega. pp. 7-26.
- Domingues, Mário (1962). *Bocage: a sua vida e a sua época*. Lisboa: Romano Torres.

- Duarte, Manuel Dias (1987). *História da Filosofia em Portugal nas suas Conexões Políticas e Sociais*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Duff, Arnold Mackay (1958). *Freedmen in the early Roman Empire*. Cambridge: Heffer.
- Étiemble, René (1974). *Essais de Littérature (vraiment) Générale*. Paris: Gallimard.
- Farol, Ferrer (1865). *A Libertinagem perante a Historia, a Philosophia e a Pathologia em Geral*. Porto: Typ. José Pereira da Silva.
- Ferro, João Pedro (1987). *O processo de José Anastácio da Cunha na Inquisição de Coimbra (1778)*. Introd., trans. e notas de João Pedro Ferro. Lisboa: Palas Editores.
- Foucault, Didier (2010). *Histoire du Libertinage*. Paris: Perrin.
- Fragonard, Marie-Madeleine et alli (2006). «Les Querelles de Dieu — XVIe Siècle». In Frank Lestringan e Michel Zink (dir.). *Histoire de la France Littéraire*, Tome I. Naissances & Renaissances. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 472-500.
- Girerd, Christophe (2007). *Les Libertins au XVIIe Siècle*. Paris: Le Livre de Poche.
- Grousset, René (1886). «Étude Sur la Société Dite des Libertins». In *Œuvres Posthumes de René Grousset: Essais et Poésies*. Recueillis et publiés avec des notices par M. René Doumic e M. Pierre Imbart de La Tour. Paris: Hachette et Cie, pp. 63-158.
- Guerreiro, Fernando (2000). *Monstros Felizes: La Fontaine, Diderot, Sade, Marat*. Lisboa: Colibri.
- Hatherly, Ana (2003). *Poesia Incurável. Aspectos da Sensibilidade Barroca*. Lisboa: Estampa.
- Hecht, Jennifer Michael (2004). *Doubt. A History*. San Francisco: Harper Collins.
- Hénaff, Marcel (1999). *The Invention of the Libertine Body*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Joaquim, Ana Cristina (2011). *Sade: o filósofo e o imaginário*. Dissertação de Mestrado em História da Filosofia apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- Klossowski, Pierre (2008). *Sade, Meu Próximo*. Trad. Ana Hatherly. Lisboa: Vega.
- Kochakowicz, Leszek (1987). «Libertino». In *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12: *Mythos/Logos*. *Sagrado/Profano*. Lisboa: INCM, pp. 326-338.
- Lacan, Jacques (1966). «Kant Avec Sade». In *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 765-790.

- Le Brun, Annie (1989). *Soudain un Bloc d'Abîme*, Sade. Paris: Pauvert.
- Leclerc, Yvan (1998). «Le Libertinage au XIXe». *Magazine Littéraire*, n.º 371, décembre 1998, pp. 45-47.
- Lima, Luiz Costa (1962). «Reconsiderando o Libertino». *Tempo Brasileiro*, Dezembro de 1962, pp. 209-216.
- Lista, Giovanni (2005). *Dada Libertin & Libertaire*. Paris: L'Insolite.
- Lomba Falcon, Pedro (2014). *Márgenes de la Modernidad. Libertinismo y Filosofía en el Siglo XVII*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Lowenthal, Cynthia (2002). *Performing Libertinism in Charles II's Court: Politics, Drama, Sexuality*. London: Palgrave Macmillan.
- Machado, Álvaro Manuel (1987). «O Mito de Don Juan ou a Erótica da Ausência», pp. 85-94. In Jean Rousset (org.). *Le Mythe de D. Juan*. Trad. Maria Luísa Trigueiros e Maria Filomena Boavida. Lisboa: Vega, pp. 7-26.
- Margolin, Jean-Claude (1974). «Libertins, Libertinisme, et 'Libertinage' au XVIe Siècle». *Aspects du Libertinisme au XVIe Siècle*. Paris: Vrin, pp. 1-33.
- Marlière, Pierre (2014). *Variations sur le Libertinage. Ovide et Sollers*. Paris: Gallimard.
- Martins, Maria Teresa Esteves Payan (2005). *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- (2012). *Livros Clandestinos e Contrafações em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: Colibri.
- McKenna, Antony e Pierre-François Moreau (2012). «Introduction: Le Libertinisme comme Catégorie». *Libertinage et Philosophie au XVIIe Siècle*, n.º 12. Le Libertinage est-il une catégorie philosophique ?, pp. 7-9.
- Moraes, Eliane Robert (2011). *Lições de Sade — Ensaio sobre a Imaginação Libertina*. 2.ª ed. São Paulo: Iluminuras.
- Moreau, Isabelle (2005). «Libertinisme et Philosophie». *Revue de Synthèse*, 5.ª série, n.º 1 (2005), pp. 139-60.
- Mouritsen, Henrik (2011). *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagy, Peter (1975). *Libertinage et Révolution*. Paris: Gallimard.
- Neto, José R. Maia (1996). «O Tratado dos Três Impostores e Reações Judaicas ao Ataque Libertino à Revelação». In Adauto Novaes (org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 145-163.

- Ngg, Genice Yan-Yee (1996). *The Inconstant «I» and the Poetics of Seventeenth-Century Libertine Lyrics*. Phd Thesis, Montreal: McGill University Libraries.
- Normandy, Georges (1909). *Les Poètes Libertins. Anthologie de Poésies Légères du XV Siècle à nos Jours*. Paris: Louis Michaud.
- Nunes, Natália (1969). «'O Delfim'. Uma personagem marialva?», *Diário de Lisboa* (Suplemento Literário), 3 de Abril de 1969, pp. 1 e 7.
- (1973). *As Batalhas que Nós Perdemos (Interpretações Literárias)*. Porto: Paisagem.
- Onfray, Michel (2007). *Les Libertins Baroques : Contre-histoire de la philosophie t. 3*. Paris: Librairie Générale Française.
- Ostrowiecki, H. Bah (2012). *Le Theophrastus redivivus, Érudition et Combat Antireligieux au XVIIe Siècle*. Paris: Honoré Champion
- Paganini, Gianni (2009). «Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique». *Kritérion*, vol. 50, n.º 120, Dezembro 2009, pp. 391-406.
- Perrens, F.T. (1896). *Les Libertins en France au XVIIe Siècle*. Paris: Léon Chailley.
- Phillips, John (2012). «Circles of Influence: Lewis, Sade, Artaud». *Comparative Critical Studies* 9.1, pp. 61-82.
- Pintard, René (1943). *Le Libertinage Érudit dans la Première Moitié du XVII Siècle*. Paris: Boivin.
- Pires, José Cardoso (1994). «Coisíssima Nenhuma, Graças a Deus!» (entrevista de Ana Sousa Dias). *Público Magazine*, 19 de Junho de 1994, pp. 22-32.
- Popkin, Richard (1953a). «The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy I». *The Review of Metaphysics*, Vol. 7.1, Sept., pp. 132-151.
- (1953b). «The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy II». *The Review of Metaphysics*, Vol. 7.2, Dec., pp. 307-322.
- (1954). «The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy III». *The Review of Metaphysics*, Vol. 7.3, Mar., pp. 499-510.
- (2003). *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University.
- Porset, Charles (1996). «El Libertinismo y la Secularización de lo Sagrado. Aproximaciones a las Luces». In Pedro Álvarez Lázaro (ed.). *Librepensamiento y Secularización en la Europa Contemporánea*. Madrid: UPCO, pp. 33-59.
- Primo, Marcelo de Sant'Anna Alves (2018). «Pierre Bayle e a reflexão sobre a imagem do

- ateu virtuoso na modernidade». *Griot, Revista de Filosofia*, Vol. 17, n.º 1, Junho, pp. 337-353.
- Rabineau, Isabelle (1995). *Modernes Libertins*. Bègles: Le Castor Astral.
- Ramos, Manuel João (1989). «Sade, Fundador das Ciências Humanas?». In Fernando Oliveira Baptista (ed). *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: Instituto de Investigações Científicas Tropicais, pp. 659-673.
- Rivera, Jorge Croce de (2007). «Verdade, historicidade e temporalidade no *Theatrum Mundi*». *Teatro do Mundo*, vol. 2, pp. 157-167.
- Rodrigues, Ernesto (2016). «Silling: introdução». *A Ideia*, n.º 77-80, Outono 2016, pp. 212-216.
- Rodrigues, Urbano Tavares (2005). *O Mito de D. Juan e Outros Ensaios de Escrever*. Lisboa: INCM.
- Rouanet, Sergio Paulo (1998). «O Desejo Libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo». In *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 167-196.
- Ruocco, Giovanni (2003). «'...a mi ce verba mea saeculum desiderant'. Las metamorfosis de la disimulación en la fuite du monde libertina». In Pablo José Badillo et alli (org.). *Simulación y Disimulación. Aspectos Constitutivos del Pensamiento Europeo*. Sevilla: Minima del Civ, pp. 45-54.
- Salgado, Maria Antonieta (1983). *A Polémica sobre o Retrato de Vénus*. Lisboa: INCM.
- Sartre, Jean-Paul (1952). *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard.
- Seylaz, Jean-Luc (1998). *Les Liaisons Dangereuses et la Création Romanesque chez Laclos*. Genève: Droz.
- Simões, João Gaspar (2004). «José Cardoso Pires. *O Render dos Heróis*». In *Crítica VI. O Teatro Contemporâneo (1942-1982)*. Lisboa: INCM.
- Sollers, Philippe (1971). «Sade Dans le Texte». In *L'Écriture et l'Expérience des Limites*. Paris: Seuil, pp. 48-66.
- Sousa, Rui (2017). «A Ironia Sanchesiana e o Homem Superior Pessoa». In *Congresso Internacional Fernando Pessoa 2017*. Lisboa: CFP, pp. 372-392 (em linha: https://casafernandopessoa.pt/applicationfiles/5315/1698/3454/CFP_ACTAS_2017.pdf).
- (2018a). «Antilibertinismo». In José Eduardo Franco et alli (coord.). *Dicionário dos Antis. A Cultura Negativa*

- em Portugal, vol. 2. Lisboa: INCM, pp. 1152-1160.
- (2018b). «Libertinos». In José Eduardo Franco et alli (coord.). *Dicionário dos Antis. A Cultura Negativa em Portugal*, vol. 2. Lisboa: INCM, pp. 2142-2145.
- Spink, John S. (1937). «La diffusion des idées matérialistes et anti-religieuses au début du XVIIIe siècle: Le 'Theophrastus redivivus'». *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, avril-juin 1937, pp. 248-254.
- Staquet, Anne e Thomas Berns (2013). «L'Idée du Libertin Ramenée à ses Usages». In Thomas Berns, Anne Staquet e Monique Weis (ed.). *Libertin! Usages d'une invective au XVI et XVIIe siècles*. Paris: Garnier, pp. 7-26.
- Taylor, Helena (2017). *The Lives of Ovid in Seventeenth-Century French Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Teles, José Mendonça (1998). «A Experimentação Poética de Bandeira em *Libertinagem e Estrela da Manhã*». Manuel Bandeira. *Libertinagem & Estrela da Manhã*. Ed. Giulia Lanciani. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima, Guatemala, San José; Santiago de Chile: ALLCA XX, pp. 105-155.
- Tilmouth, Christopher (2007). *Passion's Triumph over Reason: A History of the Moral Imagination from Spenser to Rochester*. Oxford: Oxford University Press.
- Tisserand, Ernest (1922). «Introduction». In La Mothe Le Vayer. *Deux Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens*. Paris: Bossard, pp. 9-63.
- Torero-Ibad, Alexandra (2008). «Imagination et Connaissance du Monde chez Cyrano de Bergerac». *Libertinage et Philosophie au XVIIe Siècle*, n.º 10: Science et Littérature à l'Âge Classique, pp. 151-168.
- Trousson, Raymond (1993). *Romans Libertins du XVIIIe Siècle*. Paris: Robert Laffont.
- Vailland, Roger (1953). *Laclos par Lui-Même*. Paris: Seuil.
- (1976). *Esboço para Um Retrato do Verdadeiro Libertino*. Lisboa: &etc.
- Van Damme, Stéphane (2011). «Libertinage de Mœurs/ Libertinage Érudit. Le Travail de la Distinction». *Les Dossiers du Grihl* (em linha: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4826>).
- (2014). «Le Tour d'Europe des Dissidents». *L'Histoire*, n.º 398, avril 2014, pp. 40-51.
- Velarde Fuertes, Juan (2006). *El Libertino y el Nacimiento*

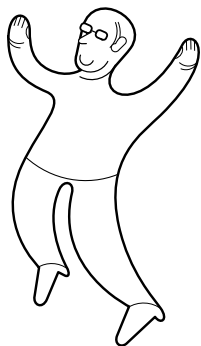
- del *Capitalismo*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Webster, Jeremy (2005). *Performing Libertinism in Charles II's Court*. York: Palgrave Macmillan.
- Wirth, Jean (2003). *Sainte Anne et une Sorcière et Autres Essais*. Genève: Droz.
- Zoli, Sergio (1989). *Europa Libertina tra Controriforma e Illuminismo*. Bologna: Cappelli.
- (1997). *Dall'Europa Libertina all'Europa Illuminista: stato laico e «Oriente» libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei lumi; alle origini del laicismo e dell'illuminismo*. Firenze: Nardini.
- Barthes, Roland (1979). *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Maria de Santa Cruz. Lisboa: Ed. 70.
- (1984). «A Morte do Autor». In *O Rumor da Língua*. Trad. António Gonçalves. Lisboa: Ed. 70, pp. 49-53.
- (1999). *S/Z*. Trad. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Ed. 70.
- (2007). *Mitologias*. Trad. José Augusto Seabra. Lisboa: Ed. 70.
- (2009). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Trad. Jorge Constante Pereira e Isabel Gonçalves. Lisboa: Ed. 70.
- Bloom, Harold (2013). *O Cânone Ocidental*. Trad., intr. e notas Manuel Frias Martins. 5.^a ed. Lisboa: Temas e Debates.
- Bluteau, Rafael (1716). *Vocabulário Portuguez e Latino, Tomo V (K-N)*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva.
- Braga, Teófilo (1902). *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução publica portugueza. 1700 a 1800*. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- Buescu, Helena Carvalhão (1998). *Em Busca do Autor Perdido*. Lisboa: Cosmos.
- Calinescu, Matei (1999). *As Cinco Faces da Modernidade*. Trad. Jorge Teles de Menezes. Lisboa: Vega.
- Chauí, Marilena (1996). «Contingência e Necessidade». In Adauto Novaes (org.). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 19-26.
- Constâncio, Francisco Solano (1836). *Novo Dicionário Critico e Etymologico da Lingua Portugueza*. Paris: Typ. de Angelo Francisco Casimiro.

- Derrida, Jacques (1967). *L'Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- (2009). *Vadios: dois ensaios sobre a Razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage.
- Dias, Augusto Costa (1966). «Liberdade, Humanismo e Anti-Humanismo». In *Discursos sobre a Liberdade de Imprensa no Primeiro Parlamento Português: 1821*. Lisboa: Portugalíia, pp. ix-liv.
- D'Ors, Eugenio (1990): *O Barroco*. Trad. Luís Alves da Costa. Lisboa: Vega.
- Fernandes, Ângela (2013). *A Ideia de Humanidade na Literatura do Início do Século XX*. Lisboa: Tinta-da-china.
- Foucault, Michel (1994). *História da Sexualidade*. Vol. 1: A Vontade de Saber. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água.
- (2003). *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*. Paris: Gallimard.
- (2014). *As Palavras e as Coisas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Ed. 70.
- (2015). *O Que É Um Autor?*. Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega.
- Franco, José Eduardo e António Marújo (2009). *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*. Lisboa: Temas e Debates.
- Galster, Ingrid (org.) (2004). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième Sexe, Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Paris: Champion.
- Jaspers, Karl (1950). *The Perennial Scope of Philosophy*. Trad. Ralph Manheim. London: Routledge and Kegan Paul.
- (1961). *Razão e Contra Razão no nosso Tempo*. Trad. Fernando Gil. Lisboa: Minotauro.
- Leão, Cunha (1966). «O livro da semana: 'Cartilha de Marialva' ou 'Barca do Inferno'?». *Diário de Notícias*, 16 de Março de 1966, pp. 11, 17.
- Lemos, Maximiano (1909). *Encyclopedia portugueza illustrada: dicionario universal*, volume vi. Porto: Lemos.
- Lima, Silvio (1964). *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*. Coimbra: Arménio Amado.
- Lisboa, João Luís e Tiago dos Reis Miranda (2011). «A Cultura Escrita nos Espaços Privados». In Nuno Gonçalo Monteiro (dir.). *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, pp. 333-394.
- Lourenço, Eduardo (1994). *O Canto do Signo: Existência e Literatura: 1957-1993*. Lisboa: Presença.

- (2016). *Tempo e Poesia*. Obras Completas Vol. III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Macherey, Pierre (1990). *A Quoi Pense la Littérature?: Exercices de Philosophie Littéraire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mathias, Marcelo Duarte (2016). «Montaigne visto por Clara Rocha [crítica a *O Essencial sobre Michel de Montaigne*, de Clara Rocha]». *Colóquio/Letras*, n.º 193, Setembro 2016, pp. 175-181.
- Monteiro, Nuno Gonçalo (2011). *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- Morais e Silva, António de (1799). *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira.
- (1813). *Diccionario da Lingua Portugueza recopilado dos vocabulários impressos agora...* 2.ª ed. Lisboa: Typ. Lacerdina.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Estudios sobre el Amor*. 15.ª ed. Madrid: Revista de Occidente.
- (2008). *A Desumanização da Arte*. Trad. Manuela Agostinho e Teresa Salgado Canhão. Lisboa: Vega.
- Paz, Octavio (1990). *Los Hijos del Limo. Del Romanticismo a la Vanguardia*. Barcelona: Seix Barral.
- Ramos, Luís de Oliveira (2000). «Iluminismo». In Carlos Moreira Azevedo (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 2: C-L. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 414-419.
- Reis, Carlos (2015). *Pessoas de Livro: estudos sobre a personagem*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Rita, Annabela (2014). *Luz & Sombras do Cânone Literário*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Rodrigues, Ernesto (2017). «Decadentes e Modernidade». In Vladimir Svaton (ed.) *Svět Literatury/O Mundo da Literatura. Século XXI: Que modernidade, hoje?*. Univerzita Karlova: Filozofická Fakulta, pp. 48-67.
- Rorty, Richard (1994). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença.
- São Luís, D. Francisco de (1827). *Glossario das Palavras e Frases da Lingua Franceza, que por descuido, ignorancia, ou necessidade se tem introduzido na Locução Portugueza Moderna*. Lisboa: Typografia da Academia Real das Ciências.
- Shattuck, Roger (1996). *Forbidden Knowledge: From Prometheus*

- to *Pornography*. New York: St. Martin's Press.
- Sontag, Susan (2004). *Contra a Interpretação e Outros Ensaios*. Trad. José Lima. Lisboa: Gótica.
- Steiner, George (1993). *Presenças Reais: As Artes do Sentido*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença.
- Stierle, Karlheinz (2008). *Existe Uma Linguagem Poética? seguido de Obra e Intertextualidade*. Apres. e trad. Rui Mesquita. Vila Nova de Famalicão: Quasi.
- Tavares, Rui (2018). *O Censor Iluminado. Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*. Lisboa: Tinta-da-china.
- Toulmin, Stephen (1990). *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Valente, António Lopes dos Santos e Carlos Aulete (dir.) (1881). *Diccionario Contemporaneo da Lingua Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Rui Sousa é investigador do Grupo 1 do CLEPUL. Mestre em Estudos Românicos — Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2009), concluiu doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura na mesma faculdade, com a tese *Do Libertino: Revisões de um conceito através do caso de Luiz Pacheco* (2019). Participou na obra *1915: O Ano do Orpheu* (coordenado por Steffen Dix) e tem colaborado na revista *Pessoa Plural* e em eventos organizados pelo Projecto Estranhar Pessoa e pela Casa Fernando Pessoa. Publicou em 2016 o livro *A Presença do Abjecto no Surrealismo Português*. Organizou o Congresso «Pensar A Antologia de Poesia Portuguesa» (2021) e a «Jornada Manuel de Castro» (2021). Foi co-organizador do Congresso «CosmoLiteratures. Thinking Literature and Cosmopolitism» (2022) e da «Semana de Eventos Pessoaanos» (2023). Está a concluir uma monografia sobre a recepção de Fernando Pessoa por Mário Cesariny.



DO LIBERTINO

FOI COMPOSTO EM CARACTERES FILOSOFIA
E VERLAG, E IMPRESSO NA RAINHO & NEVES,
SOBRE PAPEL CORAL BOOK DE 90 G/M²,
NO MÊS DE JULHO DE 2023.

