

EM TORNO DO PENSAR POETIZANTE DE AGOSTINHO DA SILVA

LÚCIA HELENA ALVES DE SÁ

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

EM TORNO DO PENSAR POETIZANTE DE AGOSTINHO DA SILVA

Por

Lúcia Helena Alves de Sá
Matrícula: 04/25184

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Literatura.

Linha de Pesquisa: Teorias do Texto Literário

Orientadora: Prof^a Dr^a Rita de Cassi Pereira dos Santos

Brasília, 09 de Janeiro de 2013.

*A alethopoíesis de Agostinho da Silva
deixou-me ver as coisas diante das
coisas, olhando-as. As coisas se
admiram de um tanto de coisas. Delas
concebi a expansão do que sou.*

AGRADECIMENTOS

À vida de Poíesis, guerreira, e ao carinho de Aletho, meu companheiro menino.

À *Graça* de Arthur Gabriel.

Ao Dr. Amaro.

Aos mentores da CASA AGOSTINHO DA SILVA e à Prof^ª Dr^ª Rita de Cassi.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	18
DO PEREGRINO VENTUROSO	
1.1. A diáspora intelectual	21
1.2. A pedagogia <i>conversável</i>	24
1.3. Presença e atuações de Agostinho da Silva no Brasil	27
1.3.1. A Bahia no trajeto pedagógico-cultural de Agostinho	29
1.3.2. Uma reverência a Agostinho e à Bahia	33
1.3.3. Agostinho da Silva na Universidade de Brasília	39
1.4. Agostinho da Silva na CPI de 1968	42
1.5. A historiar o porvir da CPLP	47
CAPÍTULO II	69
A ORIENTAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL DE AGOSTINHO DA SILVA	
2.1. A questão político-social em uns poemas de Agostinho	54
2.2. A <i>Proposição</i> de Agostinho da Silva	64
CAPÍTULO III	69
A CRISTALIZAÇÃO HISTÓRICA DA CULTURA PORTUGUESA	
3.1. Do Espírito Santo em Festa	70
3.2. O sebastianismo como força revolucionária	81
3.3. O mito sebastianista em ressonância poética	84
3.3.1. A morada de "O Rei do Mar"	86
CAPÍTULO IV	98
Um modelo de amor e ecumenismo	
CAPÍTULO V	112
O <i>ETHOS</i> TRANSBORDANTE	
5.1. Da inventividade do poeta à concriatividade do leitor	118
5.2. Do <i>pensar poetizante</i>	125
5.3. O princípio idêntico sob diferentes modos de ser	138
5.4. Da razão que sonha ou Do sonho da razão	148
CONCLUSÃO	154
BIBLIOGRAFIA	160
ANEXOS	

RESUMO

Este estudo apresenta o professor Agostinho da Silva como uma das personalidades mais extraordinárias do século XX que compôs o cenário da cultura lusófona. Objetiva, sobretudo, interpretar alguns poemas e quadras e uma biografia com especial interesse no *pensar poetizante* acerca de Deus à luz da dialogicidade de textos agostinianos, de Espinosa, Heidegger, Bachelard e Teilhard de Chardin. Também, aborda a diáspora intelectual do filósofo, as suas realizações pedagógicas e as contribuições culturais para os povos de língua portuguesa. A pesquisa aponta as orientações político-sociais de Agostinho direcionadas para a instauração do Reino do Espírito Santo. Ademais, evidencia a cristalização do mito de D. Sebastião no panorama literário e artístico brasileiro em um poema de Cecília Meireles e outro de Caetano Veloso para que se realizem analogias com o pensador luso-brasileiro.

Palavras-chaves: Agostinho da Silva, pensar poetizante, Reino do Espírito Santo, Deus.

ABSTRACT

This research presents the teacher "Agostinho da Silva" as one of the most extraordinary personalities of the 20th century who composed the Brazilian/Portuguese scene. The objective of this study is the interpretation of poems and show a biography about God according to some authors such as Agostinho, Espinosa, Heidegger, Bachelard and Teilhard de Chardin. It also talks about Agostinho's intellectual and philosophical point of view and his pedagogical and cultural contribution to the Portuguese Language. The research brings some social and political orientations giving directions to the instauration of the Spirit Saint Kindgom. Besides this, the study shows D. Sebastião's myth in the Brazilian literary panoramic view in a poem of Cecília Meireles and Caetano Veloso, what gives the possibilities to make analogies with the Brazilian/Portuguese author.

Key-Words: "Agostinho da Silva", poems and show, Spirit Saint Kindgom, God.

INTRODUÇÃO

Foi-nos despertado o interesse pela obra e pensamento de George Agostinho Baptista da Silva, mais comumente conhecido por Agostinho da Silva, durante o “Seminário Agostinho da Silva”, ocorrido entre os dias 19 e 20 de agosto de 2002, sob a coordenação da Professora Maria Luisa Pereira Angelim que agrupou em torno do evento, na Universidade de Brasília (UnB), docentes da Faculdade de Educação e membros do Instituto de Letras para homenagear aquele professor luso-brasileiro.

Na ocasião, o poeta José Santiago Naud¹ fez a leitura do texto intitulado “Espírito e liberdade em Agostinho da Silva”, destacando, a partir da trova abaixo transcrita, não apenas a personalidade marcante de um dos intelectuais portugueses mais importantes do século XX, mas também, a ideia ou especulação de Deus em toda a sua liberdade² que Agostinho deixou evidente em muitos de seus escritos.

Só ao teu Deus sê fiel
no que tu tenhas de fé.
Quem sabe o deus que te crias
esconda o Deus que Deus é.

Foi, então, que nos surgiu o interesse de compreender melhor o entendimento de Deus por parte do poeta e biógrafo Agostinho da Silva em alguns textos literários inseridos em *Uns poemas de Agostinho* (1995) e *Quadras Inéditas* (1997), bem como na biografia *Vida de Francisco de Assis* (1996).

No tocante à biografia citada, dizemos que a escolhemos pelo fato de ter o biógrafo luso-brasileiro a intitulado *Vida de Francisco de Assis* e não *Vida de São Francisco de Assis*, enfocando muito menos o Santo do que a figura do homem que cumprira plenamente a sua humanidade, tomando medidas universais e lançando ideologias que envolviam todo o mundo. Consideramos o contexto biográfico como exemplo de paradigma de existência vivida de modo verdadeiramente ecumênica, amorosamente partilhada e imanente.

¹ José Santiago Naud, em 1958, publicou, no Brasil, a primeira edição da obra *Um Fernando Pessoa*, de Agostinho da Silva. Foi coordenador do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses (CBEP) fundado pelo professor Agostinho da Silva na Universidade de Brasília.

² A noção de liberdade dá-se para Agostinho da Silva na concretização da festa do Espírito Santo em que se pode destacar que a vida se tem de viver em liberdade. À liberdade liga-se, também, à ideia de que Deus é plenamente livre para criar, mas o que cria segue a ordem da harmonia dos contrários.

Apesar de pertencerem a gêneros literários diferentes, a biografia, os poemas e trovas têm caráter de recursividade, pois recuperam, explícita ou subliminarmente, o tema Deus e suas variações constantes. Neste sentido, essas obras mantêm entre si um *topos conversável*³ da expressão do *pensar poetizante*⁴ de Agostinho da Silva. Estes textos esclarecem, também, que a obra literária agostiniana é reflexo da práxis do autor, de sua experiência viva em cujo exercício cotidiano de observação foi fonte de conhecimento, de explicação alusiva para a ocorrência da manifestação da magnitude de Deus na natureza e no homem.

Ademais, em diálogo intertextual com outros escritos ensaísticos e até pedagógicos, bem como com textos de Cecília Meireles e de Caetano Veloso, a biografia *Vida de Francisco de Assis* e os poemas e quadras que selecionamos clarificam que a escrita de Agostinho da Silva fixou os valores míticos-religiosos, filosóficos e culturais do Sebastianismo⁵ que servem de modelo para a vida intelectual, social e política para todos que queiram resplandecer por todo o mundo o Reino do Espírito Santo⁶. Este Reino é para Agostinho da Silva o da conciliação, da superação do adverso e do cuidado com a natureza, com cada homem e com cada povo.

A escolha das trovas e poemas justifica-se porque Agostinho da Silva soube transitar entre o popular e o erudito, mostrando a sua versatilidade como poeta-pensador. As quadras estão aproximadas às trovas de Bandarra⁷; os poemas à lírica religiosa do Renascimento dos míticos espanhóis, em especial, São João da Cruz e Santa Teresa D'Ávila, o que permite

³ Usaremos a palavra “conversável” em substituição do termo “diálogo”, tendo em vista que, em grego, o prefixo “dia” significa separação, ruptura. Daremos preferência ao uso da palavra “conversabilidade” à “dialogicidade” para enfatizar melhor o sentido de união/comunicação tanto no pensar quanto no agir do filósofo-poeta luso-brasileiro Agostinho da Silva.

⁴ Expressão advinda do título da obra de Martin Heidegger *Da experiência do pensar* (1968).

⁵ O sebastianismo ou o mito sebástico é a crença na restauração da era paradisíaca vivida nos primórdios. No que se refere à história de Portugal, prende-se na esperança do retorno de D. Sebastião cujo mito foi espalhado pelo interior do Brasil pelos povoadores portugueses, recebendo o símbolo de força redentora. O mito de D. Sebastião encontra certa analogia com a lenda arturiana na qual o povo aguarda que de alguma ilha surgirá o rei. Usaremos os termos sebastianismo e sebástico como sinônimos de mito de D. Sebastião.

⁶ A concepção de Reino do Espírito Santo deve-se a Joaquim de Flora, monge cisterciense calabrés que viveu no século XII. À doutrina de Flora (aurora de nova civilização da qual emergiria o grande Sabbat da História antes do fim do mundo) subjazem as profecias atribuídas a Jesus Cristo sobre o fim dos Tempos — especificamente o Capítulo 20 do Apocalipse segundo o qual Jesus voltará em breve a reinar sobre a Terra durante mil anos de felicidade —; a promessa do Paraclito — a vinda do próprio Cristo, o anunciador, o verdadeiro consolador ou defensor dos homens — referida no Evangelho de São João; a base ideológica dos Romances da Demanda do Graal e o Quinto Império de Daniel. Rapidamente essa interpretação difundiu-se pela Europa, alcançando a Inglaterra; influenciou os movimentos libertários europeus, como as guerras camponesas da Alemanha, e chegou a Portugal pela Catalunha com o séquito da Rainha Isabel (1271-1336) quando de seu casamento com D. Dinis (1261-1325). Pode-se dizer que a doutrina joaquimista teve efeito à distância no Iluminismo alemão de Lessing, na Lei dos três estágios do espírito de Augusto Comte, no comunismo de Karl Marx ou no marxismo messiânico de Ernst Bloch. Cada uma dessas ideias, de acordo com o período histórico em que estavam inseridas, aproximam-se no que tangem, especialmente, à formação de uma sociedade igualitária.

⁷ Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556), sapateiro, poeta e profeta de Trancoso, é autor de Trovas messiânicas relacionadas com o sebastianismo e o milenarismo.

estabelecer uma relação mais filosófica em termos de escrita mística com as obras agostinianas. Entretanto, queremos mostrar que os textos do nosso autor apresentam conversabilidade entre si no que tange à carga semântica poético-revolucionária do pensar Deus. Nossa hipótese é que a partir do pensar Deus todos os outros pensares fluem.

Deveras o tema Deus é demasiado profundo, considerado abstrato e fora do alcance de nossa razão comum e imediatista. Não pode ser apreendido por asserções demonstradas segundo explicações racionalistas e sistematizações científicas, pois é Ele substancialmente distinto das demais manifestações fenomênicas. Apesar disso, nosso estudo — que não é de cunho teológico e não adentra a tradição da poesia mística — acredita que Agostinho da Silva tentou, por meio dos poemas, quadras e da biografia selecionada para este estudo, anunciar e decifrar a *poliédrica variedade de Deus* (SILVA, 2001, p.13) de modo a fazer valer no mundo uma existência humana pautada em valores universais.

Nosso esforço está em articular as análises textuais com a trajetória sociopolítica do filósofo e pedagogo luso-brasileiro. Esta perspectiva teórica e metodológica corrobora a assertiva de que todo e qualquer texto não existe independentemente da situação em que ele foi produzido. Assim, contextualizamos a produção dos textos tanto dentro de uma diacronia (a partir da discussão em torno da lusofonia) e de uma sincronia (análise em paralelo com outros textos).

Neste sentido, a apresentação de nosso estudo em 5 capítulos mostra essa tentativa de articulação: os capítulos I e II interligam as lógicas sociopolítica e a textual-literária, evidenciando o aspecto político-social da atuação de Agostinho da Silva; o capítulo III discorre os aspectos sociológicos e histórico-cultural que remetem à cristalização do mito sebastianista. O capítulo IV é uma mostra da compreensão agostiniana de uma vivência de amor partilhado que prepara para o entendimento da *poliédrica variedade de Deus* pensada poeticamente no capítulo V.

Para nos aproximarmos do pensamento de Agostinho da Silva sobre Deus, recorreremos a Gaston Bachelard, Martin Heidegger, Baruch de Espinosa e Teilhard Chardin. Há de se dizer, todavia, que os próprios textos ensaísticos de Agostinho interpretam seus escritos literários e até poderíamos dizer que são as obras literárias que sintetizam a obra agostiniana como um todo.

A obra de Bachelard nos auxilia no sentido de apreender que Deus manifesta-se como palavra-imagem que sempre está a se exprimir quanto mais poeticamente é evocada e, por conseguinte, revela-se pela própria riqueza de suas variações. Quanto ao livro *Ética* de Espinosa, poderemos admitir analogia com o pensar de Agostinho no que se refere às

variações demiúrgicas que equivalem a atributos ou afecções de Deus, sendo Este a substância única dotada de eternidade, infinitude e indivizibilidade.

No pensamento espinosano, não há lugar para o Nada, ao contrário no de Agostinho, que o admite. Há em Deus um *ponto sem dimensão* (o Nada de que Tudo provem e sustem) — o Espírito/Sopro — constituído de força e energia que perpassa, criando e dinamizando, todo o Mundo, expandindo-se ao *universo*⁸ cósmico. Apesar dessa discordância, entendemos que a similaridade entre Baruh de Espinosa e o nosso autor está conferida no que eles pensaram sobre Deus: é Ele essência/substância cuja aparência (diversa e plural) dá-se, *aparece* e se abre para a nossa visão, repetindo sempre a cada *aparição* a Sua *imago* primordial.

Telhard de Chardin atribui a Deus uma noção similar à concepção agostiniana tanto no que concerne à experiência ou estado de deslumbramento indizível em linguagem comum quanto à expansão do amor⁹ que estabelecerá novas vias de socialização do homem. O amor possui dinamismo natural, força de unificação e função criadora que darão ao homem feição *revigorada* de sua humanidade, abrindo-lhe o acesso ao ponto *Ômega*, uma força ou grandeza onde se encontra Deus ou se realiza a unidade do *universo*.

Para mantermos vizinhança com a acepção heideggeriana do pensar, diremos que o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva é responsável por acolher o significado de Deus em uma linguagem que procura unir o real e o ideal para afrontar e forjar a Sua existência entre duas instâncias indissociáveis, apesar de opostas: o ser e o não-ser.

Fazemos a distinção do termo “Ser”, com maiúscula, de “ser” entendido como “ser dos entes” consoante Martin Heidegger: “ser em seu próprio sentido”, isto é, em sua verdade: *clareira*. Assim, “Ser” mantém elo *conversável* com a acepção espinosana de Deus, a substância ou essência interna que habita o ser do homem, bem como a de Teilhard de Chardin na qual Deus — que é a Unidade pura — tirou o Mundo do Nada e deu unidade a seres particulares, mas neles introduzindo uma multiforme *di-ferença*.

Tomaremos “Ser”, também, como “subjetividade íntima”, “profundidade do ser”, “*transdescendência*”, palavras que indicam certa surrealidade¹⁰, isto é, designam “o mais

⁸ Sempre virá grafada em itálico as duas primeiras sílabas da palavra universo para indicar que ele, o *universo*, é de natureza dual, oposta, mas complementar.

⁹ Antes da expressão do amor socialmente distribuído, deve o homem dedicar-se ao amor próprio.

¹⁰ Considera-se surrealidade ou *surréel* algo absolutamente desconhecido e só apreendido em sua virtualidade. Segundo Gaston Bachelard, a imaginação poética dá acesso ao universo do espírito que é irreal enquanto nega a percepção, mas que é, exatamente por isto, profundamente “super-real”, ou seja, não é evasão ou fuga. Todavia, se constitui como o “dinamismo do espírito” sempre produtor, rumando para a noção da imagem como encontro de imagens. Sendo assim, cada imagem de Deus pensada por Agostinho da Silva é o complemento efetivo uma da outra. As imagens são princípios líricos retificados e sempre prontos a nova fragmentação. É deste aspecto,

além”, “o sobre real” bachelardiano; ou como o “Absoluto”, o “Ser Perfeitíssimo” delineado por Baruch de Espinosa; ou, ainda, o ponto *Ômega* de Teilhard de Chardin que tudo vivifica, vive no íntimo de todo ser e de toda evolução e para o qual tudo e todos vão submeter-se. Neste transcurso *interconversável*, porém, o que nos orienta, principalmente, é o contexto do próprio texto de modo que solicite ele mesmo o aporte teórico necessário para a sua compreensão.

Assim estabelecida esta via metodologia, no Capítulo I, será apresentado Agostinho da Silva, intelectual nascido na cidade do Porto, em 13 de fevereiro de 1906 e falecido em Lisboa, no ano de 1994. Filho de pai algarvio e de mãe alentejana, dizem que viveu como um *poeta à solta* ou como um *templário do século XX* que esteve — conforme escreveu, em 1988, Luís Carlos Patraquim no *Jornal Europeu* — a “bolinar a peregrinação do seu saber”.

Este capítulo intitula-se “Do peregrino venturoso” para enfatizar que alguma raça de nômade havia de existir em George Agostinho Baptista da Silva: um viandante que se incubiu de fincar, em todos os lugares por onde passou, o sentido histórico da cultura e da língua portuguesas arraigado, sobretudo, ao franciscanismo e ao culto do Espírito Santo; um andarilho que correu mundo para melhor entender a arquitetura das coisas que o compõe; um exímio buscador de uma existência que melhor compartilhasse as diferenças incomuns entre todas as gentes.

A característica peculiar de Agostinho foi a de ter sido um *peregrino* arcaico na forma, porém, moderno na amplitude de suas visões sempre além de seu tempo, tendo sido polêmico desde 1942 com as publicações de *O Cristianismo* e, logo a seguir, em 1943, ao lançar *Doutrina Cristã*. Foi um pedagogo convicto de que toda transmissão do que se descobre deve ser livre e, igualmente, deve ser livre a objeção a qualquer espécie de doutrina.

Pouco ou nada se sabe no Brasil que Agostinho da Silva tornou-se um dos grandes formadores de sensibilidade e opinião que reafirmou a familiaridade ou a influência da cultura lusitana entre nós. Nesse aspecto, releva-se que a sua vinda para o território brasileiro integra a *missão portuguesa*, designação proposta por Antonio Candido, no livro *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas* (2003), para assinalar a atuação dos intelectuais que, em decorrência da ditadura de Antonio de Oliveira Salazar, vieram a se estabelecer em nosso país. Agostinho foi, então, exemplo de combate às repressões do regime português e aos instrumentos de coação e opressão de uma Europa que reprimia a aspiração de livre arbítrio do espírito humano peculiar a qualquer condição democrática.

fundamentalmente, que poderemos entender ou nos aproximarmos da a compreensão de Agostinho da Silva em relação a Deus.

Da *missão portuguesa* registram-se heranças da maior importância que, afinal, iniciaram-se com as Navegações. Deixamos claro que esta pesquisa não irá discutir os descobrimentos portugueses decorrentes das Navegações ou discutir as mazelas da colonização portuguesa filiada à ignorância e à estreiteza da Contra-Reforma. Apenas dizemos que concordamos que a colonização revelou-se pouco cristã e deixou de estabelecer mundo afora o ministério do ecumenismo cuja ação civilizadora foi, posteriormente, representada, consoante José Luís Conceição Silva (1997), nos Painéis de D. Afonso V, obra de autoria do pintor Nuno Gonçalves que exige uma interpretação que passe da contemplação mística para a realidade da ação.

O capítulo I está subdividido em itens respectivamente assim dispostos: “A diáspora intelectual”, “A pedagogia *conversável*”, “Presença e atuações de Agostinho da Silva no Brasil” — seguido dos subitens “A Bahia no trajeto pedagógico-cultural de Agostinho”, “Uma reverência a Agostinho e à Bahia” e “Agostinho da Silva na Universidade de Brasília” —, “Agostinho da Silva na CPI de 1968” e “A historiar o porvir da CPLP”.

O capítulo II, intitulado “A orientação político-social de Agostinho da Silva” busca firmar que o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva pode ser inserido na cotidianidade, como práxis de vida, haja vista a urgente *compenetração* da imanência de Deus na essencialidade do mundo. De outro modo, diz-se da premente vivência ética da *caritas* a que estamos olvidados para darmos início à *reconstrução* da sociedade em valores fraternais, livre de injustiças e desigualdades.

Este capítulo destacará que é possível uma realização concreta na sociedade contemporânea de uma nova vivência se for balizada pela “Proposição” de Agostinho da Silva (Anexo 1) que engloba propostas *conversáveis* concretas cujos valores estariam consubstanciados e fundamentados na medida em que aquelas se implantem sob uma ética que junte todas as *di-ferenças*, constituindo uma realidade planetária de harmonia que rompesse com a comodidade cotidiana onde comodamente nos instalamos. Isto será demonstrado nos itens “A questão político-social em uns poemas de Agostinho” e “A *Proposição* de Agostinho da Silva”.

O Capítulo III trata de “A cristalização histórica da cultura portuguesa”, pontuando a presença de o mito de D. Sebastião — herói desaparecido tragicamente em luta pelo seu povo na batalha de Alcácer-Quibir, travada contra os mouros, em 4 de agosto de 1578 — e as referências da festa do Espírito Santo em várias regiões brasileiras.

O culto do Espírito Santo está relacionado com a crença milenarista desenvolvida em torno das ideias de Joaquim de Flora no clima cultural e religioso do surgimento do

franciscanismo. O culto à realeza do Espírito foi instituído em Portugal durante os 46 anos (1279-1325) do reinado de D. Dinis e da Rainha Isabel que inseriram elementos de liberdade e de ecumenismo na estrutura da sociedade.

O simbolismo do culto do Espírito Santo nada tem a ver com um Imperador verdadeiro e, sim, com o advento de uma nova Era. Em tempos atuais, o culto vale pela esperança ou ideação de uma *futura-Idade* comum de abundância e igualdade fraterna, plural de cor e de culturas. É uma evidência de forma e de conteúdo concretos de ecumenismo condizentes com a convicção de George Agostinho.

Abordaremos “Uma vigência do sebastianismo” que, veladamente, no texto “Bahia, minha preta”¹¹, de Caetano Veloso, há alusão ao “Desejado” ou D. Sebastião, o que nos leva a traçar um paralelo com a temática desenvolvida por Agostinho da Silva em relação a um dos mitos culturais portugueses mais populares conhecido por o *Encoberto*¹²: aquele que, superando o trágico cotidiano, reformará em justiça e igualdade, em fraternidade e liberdade todo o mundo.

Ressalte-se que todo o mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui, por isso, um precedente exemplar para todas as ações e situações que repetirão, depois, consoante Mircea Eliade, este acontecimento. Diz-se, pois, que Caetano Veloso, reatualizou aquele mito sebástico em “Bahia, minha preta” e reanunciou o novo Reino. Agostinho da Silva havia propalado a ideação de a *futura-Idade* para o Brasil e o cancionista tomou o Brasil metonicamente por *Bahia* que adquire estatuto de riqueza e prosperidade.

Ainda no Capítulo III, tentaremos clarificar que o poema “O Rei do Mar”, constante da obra *Vaga Música* (1994, p. 182) da poetisa Cecília Meireles, é preconização imagética da vocação venturosa dos navegadores portugueses a desvendar o paradeiro de D. Sebastião, implícito no vocábulo “Rei”. Sabe-se que o mítico aborda a decorrência de fatos que, considerados como eternos, se repetem ciclicamente, revestidos, porém, de roupagem diferente em época peculiar. Pretendemos ler esse poema ceciliano de modo que ele possa *conversar* com alguns textos de Agostinho da Silva para que delineemos a construção de uma teia de inclusões entre eles no que tange ao sebastianismo ressignificado liricamente.

No capítulo IV, cujo título é “Um modelo de amor e ecumenismo”, faremos uma interpretação da biografia *Vida de Francisco de Assis* (1996). Para o Agostinho biógrafo,

¹¹ Canção pertencente ao CD de Gal Costa chamado *O sorriso do gato de Alice*, BMG Ariola, 1994.

¹² O *Encoberto* refere-se a D. Sebastião, o “Desejado”, que passa a existir apenas na imagem dos sebastianistas. Neste trabalho, usamos o termo “Encoberto” para significar o aspecto icognoto de Deus presente em todas as coisas e que o Agostinho poeta tenta revelar ao homem por meio das mais variadas imagens.

Francisco de Assis é um dos exemplos modelares de caridade e de ecumenismo, símbolo da imanência da “[...] alegria trina e una/ de ser, saber e servir.” (SILVA, 1997, p. 26) que agiu e viveu “[...] o desprendimento absoluto de todas as vaidades, [...]” (SILVA, 1996, p. 83) e *desencobriu a Graça* esquecida já hoje em dia por um grande número de pessoas revéns do egoísmo e aprisionadas no materialismo imediatista da técnica e do lucro.

Historicamente, sabe-se que a concepção amorosa de Francisco de Assis foi considerada subversiva pelos poderes dominantes à época por ter vislumbrado aos olhos mundanos a dimensão carismática em todos os entes e exaltado o exercício de espiritualidade aliado à ação da humildade, da fraternidade e da igualdade entre os homens.

O que averiguaremos é que a escrita agostiniana envolve o biografado em metáforas da *Graça* que *aparece* como imagem conferida de carga simbólica do amor universal. Essas metáforas, que são provenientes de semelhanças, antecipam o efeito de movimento da linguagem nos poemas e trovas, produzindo um contexto comum a palavras que eram proferidas em contextos separados. O paralelo entre a biografia e os poemas e quadras dá-se, então, pelo enlace linguístico de signos distantes cujo sentido de atribuição é a superação ao atual cotidiano: uma revolução amorosa entre os homens que eclodirá no seio da humanidade.

O procedimento da repetição poética, que é mais notória nas trovas e nos poemas, promoverá no leitor a sensação da expectativa, um recurso usado pelo autor para criar proximidade com o evocado, chamando-o à presença. Veremos que o fazer poético de Agostinho da Silva estará sempre apresentando o que pensa ou imagina, mostrando-o de cada vez, no instante único do intercurso *conversável* em ato por ele mesmo suscitado.

O Capítulo V denomina-se por “O *Ethos* transbordante”. Precisamos esclarecer que o termo “*Ethos*” é uma representação ou recuperação do sentido grego de *ethos*, modo ou maneira de ser, direcionado, aqui, exclusivamente a Deus. Já a palavra “*transbordante*” designa a força criadora e criativa de Deus que dá existência ao ser dos entes e dinamicidade à arquitetura do real, do concreto.

Neste capítulo, tentaremos clarificar que o *pensar poetizante* de Agostinho é uma provocação, um rosário de ideias e imagens paradoxais, mas complementares, que estão a surgir e a se ocultar, enovelando-se em momentos de apresentação e de recolhimento. Nessa dinâmica do *aparecer* e *desaparecer*, surge Deus. Logo, a intenção do Agostinho poeta é ouvir a evocação de Deus.

O evocado é enunciado sob o viés de uma linguagem preñe de espiritualidade condicionada por uma autêntica experiência do ser do poeta, preenchendo de modo incomum os sentidos e os sentimentos quanto ao entendimento de Deus na vida íntima e no mundo.

Esse aspecto torna-se mais notório em *Uns poemas de Agostinho* e *Quadras Inéditas* por serem líricos por excelência uma vez que são fingimentos e invenções mais emocionalmente puros do evocado do que a realidade. Atingem o que nomeamos por “o sobre real”, o que está além de nossa percepção racional, mas acessível ao poeta, e, por consequência, é “o mais além”, incorruptível, infinito e inominado, cuja essência é revelada como sendo a eternidade.

Por fim, diremos que o pensar Deus forma e conforma o Reino do Espírito Santo propalado por Agostinho da Silva. Este Reino não é senão a atribuição de direitos sociais, jurídicos e políticos, progresso econômico com adequada distribuição de renda necessária para a emancipação dos homens e a consecução de escolas com reais projetos educacionais a todas as gentes de diferentes povos.

Seguindo a aspiração agostiniana de um novo Reino, estaremos inclinados a idear que uma nova governança mundial poderá surgir se houver a revisão econômica a que o mundo precisa realizar para evitar o maior aumento de desempregados, da fome e da miséria. No que tange ao Brasil, a sua *futura-Idade* estará vinculada com o estabelecimento da pedagogia *conversável* que irá preparar os cidadãos para a verdadeira reforma agrária e, por extensão, estabelecerá o bem estar a todos.

A obra de Agostinho da Silva é imensa, diversificada, e o nosso autor percorreu com desenvoltura várias áreas do conhecimento com o cuidado em ser um pensador com pés fincados nas resoluções efetivas na práxis. Deixou registrado em textos e em entrevistas que os homens seriam vítimas da economia do lucro e da educação acrítica, alertando-nos para a revolução a que o mundo e todos nós precisamos para reformar a vida de modo que o bem viver se faça *no e pelo* amor socialmente compartilhado. Por isso, este trabalho quer pontuar a lucidez e a atualidade deste viés do pensamento crítico do professor luso-brasileiro de forma que possamos também agir na cotidianidade.

As quadras e os poemas transcritos neste trabalho seguem o modelo estabelecido nas publicações da Editora Ulmeiro nas quais a letra inicial da primeira palavra do primeiro verso da primeira estrofe vem sempre escrita em maiúscula, grafada em negrito, indicando o início de cada poema ou trova. Nenhum dos poemas ou trovas tem título, decerto pelo fato de tratarem do mesmo tema, como se estivesse implícito um longo poema, variando apenas a forma de expressão e os subtemas. A Editora Ulmeiro — ao reunir os textos poéticos agostinianos que foram escritos pelo autor de modo disperso e sem inscrição de datas — publicou-os em ordem alfabética, mas os citaremos de acordo com as nossas solicitações interpretativas.

A notoriedade pública de Agostinho da Silva fez-se de modo plural e as suas obras foram publicadas pelas editoras Ulmeiro, Assírio & Alvim, Cotovia, Relógio d'Água, Guimarães Editora e Âncora Editora. Muitos são os inéditos que ainda serão publicados e seu espólio é estudado e preparado, sobretudo, por uma equipe técnica coordenada pelo historiador Amon Pinho, pelos filósofos Romana Valente e Paulo Borges.

Oxalá este trabalho permita a divulgação do pensamento e práxis do professor Agostinho no espaço acadêmico da Universidade de Brasília para que possa ser estudado e pesquisado sob o olhar das diversas áreas do conhecimento. E esperamos, primordialmente, que nossa contribuição seja um meio pelo qual a comunidade em geral possa conhecê-lo de fato e se entusiasme pelas ações efetivamente concretas e possa abraçar, livre de preconceitos, o culto à realeza do Espírito.

CAPÍTULO I DO PEREGRINO VENTUROSO

Agostinho da Silva, apesar de não ter sido um historiador das religiões, foi estudioso do cristianismo, do taoísmo, do budismo-zen e da religiosidade afro-brasileira do candomblé. Incorporava os saberes histórico e antropológico, filosófico e mitológico da cultura ocidental. Analisava as obras de Joaquim de Flora, Baruch de Espinosa, Hegel entre outros, mas foi a cultura grega o que mais o interessava porque a civilização helênica deixou influências significativas para outras gerações seja na política ou na filosofia, na poesia ou no teatro, na história ou nas artes plásticas, na astronomia ou em estudos anatômicos, na arquitetura ou em registros linguísticos.

Na Grécia, a Beleza e o Amor foram cultuados e nela encontram-se os germes do pensamento racional de nossa consciência religiosa a que os gregos associavam à Alegria. À maneira agostiniana, diz-se que a religião grega é singularmente próxima da filosofia por que os helenos pensavam a Beleza e a procuraram realizar sobre a terra. É esta religião uma prática efetiva da Beleza que não é senão o cuidado laborioso pela perfeição a qual se une a realização do Amor nas ações cotidianas dos homens: à vida profana reúne-se o sagrado. Podemos, aqui, traçar uma proximidade de Agostinho da Silva com Eudoro de Sousa no que respeita à mesma matriz de um pensar filosófico-religioso oriundo da cultura grega.

Desse modo, o ideário agostiniano, especialmente em *A Religião Grega* (1930), era, regressando ao mundo helênico, fazer notório que a vida pública e a dinâmica da sociedade renovar-se-iam a partir da religião responsável pela estruturação espiritual dos homens, haja vista que tenha sido a religião grega a preconizadora das bases do Cristianismo no que tange à amorosidade.

Agostinho detinha, também, conhecimento do grego, do latim e de quinze línguas. Publicou ensaios interpretativos como cronista de textos filosóficos e literários; traduziu obras clássicas como, por exemplo, as de Virgílio e Horácio; escreveu textos pedagógicos, ensaios a respeito da cultura portuguesa, além de temas diversos, incluindo, em sua escrita, poesia e obras novelísticas.

Em 1924, ingressou na Faculdade de Letras do Porto e quatro anos depois concluiu a Licenciatura com tese sobre o poeta latino Catulo. No ano de 1929, doutorou-se com trabalho intitulado “Sentido histórico das civilizações clássicas”. Durante o ano de 1927, manteve colaboração na revista da Renascença Portuguesa *A Águia* e, por 10 anos, escreveu para a

revista *Seara Nova*. Frequentou, na Lisboa do ano de 1930, a Escola Normal Superior para adquirir a habilitação para lecionar no ensino oficial e logo tornou-se professor no Liceu Alexandre Herculano. O entusiasmo e empenho do professor Agostinho para fundar centros de estudo e de cultura iniciou-se em 1932 quando organizou a abertura do Centro de Estudos Filológicos da Universidade Clássica de Lisboa.

Entre 1931 e 1933, foi bolseiro da Junta Nacional de Educação na Sorbonne e no Collège de France. Em Paris, conheceu exilados políticos portugueses como, por exemplo, o historiador Jaime Cortesão com quem firmou duradoura amizade e dele recebeu notícias históricas sobre a doutrina paraclética que tomou importância significativa em seus estudos sobre a tradição mítico-religiosa da história de Portugal. Agostinho, também, admitiu que a matriz de Portugal é a Idade Média, pois foi neste período histórico que se adensou a dimensão mitológica ao heroísmo português no trabalho hercúleo das Grandes Navegações, ao universalismo da experiência antropológica dos navegadores.

O professor Agostinho era homem de *vida conversável*¹³, isto é, mantinha-se arraigado e confiado a constantes conversações intelectuais que nunca o permitiram render-se a fatos que não fossem verídicos, sabendo rejeitá-los quando em contradição com seus próprios ideais. Recusou veementemente ter chefes e submeter-se a ordens, sendo, pois, firme em dizer que para se ser livre é necessário que se tenha, ao mesmo tempo, liberdade política e econômica.

Devido às ideias e posições sólidas quanto ao sentido da liberdade, incomodou os órgãos administrativos portugueses, sofrendo acirrada investida dos agentes apoiadores de Antônio de Oliveira Salazar devido, especialmente, a duas publicações. Uma, intitulada *O Cristianismo* (1942), na qual exibiu um julgamento panteísta de Deus que cremos estar próximo da filosofia de Baruch de Espinosa no que respeita à compreensão de que Deus é uma substância aferida de atributos. A outra, nomeada por *A Doutrina Cristã* (1943), na qual, além de criticar todo e qualquer preceito que impede o homem de ser livre, discorre sobre a universalidade de Deus. Também julgamos que esta obra apresenta proximidade com a

¹³ A expressão “vida conversável” é oriunda do depoimento de um viajante português do século XVI que fazia o levantamento do litoral brasileiro. Escreveu o viajante que as viagens e a expansão marítimas portuguesas dariam ao mundo a chance de fazer da vida uma obra conversável. Aproveitamos o ensejo para apontarmos que essa ideia de construção de uma “vida conversável”, no que tange ao sentido de comunhão entre os povos formando uma só comunidade — o mundo tornando-se Um porque se valerá do que é conversável, isto é, a união das gentes de todos os quadrantes — combina com os dizeres de Fernando Pessoa de que, no Universo, todos os contrários se harmonizam, pois a verdadeira compreensão é unitiva nos versos do poema “O Infante”, de “O Mar Português”, segunda parte da obra *Mensagem*: “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce./ Deus quis que a terra fosse toda uma,/ Que o mar unisse, já não separasse./ Sagrou-te, e foste desvendando a espuma, [...]”.

perspetiva espinosana de que cada ente é a *aparência* de um atributo de Deus, marcando a sua presença ou *aparição* indelével nas coisas do mundo. Nessas duas edições, Agostinho defendeu a figura de Cristo como sendo um revolucionário sem o vincular a entidade transcendente alguma, instigando, assim, controvérsias entre católicos e aguçando a atenção da Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE) que o acusou de ser subversivo.

As atividades culturais desenvolvidas pelo professor Agostinho foram condicionadas por um ambiente opressivo e conflituoso e, por isso, a partir de 1935, inicia uma diáspora intelectual, indo para a Espanha como bolsista do Ministério das Relações Exteriores daquele país. Lá estando, estudou, no Centro de Estudos Históricos de Madri, a lírica religiosa do Renascimento (século XVI) nas obras dos místicos espanhóis Santa Tereza D'Ávila e São João da Cruz. Regressa a Portugal em 1936, dada a eminência da Guerra Civil espanhola, e cria a Escola Nova de São Domingos de Benfica e, no ano seguinte, funda o Núcleo Pedagógico Antero de Quental — para o qual estabeleceu atividades sócio-pedagógicas importantes para a renovação da educação portuguesa que se estenderam até 1943 — e, também, começou a escrever, na revista *Seara Nova*, uma série de textos conhecidos por *Biografias* e *Cadernos de Informação Cultural*, publicações que se constituíram em uma espécie de universidade popular por correspondência, pois as enviava para todo Portugal, cumprindo os objetivos da atividade pedagógica daquele núcleo que havia fundado.

Neste nosso trabalho, fazemos apenas o estudo da biografia *Vida de Francisco de Assis* (1944), pois Agostinho da Silva usou da postura do homem Giovanni Bernardone para aludir à emergência do espiritual no mundo a fim de que vigore o *universo* de coisas e pessoas confraternizadas entre si, ancoradas forte e exclusivamente no amor socialmente difundido. O biógrafo apresenta-nos um modelo de vida exemplar que renunciou os prazeres mundanos por ter *desencoberto* a *Graça*. Ensina-nos a compreender que de nada vale a nossa existência se não soubermos servir, cuidando, voluntariamente, do “outro” com boa vontade e com agrado. Isso significa que devemos agir em caridade, respeitando as altercações. Foi isso que Agostinho da Silva procurou viver e praticar e declarar literariamente ou em textos pedagógicos e filosóficos.

1.1. A diáspora intelectual

A partir dos anos da década de 1930, em decorrência da ditadura de Antonio Oliveira Salazar, intelectuais portugueses estabeleceram-se no Brasil, formando o que Antonio Candido (2003) designou por “missão portuguesa”. Esta se iniciou, por certo, em 1927, com a vinda de Sarmiento Pimentel, conhecido como “O Capitão”, o chefe dos portugueses no exílio em nosso país. Era ele quem dava toda a assistência aos seus compatriotas que chegavam a São Paulo. Os emigro-exilados como, a título de exemplo, Eudoro de Sousa, Adolfo Casais Monteiro, Jorge de Sena, Sidónio Muralha e Joaquim Barradas de Carvalho, todos da área de Letras, contribuíram para o aperfeiçoamento acadêmico brasileiro.

A essa “missão portuguesa” junta-se a presença do professor Agostinho da Silva que esteve impossibilitado de continuar a realizar seus projetos culturais e pedagógicos no ambiente político opressor de Portugal à época de Salazar — apesar de já ter deixado nesse território de língua portuguesa a marca de sua intelectualidade provocadora. Mas antes de fincar moradia definitiva no Brasil quando aqui aportou em 1944, auto-exila-se na Argentina no ano de 1945, lecionando a disciplina Pedagogia Moderna na Escola de Estudos Superiores de Buenos Aires e realiza trabalhos no domínio da Histologia. Em 1946, esteve a ensinar nos Colégios Livres na capital do Uruguai.

Essa diáspora de Agostinho da Silva deu-lhe o que Portugal lhe negava, a liberdade nitidamente intelectual que se caracterizava por certo abandono a Portugal no sentido de um Estado-Território, a favor de um Portugal que é a língua portuguesa, substrato unificador poderoso que, hoje, já se tornou código linguístico abrangente, reunindo oito nações em quatro continentes que, mesmo constituindo-se em espaços geograficamente descontínuos, são irmanadas por uma herança histórica, pelo idioma comum e por uma visão compartilhada na defesa da democracia, na promoção do desenvolvimento e na criação de um ambiente internacional mais equilibrado e pacífico. Exemplifica essa complementariedade histórica as realizações agostinianas nesse território de língua portuguesa, notadamente o Brasil, país no qual permaneceu por 25 anos.

Instalou-se, a partir de 1947, em uma casa alugada dentro de uma fazenda de imigrantes filandeses na Serra de Itatiaia, em Penedo (Estado do Rio de Janeiro). Aí formou uma comunidade alternativa, melhor dizer, de cariz monástico e ecumênico integrada, por

exemplo, por Vicente Ferreira da Silva e sua esposa, Dora. Essa casa foi frequentada por Cecília Meireles, Mário de Andrade, Miguel Reale, Murilo Mendes¹⁴ e outros intelectuais.

No período em que morou em Itatiaia, investigava a História do século XVIII, ministrava aulas de Filosofia da Educação na Universidade Federal Fluminense e trabalhava no Instituto Oswaldo Cruz como entomólogo. Do Instituto ele levou para a casa um microscópio com a intenção de oportunizar aos jovens e adultos da fazenda o saber científico de modo a integrar o conhecimento popular e o da academia. Também montou uma exposição de arte com trabalhos de crianças para aproximar os colonos finlandeses da gente brasileira. Em 1952, ausenta-se do Rio de Janeiro e vai para o Estado da Paraíba para lecionar em universidade.

Já por volta de 1959, quando se naturalizou brasileiro, era notabilizado no universo da cultura portuguesa e, durante sua estadia no Brasil, conseguiu realizar viagens pelo que ele considerava o “mundo português”. Além disso, deixou-se até mesmo envolver-se pela língua, cultura e encantos do Oriente; proferiu conferências especialmente no Japão, nação que muito lhe interessava dadas às relações com Portugal verificadas nos séculos XVI e XVII, importantes e esquecidas atualmente. Neste país, instigou a constituição de Centros de Estudos do Oriente em Nagasaki, ideia que se estendeu à China.

Enquanto esteve no Brasil, pôde realizar viagens para outros países a fim de criar centros de cultura e de estudos portugueses na África portuguesa, em Macau e em Malaca. Esteve, também, a lecionar nos Estados Unidos (New York, Yale, Harvard, Los Angeles e Santa Bárbara) onde pôde certificar-se da imensa presença dos açorianos na América do Norte além de verificar que os americanos já nos anos de 1968 tinham a seu dispor todos os recursos tecnológicos, no entanto, já muito aguerridos ao sentido material das coisas, ao lucro e ao consumismo excessivo que desfaziam qualquer filosofia de vida mais humanizada.

A participação do professor Agostinho da Silva nas atividades brasileiras perdeu, aparentemente, o interesse manifestado até então pelos problemas do Brasil e resolveu regressar a Portugal em agosto de 1969. Talvez, a decisão de retornar a Portugal tenha por motivo uma desilusão com a permanência dos militares no poder e, sobretudo, pelo desinteresse notado entre os brasileiros por Portugal e suas relações históricas com o Brasil.

O fato mais significativo que presenciará após o seu regresso à terra natal, é a Revolução dos Cravos em 25 de Abril de 1974. Certamente, a expectativa de Agostinho de que Portugal poderia mudar a partir desta data é sugerida nos versos “dos meses prefiro Abril/

¹⁴ Murilo Mendes foi casado com Saudade Cortesão cuja irmã, Judite Cortesão, era esposa de Agostinho da Silva. As duas eram filhas do intelectual português Jaime Cortesão.

a Aurora primaveril/ de liberdade ideal”, transcritos de *Uns poemas de Agostinho* (1995, p.46). Ele acreditou que a mudança política portuguesa, que punha fim aos 48 anos de ditadura, seria propícia para que Portugal se organizasse sob uma sociedade baseada na primitiva ideologia cristã que deve ser levada à ação, simbolizada nas festas do Espírito Santo: a exortação à caridade da qual decorrem, naturalmente, o amor do diverso e o bem servir, a justiça e a honestidade.

Agostinho da Silva aproximou-se da pregação cristã da fraternidade entre os homens e direcionou isso para uma interpretação da História de Portugal cujo estatuto é o de nação ecumênica baseado no sistema político sustentado na liberdade e na economia do cooperativismo. Portugal deveria caracterizar-se como uma sociedade interessada em garantir paz-e-bem a todos os homens sem exclusão. Entretanto, a marcha dos acontecimentos político-sociais e a discordância acerca de certas iniciativas dos sucessivos governos portugueses pseudo-socialistas como, por exemplo, adesão à formação da União Européia, acentuaram as suas críticas ao Governo português. Dos seus intentos de criação de um Portugal ecumênico, no sentido defendido em “Proposição — aditamento um”, pouco se comenta.

Em Portugal, onde permaneceu quase ininterruptamente, reacende a sua notoriedade pública como escritor e conferencista. Conseguiu, durante os anos 80 do século XX, editar cartas-circulares que eram remetidas para as mais diversas pessoas e instituições. Estas cartas encontraram relevante eco na imprensa para a qual concedeu entrevistas de temas variados que não passaram despercebidas tanto pelo público, em geral jovem, quanto pela elite cultural e intelectual portuguesa.

Todavia, foi a estréia do professor Agostinho no programa televisivo “Conversas Vadias”, no primeiro semestre de 1990, que o tornou mais conhecido do público português e o transformou em uma das personalidades mais discutidas devido às posições críticas e muito singulares a respeito de temas diversos como, a título de exemplo, dizer que temos de abolir a competição; que as escolas ensinam coisas que já são desnecessárias; uma das formas de poesia é a vadiagem ou que o mundo caminha tão depressa que logo teremos o ócio por cuidado e serviço¹⁵.

Apenas em fins do ano de 1990, reiniciou o envio aos amigos de uma série de correspondências nomeadas “Uma folhinha de Quando em Quando” escritas durante o período de 12 meses. Agostinho, mesmo que depois desse período suas aparições na imprensa

¹⁵ Dizeres adaptados de acordo com o Volume I de “Conversas Vadias”, entrevista com Maria Elisa, Adelino Gomes e Joaquim Letria.

tenham tornado-se raras, continuou a realçar a importância do ideário português no século XIII e a questionar a existência do mundo, da alma e de Deus. Para ele, não é possível provar a realidade do mundo nem visualizar uma fórmula indiscutível do caos, tendo afirmado que Deus é, paradoxalmente, *poeta e poema* que existe e não existe.

Renacionaliza-se português em 1992 e no final deste ano, Agostinho da Silva volta a escrever a última série de cartas-circulares intituladas “Folhinhas Datilografadas”. A sua derradeira entrevista, na qual mantém em relevo a confiança no futuro melhor para o mundo, é publicada no Jornal *Raio de Luz* em 1993. Em 13 de fevereiro de 1994 ainda festejou seus 88 anos, mas, infelizmente, faleceu três meses depois.

1.2. A pedagogia *conversável*

Em relação ao Agostinho da Silva pedagogo, dizemos que ele realizou — apesar de forças contra-educativas que se impuseram em Portugal ou mesmo no Brasil — um intercâmbio *conversável* de pensamento e ação que permitia eduzir de uma pessoa algo que a tornava transformada, renovada, extraindo-lhe ou libertando-lhe potencialidades criadoras. Como isso é uma verdade, a tarefa maior de sua atividade pedagógica foi dar meios de expressão à capacidade de comunicação interativa desempenhada entre as pessoas que atuam em sociedade e nelas estão imersas.

De origem grega (*paidagogos*), a palavra pedagogo significa “aquele que conduz e orienta” a formação intelectual de crianças, jovens e adultos, permitindo-lhes o enaltecimento da razão como guia e método autogênico. Desse modo, com vistas a ultrapassar a alienação humana, como pedagogo procurou tornar os sujeitos capazes de ser agentes do desenvolvimento de sua própria autonomia que apela para a mudança da realidade e torná-los, também, aptos a agir criticamente para um *projeto* histórico em cujo saber não se busca tão somente relações simpáticas entre os meios e os fins nas quais a autonomia do sujeito é neutralizada.

O autor de *Educação de Portugal*, texto escrito em 1970 e só editado em 1989, esteve cênico, desde a publicação de os *Cadernos de Informação Cultural* (fascículos que circulavam em Portugal nos idos anos de 1940) que, por um lado, cada um de nós tem de ser sujeito do processo educativo e, por outro, que educar não é se encher isoladamente de conhecimento. Neste especto, podemos aproximar a pedagogia *conversável* de Agostinho das ideias e dos ideais pedagógicos de um dos mais — senão o principal — sérios educadores do

Brasil, Paulo Freire. Os dois educadores lutaram contra as forças impositivas governamentais, e até de particulares, contrárias à pedagogia da liberdade.

Freire e Agostinho aproximam-se de uma mesma questão acerca do que é primacial, em todos os graus de ensino, que o pedagogo deixe de ser um orador para que o aluno faça por si as experiências e perceba como se edifica o saber para melhor, crítica e criativamente, intervir no mundo. Assim posto, a educação é ontologicamente política. Sem esta percepção de mudança ela não existe. E políticos somos todos nós porque vivemos em sociedade. Estamos na *polis*. Conseqüentemente, a educação deve processar-se mais por obras do que por palavras, por ações práticas e efetivas. A finalidade de todo ato educativo é a *transformação* que, por sua vez, não ocorre sem embate pelo poder, sem o ato de modificar o mundo para quem, com quem e contra quem.

A orientação pedagógica de Agostinho sustentou-se no ato educativo que indagava com que intensidade e alcance deve haver *transformação* seja ela no nível histórico, social ou individual. Entretanto, foram nessas prerrogativas que, paradoxalmente, apareceram os conflitos de interesses inerentes ao fato de que conhecimento implica a aquisição, a manutenção e a reinvenção do poder. Por isso, consideramos que o nosso professor, especificamente no Brasil, entre outras ações de cunho cultural, tenha sido um pedagogo audacioso pelo fato de ter procurado fazer surgir sujeitos interessados em se aventurar nos saberes humanistas.

Com o intuito de fazer valer o princípio que norteia a pedagogia para a *transformação*, que é a livre transmissão de pesquisas, a liberdade frente a qualquer espécie de doutrina e o cultivo de tornar frutuoso o *di-ferente*, Agostinho da Silva ajudou na constituição de centros de estudo e universidades brasileiras que deveriam assegurar reflexões quanto à concepção do ser humano que devemos ser para intervirmos positiva e construtivamente nas questões sociais e político-econômicas do País. De outro modo, diz-se que deveríamos ser capazes de pensar o Brasil sob as prerrogativas da economia de abundância ao alcance de todos e da abolição de toda opressão.

Agostinho da Silva nos certifica da necessidade do desenvolvimento de um sistema econômico e de políticas governamentais que fomentem (e não atrapalhem) a realização de uma educação que oriente a comunidade para a construção cidadã e para a detenção do espírito livre haja vista que nenhum homem verdadeiramente o é enquanto estiver submetido à miséria e à ignorância, ao medo e à repressão. Sob essa noção, inscreve-se a sua pedagogia a qual chamamos de *conversável* porque enfatiza, entre outras questões, que não pode haver em nenhuma nação cidadãos tutelados e cidadãos tutores.

A perspectiva pedagógica de Agostinho é *conversável* por que, nos centros de estudo e pesquisa por ele organizados, alunos e professores podiam ser sujeitos do processo de ler, estudar, pesquisar, e cujo conteúdo disciplinar era profundamente conversado entre eles, tornando *conversáveis* as compreensões de cada um. Nesta pedagogia, então, ensina-se pesquisando e se pesquisa ensinando, não existindo dicotomia alguma entre a transmissão de conhecimento já elaborado e aquele em fase de gestação. Seguramente, nosso pedagogo estava convicto de que o pensar criativo e criador provocam a emergência de ideias novas e fecundas no ser humano e é esse momento de júbilo existencial que é inerente a um físico, a um poeta, a um matemático, a um escritor, a um artista.

Logo, concebemos que a pedagogia de Agostinho da Silva compreendeu que a educação é como uma *conversação* de pensamento e de ação (criação e criatividade), sempre *conversável*, sem a qual não haveria modificação alguma da realidade. Apenas na produção de conhecimento livre das amarras do espírito competitivo e individualista é possível intervir no mundo. E, em contrapartida, esse é um ato essencialmente político, *transformador*, pois promove a decisão para quem e contra quem esse mundo deverá ser mudado e examina quem se aproveita dela economicamente.

Foi a partir da leitura de alguns textos pedagógicos de Agostinho que nos questionamos qual papel pode exercer a educação (formal ou não) na mudança de nossa realidade que privilegia poucos e afugenta muitos. Concluimos que, de fato, devem, principalmente, ser a criança e o jovem o centro das atenções e intenções de uma educação que promova o entrelaçamento de conhecimentos *interconversáveis* capazes de evidenciar o significado, entre outros, da liberdade e da fraternidade.

Para Agostinho, nenhuma escola deve divorciar-se do povo, pois a ele deve oportunizar a partilha de experiências e saberes da arte, ciência, técnica, jogo, filosofia, mito e religião. Sendo assim, um sistema de educação tem por objetivo englobar cultura das mais variadas e acrescentar a componente humana assentada na valorização do indivíduo em sua especificidade e concretude, bem como no igual valor de todos os indivíduos e no respeito pela *di-ferença*.

O estabelecimento de uma boa educação institucional principia pela alfabetização de crianças, jovens e adultos que deve — ao conscientizá-los da urgente renovação mundial em princípios e valores humanistas que possam sustentar o direito ao comer, saber e trabalho — retirá-los de sua situação de excluídos e de oprimidos. Isto posto, julgamos que a modernidade da orientação pedagógica de Agostinho está no que ela promove e estimula mudanças, propondo alternativas e provocando ações que se processem contra todas as

condições que mantêm o povo física e intelectualmente miserável; contra todo tipo de segregação de classes, de raças ou religiões.

Dessa forma, podemos nos valer do nome *conversável* para dizer da pedagogia de Agostinho da Silva porque significa, de maneira racionalizada, um propósito político concreto que favorece o engajamento de indivíduos na luta por reformas sociais; viabiliza uma ação cultural, no sentido mesmo antropológico, com vistas a permitir o aparecimento de sujeitos críticos comprometidos com uma sociedade edificada sob uma missão educativa na qual é possível a democratização não apenas do saber, mas também, do bem viver onde doença e fome, guerra e isolamento praticamente não mais existam. A pedagogia *conversável*, também, será responsável pelo conhecimento e manejo acertado da tecnologia e da Ciência sempre a favor do homem e da natureza de modo que a Parusia se faça visível, perfeitamente realizável.

Um exemplo dessa missão, no Brasil, foram as diversas instituições organizadas e coordenadas por Agostinho e, em Portugal, os *Cadernos de Informação Cultural* que ele distribuía à população, perspetivando cultivar valores humanísticos, sobretudo, nas mentalidades jovens não corrompidas e que ainda guardam a receptividade para o novo e o *diverente*. Aos propósitos desse empreendimento seguiram os passos de um itinerário pedagógico que, a nosso ver, instiga e incita a intervenção de toda gente em desempenhar atividade crítica, reguladora e orientadora no âmbito político.

Vemos, justamente, que toda a pedagogia — *conversável* — de Agostinho da Silva foi, em simultâneo, uma experiência pensante e de ação que releva e revela que homem algum deva ser limitado na sua liberdade de pensar e agir, servir e amar.

1.3. Presença e atuações de Agostinho da Silva no Brasil

Ao fixar-se no Brasil, George Agostinho manteve sua prática pedagógica *conversável* lecionando Filosofia da Educação na Universidade Federal Fluminense, no Rio de Janeiro em 1948, tendo sido notória sua influência nessa universidade, pois foi um de seus fundadores. Nesse mesmo ano e na mesma cidade, trabalhou na Biblioteca Nacional e no Instituto Oswaldo Cruz no qual se dedicou ao estudo de parasitologia médica e de entomologia, publicando pequenos trabalhos relacionados a essas duas áreas. Integrou, também, nos anos de 1950, o “Grupo de São Paulo” formado por intelectuais como o helenista Eudoro de Sousa.

Em 1952, lecionava simultaneamente na Universidade de Pernambuco e da Paraíba. Nesta Instituição, propôs a criação de um Departamento de Cultura Popular que só se

concretizou 30 anos depois. Também fomentou a fundação da Sociedade de Ciências Naturais do Estado paraibano, em 1953, cujos empreendimentos envolviam a modernização da Biblioteca Estadual, a restauração da Fortaleza de Santa Catarina em Cabedelo e a criação de um Instituto de Biologia Marítima — um dos muitos e variados assuntos em que se especializara.

Tendo em vista algumas de suas atuações em evidente ação franciscana associada à atitude disciplinar, conseguiu recrutar, entre os anos de 1952-1953, voluntários da Universidade da Paraíba para ir ajudar as vítimas da seca do Nordeste brasileiro. No ano de 1953, entre estas e outras atividades, lecionou na Faculdade Fluminense de Filosofia do Rio de Janeiro, hoje, conhecida como Universidade Federal Fluminense, o curso Filosofia da Educação.

Em 1955, estava, ao mesmo tempo, como diretor dos Serviços Pedagógicos da Exposição Histórica do IV Centenário da Cidade de São Paulo, ministrando aulas na Faculdade de Filosofia na Paraíba e ajudando a formar a Universidade de Santa Catarina que, posteriormente, se tornaria federal. Junto aos seus afazeres pedagógico-culturais, Agostinho da Silva editou, em 1957, *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, obra em que podemos perceber o adensamento de sua interpretação dos símbolos que anunciam o Quinto Império nos poetas Luís de Camões em a *Ilha dos Amores* e Fernando Pessoa em o *Rei Encoberto*, bem como nas festas do Espírito Santo.

No governo do Estado de Santa Catarina, ocupou cargo de Diretor Geral de Cultura da Secretaria de Educação e fundou, em 1958, o Centro de Pesquisa Oceanográfica com a finalidade de incentivar, na região das praias catarinenses, os estudos oceanográficos que bem refletiam, mais um entre outros, o interesse do professor Agostinho pela biologia marítima. Este Centro está, atualmente, inserido à administração daquela Universidade, tendo departamento exclusivo de estudos marítimos que oferece disciplinas regulares. Na Secretaria de Cultura do Estado catarinense, estimulou os estudos antropológicos, linguísticos, históricos e filológicos e, passando a Porto Alegre naquele mesmo ano, proferiu uma série de conferências na Pontifícia Universidade Católica.

Ainda em Santa Catarina, achegou-se ao povo mais humilde, criando uma série de cursos práticos “como cozinhar bem com o pouco que se tem”, dando às pessoas oportunidade de valorizar e usufruir o que na natureza local pode dar para se melhor viver e fazê-las entender que são capazes de produzir cultura quando acrescentam, por meio de seu trabalho, algo novo ao dado pela natureza à sua volta.

Como pedagogo, Agostinho da Silva soube estimar os estratos inferiores da população porque é dela que se pode extrair a cultura mais genuína, uma sabedoria popular constituída de certa realidade cotidiana apoiada na fraternidade ecumênica, base da construção do que ele propalou ser um novo Reino ou, como dissemos, uma *futura-Idade* ou a constituição de um nova governança mundial: instituições políticas nacionais e mundiais verdadeiramente democráticas, dotadas de ordem jurídica com governabilidade sobre a globalização e a formação de regras que garantam a justiça, a liberdade e a paz em todos os quadrantes para que as pessoas tenham possibilidades de manifestar o seu espírito criador.

A instauração desse novo Reino deve ser iniciada, sem dúvida, por uma educação que prime pelo ensino público no qual cada indivíduo, pelo ensinar ou aprender pelas vias do *conversável*, tem de ser o agente social *transformador* neste rápido e complexo mundo de hoje.

1.3.1. A Bahia no trajeto pedagógico-cultural de Agostinho

Não obstante aqueles exercícios de solidariedade e de prática pedagógica *conversável*, George Agostinho, em 1959, passou a ser figura participativa na Universidade da Bahia onde elaborou uma política cultural de aproximação com a África e o Oriente, ao dirigir, até 1961, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) que, até hoje, se mantém em atividade.

Na universidade baiana lecionou Filosofia do Teatro e, ainda em 1959, participou do IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros para pôr em pauta acadêmica propostas sobre a formação de uma comunidade luso-brasileira e as relações entre Brasil, Portugal e África, desestabilizando a prática e o discurso coloniais que aos olhos de Agostinho da Silva afirmavam a segregação racial, negavam oportunidades ao desenvolvimento dos territórios ultramarinos e abalavam o caráter perene da língua portuguesa como autodeterminação dos povos africanos.

A cidade de Salvador, devido aos trabalhos realizados no CEAO, tornou-se o foco dos estudos sobre a presença africana no Brasil, haja vista que um dos objetivos de Agostinho da Silva era fazer com que os brasileiros pudessem conhecer, aparte das versões oficiais, realmente alguma coisa daquele continente. Fez iniciar, então, a ida de antropólogos, historiadores e pedagogos para a África a fim de que aprendessem sobre as culturas africanas *in loco* ao mesmo tempo em que ensinassem a cultura brasileira por lá. Essa iniciativa pedagógica e cultural conseguiu avaliar até que ponto haviam as culturas africanas interferido na caracterização da cultura nascida no Brasil.

Era de se esperar que Agostinho da Silva enfrentasse ora o conservadorismo sociocultural da elite baiana e o corporativismo dos políticos locais ora a reação portuguesa, pois o CEAO não poderia passar ao largo da questão colonial. Àquela época, Portugal ainda mantinha suas colônias e a ideia desse humanista contrariava a rigidez e o provincianismo do Estado salazarista que exigiu, por meio de solicitação ao Itamarati, a sua demissão das atividades exercidas junto àquele centro. Fato que não ocorreu devido ao apoio de Edgar Santos, reitor da UFB, aos empreendimentos do professor.

Apesar dos aspectos negativos da colonização portuguesa, foi a partir do CEAO que Agostinho da Silva pôde firmar a importância da língua portuguesa como unidade da mescla cultural proporcionada pela interação dos povos congregados pelo mesmo idioma, unidade de onde surgiram maneiras de falar próprias de cada rincão e de onde agora se configuram nações livres e independentes, não obstante os problemas políticos e econômicos internos peculiares à nação brasileira, timorense e a cada Estado africano.

Ressalta-se que, especialmente, na Organização de Unidade Africana, o português é uma de suas três línguas oficiais, algo fortalecedor da valorização desse idioma por parte de Agostinho da Silva que rejeitou o colonialismo e reconheceu o direito de os povos dirigirem seus próprios destinos. Assim sendo, todo africano ou qualquer nação que tivesse recebido influência de Portugal como Timor-Leste, por exemplo, poderiam ler um texto em português, sem, contudo, deixar de ter acesso a sua língua oficial ou de origem, caso a tivesse.

Em fins de 1961, o CEAO trouxe estudantes africanos do Senegal, do Gana, de Dahomé, da Nigéria, do Congo e de Camarões para a Bahia a fim de que estudassem a língua portuguesa e os costumes brasileiros. As ações desse centro tiveram continuidade, entre outras determinações culturais, nas regiões africanas do Benim e Costa do Marfim. Professores brasileiros seguiram para a Universidade de Accra, no Gana, e até mesmo o próprio professor Agostinho foi à Nigéria para investigar a origem de alguns vocábulos incorporados à língua portuguesa na Bahia, assim como a de alguns pratos da culinária baiana incorporados à cultura brasileira. No que se refere aos idiomas afros, em Dakar, por exemplo, aprendeu o *Uolof*, a língua oficial do país.

Foi frutífero esse intercâmbio cultural promovido pelo CEAO, pois, muitos leitores da Bahia foram para as universidades africanas e, reciprocamente, africanos professores, bolsistas e estudantes vieram para a Universidade da Bahia. Ademais, Agostinho e sua equipe conseguiram intensificar não somente os cursos de línguas africanas, mas também, os de línguas asiáticas, então oferecidos por professores das respectivas nacionalidades. Entre os anos de 1959 e 1961, foi possível reunir professores de vários idiomas que ministravam

cursos para as comunidades no CEAO. Ali foram ministradas as primeiras aulas de hebraico, hindi, árabe, japonês e russo.

Foi no curto período do governo do Presidente Jânio Quadros, quando Agostinho da Silva assumiu a função de assessor de política cultural externa — época em que manteve contato com José Aparecido de Oliveira, político que teve posição determinante na formação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) — que o CEAO ampliou ainda mais suas iniciativas. Articulou densa rede de relacionamentos entre os principais centros, entidades científicas e culturais e órgãos governamentais africanos no que respeita à ida de professores e pesquisadores brasileiros para “aprender África” e lá divulgar o Brasil. Em fins dos anos 50 e início dos 60 do século XX, conseguiu influenciar a política externa do Brasil em relação à África.

O CEAO, portanto, abriu para o Brasil negociações diplomáticas no que concerne a elos culturais para o Atlântico Sul e todos os integrantes do centro implantaram um específico e inovador organismo que deixaria sua marca na reformulação das fronteiras culturais afro-brasileiras. Aconteceram, finalmente, os contatos e intercâmbios que extrapolaram a esfera universitária e diplomática como, por exemplo, a ida à África de sacerdotes brasileiros do candomblé e, segundo Pedro Agostinho, “[...] a ida a Angola, já independente, de representantes dos blocos afro do carnaval de Salvador — nascente forma de organização e afirmação político-cultural da majoritária minoria que é, na Bahia, a de seus cidadãos de ascendência étnica africana.” (RODRIGUES, 2000, p. 299).

Ora, as ações do CEAO deram a ver que Brasil e África são pluriculturais e que cada cultura tem de ter a liberdade de se expressar de maneira a suplantam ordenações políticas. Os entendimentos entre brasileiros e africanos partem da cultura entre culturas, entre as gentes de cada rincão dessas culturas. Quanto à África portuguesa, o entendimento deve sustentar-se, também, pela via cultural comum: a língua. É o que já acontece desde a formação da CPLP que, de algum modo, foi ideada ou preparada quando o centro foi desenvolvido na Universidade da Bahia dirigida pelo humanista Edgar Santos.

Depois das realizações culturais na Bahia, Agostinho da Silva colaborou, em 1961, na Direção Geral do Ensino Superior do Ministério da Educação, ajudou a criar um Centro de Estudos Goianos na Universidade de Goiás, integrou a comissão de Estudos Ibéricos na Universidade de Mato Grosso e outra de Estudos Europeus na Universidade do Paraná.

No ano de 1962, criou o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses (CBEP), na Universidade de Brasília (UnB). Um ano depois, viajou ao Japão e visitou Macau e Timor; em 1964, retornou ao Japão para fundar o Centro de Estudos Luso-Brasileiros. De 1964 a 1967,

permaneceu como um *peregrino venturoso*, assentando moradia entre Brasília, Cachoeira e Salvador onde concebeu a formação do Museu do Atlântico Sul (1965).

Em 1968, foi eleito membro da Academia Internacional de Cultura Portuguesa e viajou aos Estados Unidos para lecionar em cursos de mestrado e doutorado. Retornou brevemente à UnB em 1969 e certificou-se de que o ambiente universitário, já impregnado de poder reacionário do regime militar, não lhe proporcionava liberdade alguma de pensamento e ação. Regressou, pois, a Portugal.

O que abarcamos dessa trajetória de vida e obras de Agostinho da Silva pelas regiões brasileiras foi um imenso rasto de *Fé* e de *Império* de inovações culturais nas quais se inseriram uma concepção pedagógica *conversável* — humanista e libertária — que confirmam que ele se preocupou com as resoluções dos problemas sociais e políticos brasileiros e com o seu futuro mais promissor.

Inserido na corrente do Brasil, tornou-se, pois, um brasileiro. Apesar de não deixar de ter em si o sentimento e a ideia de *ser-se português* (homem de cariz missionário cuja tarefa foi levar ao mundo a *vida segura e conversável*¹⁶), declarou ter sido aqui um “soldado” — metáfora da ação de quem efetiva, na prática, *projetos pedagógico-culturais* e a *convivência socialmente amorosa*¹⁷ — em versos constantes de *Uns poemas de Agostinho* (1995, p. 46):

Fui soldado no Brasil
 marinheiro em Portugal
 dos meses prefiro Abril
 a Aurora primaveril
 de liberdade ideal
 das festas vou por Natal
 em que inocência infantil
 triunfante vence o mal
 e sempre em sonhos de anil
 sempre em vagas de real
 fui soldado no Brasil
 marinheiro em Portugal.

¹⁶ Expressão advinda de trecho do *Diário da Navegação de Pêro Lopes de Souza* (1530-1532) aqui adaptada com referência especial ao ecumenismo e ao amor espalhados socialmente.

¹⁷ Aqui tecemos analogia entre Agostinho da Silva e Teilhard de Chardin no que tange ao Amor Absoluto: dimensão amorosa do ser de Deus. Quando o homem compreende que é Deus sendo, *descobrimo*-se como expressão da *Graça*, por extensão, torna-se manifestação da amorosidade cósmica. Todo amor socialmente distribuído (entre todos e tudo) atinge o âmbito do cosmos, melhorando-o e harmonizando-o sempre mais ao rumo da evolução biológica (Chardian)/sucessão de fenômenos biológicos (Agostinho) de modo que atinja a máxima complexidade e a perfeição/totalidade.

Como em Portugal o nosso autor foi impedido de realizar sua vontade de ser marinheiro de profissão, alegoricamente, dá a si mesmo a alcunha de “marinheiro”, figura do homem ao leme que vence o medo, vence o ser terreno que nele há. À maneira dos argonautas/navegadores¹⁸ que, depois de vencerem tormentas e tormentos, a um só tempo, foram recompensados com todas as dádivas, Agostinho marinheiro foi homem singular porque se tornou vencedor após conseguir ultrapassar os obstáculos intelectuais e pedagógicos que o impediram até mesmo de exercer o magistério.

Diz-se ter sido “soldado no Brasil”, pois, aqui, lutou agrupando, aproximando, pessoas e a elas procurou ensinar o desapego às coisas vis, a disciplina e o respeito mútuo que a vida exige para melhor existir no mundo. A esta condição de soldado aproximamos a da imagem de D. Sebastião que esteve apto para o espírito de serviço, cumprindo a missão com todo o seu coração e com todo o seu intelecto.

Creemos que assim tenha sido: soldado fiel as suas ideias, trazendo-as à realidade e convertendo-as em prática pedagógica *conversável* e ações culturais que intervissem no espaço social, agindo de forma ordenada e integradora de modo a redimir, despertar e/ou moldar vocações das pessoas. E, finalmente, Agostinho da Silva serviu bem e com afinco à concretização da instauração da igualdade e da fraternidade entre todas as gentes quando tornou efetivos os princípios norteadores da comunidade lusófona: luta pelas liberdades, justiça social, democracia, garantia de direitos humanos e políticas públicas de inclusão social.

1.3.2. Uma reverência a Agostinho e à Bahia

O intelectual e compositor Caetano Veloso, tendo frequentado a Universidade da Bahia, dirigida por Edgar Santos de 1946 a 1961, conhecido Agostinho da Silva — instituidor e organizador do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) —, e recebido influência da cultura popular negro-baiana, compôs a canção “Bahia, minha preta” na qual recria as condições favoráveis da Bahia para lançar-se ao futuro e a sua permeabilidade entre culturas.

Abaixo está a transcrição desta canção de abertura do CD *o sorriso do gato de alice*, gravado por Gal Costa pela BMG Ariola, no ano de 1994, que se tornou pública no mesmo

¹⁸ Fazemos alusão aos marinheiros de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, e aos navegadores do poema “O Rei do Mar”, de Cecília Meireles, porque eles representam uma mesma metáfora de divinização do homem ou da descoberta da interioridade humana tomada pelo divino que se estende, similarmente, ao *pensar poetizante* de Agostinho da Silva apegado à decifração da deidade no coração do ser de todo ente.

ano em que falece Agostinho da Silva. E não seria demais afirmar que Caetano Veloso tenha com essa canção/poema homenageado esse

[...] filósofo, profeta, poeta, antropólogo e figura *Cult* entre os portugueses, [...]. [que] fez as ligações fundamentais da história da Bahia ao Atlântico Sul, da língua portuguesa existente no Brasil e da própria existência do Brasil, diz Caetano. Fã confesso do compositor baiano, Agostinho da Silva [...], [militou] a favor de uma interligação maior dos povos de língua portuguesa, [...]. (EPIFÂNIO, 2008, p. 101)

Anota-se que onde se escreve “cântigo”, lê-se “cântico”; onde se escreve e lê-se “Tu voltares rindo ao lugar que teu globo azul”, ouve-se, na interpretação da cantora, a inclusão do verbo ser na forma “é” (“Tu voltares rindo ao lugar que é teu globo azul”).

BAHIA MINHA PRETA
 COMO SERÁ
 SE TUA SETA ACERTA O CAMINHO E CHEGA LÁ?
 E A CURVA LINHA RETA
 SE ULTRAPASSAR
 ESSE NEGRO AZUL QUE TE MURA,
 O MAR, O MAR?
 COZINHA ESSE CÂNTIGO
 COMPRAR O EQUIPAMENTO
 E SABER USAR
 VENDER O TALENTO E SABER COBRAR, LUCRAR
 INSISTE NO QUE É LINDO
 E O MUNDO VERÁ
 TU VOLTARES RINDO AO LUGAR QUE TEU GLOBO AZUL
 RAINHA DO ATLÂNTICO SUL
 E Ô BAHIA, FONTE MÍTICA ENCANTADA
 E Ô EXPANDE TEU AXÊ, NÃO ESCONDE NADA
 E Ô TEU CANTO DE ALEGRIA ECOA LONGE, TEMPO E ESPAÇO
 E Ô RAINHA DO ATLÂNTICO
 TE CHAMO DE SENHORA
 OPÔ AFONJÁ
 EROS, DONA LINA, AGOSTINHO E EDGAR
 TE CHAMO MENININHA DO GANTOISE
 CANDOLINA, MARTA, DIDI, DODÔ E OSMAR
 NA LINHA ROMÂNTICO
 TEU NOVO MUNDO
 O MUNDO CONHECERÁ
 E O QUE ESTÁ ESCONDIDO NO FUNDO EMERGIRÁ
 A VOZ MEDITERRÂNICA E FLORESTAL
 LANÇA MUITO ALÉM A CIVILIZAÇÃO ORA EM TOM BOREAL
 RAINHA DO ATLÂNTICO AUSTRAL
 E Ô... BAHIA, MINHA PRETA,
 COMO SERÁ?

Ao utilizar o verbo “ver” em “E o mundo verá”, Caetano acrescenta à *Bahia* algo que ninguém poderá negar (“Tu voltares rindo ao lugar que é teu globo azul/ Rainha do atlântico sul”), que nos leva a pensar que a natureza não-empírica das visões (“E ô Bahia, fonte mítica encantada”) reveste-se de concretitude e de existencialidade. Isso induz a imaginar, pois, a

Bahia em circunstâncias semelhantes àquele período de intensa atividade intelectual iniciada por Agostinho no CEAO e por Edgar na UBa que possibilitou a valorização pedagógica seguida de forte impulso de criação nas Artes, na Música, no Teatro, na Dança e nas Letras, conferindo a cada uma delas traço excepcional dentro do espaço acadêmico de uma Instituição de Ensino Superior se comparada as suas congêneres contemporâneas.

Especialmente, a partir do 25º verso do poema, fazemos uma aproximação do que é vaticinado pelo sujeito da ritualização com uma tese de Agostinho da Silva presente em “Ensaio para uma Teoria do Brasil”, constante da obra *Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I* (SILVA, 2000, p. 304) que expressa, analogamente, o imaginário poético de “Bahia, minha preta” no que respeita ao futuro do Brasil que tem a

[...] capacidade de [vir a] liderar o futuro humano, quando se desembaraçar de tudo quanto lhe foi útil na educação européia e exercer, com o esplendor e a vigorosa força de criação que pode demonstrar, as suas capacidades de simpatia humana, de imaginação artística, de sincretismo religioso, de calma aceitação do destino, de inteligência psicológica, de ironia, de apetência de viver, de sentido da contemplação e do tempo.

Daí a concluir o teor de fraternidade ecumênica, humanista, concebido com base em esperanças fundamentais — o da liberdade de expressão, econômica e político-social — dessa composição de Caetano Veloso que retoma a perspectiva de Agostinho da Silva de que o Reino do Espírito Santo, ao instalar-se em ações práticas e efetivas realizadas de modo a pensar o coletivo, deve expandir-se pelo mundo por meio do Brasil como tônica de uma vocação atlântica que reuniria os povos de mesma matriz cultural portuguesa.

Bem assim aventou, similarmente, Caetano o que já articulara Agostinho da Silva sobre o que “[...] faz haver Brasil, e um Brasil com interesse, é esta diversidade na unidade, ou a unidade na diversidade, como se quisesse; de qualquer maneira não sermos um país que tenha por ideal que tudo tenha que ser igual a tudo.” (SILVA, 2001, p. 244). É esse o pensamento de *projeto* ou de *futura-Idade* de que o *peregrino venturoso* esteve sempre a ecoar longe, tempo e espaço. E, agora, ressignificado e representado na composição de “Bahia, minha preta”.

Quanto ao Brasil, que metonimicamente é *Bahia*, o *pensar poetizante* do nosso filósofo e pedagogo de *vida conversável* esteve em torno de uma reflexão especial: “[...] que tome o Brasil inteiramente sobre si, um modelo de vida em que se entrelaça numa perfeita harmonia os fundamentais impulsos humanos de produzir beleza, de amar os homens e de louvar a Deus: de criar, de servir e de rezar.” (SILVA, 2000, p. 87) .

De maneira equivalente, Caetano Veloso isso deflagra em “Bahia, minha preta” cujo aparato formal, lexical e extralinguístico mobiliza *Bahia* como artefato/matéria-prima para a cultura brasileira. *Bahia* transcende o texto porque tenta firmar sua poesia ou “cântico” baiano na realidade brasileira e, simultaneamente, solicita à Bahia que permaneça em cântico e incitando que ele seja perpetuado. Requer a sua disponibilidade para além dos extratos textuais. O poeta quer tornar a ideação de *futura-Idade* real e possível.

Se essa letra poética é o inventário, sob a ótica pessoal do autor, das manifestações expressivas, não apenas da sensibilidade da baianidade (do brasileiro) concentradas no vocábulo “Bahia” — que engloba um domínio expressivo da cultura luso-afro-brasileira —, os nomes de Agostinho e Edgar citados por Caetano Veloso têm estreita relação entre si porque dizem dos mesmos empreendimentos fundamentais para a elaboração, defesa e implantação de um projeto regionalista de modernização da região baiana no contexto das metas desenvolvimentistas e redemocratizantes da construção de um Brasil que se pretendia novo, porém, reconhecido por sua singularidade étnico-racial.

O poema “Bahia, minha preta”, também, dinamiza e torna permanente a determinação individual de outros nomes de personagens reais que prepararam a realização coletiva de um tempo próspero na Bahia a partir dos anos de 1950. O primeiro deles, “Eros”, é referência ao cenógrafo e diretor de teatro Eros Martim Gonçalves que lecionou, fez cenários e dirigiu espetáculos de formação, de 1955 a 1962, na Escola de Teatro da Universidade da Bahia de que foi fundador. O nome “Lina” é menção à arquiteta italiana Lina Bo Bardi que chegou ao Brasil em 1946, período propício às inovações propostas pelo modernismo.

No intuito de realizar o aproveitamento máximo da palavra poética nos planos imagéticos e semânticos, o compositor remete o leitor aos nomes próprios relativos à música popular brasileira baiana: “Dodô” e “Osmar”. Além do mais, faz referência à beleza da Bahia figurada na baiana miss Brasil “Marta” (Marta Rocha); destaca o mundo Nagô na pessoa de Mestre “Didi”, valorizando, assim, os templos religiosos africanos da Bahia, os terreiros de candomblé, principalmente, o Ilê Axé Opô Afonjá. O compositor cita, também, o nome de uma educadora, “Candolina” que por ele foi homenageada com música composta para ela no disco *Circuladô* (1991/92).

Todos esses nomes próprios reais podem produzir certa ilusão referencial, mas são responsáveis pelo efeito de “ancoragem histórica” na medida em que reconstituem um referente externo e reproduzem, ressignificando, o efeito e o sentido de uma realidade aglutinados ao objeto poetizado proferido *Bahia*. Sendo assim, esses nomes representam,

explicitamente, absorção e modificação em nível literário das atividades estético-intelectuais dos agentes modernizantes da Bahia do qual fez parte Agostinho da Silva.

Logo, não é ingênua a citação explícita dos substantivos próprios, pois comprova que o autor quer trazer à luz o passado histórico individual de agentes promotores de fatos e feitos no ambiente cultural da Bahia. E, junto a isso, Caetano Veloso, ao apropriar-se da língua enquanto sistema abstrato de formas, presentifica o passado da cidade da Bahia (o discurso que a envolve e dela fala) e historiciza o próprio sujeito da enunciação que se constitui em sujeito e fala daquele objeto-realidade *Bahia* que o circunda. Por conseguinte, resgata um passado mítico (“E ô Bahia, fonte mítica encantada/ E ô expande teu axé, não esconde nada/ E ô teu canto de alegria ecoa longe, tempo e espaço/ E ô rainha do Atlântico”), revaloriza as relações político-sociais (“Cozinha esse cântico/ Comprar o equipamento/ E saber usar/ Vender o talento e saber cobrar, lucrar”), evidencia a ancestralidade africana (“Te chama de senhora/ Opô Afonjá”; “Te chamo menininha do gantois”) e aponta traços históricos imbuídos de *futura-Idade* (“Na linha romântico”, “Teu novo mundo/ O mundo conhecerá/ E o que está escondido no fundo emergirá/ A voz mediterrânica e florestal/ Lança muito além a civilização ora em tom boreal/ Rainha do atlântico austral”).

Então, o valor artístico de Caetano Veloso, em “Bahia, minha preta”, não depende apenas do assunto, daquilo que retrata ou representa, mas de como o retrata ou o representa; o assunto é só uma parte de seu conteúdo que se completa pelo ritmo e pela imagem que são partes essenciais de toda poesia. Nessa composição, poesia e música associam-se à dança e, unidas, expressam uma realidade bastante precisa e presente na constituição de nossa brasilidade que foi enfaticamente repetido por Agostinho da Silva: a voz da África na Bahia e a baianidade dos afrodescendentes unidos pelo mesmo elo cultural — a língua portuguesa.

A propósito, Caetano ressignifica a ideiação do professor Agostinho de que depois da unidade dos mares, há de haver na Terra a unidade dos homens ligados pelo mesmo idioma e regidos por um novo Tempo de abundância, saber e fraternidade. Frisa-se aqui o esboçar para o progresso do Brasil, metonimicamente tomado por *Bahia*, no qual a economia fosse meio de sustento e ação e isso seria produzido a partir do ambiente plural e multiétnico.

Este ambiente baiano é prenhe de espiritualidade/religiosidade e o compositor intensifica isso em *Bahia* no uso do enunciado “expande teu axé”, cujo termo “axé” representa a força mística dos orixás, as divindades de religiões africanas ou afro-brasileiras, e na declaração respeitosa “senhora Opô Afonjá” como uma reminiscência à história do terreiro do Axé Opô Afonjá, também, conhecido por Terreiro de Candomblé do Axé Opô Afonjá ou Ilê Axé Opô Afonjá (Casa de Força Sustentada por Afonjá), vinculado ao Terreiro do Gantois

(veladamente aludido no 23º verso do poema). Para além de seu valor de signo ou expressão linguística africana e por trás de sua estrita e real descrição discursiva, “Opô Afonjá” é imagem metonímica de *Bahia* assentada em bases inteiramente negro-africanas.

Ao reverenciar o Axé Opô Afonjá, de modo subliminar, Caetano Veloso faz menção à herança africana muito divulgada por Agostinho da Silva no CEAO, tendo sido esse professor o primeiro a levar o candomblé para dentro da Universidade da Bahia, o que permitiu que estudantes, pesquisadores e gente da comunidade pudessem ter acesso ao conhecimento da história e cultura africanas, indo da própria mitologia dos orixás a questões referentes à ética e à intolerância religiosa.

A melodia soma-se à letra para dar-lhe amplitude semântica, como é próprio da poesia, participando do seu sentido estético no nível da ideia-rítmica que captura particularidades negro-africanas na história cultural de que se compõe a cidade da Bahia. Isso ocorre exatamente com o tonalismo que — ao vibrar (variando com sutilezas e modalidades sonoras que mantêm a regularidade rítmica) e ao retificar a ordem tonal — marca certa afinidade entre imagem e som com a expressão do conteúdo.

A força e a imperatividade rítmicas harmonizam as combinações do canto (voz) e de instrumentos (guitarras, teclados, baixo) que, com o arranjo musical, acompanham e destacam a percussão alusiva ao espírito afro-brasileiro, à sabedoria de negros-baianos africanizados ou de negros africanos com nítidos traços de baianidade, afirmando em *Bahia* a fisionomia multicultural da cidade da Bahia.

Nesse sentido, a cidade da Bahia pode representar a concretização — a realização possível e real — da mítica *Ilha Brasil* cujas remissões são realizadas de maneira explícita (“Rainha do atlântico sul”, “Rainha do atlântico austral”), cifrada (“Se tua seta acerta o caminho e chega lá?” / E a curva linha reta/ Se ultrapassar/ Esse negro azul que te mura/ O mar, o mar”) e assimilada pela presença dos nomes próprios reais e devem ser entendidas tendo como base os princípios de intertextualidade, o que preferimos chamar de conversabilidade para resgatar o sentido já explanado do termo “conversável”.

A *Ilha Brasil* foi criadora de expectativas dos projetos de descobrimentos e sustenta, em simultâneo, a revivescência do mito sebastianista (no que tange aos valores culturais *encobertos* em terras brasileiras), a edificação do Reino do Espírito Santo (que manteria as relações de paz sem as quais se não pode pensar em civilização duradoura) e a constituição da comunidade luso-afro-brasileira ideada por Agostinho da Silva.

1.3.3. Agostinho da Silva na Universidade de Brasília

Agostinho da Silva participou da fundação, em 1961, da Universidade de Brasília (UnB) no Centro-Oeste. O antropólogo Darcy Ribeiro a ele enviou o projeto desta universidade quando ainda trabalhava no CEAO e compreendeu que a futura instituição de ensino superior teria por meta preparar professores para as outras universidades, com a responsabilidade de *transformar* mentalidades tacanhas presas a modelos educacionais antigos e estrangeiros. Também acreditou que seria o melhor ambiente para se publicar as mais novas obras de Física, Biologia, Química e outras significativas para o avanço da Ciência no Brasil e o aperfeiçoamento da Técnica. Ademais, prospectivou a UnB como sendo o retrato da sociedade solidária, de postura indagativa, de autoquestionamento político, econômico e social.

Nesta Universidade, o professor Agostinho idealizou a criação da Faculdade de Teologia que deveria contar com a presença e participação de representantes das várias religiões e atitudes reflexivas existentes no Brasil, entre elas, as de origem africana. Como o nosso país é monoteísta e politeísta ao mesmo tempo, as pessoas vivenciariam a sua religião em acomodações apropriadas aos ritos e às festas de acordo com suas liturgias e poderiam entrar nessa Faculdade livremente sem exigência alguma da Universidade, sem sequer se colocar em questão se tinham instrução primária ou não.

A Faculdade de Teologia teria a incumbência de incluir as religiões da América, da África e da Ásia no que tivessem de ecumênico e todo ateísmo e agnosticismo, consolidando a abertura a conversas interculturais e inter-religiosas, à ritualização das origens e dos ancestrais por meio de variadas mediações simbólicas e ritos adequados a circunstâncias de cada grupo.

Se a teologia serve para alguma coisa é para tentar arranjar uma explicação cabal para o *universo* que tente ser a síntese de todos os saberes. Então, não há sentido haver sistemas religiosos que se contradigam uns aos outros. É, por isso, que Agostinho da Silva indagava que uma teologia que quisesse ser a explicação total do *universo* tinha de incluir aquilo que lhe aparecesse como adversário.

Seria, portanto, Teologia para Agostinho a área do conhecimento que compartilha ateísmos (que devem ser respeitados) e as manifestações religiosas de todo tipo. Tanto naqueles quanto nestas, Deus resplandece criador e todas as pessoas, indistintamente, podem desvendar — sem desprezar as particularidades históricas que envolvem a constituição das várias Igrejas e Templos espalhados entre povos, tão afastados de nosso uso, mas também,

obedientes e reverentes a todas as coisas sagradas — em si mesmas as possibilidades de compreensão da fé.

Junto a isso se daria a revelação de que os esforços espirituais de cada Templo e cada Igreja se dirigem para que todos se vejam livres dos impedimentos de uma economia da servidão que atrapalha e limita o aflorar do gênio criador que é todo homem, porque ele deve valer-se ao máximo de sua liberdade.

A intenção primordial de Agostinho era promover o entendimento de que cada um é, não apenas crente, mas também, Deus na medida em que pode inovar no mundo, como sugere um de seus poemas (1995, p. 22):

Crete é pouco sê te Deus
e para o nada que é tudo
inventa caminhos teus.

Para apreender a sapiência em ser-se Deus, é preciso, essencialmente, tê-lo sempre em variedade das coisas e do próprio ser vário que é mesmo toda a graça de Deus. Isso porque a verdade de Deus é uma multiplicidade de ideias-imagens que apenas em conjunto formam o *Uno*. A verdade de Deus é o somatório de todas as verdades e, desse modo, trabalharia a Faculdade de Teologia a congregar todas as verdades sobre Deus e cada pessoa em seu culto entenderia, humildemente, que a sua verdade é apenas uma parte de Deus. Isso explicita uma trova agostiniana (1997, p. 122):

Sê teu guia quem não possa
e mais vejas de humildade
ninguém que mande e que frua
julgues dono da verdade.

À Faculdade de Teologia as pessoas deveriam chegar livres de preconceitos que impedem a aquisição de conhecimentos, de cultura entre culturas, e que obscurecem o saber de que o mundo é diversidade. Além disso, esta faculdade estaria aberta para dizer que somos todos, e tudo também, *aparência* de Deus que assume, por meio da criação de coisas e do homem, atributos vários e *di-ferentes*. Ora, se Deus é vário e *di-verso*, não pode homem algum ser preconceituoso, deve mesmo respeitar as diferenças. Assim estará a cumprir-se no amor aos outros, *descobrimo* neles (que são plurais) a *Graça*.

Entretanto, essa educação teológica, deveras *conversável*, disposta a alargar nossos traços identitários, provocaria acusações esquerdistas à nova universidade pelas forças conservadoras, posteriormente, militares. Para evitá-las ao máximo, o reitor Darcy Ribeiro,

achando demasiado audaciosa a proposta do professor Agostinho — que acompanhava os fluxos de modernidade — criou, sim, uma Faculdade de Teologia, mas não sob os moldes previstos originalmente pelo professor. Algum tempo depois, a ditadura desarticulou esse empreendimento na UnB.

As restrições impostas pelo regime militar à UnB favoreceram as fragmentações das relações humanas, provocando a saída de professores e dissolvendo a cumplicidade mantida entre seus segmentos, dando fim, em 1972, à outra proposição de Agostinho da Silva: o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses (CBEP) que possuía, conforme nota em *Correio Braziliense* (1973), “[...] uma biblioteca portuguesa de cerca de vinte e cinco mil números e uma mapoteca, que é certamente uma das melhores coleções de cartografia de Portugal e seus territórios ultramarinos; [...]”.

Afastando qualquer possibilidade de interferência de tipo colonialista do governo português, o professor Agostinho coordenou o CBEP, fundado em 21 de abril de 1962, com o intuito de que o Brasil viesse a conhecer Portugal de fato, porque a História brasileira passa obrigatoriamente pelo entendimento da História de Portugal de modo que se faria até mesmo mais bem compreendido a mundividência da ideia de laços de origem indissolúveis e evidentes que impõem uma unicidade: a mesma língua e comum literatura, pelo menos até meados do século XIX. Com a fundação do CBEP, reforçaram-se os intercâmbios entre Brasil e Portugal.

Nesse Centro, George Agostinho firmou o convívio interfecundante entre diversas áreas do conhecimento e fez germinar o interesse de professores, estudantes e intelectuais pela cultura de língua portuguesa, em especial, pelos estudos sobre raízes portuguesas no Brasil. Nessa perspectiva, essencialmente cultural, a implantação do CBEP visava à investigação da influência da cultura lusófona na base da formação do Brasil e o entendimento de que o Brasil foi povoado, a despeito da História oficial nada disso relatar, por uma gente fugida da opressão e da miséria, difundindo aqui a ideia de o Quinto Império: economia coletivista, organização democrática e liberdade religiosa. Já que o termo “Império” supõe um Imperador, Agostinho da Silva preferiu usar a expressão Reino do Espírito Santo no qual haveria prosperidade e ecumenismo.

O CBEP — além de ter a tarefa de preparar os serviços de extensão cultural da UnB, agenciando cursos para a comunidade de Brasília, mormente congressistas e outras categorias profissionais — promoveu o estudo da cultura portuguesa no Extremo Oriente, sendo Goa a primeira região a divulgá-la.

Agostinho alargou o ambiente acadêmico para além dos muros universitários, indo ministrar aulas no barracão de Sobradinho, um espaço cultural, fundado e dirigido por Teodoro Freire que era funcionário do Centro, em pleno cerrado do Planalto Central destinado à preservação do festejo do bumba-meu-boi e a outros eventos típicos do Maranhão.

Para o barracão de Seu Teodoro que é, hoje, patrimônio imaterial brasileiro, conhecido pelo nome de Centro de Tradições Populares de Sobradinho, acorria gente humilde para ouvir as conversas-livres do professor Agostinho que dizia, conforme se lê em *Vida Conversável* (1994) que os ouvintes lhe ensinaram mais do que ele a eles, pelo apuramento de ideias a que lhe obrigaram e pela experiência da vida que a ele comunicaram, mesmo quando permaneciam silenciosos durante as suas palestras.

Apesar da concretização de projetos culturais que, entre outras propostas, reúnem documentos sobre o Brasil iniciados no CBEP e disseminados em outras regiões, como a fundação, posteriormente, da Casa Reitor Edgar Santos, Agostinho da Silva considerou finda a sua permanência na UnB devido ao golpe militar orquestrado em nosso País.

1.4. Agostinho da Silva na CPI de 1968

Uma Comissão Parlamentar de Inquérito foi instaurada, em Brasília, no ano de 1968, para investigar a estruturação do sistema de ensino superior no Brasil, abrangendo universidades federais, estaduais, particulares e isoladas. Deste inquérito participou o professor Agostinho da Silva que deixou evidente a sua engenhosidade intelectual e o seu apurado senso crítico político-pedagógico.

Sem deixar dúvidas aos interlocutores, Agostinho da Silva — pessoa como já sabemos que não se submetia a pressões alheias ou intimidações políticas — fez conhecida às autoridades do Governo lá presentes que o nosso progresso não era ilusório se fossem resguardadas três esferas básicas de ação: a científica, a fraternidade e a liberdade de criação.

A falta dessas três esferas nas atividades universitárias corroborava para uma apatia reinante vinculada a estruturas arcaicas ou imitadas de outras universidades com todos os defeitos da estrutura de que fora importada. Por conseguinte, o professor Agostinho estava convicto de que as universidades brasileiras não expressavam a psicologia do povo — seus costumes, valores, crenças e a sua diversidade —, não tinham condições de comportar os docentes em regime integral e não investiam nos jovens, mantendo-os fora do espaço acadêmico devido ao desacerto com a desigualdade social e econômica de que é composto o Brasil. Questões, aliás, que nos parecem atualíssimas.

O depoente deixou claro que eram as universidades responsáveis em pôr em discussão a necessidade do alargamento do alicerce econômico para todas as bases sociais neste País e a elas caberia a composição de recursos humanos que trabalhassem para a desarticulação das realidades da fome, da doença, do desamparo a que a maioria das pessoas está sujeita. Sendo assim, uma universidade nova só existe quando ocorrem efetivamente melhorias institucionais que garantam e mantenham as precisões essenciais do povo. Ademais, é na realização de uma reforma da pedagogia no ensino superior que se extrairá a revolução da sociedade com todas as suas possibilidades de produção de conhecimento e sustento.

De maneira que Agostinho estava a se referir à reorganização do sistema educacional que deve, concretamente, comprometer-se em pensar a realidade brasileira e à necessidade premente de que as universidades devem cuidar para que haja vagas suficientes e que nenhum estudante seja excedente e possa se preparar em cursos de pós-graduação que ofereçam a formação qualificada e adequada para o trabalho e, especialmente, para a vida. Entretanto, antes de tudo, é a universidade que deve instruir os melhores profissionais para a escola de ensino primário e fundamental ensinar crianças e jovens a pensar criativamente.

A função de toda universidade não é a doação de diplomas apenas, mas a promoção de acesso à cultura e à técnica, porém nunca deficiente sob o ponto de vista humano. Isto quer dizer que todo indivíduo pode chegar à capacidade de ser, não todas as coisas ao mesmo tempo, mas, cada coisa na ocasião certa e de estar em harmonia com ela e com o tempo, porque reconhece em si várias potencialidades valorativas. Nisso se configura o papel essencial do educar para a vida: fazer eduzir do âmago da consciência uma vocação; extrair de uma pessoa algo que a torne *convertida*, porém, sendo fiel a si mesma, procurando aperfeiçoar-se a partir do que lhe é próprio.

Agostinho da Silva frisou, também, que o Brasil precisa de homens que saibam julgar, crítica e criativamente, e que tenham iniciativa a fim de elaborarem projetos sem que haja o tolhimento das liberdades do saber que durante o regime militar brasileiro tornou-se patente. Como foram impedidos de atuarem em suas áreas e desenvolverem pesquisas, muitos cientistas, não querendo estar subordinados ao sistema repressor da ditadura aqui imposto a partir de 1964, deixaram vazias as universidades. Isso acarretou a perda de professores que poderiam congregarem-se para a integração nacional cultural e que compartilhassem programas sobre as resoluções dos problemas com que se defrontava a sociedade brasileira (e que ainda enfrenta), impedindo o crescimento do País que não correspondia às necessidades às quais o mundo solicitava.

Sob o ponto de vista agostiniano, se o Brasil já tivesse constituído bases econômicas sólidas, poderia melhor assegurar um corpo docente universitário competente que se interessaria em ensinar pela pesquisa. Em relação a isso, Agostinho faz referência, no depoimento da CPI, ao bom exemplo pedagógico do professor Zeferino Vaz, em Ribeirão Preto, na Faculdade de Medicina, onde “[...] os alunos participavam mais da pesquisa que do ensino.” (2009, p. 45).

Há cada vez menos gente interessada à cadeira docente haja vista o oferecimento, estímulos mais vantajosos, até mesmo financeiros, de outras profissões. Para isso confirmar, o depoente citou a Universidade americana cujos professores debandaram-se para as tarefas políticas ou científicas ligadas às indústrias.

No entanto, apesar da já existência, nos anos 60 do século XX, da crise das Universidades, o professor Agostinho foi decisivo em afirmar que o importante era fundar instituições de ensino superior que pudessem garantir a especialidade a que veio ou mesmo até escola com defeitos, porque cada centro de ensino que se abre, ainda que mediocrementemente, pode vir a estar em melhores condições do que quando começaram. O Brasil sempre será um País que se beneficiará com a abertura de escolas que tenham pessoal preparado (diga-se, com vontade) e encontrarão maneiras para se ministrar aulas.

O depoimento de Agostinho foi eficazmente consciente e crítico, pois elucidou aos deputados questões referentes à segurança material, à liberdade diante de qualquer espécie de Governo e ao fim dos contingentes de professores e alunos recolhidos e selecionados de uma elite regularmente econômica na comunidade universitária perante organismos superiores.

No interrogatório da CPI, censurou a ausência de democratização no meio universitário sem a qual não se poderá caminhar para o estabelecimento de reformas na educação que possam melhor examinar em que termos se põem o problema da incompatibilidade da universidade com o novo tempo em que entra o mundo. Criticou, também, a falta de envio de verbas que sustentem em qualidade as propostas de ensino que não podem ser pensadas e executadas atendendo apenas aos aspectos técnicos da educação, esquecendo a contratação de professores com salários adequados e o aumento no número de salas de aula e, por conseguinte, devidamente equipadas com material técnico-pedagógico atualizado e condizente com a realidade cultural local do educando.

Agostinho da Silva acreditava que as Universidades agarraram-se nos preconceitos, não pensavam a vivência do povo, mantiveram-se arreadas da liberdade e da criatividade e não realizaram real progresso no que respeita à prospecção dos domínios da Ciência e da Arte. E o mal ficou na permanência dos institutos e na fragmentação dos departamentos, por extensão,

“[...] o mal aumenta, conserva-se o argumento econômico, [...], mas vai-se aumentar o mal da fragmentação.” (2009, p. 88).

Certamente, Agostinho da Silva recomendaria para o Brasil a descentralização das universidades, espalhando-as por todos os quadrantes do país. Universidades descentralizadoras e autônomas em que nelas constasse a Teologia ecumênica (ou o que pensamos ser mais acertado dizer, uma Academia do Espírito), o estatuto do aluno universitário, destacando que os estudantes deveriam ser pagos para estudar e a abolição do livro didático que não está adequado à aquisição do saber.

Quanto à Universidade de Brasília, clarificou que a sua implantação correspondia à tarefa de integração nacional, pois caberia a Brasília, como Capital Federal, preparar pessoal para as outras universidades e fazer com que esta Universidade realizasse o assessoramento do Governo, auxiliando os Estados a fazer planejamentos econômicos. De forma que a UnB tinha a missão de pensar o Brasil para os brasileiros.

O depoente esclareceu que as estruturas da UnB tinham por finalidade a incumbência de fazer desta instituição de ensino uma Escola Normal Superior de Universidades a fim de pôr em efeito a integração da cultura nacional. Com esse programa inovador, estudantes de todas as regiões brasileiras viriam a esta Universidade para serem preparados acadêmica, intelectual e profissionalmente para que, ao término de seus cursos, voltassem aos seus Estados de origem “[...] para lá implantarem uma cultura mais avançada do que aquela de onde provavelmente eram oriundos.” (2009, p. 27).

A novidade da UnB estaria absolutamente marcada pela Faculdade de Filosofia que de modo equivocado foi transformada em Instituto. Algo que também ocorreu em outras universidades pelo fato de que os gestores compreendiam as disciplinas do saber como unidades separadas e com professores e pesquisadores fechados em suas salas e laboratórios.

Ignorava-se que as Faculdades de Filosofia eram para que as áreas do conhecimento (como Matemática, Física e outras) não fossem estudadas pelo ponto de vista prático, pois para isso já existiam as disciplinas respectivas a cada uma delas, mas para que os estudantes pudessem estudá-las sob a perspectiva filosófica. Até mesmo, a própria Filosofia, nas Faculdades de Filosofia, devia ser ensinada sob o ponto de vista filosófico, não para que o aluno conhecesse, por exemplo, Hegel, entretanto que ele discutisse as ideias de Hegel filosoficamente.

Afinal, o essencial de todo professor — que deve estudar continuamente, agir mais do que falar — é exatamente despertar no aprendiz o gosto filosófico dos vários campos do conhecimento e bem mais e verdadeiramente saber *contradizer*, debater para que venha a

dialogar as imaginações e para poder apurar os conhecimentos. Conversabilidade e informação devem resultar na *descoberta* do universal no particular das coisas. Assim se faz uma formação filosófica cujo método é o exercício *do e para o pensar*.

Os professores que chegaram à UnB vinham com a expectativa de alguma realização da novidade da tarefa, mesmo na improvisação de que se podia fazer sobre as estruturas velhas que surgiam da construção de Brasília. Mas, o entusiasmo durou cerca de dois ou três anos. Excepcionalmente nem a integração da cultura nacional nem mesmo a preparação de pessoal e o assessoramento do Governo fizeram surtir as missões a que se destinava a Universidade de Darcy Ribeiro, pois não houve dinheiro, pessoal (com interesse para fazê-lo, diz-se, com vontade política) e liberdade de criação.

Esta Universidade foi, então, por não ter sido completamente livre, esvaziada por trezentos dos seus melhores professores, substituídos por outros com pouca ou nenhuma qualificação. Contudo, o professor Agostinho da Silva confiava que não havia posição insustentável e que os professores não poderiam se demitir. Tinham de se manter em embate.

A respeito dos Estatutos da UnB, o depoente mencionou que se mostravam pouco democráticos, excluindo a representação dos estudantes de colegiados e lhes impedindo o acesso aos Departamentos. Os professores limitavam-se a orientá-los para as suas notas que iriam aprová-los ou não; os coordenadores eram delegados de uma reitoria opressora. Assim sendo, não havia deliberações nas quais alunos e professores pudessem expressar opiniões.

Esta Universidade desfez iniciativas inovadoras como o Centro de Estudos Astronômicos — que passou para o Instituto Central de Física onde, naturalmente, ninguém o fez funcionar — e a implantação do Centro de Estudos Clássicos (CEC) que contribuiu, entre outras questões, para pôr a claro que o Brasil tinha relações antiquíssimas com o Mediterrâneo e que o folclore brasileiro radicava-se em Creta. Este Centro, coordenado por Eudoro de Sousa, foi extinto e a sua imensa biblioteca de base helênica foi alocada na Biblioteca Central.

Em seu depoimento, o professor Agostinho declarou que “Tudo que se fez de bom, em mestrado e doutorado, na Universidade de Brasília, estruturava uma carreira de professor, [...], sem essas provas de cinquenta minutos, mas com provas de humanidade e saber.” (Idem, p. 62) que valorizavam o questionamento da existência e das coisas que povoam a imediatez que nos rodeia. Frisou, também, que o erro fundamental desta Universidade foi ter-se transformado em Fundação, fazendo com que vigorasse para os professores o “[...] regime de ascendência, ou medo, que governa a maior parte das fábricas, que governa a maior parte dos estabelecimentos comerciais.”(Idem, p. 65).

Estava a UnB, para Agostinho da Silva, em “[...] um cauto silêncio, [...], de maneira a que não [surgisse] complicações.” (Idem, p. 32), com certeza para que se mantivessem as hierarquias. Esta “Universidade envelheceu jovem, e essa, evidentemente, é a pior das caducidades.” (Idem, p. 55). Desse modo, desfez-se a concepção de que a UnB instituiria a educação que conduzisse e modificasse a sociedade brasileira.

1.5. A historiar o porvir da CPLP

Agostinho da Silva procurou antecipar a Comunidade da Cultura de Língua Portuguesa como se estivesse a históriá-la para o futuro desde que fez incentivada a importância do conhecimento da tradição e da língua portuguesa nas ações culturais e pedagógicas nas quais se envolveu como as do CEAO e as do CBEP. Nestes Centros de estudo e pesquisa, prevaleceu a instrução que tendia a estabelecer elo de pertencimento histórico entre as diferentes coletividades que receberam influência de Portugal e a promoção de eventos que alargavam a relação diplomática entre os países lusófonos, dando uma mostra do que viria a ser a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP).

Os passos iniciais para a constituição da CPLP deram-se, então, em São Luís do Maranhão, em novembro de 1989, por ocasião da realização do primeiro encontro dos Chefes de Estado e de Governo de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe, a convite do Presidente brasileiro José Sarney. Na reunião, decidiu-se criar o Instituto Internacional da Língua Portuguesa (IILP) que se ocuparia da promoção e difusão do idioma comum da Comunidade.

Conforme o ideal de Agostinho da Silva e a articulação diplomática de José Aparecido de Oliveira (o formalizador político da proposta), a instauração da CPLP em 17 de junho de 1996, em Lisboa, segue na ordem da moralização dos estados políticos de cada governança e dos gerenciadores do capital, colocando em ativa concertação as gestões financeiras a fim de serem hábeis nas consolidações orçamentárias e na cooperação empresarial.

Seguindo a concepção agostiniana, a CPLP tem de ser constituída em uma comunidade democrática que elabore ações, respeitando as variáveis condizentes e específicas a cada região lusófona, que reconduzam a riqueza gerada a quem de direito lhe pertence: a todo e a cada cidadão luso-afro-timorense, bem como os de Macau, Goa, Málaga e Galiza e de outros quadrantes filiados à cultura de língua portuguesa.

O divulgado “território de língua portuguesa”, propalado pelo professor Agostinho, diz respeito à unidade de traços linguísticos e culturais, e não, evidentemente, à dimensão política

que institui a faticidade dos Estados em suas respectivas instituições e sociedades. Por isso mesmo, é necessário delinear a língua portuguesa para o futuro a fim de que os povos irmãos possam melhor conhecer uns aos outros, manter e reforçar a relação de irmandade ou de vizinhança e se posicionarem para serem notados pela diferença linguística — a palavra técnica é lusófona — no mundo globalizado.

O fundamental é que o professor Agostinho pensou a CPLP sob as mais variadas feições, costumes e crenças que expandiram em humanidade os falares e maneiras da cultura de língua portuguesa. Foi perspectivada sem preconceito algum para ser o contingente de comunidades *confraternizadas* pelo mesmo idioma — elemento de identidade e de unidade entre os Países-irmãos.

Sendo assim, o protagonista do programa *Conversas Vadias* (1990) refletiu a Comunidade não como ideia, mas como ação absolutamente de *futura-Idade* para os povos lusófonos que já deveriam estar a cumprir: (1) a coordenação de uma política integradora com vistas à cooperação internacional solidária para o desenvolvimento educacional sustentável e cultural; (2) o estímulo ao fortalecimento e proposição de políticas públicas de atenção à equidade de gênero, à proteção da infância, à promoção da emancipação da juventude e ao respeito pela autonomia e soberania nacionais; (3) a organização de um eixo econômico de moeda única para as transações financeiras do Atlântico Sul. Nisto até podemos dizer que se afiguraria uma aparição concreta do novo Reino, o da fusão e da complementariedade de territórios autônomos, mas interdependentes.

Apesar da ideação de Agostinho e do seu intento de fazê-la popularizada, a sociedade civil desconhece a CPLP cujas poucas ações (de gabinete) acerca da colaboração multilateral entre todos os Países-membros não ajustam a democracia e os valores que realmente mais afligem as gentes dos povos lusófonos, sobretudo, os africanos, desde antes do início do século XXI: o desaparecimento das condições de vida sobre os territórios devido à abusiva e descontrolada exploração das matérias primas da produção, assim como dos recursos que suportam a vida de inúmeros e variados ecossistemas.

A política econômica desta Comunidade — que ora já é translusófona, porque a meta a seguir é modelo para todas as Nações de povos diferentes e distintos — deve priorizar o custeio (sem excessos ou desvios de verbas) da modernização da agricultura e da indústria de transformação e da área urbana que, obrigatória e precisamente na atual cena ambiental, deve-se redesenhar em corredores verdes. No tocante ao aspecto político-diplomático, favorecer interesses e necessidades comuns em organizações multilaterais como, por exemplo, a

Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) e a Organização Mundial da Saúde (OMS).

A CPLP deveria tomar para si em definitivo e dar a ver ao mundo todo sua pertença histórico-cultural lusófona, responsabilizando-se em ser o agente — liderado pelo Brasil como queria Agostinho — de empreendimentos que viabilizassem o Atlântico Sul no que ele interessa de alternativas econômicas legais e políticas sustentáveis para dar livre curso à criação de posicionamento estratégico diferencial para o conjunto de Nações de povos translusófonos no espaço internacional, potencializando atividades socioculturais, educacionais, médico-científicas, tecnológicas, ambientais, empresariais, turísticas, midiáticas e publicitárias.

Agostinho da Silva, também, planeou a legalidade e a funcionalidade do Passaporte Lusófono para dar livre trânsito às gentes entre os Estados-membros da CPLP. O uso deste passaporte, em larga escala, favoreceria a elaboração de projetos de intercâmbio de base recíproca e de interesses transversais, mas todos produzindo conhecimento criativo para melhor driblarem os fluxos comerciais e de investimentos que geram valores comuns de cooperação humanitária.

Para garantir e ampliar a integração entre povos lusófonos — nos quais se incluem não apenas os Estados-membros da Comunidade, mas também outras regiões que têm apego à língua e à cultura de língua portuguesa: Goa, Damão, Diu, Macau, Gabão, Benim, Sri Lanca, Galiza e Olivença — Agostinho da Silva acreditava ser necessário unir as Universidades dos Países de Língua Portuguesa, formando-se uma Associação das Universidades de Língua Portuguesa a fim de que se mantivessem as raízes comuns e o desencadeamento de empresas mistas. Isto foi praticamente realizado quando se inaugurou em Redenção, cidade cearense, em 20 de julho de 2010, a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

Outro objetivo do professor Agostinho atrelado à formação da CPLP é a unificação ortográfica, adotando-se uma escrita comum, mantendo-se embora as diferentes pronúncias. O mentor da CPLP não defendia uma cultura uniforme, mas a promoção da cultura geral pluriforme em que estivessem precisamente marcadas as especificidades de cada uma das culturas dos diferentes países. Cada um deles mantém em suas regiões culturas várias e dentro destas se fixam as culturas individuais onde cada homem tem a possibilidade de manifestar suas particularidades.

A representatividade da CPLP no cenário internacional deve ser mais contundente, porque o propósito conjunto desta Comunidade deve ser o de tentar frear abusivas políticas

econômicas e fiscais que instigam a competitividade e alistam investimentos cujo único objetivo é produzir riqueza. Produção que serve para produzir dinheiro a fim de determinar a corrupção dos costumes, dos valores morais e da prática do civismo e de confirmar deliberações de um Direito Internacional amalgamado na disciplina do individualismo excessivo que amortece as consciências solidárias.

A CPLP deve prospectar, também, a reforma dos postos institucionais, administrativos e burocráticos de seus Países-membros para que sejam dignificadas as relações trabalhistas e sociais, salvaguardando os Direitos e Deveres Humanos. Já que gente ou Nação alguma *não há nascido para ter servos* e, portanto, o mérito da CPLP será o de tentar uma reorientação dos aspectos conjunturais e estruturais dos Estados-nações que a compõem em todos os níveis para não penalizar trabalhadores, não limitar as pensões (a exemplo de Portugal com a crise financeira europeia), não agravar os impostos sobre os rendimentos dos menos abastados e dar aos famintos e miseráveis condições de vida e oportunidades para bem viver.

Deste modo, para manter a credibilidade entre órgãos internacionais, a meta da CPLP vai ser a de dar prioridade à produtividade e aos investimentos, criar emprego e manter ajustados tributos e patrimônios. Garantidas a coesão e a equidade social, deverá assegurar, assim, o acesso aos prazeres materiais sublinhados pelo professor Agostinho tantas vezes em sua oratória — que não podem ser outros senão o da comida, educação, saúde, justiça, segurança e lazer.

A CPLP, por conseguinte e tendo como suporte as ideias de Agostinho da Silva, deve apostar na operacionalização do Atlântico Sul e na elaboração do Passaporte Lusófono para oportunizar um novo crescimento econômico que revitalize as fianças dos países da comunidade. Só desse modo assistirá o desenvolvimento de novas ofertas de trabalho, o que exigirá de cada Estado-membro revisão de sua política pública afinada à ação de empreendedorismo eficaz e à formação de instituições de ensino técnico e superior de qualidade geradoras da mão de obra especializada e atualizada nas redes de turismo, de tecnologia da informação e comunicação, além do aperfeiçoamento e reforço de pessoal na excelência da malha aérea e do transporte marítimo.

Ademais, ao procurar o seu lugar no mundo globalizado, a CPLP deve perspetivar de novo o *outrora de o mar* desmitificar outra *Renascença* que será a da *Translusófona*. O mar permitirá ultrapassar a margem periférica a que se têm destinado como Nação os povos da Comunidade de Língua Portuguesa, porque oferece, mais uma vez, oportunidades únicas de desenvolvimento global e globalizante: intensificação da indústria e do mercado pesqueiro, ampliação da frota naval para fins comerciais e recreativos, aumento da prestação de serviços,

acionamento de investigações biológicas e energéticas e pesquisas que resguardam o ecossistema marinho e costeiro de todo Atlântico Sul.

Destarte, Agostinho da Silva, com *engenho e arte*, ideou com a CPLP outro estágio da cultura de progresso livre de todas as indigências, fossem elas do físico ou das mentalidades, envolveu-a no pleno entendimento das culturas peculiares com o devido estabelecimento da unidade da diversidade e a afiançou no cuidado com os menos favorecidos e com a biodiversidade e seus nichos aptos a suster em qualidade de vida todo o mundo.

A CPLP deverá impulsionar todas as gentes da cultura de Língua Portuguesa a novos horizontes, bem como ressignificar a nossa História no porvir de um mundo pleno de sentido fraternal, holístico e sustentável.

CAPÍTULO II

A ORIENTAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL DE AGOSTINHO DA SILVA

Não demais lembrar que desde o Renascimento e a época das luzes, o homem presenciou a abertura das vias da interligação planetária que transformou mentalidades, as relações sociais e econômicas. Mas foi, sobretudo, o século XX o que mais foi capaz de instituir novos sentidos ao próprio mundo que se globalizou devido ao grande avanço das Ciências e do desenvolvimento tecnológico.

Ciência e tecnologia induziram a revolução nos sistemas de informação e comunicação, da cibernética, da robótica e nos setores biomoleculares e quânticos. Por conseguinte, impulsionaram o arranque da industrialização até mesmo a que se processa nas imagens midiáticas que prometem às pessoas de todas as classes a realização de oportunidades nunca d'antes imaginadas.

Em meados dos anos de 1970, muitos pensadores das mais variadas áreas do conhecimento tinham a confiança de que a globalização favoreceria o ideal de reciprocidade que, no entanto, desaparece diante do individualismo promovido pela ciência econômica que, ao invés de sustentar um ideal de integração dos mercados, tornou-se uma concorrência. A produção das mercadorias foi, gradativamente, transferida a lugares onde as condições são mais favoráveis e as somas de dinheiro cada vez maiores se deslocam de um território para outro com o objetivo do lucro.

O progresso ininterrupto da Técnica penetrou no domínio interior do homem e sobre ele depositou mercadorias culturais estritamente determinadas pelo caráter industrial e pela consumação direta de produtos com a nítida preferência de exaltar a quantidade, a produção, o materialismo, a mercadoria, a ignorância e a grosseria em detrimento da qualidade, da criação, da espiritualidade, da estética, do saber e da elegância.

Disto decorre, em efetivo, que os meios mercadológicos e os produtos são oriundos da simulação astuciosa e sedutora da técnica do convencimento da ilusão do fetiche e da lógica do máximo consumo que encheram os consumidores de autoenganos e idealizaram expectativas desmedidas no século passado. Esta tendência — iniciada nos Estados Unidos que detiveram (e ainda mantêm) o poder mundializante — prolonga-se no século XXI, deixando mais patente a homogeneização de costumes como, por exemplo, as variedades televisivas, filmicas, vídeos games que, ao satisfazerem os interesses e gostos comuns, mais padronizam a individuação: apelo à imitação, ao erotismo (apelo sexual) e às incitações publicitárias.

É inegável que o paradoxo da globalização é proporcionar, por um lado, um amplo desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação e de processamento de dados que favoreça investimentos e a integração de economias euro-americanas e asiáticas, especialmente, em relação à produção de mercadorias e serviços e aos mercados financeiros; e, por outro, é ser, exatamente, uma falsa universalização da cultura no mundo que tende a unificar, indiferenciando os repertórios por meio do máximo consumo indiscriminado e dependente de modas efêmeras criadas no plano mundial.

Agostinho da Silva foi um crítico dessa modernidade — apesar de crer que ela já tenha todas as possibilidades de resolução dos problemas da fome e da miséria — que prolifera dados superficiais relativos a todas as áreas do conhecimento e mercadorias embaladas em invólucros vendáveis e perecíveis o que inclui até mesmo o modelo de educação (referimo-nos ao caso brasileiro) que reprime e desfaz outras culturas e desagrega as relações humanas.

Se os homens se uniformizam pela rotinização da tecnologia midiática e aceitam os pontos de vista mecanicista e reducionista, ocorre uma aculturação. Isto é: a tecnicidade depõe o fundamento do mundo de ser *oikos* (casa). O mundo torna-se sem mundaneidade, pois destitui da interdependência e interação entre os organismos vivos (animais e plantas) e o meio ambiente (seres inorgânicos) e o indivíduo perde sua totalidade/espiritualidade no conjunto dos indivíduos, reforçando a deposição do mundo de seu significado enquanto *mundo*. Sendo assim, o mundo deixou de ser vida e existir como vida e uma enorme parcela dos homens no mundo agarra-se à justificativa do tempo presente: desfrutar e realizar-se.

A propósito do extremo desenvolvimento da Ciência que nos levaria a aproveitar tudo (de bom) que ela proporcionou ao avanço da Técnica, ainda na aurora do século XXI pesa mais fortemente sobre uma parcela dos indivíduos o ditame dos modismos consumistas que causa o contentamento imediatista em lugar do comprazimento duradouro que, por sua vez, produz a fragmentação do universo da experiência vivida da novidade. Outra parcela ainda maior permanece desprovida dos benefícios científico-tecnológicos.

Agostinho da Silva, atento ao movimento de modernização acelerada do século passado, bem observou o *habitus*¹⁹ das coletividades nas quais a vida da humanidade já parecia estar em jogo em sua existência, em sua qualidade e em suas finalidades. E já alertava-nos para a possibilidade do colapso da economia internacional caso não fossem

¹⁹ Conforme Pierre Bourdieu, em *A economia das trocas simbólicas* (2007, p. 349), *habitus* pode ser definido “[...] como o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e as ações características de uma cultura, e somente esses.”

tomadas as medidas de reformas prudentes e necessárias de modo a se evitar o aumento exorbitante dos desempregados, da fome e da miséria.

O autor luso-brasileiro tentou nos dizer da necessidade da inclusão em nós da vida e do cosmos e do nosso permanente desafio de reconhecer a complexidade das interações indivíduos/sociedades/culturas, ocultada pela trivialidade do cotidiano que escraviza o espírito humano. Quanto a esse assunto, Agostinho da Silva esboçou uma visão crítica deveras excepcional acerca da economia sobre o trabalho, da cadeia hierárquica do poder do mando que obriga a obediências, instiga a competitividade e a concorrência.

Na perspectiva de se almejar um novo tempo para o mundo e aos homens, revelou ser indubitável e obrigatoriamente objetivo da Ciência ajudar na elaboração de tecnologias que, realmente, se voltem para os meios sustentáveis da economia coletivista com a qual haverá lazer e abundância e a conjugação dos prazeres materiais (comida, educação, saúde, lazer) e espirituais. Afinal, como versejou o vate Fernando Pessoa em o “Quinto Império” (2001, p. 99):

Não foi para servos que nascemos
De Grécia ou de Roma ou de ninguém.
Tudo negamos e esquecemos:
Fomos para além.

Em tornos dessas questões, Agostinho delinhou a maneira futura de ser do homem nos domínios da humanização da economia e, por extensão, da tecnologia. Isso subjaz, explícito ou implicitamente, à escrita de uns poemas nos quais podemos discorrer a atualidade e exigência do agir ma(i)s espiritualizado, humanizado.

2.1. A questão político-social em uns poemas de Agostinho

O “Poema único de Bernardo Soares”, inserido em livro ensaístico intitulado *Do Agostinho em torno do Pessoa* (SILVA, 1997, p. 15), composição de 12 versos, constitui-se em uma poesia lúcida que perspectiva a *futura-Idade* ideada por Agostinho da Silva.

Vida foi gratuita e pobre
quando se apanhava fruta ou
se catavam raízes
ou tola caída fruta

depois a pagou bem caro
escravo ou funcionário
nem tempo para pensar
porquê tão triste fadário

mas outro tempo virá
de vida gratuita e boa
para comer regalado
e ler Fernando Pessoa

O autor, por meio do imaginário simbólico da poesia, procurou fixar nesse poema um universo animado em cujo presente (2ª estrofe) o passado (1º estrofe) é renovado (3ª estrofe). Isso ocorre porque a linguagem da poesia permite que todo poeta percorra tempo e espaço e esteja livre para projetar-se ao futuro. Entretanto, o futuro aqui projetado foi já vivenciado.

Nos primeiros versos, subentende-se que houve, em tempo remoto, uma espécie de estado de perfeita liberdade e inocência partilhada de felicidade, pois o homem sequer entendia o que era trabalho. A “vida” esteve ordenada por uma comunhão entre a natureza e o homem. Porém, houve a corrupção dos costumes e a existência deixou de ser beatífica para ser encoberta pelo mundo do cotidiano racionalizado e institucionalizado (2ª estrofe).

Adentrando a intimidade (termo cunhado por Bachelard) das palavras “pagou”, “caro”, “escravo” e “funcionário” e das expressões “nem tempo para pensar” e “porquê tão triste fadário”, a 2ª estrofe, mantendo conversabilidade com texto em prosa do próprio Agostinho da Silva, inscreve a passagem “[...] de um capitalismo de subsistência [...] a domesticar os animais e a cultivar as plantas, [...] a um capitalismo de concorrência [...]; para o capitalismo de opressão, em que os homens são considerados como feitos para produzir [...] dinheiro, o qual serve, por sua vez, para produzir dinheiro para produzir [...]” (SILVA, 2001, p. 101).

Como já dissemos, a escrita agostiniana é circular de maneira que podemos compenetrar textos de estilos diferentes que se traduzem, repetindo um determinado tema que aparece com nova roupagem. Assim, a 3ª estrofe, balizada pelo fragmento textual seguinte (SILVA, 1994, pp. 150-151), refere-se à

[...] capacidade de contemplação e de criação do homem, aproveitando tudo aquilo que foi feito com o sacrifício dos trabalhadores durante séculos e séculos. [...] esperança de que se estabeleça na Terra um paraíso terreal, de que, pela meditação, os homens cheguem a um tempo em que o paraíso terreal e o espiritual, o do Céu, sejam exatamente a mesma coisa [...] em que o homem deixa que brote de si tudo quanto é de possibilidade divina ao mesmo tempo que não perde nada da sua humanidade, [...].

No poema, a hipótese, a antítese e a síntese equivalem à tese agostiniana do Reino do Espírito Santo, literariamente plasmado. Há evidente gradação de eventos que levarão à celebração, na última estrofe, da liberdade humana que confirmaria a presença no mundo de “outro tempo” — o do Espírito — que virá para instalar na realidade a dimensão fraterna da

existência humana. O sujeito lírico tem a clara inclinação de ter fé na instauração de uma *futura-Idade* em que tenhamos disponíveis os meios científicos e técnicos necessários para a destituição das “[...] tiranias e, pela conquista de nossa liberdade, podermos reconduzir também à sua liberdade as plantas e os bichos.” (Silva, 2001, p. 101).

Não é demasiado insistir que a obra do autor como um todo sustenta-se em uma profunda recursividade do pensamento que, na medida que avança, o ressignifica para que uma lição de *futura-Idade* tome rumo realizável já sob o agir de quem o lê. O “Poema único de Bernardo Soares” não fugiria a esta regra, pois interage com textos inseridos na obra *As Aproximações* (1990).

A 1º estrofe do poema rediz os textos “Ritmos de marcha” e “Sistemas de economia”; a 2º estrofe compreende as mensagens de “Sobre escravatura” e “Cruz, política e dinheiro”; a 3º estrofe mantém elo intertextual com “Teocracia” e “Criação própria”. Essas correlações justificam-se haja vista que uma imagem poética e uma ideia filosófica — nos espelhos de palavras — são como que as projeções do mesmo *projeto* de George Agostinho quanto à impreterível concretização de uma nova governança mundial.

Apesar de dizer do desvanecimento do homem perante o mundo e a si mesmo, Agostinho da Silva, também, aponta a esperança em outro poema (1995, p. 63), composto de 21 versos:

Mas que gente esta tão triste
 fumadores e fumadoras
 com seu império perdido
 o seu passado esquecido
 e o futuro inconcebido
 mas tem a vida seus jeitos
 com seus destinos perfeitos
 seus planos a cumprir
 só não os quis descobrir
 para nada os demolir
 que ridícula figura
 farão perante seus netos
 ou se é que têm energia
 bastante para haver netos
 ou se não recusem estes
 a nascer de tais avós
 que sois claro todos vós
 e seremos todos nós
 se formos no mesmo rumo
 com uma exceção parece
 esta de mim que não fumo.

Em um primeiro momento, podemos ligar este poema à História de Portugal no que tange à questão do Império glorioso que ruiu não deixando margem para o nascimento de um

futuro em que a Nação portuguesa poderia restaurar a glória e ser responsável pela unificação do mundo. Por uma ação do destino, perdeu tudo e ficou a fumar/ver a vida passar sem realizar uma verdadeira união da humanidade, o que pode causar vergonha aos descendentes (simbólicos netos), haja vista que é necessário que todos os homens se sintam não apenas irmãos, mas que se sintam unos uns com os outros.

Considerando a referência à Nação portuguesa, podemos inferir que, historicamente, inseriu-se em uma cultura decadente e difusa, que não soube definir suas linhas de rumo: liberdade, comunitarismo econômico, justiça e paz. Contudo, essa falta de rumo se estende a toda sociedade atual que está em vias de um colapso econômico que atingirá, evidentemente, os mais necessitados.

Atetemo-nos para o termo “fumar” que é a raiz dois vocábulos “fumadores” e “fumadoras” para indicar que a ação de fumar da “gente esta tão triste” provoca uma fumaça que, figurativamente, ignora, portanto, a restauração da vida humana. Assim sendo, as palavras “fumadores” e “fumadoras” devem ser vistas como intenção simbólica do poeta a nos dizer de sua capacidade diagnóstica de perceber que a “gente esta tão triste” vive em nevoeiros, sob os enganos do imenso “império” da nova globalização. Mas também, dizem da História de Portugal cujo “império”, cheio de glórias e fama, olvidou-se das homenagens elevadas a Deus com vistas à redenção.

Da “gente esta tão triste” pode-se dizer que, agora, encontra-se em meio à névoa/fumaça desprovida de purificação e destituída de valor místico-religioso, encobrendo objetos, velando sentimentos, pessoas e situações. Apenas o 3º verso é que sugere que o melhor, de certa forma, já passou, restando tão-só lembrar, quem sabe, com nostalgia o momento de glória, pois os desenhos formados pela fumaça podem até acalmar, traduzindo sonhos e representando ilusões perdidas, desejos inconscientes.

Nos 4º e 5º versos, constatamos que há “gente” que perdeu a posse de sua humanidade espiritualizada (“império perdido”). Quando isso acontece, perde-se, de maneira inevitável, histórias de vida (“passado esquecido”). Sendo assim, a “gente”, a qual o poeta se refere, não está irrigada de historicidades e, por conseguinte, desventuradamente, priva-se de “futuro” que se torna, então, “inconcebido”. Todo futuro depende e reclama de saberes, memória, crenças, símbolos, valores, mitos indispensáveis às nossas aprendizagens na vida, nas experiências sociais e à constituição de um mundo sempre em *renovação*.

Destes mesmos 4º e 5º versos, podemos extrair que o tempo é marcado por um gesto profético no qual a verdade revela-se na História. Uma História que não valoriza o futuro (por não haver nada concreto que o defina) e nem passado (por não ser glorioso). Tal fato mostra a

falta de perspectiva dos “fumadores” e “fumadoras” que não cumpriram e nem cumprirão seu destino: perpetuar a missão aventureira/expansionista que poderia ligar os mundos por representar a alma (sentimento) e o espírito (pensamento) portugueses. Ao que parece, trata-se sempre de um “futuro iminente”, o do tempo da realização que se dá no presente.

Talvez, por isso, o futuro nunca seja concebido a não ser por uma das revoluções fundamentais da humanidade: as Técnicas de hoje, embasadas na mais elaborada Ciência, que permitam a possibilidade de libertar o homem, completamente, das pressões físicas e prisões mentais. Há, por parte do poeta, um anseio por que essa liberdade se estabeleça “perante seus netos”, a juventude, que ainda não está influenciada pelas estruturas em que nasceu “gente esta tão triste/ fumadores e fumadoras”.

O 6º verso inicia-se com a adversativa “mas” que abre para a possibilidade de uma nova perspectiva, pois o poeta crê na instauração de um tempo essencial no qual toda “gente” compreenderá a complexidade e conectividade da *teia da vida*²⁰ “com seus jeitos/ com seus destinos perfeitos/ seus planos a cumprir”. Seria, então, imaginável “que gente esta tão triste” pudesse reconhecer a sua pertença à “vida”, demandando liames de *confraternização* para refundar vínculos sociais. Nesse sentido, o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva traz uma mensagem política ou de uma política de vida, logo, revolucionada e atenta a mudanças de paradigmas.

Contudo, os versos seguintes apontam para o desinteresse da “gente esta tão triste” de entender que “tem a vida seus jeitos” para revelar a cada um “seus destinos perfeitos/ seus planos a cumprir”, visto que foi moldada por uma época mecanizada que exerce poder sobre o homem, fundamentalmente, poder decisivo sobre o *habitus* de toda gente.

No 9º verso, o eu lírico acredita ter por fim compreendido o mecanismo dos desejos e paixões humanas uma vez que a vida tem os seus jeitos. No 15º verso, está expressa a procura da verdade e defesa dos valores morais ao mesmo tempo em que o niilismo²¹ está presente. O fato de não ter “netos”/descendentes é uma maneira de renegar as verdades morais e as hierarquias de valores.

Igualmente se percebe uma emoção acompanhada de certo ritmo e direcionada para a busca da verdade ao mesmo tempo em que tais verdades são encobertas para, quem sabe, resguardar os descendentes (“netos”). Nota-se, também, um olhar nostálgico que delinea uma

²⁰ Referência a Fritjof Capra e a Leonardo Boff. Os dois estudam o significado de “teia da vida” dentro da ciência do real, a Ecologia, sob o âmbito, respetivamente, da Física Quântica e da Teologia.

²¹ O niilismo de Nietzsche destrói Deus. Se considerarmos cada um de nós imagem e semelhança de Deus e Deus está morto, logo, matamos Deus em nós. Matamo-nos. Somos destituídos, em simultâneo, do Dasein (ser do ente/o ser-aí) e do Da-sein (o ser-lá/Ser).

curva histórica: do passado (Império português perdido) ao futuro (a glória que não renasceu para o Império português).

Nos últimos quintos versos, parece que há uma dissociação consciente e estratégica entre tempos e estado em que o poeta, ao se diferenciar das pessoas comuns, pode estar a pleitear a retomada mítica da História de Portugal: Nação predestinada a levar ao mundo o ecumenismo. O poema aponta para o problema filosófico da dissolução da *i-identidade* e fragmentação ou dissolução do ser. Um ser sem passado, sem presente, que é representado por “gente esta tão triste” envolvida pelo niilismo, certo aniquilamento, espírito destrutivo de si (“fumadores e fumadoras”) e do mundo. A exceção disto somente está o poeta.

É o poeta uma consciência julgadora da “gente esta tão triste/ fumadores e fumadoras” que está desenraizada da vida e de vida, deslumbrada pela ilusão da transmissão cultural em que tudo é frenética e exteriormente oferecido acriticamente. Para o eu lírico não se pode mais reconhecer nesta “gente” um indivíduo-sujeito. É toda “gente” homogeneizada pelos gostos e vícios dos consumos modernos (“fumadores e fumadoras”), bem como esquecidos de suas tradições, tornadas névoas/esfumaçadas. Tornou-se “gente esta tão triste”, pois deixou desaparecer de si a sua natureza de *Home complex*, se usarmos uma expressão de Edgard Morin (2001).

Por fim, o Agostinho poeta diz que “se formos no mesmo rumo” da “gente esta tão triste” — alheada de “império” e “futuro”, desinteressada em derruir a imagem de “fumadores” e “fumadoras” desencorajados de “planos a cumprir” e descobri-los — também seremos “ridícula figura” (11º verso), com certeza, sem “energia/ bastante para haver netos”. Ou seja: de oportunizar vida inovada a novas gentes para arquitetar com audácia e reflexão uma nova formação cultural que atribua a toda gente conhecimentos que anunciem que a História (de Portugal) não acabou nem mesmo que o homem e o mundo estejam a caminhar para um fim terrível.

Constatamos ser isso um apelo do poeta à precisão de uma mudança ontológica para mudar a face da ecúmena: a vida de toda gente só será bem vivida se não se furtar à experiência alguma e tendo como experiência máxima a apreciação da vontade de todos os homens de todo o mundo para ser uma humanidade fraterna e viva. Isto é que vai decidir que tudo se renovará pela própria ação, particular e conjunta, de todas as gentes capazes de recriações animadas que enriqueçam o nosso patrimônio cultural com o qual podemos atingir algo sempre (de) novo: a comunhão do saber, o humanismo, o cuidado com o ser.

Mesmo cômico dos percalços que iremos sofrer aqui e ali para chegarmos ao Reino do Espírito Santo, oxalá ainda no século XXI, *o pensar poetizante* de Agostinho que se manifesta

naquele poema inclina-se a dizer que é crucial tentar superar as estreitezas na qual nos cercamos a fim de que se estenda o amor socialmente *enlaçado* à humanidade inteira.

Em outro poema abaixo transcrito (SILVA, 1995, p. 38), também, damo-nos conta de que o poeta percebeu que passamos a ser sistematicamente fragmentados em nossa unidade, tornando-nos peças adaptáveis a todo tipo de modismos e sofisticacões que podem até mesmo levar à insensibilidade ante as misérias: a do saber, a do servir, a do amar ou a do pensar, a do agir, a do ser sendo-no-mundo.

Entrar num aeroporto
ver que gente chega e parte
como gesticula torto
como se veste sem arte
e como o comportamento
ao que eles são lhes é lógico
entristece o pensamento
mais que jardim zoológico.

É fato notório que são tantos os problemas e são tão perigosos os avanços que o homem fez nestes últimos séculos que quase não entende o que lhe está acontecendo e a vida vai tornando-se uma espécie de conflito de condutas e vocacões existenciais que, em uma não menos evidente situacão, decorre sob os hábitos do cosmopolitismo (1º e 2º versos). A potência da mundializacão da cultura de massa está, por exemplo, expressa nos modos de ser (3º verso) e na moda (4º verso) que regem comportamentos, apelam à imitacão e às incitacões publicitárias, muito próprias da lógica produçã-consumo que desagrega e desvaloriza valores e adapta os que já estão adaptados e adapta os adaptáveis à economia-tecnológica.

Nestes poucos versos e, principalmente, por meio das anáforas dos versos de 3 a 5, Agostinho infere uma crítica ao gosto ou juízo estético no *habitus* cotidiano de uma “gente” (2º verso) produzida artificialmente (“como gesticula torto/ como se veste sem arte”) e presa a uma época de reprodutibilidade técnica (“e como o comportamento/ ao que eles são lhes é lógico”) que obscure o assentimento de que o destino dos homens é ser “[...] sempre mais que humano.” (SILVA, 2001, p. 36). Dito de outro modo, de destino humano dotado de simplicidade, humildade e de uma ética que encontre na açã cultural e na educativa o caminho mais ajustado a atividades politicamente aptas à *transformaçã* do homem em todas as suas possibilidades pessoais e intelectuais.

Todo tipo de gente que ao entrar no aeroporto “chega e parte” está entregue à única justificacão da vida presente, desfrutar das realizaçoes imediatas, da homogeneidade de costumes, descuidada em zelar por um novo “Espírito do Tempo”. O que “entristece o

pensamento” do poeta é saber que esses tempos modernos são de “aculturação” do homem, oriunda do poder industrial e do progresso da Técnica. Por isso, dizemos que a expressão “jardim zoológico” seja uma referência à apatia sociológica, uma substituição de uma aparente liberdade recuperada pela alienação e subjugação a um materialismo consumista e desumanizado que Agostinho da Silva renunciou há alguns anos de distância de uma crise que se abate já no mundo.

Sob um viés intelectualmente de sentido político, o olhar de Agostinho debruçou-se, também, sobre os tiranos e estabelece entre eles um campo lexical político-social por meio dos termos “liberdade”, “orçamento”, “pagamento”, revolução”. Assim, nos remete a uma perspectiva sociológica que reivindica a não submissão à tirania ou a ditadores porque qualquer tipo de sujeição impede os cidadãos de pensar e ter iniciativa.

Pena que as revoluções
 não as façam os tiranos
 se fariam bem em ordem
 durariam menos anos

liberdade sairia
 como verba de orçamento
 e se houvesse qualquer saldo
 se inventava suplemento

pagamento em dia certo
 daria para isto aquilo
 o que sobrasse guardado
 de todo o assalto a silo

mas o que falta aos tiranos
 é só imaginação
 e o jeito na circunstância
 é mesmo a revolução.

Nas duas primeiras estrofes, o poeta lamenta o cerceamento da liberdade nos regimes de tirania que não fazem revolução, mas cultivam o obscurantismo e a pauperização de forças reivindicativas. A tirania opera uma equívoca beligerância que ofusca as relações sociais, suprime a riqueza ao povo e provoca a marginalidade das classes trabalhadoras e das minorias. Se as “revoluções” acontecessem, certamente, fariam bem a “ordem”/durariam menos anos.

Nos dois últimos versos da 1ª estrofe, instaura-se uma ambiguidade. Referem-se ao período de duração das revoluções ou ao de duração do governo de Salazar. Talvez não seja impertinente dizer que é mais uma alusão sutil ao último que se manteve cerca de 50 anos no poder com dureza de regime tanto para os portugueses quanto para as colônias africanas. Em

relação à ditadura brasileira, aventamos que não tenha representado para Agostinho uma ameaça direta à sua pessoa, haja vista que em momento algum ele sofreu aqui represálias como as da polícia política de Portugal.

Tanto o autor-pessoa quanto o autor-poeta desejavam que as “revoluções” — imperialismos, guerra, distúrbios civis, intolerâncias religiosas — fossem banidas da História e que outras revoluções fossem feitas a todo tempo para que os homens fossem reformados para o bem comum, para que fossem feitas reformas nas atitudes humanas.

Se nas duas primeiras estrofes desse poema domina o aspecto político nos vocábulos acima mencionados, nas duas últimas, sobressaem, em respetivo, o social e o político. Na 3ª estrofe, o poeta deixa claro que aos tiranos (em especial) falta o entendimento do que é a “coisa pública” que exige disciplina e coordenação social. Os tiranos, além de suprimirem a liberdade, parecem esquecidos de que devem gerir um bem comum e que ao povo deve ser respeitado o direito de “pagamento em dia certo” para prover suas necessidades que “daria para isto aquilo”, o que sobrasse, “guardado”. Algo expresso no vocábulo “silo” que designa, conforme o *Dicionário Prático Ilustrado* (1960, p 1143), “tulha subterrânea para conservação de forragens verdes, de cereais etc.”.

Na última estrofe, o poeta faz uma crítica aos tiranos e à falta de imaginação deles. Diante desta falta de imaginação, a única solução “é mesmo a revolução”, mas esta feita pelo povo. A opinião crítica de Agostinho da Silva ao poder público constituído deixa claro que “[...] não pode haver num país cidadãos tutelados e cidadãos tutores e que desenvolvimento é bom quando não mata a alma para salvar os corpos.” (SILVA, 2001, p.107). A política não é o poder despótico, como o dos tiranos sobre os outros, mas deve ser um exercício de amor, de cuidar coletivamente da “coisa pública”.

Os dois últimos versos da última estrofe levam-nos a crer que o poeta problematiza a subserviência do povo aos “tiranos”, pois “o jeito na circunstância/ é mesmo a revolução.” que não é culpa dos revolucionários, mas dos regimes e seus atos de violência que instigam manifestações de repúdio. A revolução deve ser feita em um processo coletivo que necessita da cooperação de todos que tenham “imaginação” para dar cabo do medo, das armas, das repressões.

Não basta eliminar aqueles que têm o poder político, mas, sim, abarcar pela “imaginação” a compreensão de que o problema está em como fazer uma nova sociedade e entender a complexidade imbricada nos problemas contemporâneos a fim de que se dissipem os antagonismos entre a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

A quadra (Idem, 1997, p. 27) seguinte tem algo de crítica a uma vaidade sem sentido que pode ser relacionada à dos tiranos:

Deixa de entufar o peito
quando fazes tuas rondas
talvez teu cérebro seja
só um bom detector de ondas.

Chama a atenção do leitor o imperativo — “Deixa” — do início do 1º verso que soa como uma exortação ou pedido para que o outro deixe de “entufar o peito”, i. é, de se mostrar vaidoso ao fazer as “rondas”. Este vocábulo parece trazer uma alusão histórica de uma atividade militar de vigilância, de inspeção. Tal sentido ecoa como uma sugestão, também, ambígua, porque nos remete tanto ao regime militar de Portugal (responsável pela diáspora do trovador) quanto ao golpe dos militares que Agostinho pôde inicialmente presenciar, pondo fim a todo tipo de ações renovadoras como, por exemplo, as culturais e pedagógicas desenvolvidas pelo Centro Brasileiro de Estudos Portugueses na UnB.

Essa suposição em relação aos governos militares nos dois países completa-se nos dois últimos versos “talvez teu cérebro seja/ só um bom detector de ondas”, reforçando a ideia pelo termo “ondas” que a tirania provoca instabilidades, inseguranças. Diz, assim, que “o que falta aos tiranos/ é só imaginação” para fazer a “revolução” que poderá destruir propriedades de coisas e de gente para atingir, principalmente, uma economia que ponha, de fato, o avanço da Ciência e da Técnica ao serviço da abundância dos meios de vida para toda a humanidade no que resultaria na eliminação de todo tipo de miséria física, intelectual e espiritual, em respetivo: comida, saber e fraternidade ecumênica na concepção agostiniana.

Isto porque há povos que vivem confrontados com a miséria em suas formas mais exarcebadas e até mesmo nas democracias mais desenvolvidas há a prepotência da governabilidade dos políticos e a ingerência de programas que pouco ou nada solucionam o desemprego, a educação e a segurança social. Consequentemente, as camadas populares de todos os quadrantes e as classes médias, que sofrem pela ausência de emprego, reclamam por oportunidade de intervenção na vida política e por transparência informativa dos meios de comunicação.

Verificamos que os textos literários aqui mencionados sintetizam o pensamento filosófico de Agostinho da Silva e, assim, podemos dizer que ele é um poeta pensador que nos solicita em versos que sejamos capazes de *reinstaurar* o nosso ser sendo-no-mundo a fim de que se derrubem as tiranias dos tiranos e reformemos o mundo.

2.2. A *Proposição* de Agostinho da Silva

Novos modos de organizar comunidades e novas conversações sociais constituirão uma nova cultura, um novo *ethos* que há de dar outro sistema político que possa ainda vir a reformar as sociedades e todas as gentes cujos argumentos, a nosso ver, estão elencados em “Proposição” na qual estão expostas orientações político-sociais de George Agostinho e se afirmam representativas para o debate sobre a gestão de políticas públicas, diga-se, do Poder com ressalvas para uma nova governança mundial focada na Comunidade de Língua Portuguesa.

Também, em “Proposição”, certificamo-nos de que só a prossecução de uma economia gerenciadora dos mecanismos de produção e de recursos equitativos entre os diversos agentes sociais e as massas poderá reverter a pobreza em um fenômeno raro, porque o alargamento da propriedade coletiva promove a perda, afirma Agostinho precisamente na nota 6 da “Proposição”, “[...] da própria noção de propriedade, tão alienadora da autenticidade humana.”.

Assevera-se que esta conjectura agostiniana é hodierna, porque é foco de discussão tanto no âmbito governamental quanto em fóruns da sociedade civil que tratam a reforma agrária no Brasil. É, por isso, que aludimos que o professor luso-brasileiro

Gostaria de que o Povo, mesmo no dia em que a abundância se assegurasse, continuasse voluntariamente pobre, para bem do espírito e do corpo, e para que cessasse, a seu exemplo, a pilhagem do mundo, o desrespeito pela natureza, a corrida para a inabitabilidade da Terra, a ambição do supérfluo e a publicidade correlativa, que é sem dúvida um dos maiores factores de corrupção individual e social. (SILVA, 1988, pp. 605-606)

Iniciativas de cooperação são um imperativo histórico em marcha e um processo que deve estende-se aos campos da educação, da cultura, da saúde, da política e do judiciário, dando fim ao cativo de camponeses pobres e de proletários de cidade, fazendo sucumbir o capitalismo de concorrência que se tornou cada vez mais opressivo e corrupto, pois causou dívidas externas insustentáveis e graves violações dos direitos humanos.

Agostinho da Silva esteve consciente de que o mundo já a sua época se encontrava em crise e que cada indivíduo poderia ser útil à sociedade se seguisse três princípios: negar o supérfluo, o ter e o mandar. Aliado a esses princípios formar-se-ia uma nova governança mundial constituída sob o regime da representatividade — eleições livres, respeito aos direitos e deveres da pessoa humana, legitimidade dos poderes estabelecidos — caracterizada

fundamentalmente por ser social (atende às necessidades básicas da população), participativa (dá voz de decisão aos cidadãos) e pluralista (respeita as opiniões divergentes e reconhece as organizações civis).

Esta nova governança mundial era a utopia que movia Agostinho da Silva para sempre além do que desejava ser e fazer. Além do mais, foi o horizonte de realizações de um *pensar poetizante* que não se rendeu à realidade de sua época e às problemáticas comuns a várias sociedades. Ao contrário, como já afirmamos, tinha fé nas realizações do homem por ter inserido no mundo a era das técnicas de todo tipo, aspecto que o levou a acreditar em mudanças e, por isso, a sua utopia pode ser tópica porque temos todas as condições tecnológicas para torná-la real e realizável. No entanto, o maior entrave dessa realização está na corrupção que, notadamente, se alastra nos governos lusófonos.

A “Proposição” já norteia que o mundo deveria estar organizado e coordenado pelas vias do cooperativismo ou comunitarismo na prática da agricultura, do coletivismo na pastorícia e nas campanhas do mar. Afora isso, propugna que os cidadãos tenham direito de criar entidades fiscalizadoras, paralelas às das estruturas do governo que funcionem como voz simultaneamente crítica e motivadora da concertação política a garantir a economia em que a partilha é essencial.

No que respeita à formação de cooperativas que visem à reestruturação da economia, cada uma tem de se adequar às condições da contemporaneidade e das situações locais, e estar agregada na participação máxima de membros de modo que haja sempre o estabelecimento de resoluções compartilhadas no consenso da maioria.

Toda essa ideação sobre o cooperativismo e a crença positiva sobre a globalização (sociedade-mundo, uma economia-mundo e um mundo-em-rede) pode ser absorvida para nosso proveito se for levada à esfera da Educação pensada sob uma base pedagógica da partilha de experiências, da administração cooperativa.

Infelizmente, é míope a visão de futuro por parte dos responsáveis pelas finanças do mundo globalizado que soterraram a política e substituíram o homem por resultados. Agostinho da Silva colocou, então, em evidência naqueles poemas entrevistados uma problemática comum a vários países. Demonstrou que tinha consciência da realidade, mas não se rendeu a ela. A sua fé na energia produtiva do homem leva-o a acreditar em mudanças e, por causa disso, a orientação político-social presente em “Proposição” passa, impreterivelmente, por um propósito sócio-revolucionário que deve estar em absoluto serviço da *pólis*. A bem dizer, um aperfeiçoamento ontológico e espiritual que pode reformar ética e

culturalmente o nosso tempo porque, inicialmente, tem função eutópica: ocorre em cada um de nós.

As proposições de uma orientação político-social de Agostinho da Silva sinalizam para uma *futura-Idade* ecumênica capaz de concretizar as premissas materiais de todas as gentes de todos os povos (comida, habitação, saúde e educação), de conciliar as aspirações de igualdade e solidariedade e para uma aliança com a Ciência que promova, efetivamente, o bem estar geral da humanidade e que não se encerre no tecnicismo. Nesse sentido, a proposição agostiniana é antropológica.

Em Agostinho é premente um encorajamento a não acomodação, mas lutar pelo que é preciso. Só depois de saciada as necessidades vitais é possível pensar nas do intelecto ou espirituais. Não se pode pensar em instruir em qualquer sentido alguém se não tem o que comer, não tem saúde e nem onde morar, tendo em vista que “[...] hoje, com os meios técnicos que temos ao nosso dispor, só há pobreza nas cabeças, não no mundo [...].” (SILVA, 2001, p. 184)

Compreende-se, então, que as propostas agostinianas filiam-se ao cristianismo do Cristo (não o dos homens) cuja essência é a vivência ética social e solidária. *Confraternização* e princípio de liberdade. Além do mais, pensou bem Agostinho a adoção de um ideal de unidade dos homens à volta de valores do Espírito sem, contudo, *descuidar-se* dos elementos materiais que sustentam vivos os homens porque é o homem a morada de Deus, por conseguinte, precisa manter-se vivo.

A orientação político-social de Agostinho tem por prerrogativa que todos os homens sintam-se livres e vivam fraternalmente, em Paz e Justiça, com igualdade de direitos e deveres, quiçá em um equilíbrio econômico sem ricos nem pobres. E que todos igualmente tenham voz e possam expor seus pensamentos e todos terem acesso à (in)formação. Entretanto, o mundo não tem avançado bem nisso, pois “[...] parece ter diminuído o número de imaginadores; certamente porque aumentou o total da população; se perdem na massa. Muita cinza, pouca brasa.” (Idem, 1999, p. 115), ausência de fraternidade, amorosidade, cuidado com o ser. É isso que entrevemos em seu *pensar poetizante*: o cotidiano desvirtuado do sentido ético de comunhão com a vida e com a coletividade.

Agostinho, também, abarcou a reforma agrária nas orientações definidas nos itens 6, 10, 31, 35 e 41 de sua “Proposição”. Em nossa opinião, esses itens resumem o que se pode considerar como suas ideias básicas à propósito da reforma do setor primário da economia que considerava absolutamente imprescindível para dar cabo à grave crise em que se abate e debate a sociedade capitalista atual.

Agostinho já planejava o desenvolvimento agrícola por meio do fomento de técnicas agrícolas científicas, mecanizadas e racionalmente planejadas. A análise das condições de clima, solos e hidrologia são condições excelentes para um planejamento agro-pecuário racional de tipo moderno baseado nas melhores técnicas agronômicas que integram todas as possibilidades da terra na existência de um promissor mercado para colocação dos mais variados produtos agrícolas.

Deve-se fazer rigorosa escolha de culturas, métodos e sistemas eficientes, rentáveis e isentos de grandes riscos quando racionalmente aplicados. Uso de métodos de culturas mecanizadas sempre que possível resguardando, com eficácia, os solos da erosão e melhorando simultaneamente as suas condições físicas, químicas e biológicas. Incorporação maciça de matéria orgânica, garantindo o alto teor de húmus e a fertilidade dos solos e elevando a produtividade. Utilização das áreas cultivadas de acordo com as potencialidades do mercado próximo ou possibilidades de exportação. Pecuária orientada no sentido do aproveitamento total dos subprodutos e sobras das colheitas normais e ainda dos pastos naturais melhorados.

Da averiguação dos itens de a “Proposição”, certificamo-nos de que a *futura-Idade* ou o Reino do Espírito Santo, para Agostinho da Silva, constitui-se da propriedade comunitária e do Poder coletivo, do aproveitamento do solo com renovação de equipamento de acordo com as leis de harmonia ecológica, da terra trabalhada quanto possível a braço e só se introduzindo a máquina no que for indispensável e sempre em relação com o aproveitamento cultural dos lares a que possa dar origem.

Entre outros empecilhos para que a concretização de alguma mudança prevista pelo professor Agostinho da Silva para o mundo venha a acontecer, citamos o fato de uma crescente e manipulada classe média alheada às questões de natureza estrutural e mais ou menos insensível às disparidades criadas pela miséria, criminalidade e marginalização.

Ancorada na separação entre os semelhantes, não obstante de todos os outros seres vivos, a sociedade contemporânea sustenta-se na escassez de liderança moral com corrupção e manipulação informativa que inviabiliza o livre desenvolvimento das potencialidades de cada pessoa, deforma valores éticos que só valorizam o sucesso material. Isto porque os modelos humanos sobre os que têm se referenciado tornaram-se intolerantes e prepotentes e nos quais prevalece o modelo social baseado em perdas e ganhos (materiais) e não em exemplos de cooperação e generosidade, respetivamente, o servir e a caridade ao povo mencionados por Agostinho da Silva em textos vários nos quais aponta a necessária resolução de problemas como os da justiça econômica e política, o do desequilíbrio social e o da falta de acesso à

cultura “[...] da massa enorme até hoje tão abandonada e desprezada; [...]” (SILVA, 1994, p. 53.), bem como o da educação cujo ensino não pode mais ser a instância de legitimação do poder e de privilégios.

Agostinho da Silva, portanto, procurou, seja em sua vasta obra ou em sua práxis de vida, questionar o *habitus* do século XX para que desencadeemos novos procedimentos ao ofício intelectual, determinemos a ampliação do diálogo dos diferentes campos do conhecimento e renovemos o cuidado com o ser-do-homem, com o sistema social e com a terra.

O *pensar poetizante* de Agostinho da Silva ultrapassa a esfera do imaterial para fazer-se ocorrência participativa na vida de toda gente. É uma ética político-social que nos leva a ver a nossa época ainda carece do conhecimento profundo da complexidade do que é o homem. É uma ética que nos oferece noções acerca do homem, conjungando a investigação científica com o pensamento filosófico que adentrem a cena histórica para enfrentar as injunções e injustiças da vida real, isto é, as determinações nada amenas do mercado e da tecnologia da lógica perversa do capitalismo — que uniu desperdício de recursos e a escassez de indivíduos críticos desvinculados de pré-requisitos à condição humana.

O homem globalizou-se, mas perdeu-se, frequentemente, o sentido profundo de ser em sua totalidade a expressão viva da *eu-caritas* que ergueria diante de tudo e todos o Reino do Espírito Santo.

A marcha da crise da economia atual, que atinge diretamente os níveis políticos e sociais contemporâneos, leva-nos a acentuar a urgência dos intentos de Agostinho da Silva de instauração do Reino do Espírito Santo no sentido defendido em “Proposição”. A atividade a que temos de realizar, portanto, é a de ter a tal “imaginação” que faça “revolução” como a realizou em sua práxis de vida.

CAPÍTULO III

A CRISTALIZAÇÃO HISTÓRICA DA CULTURA PORTUGUESA

Apesar da dimensão óbvia da subjugação colonial que forjou novas identidades territoriais independentes de base lusófona, há, no Brasil, uma permanente revisitação à portugalidade no sentido mesmo de aqui existir, consoante leituras baseadas em ponderações de Agostinho da Silva, a ideia de sermos o próprio *Portugal Império* que tem por missão unir, por meio do mesmo substrato linguístico, os povos que receberam influência de Portugal; e de aqui resistir o culto do Espírito Santo e o mito sebastianista.

Tanto o culto do Espírito Santo quanto o mito sebástico, oriundos do inconsciente coletivo português, estão carregados de crença e esperança e advêm do inextricável elo existente entre história e mito, nos dizeres do livro homônimo de Eudoro de Sousa, que cá deitaram raízes fundas na vida nacional e cujas expressões atingiram a camada popular e artística intelectual. Sublinha-se que História e Mito se confundem desde os fatos mais remotos e estão assinalados por fenômenos, instituições e personagens.

Diz-se, também, que “Todo mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui, por isso, um precedente exemplar para todas as ações e ‘situações’ que depois repetirão este acontecimento.” (ELIADE, 1998, p. 350). Sendo assim, no cenário cultural brasileiro, foram reatualizados o culto do Espírito Santo e o mito de D. Sebastião que, a nosso ver, representam uma *futura-Idade*, uma ideação do novo Reino para os homens no qual se instituiria a fraternidade e a tolerância. Fixa-se nisso o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva.

O culto do Espírito Santo é evento que comporta sabedoria das gentes de um passado remotíssimo cuja importância registra o dinamismo da resistência e o espírito ecumênico, invocadores do que hoje podemos chamar de uma ideologia da libertação ou a anunciação do futuro reparado dos erros e mazelas sociais.

Há aqui, também, um *Encoberto* que sempre regressa, mesmo que tenha passado o tempo histórico de vida possível do próprio Rei D. Sebastião. Isto ocorre porque a intemporalidade mítica a que acedeu esse monarca, deu-lhe o estatuto de ser “Mais Rei que nunca!” (DOMINGUES, 2002, p. 311). Todavia, já não se trata da volta desse monarca, mas, da ritualização do mito e, conseqüentemente, do que ele significa e realiza culturalmente: uma ideia revolucionária fundamental que diz respeito à organização da paz para a qual se deve encaminhar a humanidade.

3.1. Do Espírito Santo em Festa

O anseio pelo fim das mazelas sociais e econômicas foram postas em questão em Portugal durante o reinado de D. Dinis (1261-1325), um dos reis mais cultos da Europa medieval. Conforme o que se lê em *Grandes Enigmas da História de Portugal*, esse rei contribuiu de modo inestimável para o fortalecimento da identidade portuguesa, sobretudo quando “[...] decretou o português como língua oficial e obrigatória na documentação judicial (anteriormente era o latim) e deu passos importantes para limitar o poder senhorial e os abusos de poder do clero.” (BAENA & LOUÇÃO, 2008, p. 303).

D. Dinis casou, em 1289, com a Rainha Isabel (1271-1336) da corte de Aragão que “Foi uma zona muito influenciada pelo pensamento heterodoxo e herético, [...]” (Idem, p. 315). Oriunda de um ambiente cultural trovadoresco e envolto por correntes de pensamento espiritual ligadas aos templários (ordem divulgadora de ensinamentos do convívio fraternal, do espírito tolerante e universalista), a Rainha criou uma congregação do Espírito Santo para ofertar aos pobres pães como sinal de igualdade entre os homens.

Esse ecumenismo refugiou-se no inconsciente coletivo do povo português que o transferiu para a encenação de uma festa-ritual denominada por Festa dos Tabuleiros de Tomar ainda realizada de 4 em 4 anos na cidade de Tomar, região central de Portugal. Essa festa foi, na verdade, um ritual pagão grego no qual os agricultores, no final da primavera, prestavam agradecimento à deusa Ceres pelas boas colheitas. Com a cristianização foi adaptado às comemorações do Pentecostes.

Na cidade de Tomar, a sede dos Templários, encontramos o Convento de Cristo, as ruínas do Castelo dos Templários e a Igreja de São João Batista. É um lugar célebre também devido ao cotejo dos Tabuleiros no qual, consoante registros no livro *Grandes Enigmas de Portugal* (Idem, p. 318), “[...] raparigas, vestidas de branco, levam à cabeça vistosas construções feitas de cana onde enfiaram roscas de pão bento, entrelaçadas de flores e fitas; atrás marcham doze juntas de boi, muito enfeitados; o padre conduz as três coroas de prata da Santíssima Trindade; na frente vai o pendão do Espírito Santo, com a pomba simbólica.”. Cada tabuleiro representa as 16 freguesias do concelho de Tomar.

Diz-se ser a Festa dos Tabuleiros de Tomar uma variante do banquete oferecido na Festa do Espírito Santo cujo empenho no esforço de realização antecipa, proporcionando, a todos meios para que possam ter liberdade de se alimentar. A propósito, a permanência dessa festa na cidade de Tomar reforça que o evento é dotado de pressuposto social e político

porque, hoje, é absolutamente necessário que participemos de uma “[...] revolução pelo direito ao pão, a que nós todos nos temos de dirigir, é por um ideal de reformas, ou por um ideal de revolução com grande liberdade e pão.” (SILVA, 2000, p. 73).

Essa festa-ritual lusitana é ressignificada no fenômeno literário, como é o caso do poema “Festa dos Tabuleiros em Tomar” (Anexo 2), inserido no livro *Poemas de Viagens*, constante da obra *Poesia completa* (1993, pp. 1307-1308), cuja autora é Cecília Meireles, poetisa pertencente ao 2º tempo do modernismo brasileiro e ligada à geração da poesia dos anos 30 do século XX. Esse poema ceciliano é uma mostra da cristalização e persistência da tradição cultural portuguesa no cenário literário brasileiro.

Cecília Meireles foi conhecedora da cultura lusíada devido a sua ascendência portuguesa e, como é de sua característica estilística, não deixou de dar musicalidade à “Festa dos Tabuleiros em Tomar”, poema de 20 versos com dominância dos octassílabos. Poema, aliás, que evidencia a busca de essências e identidades da tradição místico religiosa do povo português, sendo uma metonímia da Festa dos Tabuleiros, na cidade de Tomar, o que torna possível, então, uma relação simbólica de existência externa ao texto. Quanto à poesia de “Festa dos Tabuleiros em Tomar”, entendemos que seja a metáfora de um novo tempo de bonança, equivalente ao banquete geral, todo ele de comidas gratuitas e em que participam todos os que o quisessem fazer.

Há de se mencionar que o fervor místico religioso e a força simbólica de o Espírito Santo foram revigorados por Agostinho da Silva em alguns de seus textos, especialmente os de cunho filosófico e pedagógico, escritos sob a insigne da fraternidade, igualdade e liberdade. No imaginário agostiniano, o tema do culto do Espírito Santo, apesar de ser uma utopia, é um projeto que se quer efetivado na estrutura político-social do Brasil e de Portugal, a bem dizer, de todo o espaço translusófono.

Todavia, o sentido utópico de projeto do novo Reino proposto por Agostinho da Silva direciona-se seguramente para a resolução da questão da fome e da pobreza e da liberdade, reabsorvido na Festa dos Tabuleiros de Tomar e constantes dos fundamentos subjacentes à festa do Espírito Santo. Fazemos notória, aqui, uma das asserções agostinianas que de alguma forma referenda os significados dessas duas festas: “[...] que o primeiro ideal a atingir é esse mesmo, o da abundância dos meios de vida, ou, por outras palavras, o da eliminação da miséria: primeiro a miséria física; depois, miséria do saber, e miséria do espírito [...]” (SILVA, 2001, p. 127). Daí surgirá o reino da *futura-Idade* para o mundo na ausência de preconceitos e convencionalismos.

A primeira festa ou culto português do Espírito Santo de que se tem notícia ocorreu em 1323 no convento franciscano de Alenquer. Permaneceu com alguma intensidade e sem a dependência da hierarquia eclesiástica na região de Sintra, Tomar, Beira Baixa e, sobretudo, nos Açores que “[...] ainda hoje, e apesar de alguma decadência, se mantém grande parte da base ritual do culto criado no século XIV.” (BAENA & LOUÇÃO, 2008, p. 318). Foram os Franciscanos e os Cavaleiros de Cristo (sucedâneos dos Templários) que, sob a égide do Infante D. Henrique, levaram esse culto para o arquipélago dos Açores.

A respeito da História de Portugal, diz-se que toda ela está envolvida de acontecimentos valorosos influenciados pelos Templários que estiveram presentes desde o início da nacionalidade portuguesa, não apenas com as suas armas, mas com todo misticismo e religiosidade e cuja missão foi assegurada pelo Rei D. Dinis e sua Rainha.

Mesmo que o culto do Espírito Santo tenha sido uma solenidade célebre em todo o reino português, a partir da segunda metade da década do século XIV e daí se expandindo no século XVI, perdeu vitalidade devido à Contra-Reforma e à Inquisição. Foi, porém, no século XV por meio das Grandes Navegações e, principalmente, onde houve a imigração açoriana, que alcançou muitas regiões, como, por exemplo, Estados Unidos (sobretudo Califórnia e Havaí), Canadá e Venezuela.

A introdução em terra brasileira ocorreu em período quinhentista, concomitantemente, com os primeiros estabelecimentos no litoral. Em 1619, os açorianos, ao se fixarem no Maranhão e, depois, entre 1748 e 1756, na orla marítima de Santa Catarina, mantiveram ativa essa festa. Finalmente, em princípios do século XX difundiram-na pela cidade do Rio de Janeiro e por Niterói. E, ainda hoje, a celebração é difundida em municípios interioranos de Minas Gerais, São Paulo e Goiás.

Ao longo de sua permanência no Brasil as festas do Espírito Santo foram adquirindo contornos distintos daqueles trazidos pelos açorianos, somando influências e incorporando aspectos culturais diversificados. E foram, assim, esvaziadas e descaracterizadas, aproximaram-se da ritualização da liturgia católica, tendo o padre como o condutor do ritual de coroação logo após a missa de Pentecostes.

Nas regiões brasileiras, a festa do Espírito Santo, animada por bandas de música, é exuberante em formas (coroas, cetros, bandeiras e flores) e vivaz no movimento das cores (prata, dourado, branco, vermelho e azul). Tudo compõe um cenário místico-religioso o que inclui a distribuição de iguarias que tem duas funções distintas, no entanto, complementares: uma social e outra simbólica.

A função social diz respeito à intensa relação fraterna entre as pessoas que participam dos preparativos das festividades, assinalando um tempo renovado de generosidade, de oferta de comida aos mais humildes. Isto porque, sendo todo homem morada do Espírito Santo, deve estar bem sustentado pelo alimento sem o qual não pode viver. Nisso é que podemos inserir a importância político-social do banquete na festa do Espírito Santo cuja distribuição de alimentos assevera que todo e qualquer indivíduo deveria estar nutrido de bens de consumo basilares e resguardado de ameaças e conflitos entre os homens ou dos perigos alimentares da exploração demográfica.

Não apenas a doação de comida e a troca de favores relacionam-se com a função social, mas também, a edificação de altares domésticos enfeitados com a coroa e o cetro do Divino nas casas dos devotos onde permanecem ao longo do ano. Esses altares alcançam caráter mais notável no período que se estende da Páscoa ao domingo de Pentecostes devido à intensidade das rezas que, progressivamente, prepara o estabelecimento do tempo da verticalidade no espaço da cotidianidade na medida em que a ênfase das festividades está na concentração das relações de caridade que constituem uma comunicação com as modalidades simultâneas de devoção ao Espírito Santo: amar, servir e rezar. Eis a função simbólica da festa que foi retomada por Agostinho da Silva em textos ensaísticos e, a nosso ver, foi ressignificada na escrita biográfica *Vida de Francisco de Assis*.

Ser devoto do Espírito Santo é saber amar o próximo na realidade imediata do cotidiano e apreender a vibração do amor da vida que há dentro de cada um de nós, ou seja, a *Graça (charis)*, equivalente ao caráter generoso de o Espírito de Deus em nós. Sob o título de *Graça* é possível agrupar todos os fenômenos que escapam ao controle consciente e racional de conduta. Assim posto, para Agostinho da Silva (1997, p. 130), é

Só pela graça de Deus
que num feito se revela
pode amar-se uma pessoa
sem se tornar dono dela.

O Espírito Santo é criação de *extraordinário encanto*, de ardente energia, logo, quando captamos dentro em nós a *Graça*, amamos e, amando, inventamos inteiro o objeto amado sem nos tornarmos dono dele e não sermos dono do objeto amado é mantê-lo livre. Deixando livre o amado, louvamos e abrigamos, em nossa liberdade, o Espírito de Deus. Para Agostinho da Silva, vale mesmo conservarmo-nos livres “de encantos de prender gente.” (1997, p. 18).

A amar aos outros não é senão um interesse que vem de uma profunda simpatia, pois que “O amor é uma criação de beleza, [...]. E quando o amor surge é uma obra de arte e o

criador tem com ele todos os cuidados que se tem com uma obra de arte: [...]” (1990, p. 55). Esse cuidado inclui que se deixem cada pessoa tratar-se de ser a sua maneira sem sofrer espécie alguma de sanção. O que Agostinho da Silva quer dizer que amar é alargar a todos a nossa simpatia e quanto mais simpáticos formos com todos, parafraseando uma quadrinha (1997, p.119), seremos mais livres na vida se virmos nos efeitos de nossa existência defeitos nas qualidades e qualidades nos defeitos. Desse modo melhor poderemos abarcar que o amor e o saber amar pertencem a uma específica aprendizagem de a *Graça*, cercada por um ilimitado poder de o Espírito de Deus apenas limitado pelos limites que são nossos.

Nessa perspectiva de a *Graça* compreendida e apreendida por Agostinho, pode-se interpretar que são nos eventos da festividade do Espírito Santo que a relação entre Deus e os homens passa a ser mediada pelo bem servir, ser a *Graça* no sentido de partilhar. Os devotos devem agir em conformidade com a servidão, com a caridade, com a *caritas* que é perceber no outro a *Graça*. Isto é, a ética do homem tem de coincidir com o servir, tem de atingir pela vida individual e coletiva o entendimento fraterno entre os homens. Estes devem revelar-se no plano horizontal da vida ética o que o Espírito de Deus — Santo — é em sua natureza genuína: amor — princípio atuante que cria a unidade e a difunde no mundo.

A culminância daquela festa dá-se exatamente com a aquisição, a preparação, a distribuição e o consumo de alimentos que são elementos simbolicamente fundamentais para mediar as relações entre o grupo de devotos e a comunidade, entre o Espírito Santo e os homens, entre ricos e pobres. Não obstante isso, as festividades são marcadas pelas rezas que constituem um meio simbólico de concentração coletiva e individual dos devotos, elaborando dia a dia uma passagem temporal entre o domingo de Páscoa e o domingo de Pentecostes com a chegada do Espírito Santo, estabelecendo igualmente um meio para os indivíduos intensificarem sua comunicação com Ele. Ao longo das rezas percebe-se tanto a dimensão coletiva e ritualizada quanto a individualizada, interiorizada e espiritualizada, sobretudo, durante as fervorosas procissões que são guiadas por crianças vestidas de branco que empunham a bandeira do Divino na qual a imagem de uma pomba com dourados raios está bordada no centro.

A pomba branca é o símbolo máter de o Espírito Santo, pois desempenha papel mediador fundamental entre o céu e a terra, entre a alma e o corpo, entre Deus e os homens, entre a contenção e o excesso, a escassez e a fartura, entre o sublime e o humano. Em torno dela reforça-se a imagem de esperança na abundância da fartura, dimensão intensamente ritualizada que repercute dimensões cosmológicas e sociais constituindo-se em uma via sensível por meio da qual os devotos pensam e tornam perceptível a *renovação* do mundo.

Uma das crianças que acompanha a procissão, preferencialmente da classe pobre e entre os quatro e oito anos de idade, é coroada Imperador. A ênfase em crianças pequenas, sejam meninas ou meninos, aponta para a dimensão ritual de *renovação* do mundo porque a criança/o Menino Imperador, devido à genialidade da sua intuição, pode receber a visão do mundo sentido antes de explicado, do mundo ainda em estado mágico, ainda mal acordado para a realidade da vida. Por isso, está mais disponível para encenar os desdobramentos da criatividade ou a desrealização do mundo.

De modo simbólico, a presença da criança na festa do Espírito Santo dá a ver que é preciso abandonar a formalidade e o culto da dialética para que todos os entes possam se abrir amorosamente para o ideal de *vida conversável*. A criança em seus joguetes com o mundo, desrealiza-o. Dá-lhe outras dimensões livres de preconceitos e amarras sociais. É isso exatamente que a distingue dos adultos que vêm impor-lhe normas de tempo, desfazem a genuidade do imaginar em que as coisas surgem como ao toque mágico dos contos de fada. A criança é uma força permanentemente ativa na preparação do novo amanhã para a qual os adultos estão frequentemente distraídos. É, por isso, que a criança se torna o centro valorativo da festa do Espírito Santo, bem como da pedagogia *conversável* de Agostinho da Silva.

Em um poema, Agostinho *revigora* a sua dimensão profunda de afeição e admiração à criança figurada na neta Lianor. Ressaltamos que a palavra criança é substantivo feminino, o que lhe oferece certa espessura de significação pertencente à natureza da alma, o domínio mais favorável para receber a consciência da leveza de todo o brincar de ser, saber e servir e humilde assumir rumo na vida, perspectivas anunciadas na coroação do Imperador naquela festa. Eis o poema recolhido de *Uns poemas de Agostinho* (SILVA, 1995, p. 53):

Lianor pela verdura
vai formosa e bem segura.

Toda na sua estrutura
fundada no bem querer
em entender e ternura
e mais no ser que no ter
mas também com a mão dura
lá segue sem se perder
Lianor pela verdura.

Toda de beleza pura
de fineza no dizer
do pequeno não descura
do grande não temer
do belo sempre em procura
na alegria de viver
vai formosa e bem segura.

O que é evocado no poema é a menina Lianor cujo nome soa certa musicalidade devido às vogais e às consoantes líquidas, fonemas sonoros e fluidos. Por extensão poética, pode abarcar as características de toda criança quando é coroada Imperador do mundo. Temos, então, em Lianor, uma metonímia daquela criança da festa do Espírito Santo porque é a menina fonte de proveniência de perfeição (“ternura”, “beleza pura”, “fineza no dizer”), firmeza (“mão dura”), segurança (“sem se perder”), cuidado (“do pequeno não descuro”), coragem (“do grande não temer”), maravilhamento (“do belo sempre em procura”), entusiasmo (“alegria de viver”). Toda ela é atração de algo superior, cumprindo-se inteiramente como anuncia o ato da *coroação*.

O poeta dá a “Lianor” encantamento e inferimos que o Espírito Santo é metonimicamente tomado por sua imagem cuja infância nos é dada ingênua e livre das peias sociais. Podemos ler e melhor entender a importante representatividade da criança (e de “Lianor”) na festa do Espírito Santo a partir da compreensão do poeta/trovador para o qual

[...] é a Criança quem deve mandar em nós todos, primeiro para que nos dê alguma coisa de imaginação, de sua inocência, de seu contínuo sonho, de seu esquecer-se de tempo e de espaço, de sua levitante vida, e depois para que dela se desenvolva, sem que nenhuma qualidade se perca e muitas outras se acrescentem, [...]. (SILVA, 2001, p. 313).

A realidade que está naquele poema e que está presente na festa do Espírito Santo, personificado no menino Imperador, é uma “[...] expressão exclusiva do mundo lusíada (nos Açores e no Brasil conserva ainda a fidelidade às origens) [...]. [que] encena de forma simbólica o advento da Terceira Idade do Mundo, [...], a futura lei do Evangelho Eterno sê-lo-ia a do Espírito Santo.” (GANDRA, 1999, p. 83). De certo demandada primeiro no íntimo de cada pessoa para que cada uma permaneça como herança do “[...] tempo [que] é consubstancial do eterno.” (SILVA, 1999, p. 99). Isto é, que acolha em si a presença notável do Espírito de Deus que é Santo.

Em nós o Espírito Santo é emblema da consciência da liberdade e nos permite resgatar uma imagem particular que possuímos da nossa essência, aberta para o imemorial. E, depois, vai aquela lei na descoberta de novos caminhos, “[...] não para externas Índias, mas para internas Ilhas, a todo o mundo, império de corpo e alma, onde, finalmente, o reino dos deuses fosse também dos homens.” (SILVA, 2001, p. 335).

De modo que para adentrar a poesia de Agostinho da Silva precisamos ser capazes de admitir a superioridade da sabedoria infantil sobre a do adulto para participar do jogo poético do autor que deseja que o jogo da *coroação* se realize cotidianamente além daquilo que

expressa simbolicamente: a partir do alto e sobre a cabeça da criança, toda sua existência, de agora em diante, está sob o domínio da *Graça*.

A *coroação* intensifica a representação do tempo vertical, estreitando a proximidade entre o sagrado e o mundo cotidiano. No contexto ritual de *coroação*, a coroa representa, em simultâneo, a substituição de uma entidade ausente e a presença do Espírito Santo, mantendo com os homens uma relação de mistérios (por oposição à transparência) uma vez que estão em contato dois *universos* diferentes: a ordem cósmica e a ordem social. Encarnação visível de um domínio invisível, a coroa é uma *aparência* cuja forma é valorizada em detrimento do invisível, portanto, é uma entidade, a presença mesma do Espírito Santo com seus poderes e virtudes. Assim o sendo, a coroa é metonímia do Espírito Santo na medida em que é o próprio Divino (ou uma parte Dele) e toma para si uma dotação de vontade, propósitos e poderes de cura.

Expandindo a perspectiva místico-poiética, a coroa é a ponte reveladora do que realmente existe de maravilhoso nas coisas cotidianas e em nós, no segredo das leis que nos regem, no poder oculto das coisas, nas relações entre fenômenos a que estamos sujeitos. Nesse sentido, a única imagem que possui relevos equivalentes à coroa é a da criança que, também, marca, no evento da festa do Espírito Santo, um estado de exaltação de religiosidade. A coroa e a criança estabelecem uma oposição ao tempo do cotidiano e, em linguagem atual, mais precisamente ao estilo de Agostinho da Silva, chamaríamos *coroação* do menino à atenção para as reformas sociais que o libertem da miséria, da fome e da ignorância.

Não obstante toda a dinâmica festiva da mística do Reino proveniente da alegria efusiva em que a *Graça* na criança manifesta-se, é, ideologicamente, a redenção do oprimido que se efetiva na festa do Espírito Santo. Mais claramente dir-se-ia que todo indivíduo que *comparticipa* ou *encena* essa festa/culto reapropriar-se de sua subjetividade social reprimida.

Figurativamente, é na *coroação* do Menino Imperador que o Espírito Santo se constrói indo contra as circunstâncias que impedem que todo homem seja livre para orar, saber e servir. É exatamente isso o que está a *conclamar* a festa/culto do Espírito Santo: lavar os grandes sonhos que permitem o bem viver; lavar a esperança vindoura de um mundo no qual todos os homens estariam disponíveis a amar aos outros como a si mesmos.

Todo e qualquer envolvimento de amorosidade entre os indivíduos deve tornar-se uma relação de consciência, o que para nós equivale ao pensamento de Agostinho da Silva sobre a manifestação da *charis* interior e a percepção no outro da *Graça* plena (*eu-charis*) que está *encoberta* pelas vaidades humanas do poder e da opulência. É oportuno que se firme que a *charis* é uma ligação de *i-identidade*, de amor insuflado e excitado pelo Espírito de Deus Santo

em cada um de nós — uma forma de vivência absolutamente presente e precisa para a edificação da *futura-Idade*.

Ademais, aquela festa/culto *conclama*, também, um mundo fraterno, ecumênico e igualitário onde os humildes e oprimidos seriam cuidados, amparados pelo zelo de Deus. Isso Agostinho da Silva lembrou à maneira franciscana em uma trova, constante de *Quadras Inéditas* (1997, p. 30):

Descansa quanto aos humildes
Deus consigo sempre os teve
te inquieta pelos grandes
que o diabo não os leve.

Mas entenda-se que o zelo de Deus faz-se notório pelo agir de cada um de nós nas diversas esferas da vida sociocultural e político-econômica. Devemos ser partícipes uns dos outros e estar disponíveis para criar elos de fraternidade no cotidiano onde as dimensões não seriam mais mutuamente exclusivas e excludentes, não haveria restrição alguma de cultura e coação de governo algum, reunindo o local e o universal, o particular e o geral.

Aliado à importância da *coroaçã*o de um novo redentor está o banquete no qual é oferecido gratuitamente comida a todas as gentes que participam do festejo. Simbolicamente, isso significa a antecipação de um novo Tempo em que ninguém haveria de ter fome. Todos esses acontecimentos na festa de o Espírito Santo ressoam ou se avizinham da pedagogia *conversável* agostiniana que determinada, por um lado, a recuperação de formas de trabalho e produção coletivas e, por outro, insere a criança no centro das atenções porque é a partir dela que se constrói a sociedade verdadeiramente democrática.

Podemos dizer que o professor Agostinho propôs que fôssemos meninos-Imperadores-à-solta, pois, o Espírito Santo deve ser questão de experiência real, isto é, emancipar-se até mesmo dos atributos de sua natureza divina e fazer de si mesmo força anônima — inspiração criadora e criativa — de antecipação do ecumenismo animado na prática cotidiana.

O ecumenismo será fundado no respeito pela diversidade cultural e para isto ocorrer, é preciso que tenhamos confiança na comunidade humana que tem toda a capacidade de pôr em prática pequenos melhoramentos sucessivos a começar pela consciência lúcida de que cada um de nós deve cuidar e criticar o presente, preservando o que nele há de melhor em atenção aos problemas locais imediatos e não só planetários e futuros.

A propósito, o poema de Caetano Veloso “Bahia, minha preta” reanima, subliminarmente, o vigor da criança coroada Imperador no sema “menininha” cuja forma no diminutivo é uma recorrência não apenas à afetividade, ao caráter de juventude e de criação,

dando feição emblemática à *Bahia* — livre das imposições socializadoras da sociedade repressiva e opressora —, mas também, associado ao seu locativo “do gantois”, aquele termo representa a imagem do Espírito Santo renovado a sua forma feminina: manifestação espiritual, sublimada, da eternidade.

Nesse sentido, “menininha do gantois” é, ao mesmo tempo, imagem metonímica de “Bahia, minha preta”, toda ela composta por uma vastidão de vida fundida em graça cativante que revigora a ideia de ser *Bahia* uma grande mãe/mátria; e uma metáfora do Espírito Santo talhado de prodigiosa abundância e originalidade, ingenuidade e profundidade, força e simplicidade assegurado por uma imagem cândida, feminina.

Sendo metáfora do Espírito Santo, o termo “menininha” é carregado ainda mais do simbolismo de o eterno feminino que tudo atrai para o Alto e a todos faz comungar com alma do mundo, com as primeiras forças elementares. O ser feminino está *predestinado* a ser, como no Evangelho, portador de “[...] *essências odoríferas...* [...] *terá um importante papel a desempenhar no período futuro da história, [...]*” (CHEVALIER, 1995, p. 421). Além do mais, pode-se identificá-lo, assim como a criança é dada como modelo do homem, como sendo

[...] o próprio significado do amor, como *a grande força cósmica*. É o encontro de uma aspiração humana à transcendência e de um instinto natural, em que se manifestam: 1) o vestígio mais experimental do domínio dos indivíduos por uma corrente vital extremamente vasta; 2) a fonte, em certo modo, de todo potencial afetivo; 3) e, por fim, uma energia eminentemente apta a aperfeiçoar-se de mil matizes cada vez mais espiritualizados, a reportar-se, em pensamento, para múltiplos objetivos, e principalmente para Deus. (Id.)

A palavra-imagem “menininha” simboliza, também, a beleza divina que coroa *Bahia* e a própria poesia de ideais de liberdade, renovação e fraternidade; e o locativo “do gantois” — indicativo de terreiro do candomblé onde brota a prática articuladamente mística, festiva, lúdica, entusiasmada e viva de África — tem significação espiritual ou de força cósmica, eminentemente apta à *futura-Idade*.

A *futura-Idade* é evidenciada em “Bahia, minha preta” pelas marcas até mesmo morfológicas dos artigos definidos que são capazes de produzir a expressão referencial de um porvir, porque podem referir a *Bahia* como objeto particular e identificá-la de maneira precisa com o advento de uma nova Era na qual se faz presente o Reino perspectivado por Agostinho da Silva na Bahia do CEAO.

Assim, os artigos apresentam o poder de referência total do que é tornado porvir no poema e, *contextualmente*, determinam os substantivos que dizem diretamente de uma *Bahia* que, por excelência, é uma *transfiguração* do *Reino*, profundamente libertário de uma

humanidade ampla, creditada em base espiritualista de expressão fraternal e comunitária, de reforma social: “o caminho”, “a curva linha reta”, “o mar”, “o equipamento”, “o talento”, “o mundo”, “ao lugar” (para o lugar), “do atlântico sul” (de o atlântico sul), “do gantois” (de o gantois), “A voz”.

No verso “Te chamo menininha do gantois”, o pronome oblíquo átono aí presente promove e penetra na experiência de caráter místico religioso. Tomado como objeto direto e equivalente não só à *Bahia*, mas as sacerdotizas (às Mães de Santo), destaca o feminino caracterizado de vislumbre divinatório “menininha do gantois”, uma remissão à Maria Bibiana do Espírito Santo, famosa Mãe de Santo Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá.

Observa-se, também, que o eu lírico dirige-se à cidade da Bahia personificando-a pelo pronome pessoal reto tu (“Tu voltares rindo ao lugar que é teu globo azul”). Este recurso sugere de imediato a possibilidade de diálogo, já que “[...] nenhum dos dois termos (eu/tu) se concebe sem o outro; são complementares, mas segundo uma oposição interior/exterior e ao mesmo tempo reversíveis.” (BENVENISTE, 1995, pp. 286-287). Mantém, portanto, a recorrência à atmosfera lírica de afetividade com o vocativo “Bahia, minha preta”, variante de “minha nega”, na medida em que se refere sempre a um único referente: *Bahia*. Diz-se ainda que a expressão “Bahia, minha preta” possui um poder identificante que estabelece um extremo sentido de afetividade do eu lírico declarado à *Bahia*.

Os elementos morfo-sintático-semânticos, associados ao emprego dos verbos (acertar, chegar, murar, cozinhar, insistir, ser, expandir, esconder, ecoar, chamar, estar escondido, lançar) no presente do indicativo, corroboram para a natureza sugestiva da possibilidade de novos fazeres que trazem a transformar sempre visando o melhor, o servir, o bem, o cuidado. A natureza de *futura-Idade* delegada aos verbos ser, voltar, conhecer e emergir; à situação condicional *se* e o infinitivo dos verbos ultrapassar, comprar, saber usar, vender, saber cobrar, lucrar imprime ao texto a revelação daquilo que escapa a olhos acostumados somente com fatos do mundo sensível do *hoc tempore* e antecipa a presencialidade do *in illo tempore*.

Consequentemente, os lexemas “seta”, “caminho”, “equipamento”, “talento”, “lugar” (correspondente a “globo azul”), “mundo” e as expressões “curva linha reta”, “negro azul” (equivalente a “mar”) e “A voz mediterrânica e florestal” (referente àquilo “que está escondido no fundo emergirá”) são tornadas realizáveis e audíveis, pois, o “canto de alegria ecoa longe, tempo e espaço”, indicando uma presença e incitando a sua procura para que se instaure o novo Reino.

3.2. O sebastianismo²² como força revolucionária

O mito de D. Sebastião é uma força de esperança que deteve importância na História política do Brasil. Naturalmente recebeu modificações, tendo sido associado aos movimentos messiânicos que ocorreram nos sertões do nordeste brasileiro no século XIX, estando na base das revoltas populares pernambucanas de 1819, na Serra do Rodeador, e a de 1836, na Pedra Bonita, hoje, Pedra do Reino, bem como nos acontecimentos havidos em Canudos, na Bahia, entre os anos de 1893 e 1898. Em todas essas insurreições assenta-se o estabelecimento de um fato histórico que pusesse fim às misérias coletivas.

O sebastianismo, mesmo que não tenha deixado de ter em si o substrato essencial que caracteriza o mito português da esperança do retorno de D. Sebastião, foi alterado em relação à narrativa original. Adquiriu, por sua vez, um conteúdo mais especificamente de acordo com questões referentes à vida dos párias dos sertões nordestinos para os quais o mito sebástico é imbuído de força revolucionária coletiva para a derrubada de relações humilhantes, sobretudo, no que concerne aos mandonismos locais.

No que concerne ao pensamento filosófico de Agostinho da Silva em relação ao sebastianismo, consideramos que ele o tenha concebido como uma mudança de postura político-governamental que preveja o estabelecimento de uma economia cooperativista caracterizada nas relações sociais de fraternidade a partir da elaboração de um projeto pedagógico que permita a todos os cidadãos acesso ao saber para transformar e esperar o futuro.

Entendemos que Agostinho da Silva interpretou o sebastianismo como sendo uma força revolucionária que se pode realizar em definitivo quando houver escolas que se responsabilizem pela transmissão da cultura a toda gente indistintamente e tenham a obrigação de desenvolver no indivíduo a observância da ordem social para sabê-la pensar, criticar e reformar de modo que se efetive igual justiça a todos, o que nisso se inclui um futuro econômico melhor sustentado, precisamente, pela reforma agrária.

A reforma agrária não se constitui completamente em utopia, mas em ações típicas realizáveis se houver vontade política dos Governos para efetivá-las e mantê-las. O Brasil, conforme Agostinho da Silva em “Proposição”, devido às possibilidades criadas pela Ciência e pela Técnica, pode ter os meios de produção suficientes para que o resultado de uma divisão

²² Não cabe ao nosso trabalho proceder uma investigação histórica ou apresentação aprofundada do mito sebástico desde antes do século XVI, apesar de sua extrema importância para a História de Portugal e a sua vinculação com o mito do Quinto Império, com as lendas arturianas e com a demanda do Graal.

equitativa seja a da abundância geral e, conseqüentemente, para que possa realizar-se a previsão do Estado democrático — o que foi, simbolicamente, por ele expressado como sendo o Reino do Espírito Santo — instaurado na partilha de bens materiais, na obtenção da renda financeira familiar distribuída fraternalmente segundo um critério absolutamente justo não admitindo diferenças que possam confundir-se com critérios de favorecimento de qualquer espécie.

Hoje, muitas manifestações da sociedade civil não deixam de ser sebásticas porque são atenção à realidade nacional e têm como centro de reivindicação a destituição da opressão e da desigualdade econômica; o rechaço, sob o ponto de vista de uma melhor humanidade, da existência de proprietários e assalariados. Exigem atividades no campo da educação popular centrada em uma pedagogia crítica; insistem na viabilização, pela Educação cidadã, do estudo, da pesquisa e da prática do trabalho coletivo comunitário efetuado em uma base definitivamente orientada no sentido de realização de uma obra que é de todos e em absoluto pé de igualdade, em defesa dos pobres, dos humildes, contra a organização social que os oprime.

Há, também, uma vigência do sebastianismo em Caetano Veloso que ressaltou, na conferência proferida no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, em 1993, que o livro *Mensagem*, de Fernando Pessoa, a ele revelou o tema do mito sebástico. Decerto, ao compreender o significado desse mito português, pôde confessar, no livro *Verdade Tropical* (1997), que sua obra poético musical tem marcas da herança sebastianista. Nesta informação, pode estar a composição “Bahia, minha preta”²³ que abordamos como um texto para ser lido como um poema que mostra a cristalização do mito.

O poema “Bahia, minha preta” apresenta, culturalmente, referências veladas a D. Sebastião na medida em que esse mito instiga, na imanência histórica (o *hoc tempore* está no *in illo tempore*), a realização coletiva de uma República democrática popular acercada por valores luso-afro-brasileiros que se projetariam para todo o mundo.

Assim, *Bahia* torna-se a entidade geradora de sentidos ou a fonte soberana, congregando e sintetizando, em nível textual, uma linguagem que pretende presentificar, presencializando, a figuração imagética do sebastianismo nos sintagmas verbais “Se tua seta acerta o caminho e chega lá?”, “E ô teu canto de alegria ecoa longe, tempo e espaço”, “Lança muito além da civilização ora em tom boreal”; no sentido paradoxal de “E a curva linha reta/

²³ Mesmo que em “Bahia, minha preta” letra e música sejam compatíveis em termos de qualidade e refinamento, essa característica estilística suporta o desmembramento crítico para uma análise especificamente literária, tendo em vista que não nos propomos realizar estudo sob obediência às lógicas de composição musical.

Se ultrapassar” e nos versos “Teu novo mundo/ O mundo conhecerá”; nos sintagmas nominais “A voz mediterrânica e florestal” e “Rainha do atlântico austral”.

De forma quase simultânea, o leitor do poema não apenas tem acesso ao nome da cidade, isto é, ao significante, mas também, ao respetivo referente — a cidade em si mesma. Mas aí estão revelados os significados míticos de *Bahia* responsáveis pela formação da expectativa com os objetos reais, concretos e históricos e a sua relação com o mito sebástico em relação ao mar.

Lembramos que é do mar que provem o ritmo e a dinamicidade de *Bahia* porque há alusão a D. Sebastião, haja vista expressões que veladamente se remetem a ele: “Esse negro azul que te mura”, “Tu voltares rindo ao lugar que é teu globo azul”, “E o que está escondido no fundo emergirá”. Neste ponto, faz-se necessário dizer que o sujeito lírico — ou da lírica (lira) cuja origem guarda fortes traços com a música — desta letra poética não aguarda impassível D. Sebastião porque este retorna primeiro na subjetividade do poeta para expressar o futuro, só depois, na exteriorização da subjetividade de Caetano Veloso, há o despertar, no ambiente coletivo, do passado mítico que pode motivar a *autodeterminação* das pessoas e de um povo.

O poema “Bahia, minha preta” é construído sob um ritmo melódico sustentado pelas vogais abertas, pelo verso livre, pelas assonâncias, pela alternância do luminoso e do escuro com o uso de palavras alusivas às cores preta/negra e azul. Já os versos 11 a 14 são sugestivos de certa práxis efetiva e os verbos “ultrapassar”, “cozinhar”, “comprar”, “saber usar”, “expandir”, “emergir” e “lançar” são indicativos de ações concretas. Tudo dando mobilidade rítmica à poesia de *Bahia*. Ademais, o poema é amparado pelo encadeamento de palavras que permitem ao leitor e ouvinte perceber que o texto canção faz-se indubitavelmente como canto.

E não esqueçamos o duplo significado de “canto” que aponta o lugar mesmo de onde surge uma *Bahia* de “fonte mítica encantada” que é o próprio espaço poemático, bem como, a expressão melódica de “Bahia, minha preta”, o que implica dizer que o seu canto “[...] é símbolo da palavra que une a potência criadora à sua criação, no momento em que esta última reconhece sua dependência de criatura, exprimindo-a na alegria, na adoração ou na imploração. É o sopro da criatura a responder ao sopro criador.” (CHEVALIER, 1995, p. 176).

A composição de “Bahia, minha preta” permite que evidenciemos que Bahia é uma comunidade que se assumiu em sua relativa diferença que funda a singular baianidade do Brasil: genuína em sua mistura de raças. Dito de outro modo, assumiu o que definimos ser um conceito de lusofonia — miscigenação e ecumenismo. Um canto feito de cantos vários. Por

fim, “Bahia, minha preta” é poesia-imagem da Bahia como *Reino* (Bahia/Brasil-Lusofonia) que representa e compartilha coletivamente um gratuito e farto “banquete” (“Cozinha esse cântigo) a ser distribuído ao povo de *Bahia* e quiçá Lusófono ou já será translusófono.

Além de Caetano Veloso, na literatura brasileira, Cecília Meireles ressignificou emblematicamente o mito de D. Sebastião em poema intitulado “O Rei do Mar”²⁴, constante da obra *Vaga Música* (1994, p. 182), no qual o rei de Portugal morto em Alcácer Quibir, substancialmente, *revive* na subjetividade íntima dos sujeitos navegantes. O conteúdo simbólico do poema ceciliano *revigora* a mítica do mar e o sentido do navegar, fatores arraigados na vivência náutica da História de Portugal entregue à vastidão atlântica dos descobrimentos.

A poetisa foi inserida em nossa pesquisa porque estabeleceu significativo envolvimento com Portugal, não apenas pelo fato de sua ascendência portuguesa, precisamente açoriana, mas também, por ter organizado a antologia *Poetas novos de Portugal* (1944), revelando no Brasil, e até em Portugal, a produção do modernismo lusíada, sobretudo, o de Fernando Pessoa.

Assim como Fernando Pessoa conseguiu ser o porta-voz da História de Portugal e considerado o ícone da literatura do século XX, Cecília Meireles, conforme consta no livro *Cecília em Portugal* (GOUVÊA, 2001), em caráter pioneiro, apresentou a poesia dos principais modernistas brasileiros passando a ser um dos escritores brasileiros mais lidos pelos portugueses. Ademais, interessou-se pelo folclore brasileiro o que fez a sério, estudando o povo e no estudo do povo alicerçou a Nação em valores humanistas e universais, fora dos âmbitos das abstrações jurídicas e dos interesses econômicos.

3.3. O mito sebastianista em ressonância poética

A escrita lírica de Cecília Meireles não foi influenciada por Agostinho da Silva. Há, sim, nos poemas cecilianos, migração de ideias acerca de um mesmo mito: o mito de D. Sebastião. Em especial, na escrita lírica do poema “O Rei do Mar” há certa concepção de fundo comum ou analogia ao *pensar poetizante* ecumênico e humanístico agostiniano, visto que “[...] nada vive isolado, todo mundo empresta a todo mundo: este grande esforço de simpatias é universal e constante [...]” (BRUNEL; PICHOIS; ROUSSEAU, 1990, p.28).

²⁴ Uma análise mais atenta e minuciosa da obra poética completa de Cecília Meireles indicará a presença do mito sebastianista e o pendor humanista e ecumênico em vários outros poemas da autora.

Como é sabido que a processualização da Literatura dá-se por meio da absorção e transformação de elementos de composição já existentes, a autora de “O Rei do Mar” não fugiria a esta regra do jogo literário. E tanto assim é verdade que se constata nesse poema que Cecília Meireles recorre a certos processos de composição poética cujo conteúdo simbólico sonda a mítica do mar e o sentido do navegar, fatores tão fortemente arraigados na vivência náutica da História de Portugal.

Não obstante, o Agostinho poeta também esteve instigado a delinear Portugal e o seu fado a mares nunca dantes navegados como assinala a trova (1997, p. 49) seguinte:

Figura de proa da barca Destino
sem medo do mar ao longe fulgura
ai de quem fraco lhe fique encantado
e a vendo em triunfo a julgue segura.

O vocábulo “Destino”, na quadra acima, simbolicamente representa o que está escrito na seguinte trova (1997, p. 25): “Dará Portugal ao mundo/ em céu de amor e de espanto/ seu Império do Divino/ Divino Espírito Santo”. Do Espírito Santo,

[...] como convém ao nome, o indefinido, o inefável, o impensável, a identidade absoluta vence o relativo, oblitera a aresta do pensar e do agir, supera tempo e espaço, como na Ilha dos Amores, verdadeiro tema dos Lusíadas e verdadeiro objectivo da viagem do Gama, e a tudo funde com aquele divino que, por ser pleno, desfaz as redes teológicas em lugar de elas o desfazerem a ele. (SILVA, 2003, p. 181)

É do Espírito Santo que a humanidade toda necessita “Porque nós estamos a criar e a viver [...] uma civilização em que nos parece que temos por ideal o previsível. [...]. Então [...] só nos podemos soltar disso, começando a amar, a querer o imprevisível.” (SILVA, 1994, p. 27): o que é ilimitado, o horizonte para o qual rumou todo o *pensar poetizante* de Agostinho, como consta a linguagem de uma quadrinha (1997, p. 33) em que o Reino é do

Divino Espírito Santo
senhor do imprevisível
me toma pois da verdade
só quero o que for incrível.

Similar ao trajeto agostiniano é a linha sempre indistinta de céu e águas do imaginário poético de Cecília Meireles. Para Agostinho, esse imprevisível é o Espírito Santo e, para a poetisa, é onde mora o rei mítico, paradoxalmente, “[...] em uma ilha que nunca se descobre ou que se descoberta logo desapareceria para além de todos os quadros de espaço e tempo em

que decorre nossa vida comum.” (SILVA, 2001, p. 182). Seria isso um ideal não alcançável se não fosse a poesia que voa a mares inimagináveis.

A poetisa, no poema citado, abarcou, a sua maneira, um específico modo de interpretar a relevante vocação atlântica do povo português e o sebastianismo — “[...] alegada chave para a resolução de todos os problemas imediatos do Império português.” (GANDRA, 1999, p. 125) o que levou Camões chamar “[...] a D. Sebastião ‘bem nascida esperança/ da Lusitânia antiga liberdade’ (*Os Lusíadas*, I, 6), o que passa, igualmente, por ser uma alusão clara à doutrina *Pro Patria mori*.” (Idem., p.133). Imageticamente, a expressão “Rei do Mar” “[...] sublima desde logo a intemporalidade mítica a que acedeu D. Sebastião, o qual, depois de morto é “Mais Rei que nunca! Rei Santo... Rei... O Rei de Sempre!” (DOMINGUES, 2002, p. 311.).

No poema “O Rei do Mar”, D. Sebastião é o sujeito evocado providencial e onipotente porque é espécie de culto ao *Encoberto* no sentido mesmo de ser o culto “[...] um espetáculo, uma representação dramática, uma figuração imaginária de uma realidade desejada.” (HUIZINGA, 1990, p. 19). Realidade, aliás, que, na História de Portugal, ainda permanece como expectativa da ressurreição de D. Sebastião, figura de plenitude ontológica que representa o *contraponto* entre o tempo comum e a eternidade, o da existência agônica e a da espiritualidade. Aquele Rei português, a nosso ver, é símbolo de outra realidade, a do Reino do Espírito Santo onde as antinomias são superadas.

O imaginário poético de Cecília Meireles, em “O Rei do Mar” em específico, esteve atento para o fato de que para fazer Portugal *renascer* culturalmente é necessário, também, fazê-lo pela realização do verbo encarnado. Isto é: pela palavra poética investida da representação da humanidade do homem e de sua história mítica. Ciente disso, a poetisa deixou marcado naquele poema a cifra da abundância e da vontade de expansão dos navegadores cuja determinação engloba, a um só tempo, o desbravamento do além-mar e o caráter mítico do sebastianismo na História de Portugal.

3.3.1. A morada de “O Rei do Mar”

Sob o ponto de vista de Agostinho da Silva, o navegar português não postulou miséria, pois, Portugal serviu ao mundo, unindo os povos, e cuja missão foi a de exaltar que o sentido de grupo nas atividades náuticas pode ser modelo para outras ações do cotidiano dos homens. Desse modo, o “navegar” português deteve-se em um poder missionário que poderia transformar a vida humana, pelos menos no que respeita aos continentes em que fez chegar a

cultura lusitana, cumprindo, assim, um destino “[...] transcendente na terra, para cuja efetivação na prática obrigava ao trabalho hercúleo carregado de perigos, riscos e mistérios a desvendar, das Navegações, para descoberta e unificação de todo o Globo.” (SILVA, 1997, p. 60).

Também, Cecília Meireles, em sua poesia, ressignificou esse navegar e muito devaneou as águas, o símbolo dos sonhos e das metamorfoses que confere a poetas “[...] todas as virtudes da Memória, que é a mãe das Musas. [...] — eis a figura auditiva e visual da linguagem, ou não linguagem, da mitologia.” (SOUSA, 1973, p. 145). O *Mar* foi, consoante Azevedo Filho (1970, p. 83), “[...] o grande desaguadouro de todos os seus sonhos... O Mar Absoluto! O mar que simboliza a própria alma de Cecília”.

O sentido poético de “O Rei do Mar” revigora o mito de D. Sebastião que “[...] abriria janelas sobre o mundo e a luz de dentro e a luz de fora se fundiriam para iluminar a estrada que fosse em verdade digna de portugueses: a de mostrar, depois da unidade dos mares, a unidade dos homens.” (SILVA, 2001, p. 62) e, em sequência, a *futura-Idade* ecumênica.

O mito estrutural e profundo do inconsciente coletivo português, o sebastianismo, foi reinterpretado por Agostinho de modo sentido em termos metafóricos, simbólicos em uma de suas quadras (1997, p.143):

Um dia esse “Encoberto” de Valência
lhe dá, a Carlos Quinto, um empurrão
e se senta no trono das Ibérias
como Rei e Não-Rei Sebastião.

Cecília Meireles, também, poetizou o sebastianismo em “O Rei do Mar”, levando-nos a dizer que nesta escrita poética há certa similaridade com o *pensar poetizante* agostiniano quanto ao Quinto Império; uma problemática do desvelamento-velamento de uma *futura-Idade* que é imagetivamente sondada em conjunção e sintonia com as referências histórico-ontológicas de o *Encoberto* que foi, também, tornado poesia por Agostinho da Silva no poema sem título (1995, p. 60) abaixo:

Minha praia ardorosa e solitária
aberta ao grande vento e ao largo mar
tu me viste querer-lhe com a doce
piedade das sombras do luar

teus cabos se adiantam como braços
para abraçar as ninfas receosas
que fugindo oferecem sobre as vagas
suas nítidas formas amorosas

braços paralisados por desejo
 que o mundo e sua lei não permitiu
 os suspendeu amor que livre jogo
 maior que posse em fugaz tempo viu

e como vós me alongo e como tu
 areia me ofereço a toda sorte
 por sua liberdade ou por destino
 que por só dela seja belo e forte.

Sob a perspectiva do mar desenhou-se a figura mítica de D. Sebastião, a bem dizer, o destino da vida, de modo especial à vida humana e, simultaneamente, o transcendente e o imanente, o futuro do passado mítico e sua presentificação ressoa no poema de Cecília Meireles, intitulado por “O Rei do Mar”:

Muitas velas. Muitos remos.
 Âncora é outro falar...
 Tempo que navegaremos
 não se pode calcular.
 Vimos as Plêiades. Vemos
 agora a Estrela Polar.
 Muitas velas. Muitos remos.
 Curta vida. Longo mar.

Por água brava ou serena.
 deixamos nosso cantar,
 vendo a voz como é pequena
 sobre o comprimento do ar.
 Se alguém ouvir, temos pena:
 só cantamos para o mar...

Nem tormenta nem tormento
 nos poderia parar.
 (Muitas velas. Muitos remos.
 Âncora é outro falar...)
 Andamos entre água e vento
 procurando o Rei do Mar.

Não obstante outros textos poéticos cecilianos, “O Rei do Mar” é uma expressão e aspiração atual do novo Império de “[...] curta a vida para longo amor que, livre, em nós, já livres, arderá.” (SILVA, 2000, p. 375) onde a aventura do “navegar” para além das delimitações soa ao encanto mágico de uma *futura-Idade* intemporal:

Muitas velas. Muitos remos.
 Âncora é outro falar...
 Tempo que navegaremos
 não se pode calcular...

Similar à Cecília Meireles, em cujo poema as metonímias “Muitas velas. Muitos remos.” (7º verso) indicam a frota em viagem, o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva

esteve arraigado à viagem cedida a certo navegar. A imagem do navegar e suas variantes estiveram a perseguir o poeta luso-brasileiro. Exemplo disso encontramos em duas distintas trovas agostinianas, selecionadas de *Quadras Inéditas* (1997, p. 74 e p. 114), em que os termos “navego” e “navegar”, respetivamente, lembram de imediato a ocorrência de uma viagem e, por extensão, *revelam* o elemento material hídrico constante em “O Rei do Mar”.

Nesta confusão navego
 neste tumulto me entendo
 não me importa o que sou eu
 mas o que os outros vão sendo.

Se diria do mosteiro
 que pudesse navegar
 se o Espírito de Deus
 de novo por saber o Mar.

Podem ser, ainda, aqueles termos ligados, diretamente, ao vocábulo “navegaremos” (3º verso) do poema ceciliano: “Nesta confusão navego/ neste tumulto me entendo/ não me importa o que sou eu/ mas o que os outros vão sendo.” e “Se diria do mosteiro/ que pudesse navegar/ se o Espírito de Deus/ de novo por saber o Mar.”, porque é “Curta vida. Longo mar.” (8º verso).

O poema “O Rei do Mar” e as duas últimas trovas de Agostinho, transcritas acima, devido à presença de palavras como, por exemplo, “remos” e “âncora”, “navego” e “navegar”, relacionados ao elemento material hídrico “mar”, impulsionam a *revelação* de que a vida de cada um dos sujeitos da enunciação é toda vivida sob a duração de um tempo no qual a existência mantém-se no mundo do sagrado, abstrato, e não *descuidando* em nada do mundo humano, concreto. Isto porque, as coisas do mundo têm sempre duas faces: a da escuridão e a da liberdade. A dupla maneira do ser livre e do ser fatalizado são duas ideias imbricadas. Nessa duplicidade, provavelmente, pode estar o ideal de Cecília Meireles e Agostinho da Silva: o mar largo, longo... que a vida é curta. É preciso sondar o mar para sonhar a vida em total disponibilidade ao que seja intemporal, imprevisível.

O poema “O Rei do Mar” é marcado pela *reabsorção* simbólica da imagem do mar e do homem navegador transpostos para uma única imagem, a de um *Rei*, equivalente a Deus; pela *desocultação* das instâncias da própria vida e pela transcendentalidade do navegar. Destacamos que na etimologia da palavra navegar (também presente em uma daquelas trovas agostinianas, assim como na forma “navego”) reside o termo “nave” cuja ideia de transcendência remete às cúpulas das igrejas Medievais; e, além disso, o mesmo termo “nave”

liga-se ao vocábulo “navio” que é palavra-imagem, igualmente, de ascendência implícita no poema de Cecília Meireles.

A imagem lírica que Cecília Meireles tem de Portugal navegador é de uma missão que se orienta “entre água e vento” e que é representada de forma emblemática por: “Muitas velas. Muitos remos./ Âncora é outro falar...”. Poeticamente, isto configura a efetivação agostiniana da fonte daquela missão que levará Portugal a ser “[...] dessas Europas bem solto/ e mais que desenvolvido/ o [desejou] desenvolto.” (SILVA, 1997, p. 98).

Diz-se, pois, que Cecília Meireles, *reatualizando* o mito sebástico, pôde presentificar, no poema “O Rei do Mar”, a idealização do novo Império para os homens proveniente do mar e do poder de afirmação do navegador perante o mundo:

Nem tormenta nem tormento
nos poderia parar.
(Muitas velas. Muitos remos.
Âncora é outro falar...)
Andamos entre água e vento
Procurando o *Rei do Mar*.

“O Rei do Mar” simboliza o mito sebastianista visto que, em nível poético, consiste em sua procura, logo, na crença no restabelecimento da grandeza da Nação portuguesa. O mar e todo devaneio que dele emana acentuam aquela intemporalidade ou fazem reversível o tempo do rei, que mesmo sepultado no oceano, o esperam as naus e os marinheiros naufragados.

A presença dos verbos em primeira pessoa do plural leva o leitor a crer que a poetisa, além de incluir a si mesma, está inserindo nessa nova missão ecumênica e poética —“Tempo que navegaremos/ não se pode calcular.” — todos os sujeitos desejosos de participar do desvelamento do mesmo mistério, “procurando o Rei do Mar.” Como também pode estar a dizer de uma esperança que irmana os homens para além do mito. Nisto está certa semelhança com os ideais agostinianos do amor socialmente partilhado, bem servir, cuidar e orar (sabendo-se que a melhor oração é a ação).

E, naquilo que é imprevisível e sempre “entre água e vento”, problematiza a nossa condição humana de “navegar”. Daí resulta a presença da voz que ecoa uníssona ao canto fraterno por estar segura da concretização ou presentidade do que está oculto no mar. Isto já está antecipado na primeira estrofe com o uso do advérbio “agora”, indicando o *desocultar* de “o Rei do Mar”, “O Rei de Sempre!”: “Vemos/ agora a Estrela Polar”. Este ver a “Estrela Polar” traz implícito ou subentendido o sema distância. Vê-se, mas “o Rei do Mar” não é alcançado ainda. É uma certeza incerta de alcançá-lo. Todavia, “o Rei do Mar” é o norteador,

a esperança de todos que impulsionam a busca de “o Rei”, de um sonho que dinamiza a aventura dos navegadores e de um navegar, “[...] embora venham saudades de futuros que não houve.” (SILVA, 1997, p. 66). Cecília Meireles, então, “[tomou para si] esta carreira de historiar o futuro.” (Idem, p. 66), o que não deixou de realizar Agostinho da Silva seja em obra ou em vida.

A poetisa faz despertar D. Sebastião por meio do sintagma “o Rei do Mar” e restaura a história náutica dos aventureiros portugueses pelo uso de termos referentes a mar, a navio e a instrumentos e sinais orientadores de navegação (“velas”, “remos”, “Âncora”, “Estrela Polar”, “Tempo”, “mar”, “água”, “ar”, “tormenta”, “tormento”, “vento”) e marcas gramaticais (como a constância de tempos verbais na primeira pessoa do plural, o pronome possessivo “nosso” e o pronome oblíquo “nos”) que dizem de certa postura coletiva assumida pelos sujeitos líricos que, além de se encontrarem cedidos ao *Mar* e encantados pelo seu *Rei*, rumam, metaforicamente, às Índias interiores, como diria Agostinho da Silva, também, em outro *pensar poetizante*: “Mas estou muito contente por ter chegado à idéia de que o importante é fundar-se cada um a si próprio, e a toda a hora da vida.” (SILVA, 1999, p. 163) que dialoga com a seguinte trova (SILVA, 1997, p. 43):

É bem dentro de nós
que o projecto se anuncia
se retoma se reforma
e se volta à luz do dia.

Os sujeitos líricos ao *Mar* exterior lançaram-se e cantaram, pois adentraram ao *Mar* interior de suas histórias íntimas. Não basta “cantar”, abrigando no canto o que se quer louvado, porém, é necessário saber lançar-se em um claro instante, o que significa ter o sentido da *Hora* assim agostinianamente trovada (Idem, p.87):

Oxalá houvesse
e viesse sem demoras
em que eu ouvisse bem vivo
eternidade dar horas.

Porquanto “No ‘nevoeiro’ é que se instaurará a parúsia, é que surgirá a *Hora*, nunca possível de ser explicada, mas apenas pressentida por uma *leve diferença na alma*. E entre o *nevoeiro* e a *Hora*, entre a história e o mito, situa-se o Portugal em “Que só nasça [...]/ quem quiser viver a vida/ que sem um desejo seu/ Deus como rei lhe decida.” (Idem, p. 111). Aí

está, precisamente, o Portugal sebástico expresso de modo simbólico também pela *Mensagem*, de Fernando Pessoa.

Atentemo-nos que, de um lado, há o tempo fáctico e histórico, do outro, o tempo mítico das origens, tempo trans-histórico e metafísico que, no seu horizonte ilimitado e inexaurível, abarca e transcende o horizonte limitado e perecível dos fatos e dos acontecimentos. Ou seja, ser o que D. Sebastião simboliza em termos de esperança, para que, em tempo certo, ele possa despertar na materialidade íntima e mundana simultaneamente. Não por acaso todos os sujeitos declaram que “Nem tormenta nem tormento/ nos poderia parar.”, porque “Andamos entre água e vento/ procurando o *Rei do Mar*”.

Não importa que seja “Curta vida”, o importante é ser grande para o “Longo mar”, pois “Navegar é preciso; viver não é preciso”, segundo a poesia de Fernando Pessoa. A todo ser navegante interessa aprender o navegar, que concebido como ação dramática (“a voz pequena/ sobre o comprimento do ar.”), é a via de aprendizagem na qual todo homem torna-se autor e ator do seu próprio fazer, como aludem os versos cecilianos, especialmente estes: “Por água brava ou serena/ deixamos nosso cantar/ [...] só cantamos para o mar...”. Desse modo, penetra exatamente no caminho do eterno desejo de traduzir o imprevisível: o “*Rei do Mar*”.

O “*Rei do Mar*” é apenas apreendido ou tornado previsível na instantaneidade do poema por “Estrela Polar” que, simbolicamente, representa o *Encoberto* e prefigura o projeto final do reinado simbólico ou, para mais bem dizê-lo, é “o Princípio reinante anunciado, de cuja matéria lendária serão feitos os mitos portugueses do Quinto Império e do Encoberto.” (QUADROS, 1999, p. 91) para os quais o pensamento filosófico de Agostinho esteve debruçado, apontando que o Império é o do Reino do Espírito Santo e o *Encoberto* far-se-ia presente entre os homens em consonância com a espiritualidade calcada na fraternidade e na tolerância. Literariamente, devaneou o Reino e o seu rei em uma (1997, p. 36) e na qual observamos a presença de um intertexto de Fernando Pessoa (“Aquele Nada que é Tudo”):

Do que é o Espírito Santo
só diga quem fique mudo
que palavra há que me leve
àquele nada que é tudo.

Agostinho da Silva, também, prospetivou o Quinto Império, sonhando-o em poema (SILVA, 1995, p. 92) como o que transcrevemos:

Que à vida real
 Deus o leve
 breve
 para a luz final
 em sonho sidéreo
 avance o Quinto Império
 invisível
 incompreensível
 como deve.

O simbolismo de “Estrela Polar” intensifica o aspecto numinoso que será atribuído ao “o Rei do Mar” e ao seu reino, não por acaso, Portugal e seus caminhos lusófonos. “Estrela Polar” é o centro do qual tudo emana, o motor que move tudo e o chefe em torno do qual gravitam os astros como a corte em volta de seu rei. Ela é, também, de acordo com o que extraímos do *Dicionário de Símbolos* (CHEVALIER, 1995, p. 406), a

[...] sede do Ser divino a quem se costuma atribuir a criação, a conservação e o governo do universo. A Polar é, por excelência, o trono de Deus. Lá de cima, ele vê tudo, fiscaliza tudo, comanda tudo, intervém, recompensa ou castiga, dando lei e destino ao mundo celeste, do qual o terrestre não passa de uma réplica.

A assimilação do mito sebástico por Cecília Meireles evidencia sua perspicaz observação sobre *o modo de ser português* declarado, metonimicamente, em poesia entre “velas” e “remos” deixa seu “cantar”, pois, adotando aquilo que o *Encoberto*, o Imperador dos últimos dias, aquele que é “o *Rei do Mar*”, representa enquanto *futura-Idade*, faz ressignificar a parusia mediante a imagem singular do Mar, que é a via do vislumbre do *Rei* e de seu reino.

No poema de Cecília Meireles, a via de acesso para o resgate do *Rei* provém do “Longo mar”. É do mar que se erguerá aquele Império português, com suas “Plêiades” e sua transubstanciação em uma lusitanidade ecumênica, a “Estrela Polar”. O Mar proporcionará, então, novos tempos de criação e como certifica Fernando Pessoa “[...] ainda que para isso tenha de ser o corpo e a alma a lenha desse fogo [...]”. Reencontrar o *Rei* significa, por conseguinte, a reedificação do Império cultural português e a formação do homem novo cuja ideia é, como já dito, muito difundida por Agostinho da Silva, especialmente, em textos sobre o Espírito Santo.

As raízes da História de Portugal (“Vimos as Plêiades”), a empresa de seus descobrimentos (“Âncora é outro falar...”), a sua grandeza imperial (“a Estrela Polar”) e suas desventuras (“Andamos entre água e vento”) devem-se àquele “mar salgado, quanto do sal/São lágrimas de Portugal!”, disse o vate Fernando Pessoa. O Mar deu aos portugueses a possibilidade de fundar certo reino na Terra e, por causa dele, puderam ver a grandeza de suas “Plêiades” sob a dinastia de Borgonha. Com a dinastia de Avis, viram florescer um dos países

mais importantes da Europa; e com D. Dinis começaram a delinear os caminhos para o futuro no qual o Quinto Império deslumbrava-se.

O poema “O Rei do Mar”, por um lado, assegura e deixa incólume, imaginativamente, o tempo que levou outrora os navegadores portugueses a mudar a visão da terra, tornando-a *Uma* e, por outro, trata da ritualização do mito de D. Sebastião e, conseqüentemente, do que ele significa. Esta significação é bem dita pela voz do Agostinho trovador em uma de suas quadras (1997, p. 13):

Amor à vida no tempo
corra bem ou corra mal
dá a força de voar
ao que seja intemporal.

Em outras palavras, este mito, ressignificado em “O Rei do Mar” e lido à maneira de Agostinho, representa paz e ecumenismo, a reunião, apesar da dimensão óbvia da subjugação partilhada pela ligação colonial, de povos e culturas, como é o caso da miscigenação brasileira²⁵ e da formação de novas identidades territoriais independentes de base lusófona.

O imaginário poético de Cecília Meireles devaneia qualidades outras para os signos linguísticos além dos já conhecidos e estabelecidos significados a eles dados. Desse modo, os termos “tormento” e “tormenta” e a expressão “comprimento do ar” acentuam a dialética do oculto e do manifesto na tentativa de se atingir, com o exercício do “cantar”, o imprevisível. Dirá Agostinho da Silva que nisto se aprofunda “[...] o português em seu destino/ por ser o que devia vir a ser/ o mar sem fim nem grego nem latino.”²⁶

Como “água” e “vento” instituem-se como fenômenos acústicos, estão ligados por traço semântico ao infinitivo verbal “ouvir” (13º verso) e à forma verbal “cantamos” (14º verso). E, junto ao sentido cristão de comunicação dado às “velas”, tanto “água” quanto “vento” resguardam o devaneio da verticalidade/profundidade dos navegadores e mantêm a regularidade rítmica do poema (que é um canto) e de certo “andar” “entre água e vento/ procurando o *Rei do Mar*.”.

Este “andar” sugere que os navegadores testemunham a existência de dois eixos opostos, mas complementares: o horizontal e o vertical entre os elementos materiais próximos “água” e “vento” e distante que é a “Estrela Polar”. Esta habita o elemento ar e é guia do

²⁵ Característica sugerida por Caetano Veloso na letra-poética “Bahia, minha Preta”.

²⁶ SILVA, Agostinho da. Texto intitulado “Mais uns Haikai de nosso Fukuoko”, constante da série “Uma Folhinha de quando em quando”, não datada, que seja de junho de 1991/*Versos e Palavras de Natal*. Este texto foi-nos enviado por Helena Maria Briosa e Mota por ocasião do Natal de 2002.

elemento material água, guardando, assim, a correspondência entre espaços simbólicos diferentes, porém, comunicantes. Assim sendo, há a preservação da eternidade da imagem do navegar a se *recobrir* com o símbolo indelével da *transfiguração* ou do fluxo de duas matérias contrárias “água” e “vento” que, contudo, são equivalentes no aspecto da transcendência.

Destacamos que a 2ª estrofe de “O Rei do Mar” reforça a *conjunção* dialética e a cosmicidade do poema e difunde o efeito espiritual do “navegar” ou o sentido de procura dos navegadores orientados a cantar apenas “para o mar”. Os navegadores têm por fado desaparecer no horizonte longínquo (“Longo mar”), porém, o destino humano é de uma “Curta vida”.

No implícito desvelamento da semântica, os termos “remos” perfazem a totalidade da vida dos navegadores e do próprio poema. Eles representam o movimento que tece o destino do navegador e figuram similar processo de tecelagem do poema e do mar. Os “remos” cedem a matéria-prima que desenha e *entrelaça* a trama de composição do “Longo mar” e, também, sinalizam o anelo pela verticalidade que se aprofunda no destino dos navegadores no mar.

Os “remos” são instrumentos que exigem dos navegadores força e destreza para impulsionar a frota rumo à descoberta do paradeiro de “o Rei do Mar”. De modo simbólico, os “remos” estabelecem contato entre o mundo material da frota e o espaço fluido do mar onde habita “o Rei”, por conseguinte, este espaço é sagrado, porque é mítico e místico.

Simbolizam, deveras, os “remos” o sentido de realidade: os navegadores dirigem o seu destino. Então, são imagem de consolidação e de impulsão e expressão consciente de poder, de realeza. Entretanto, implicam a ideia de origem e designam o fim. O navegar começa e termina nos “remos” de incumprido amor e de espugnáveis fados. A partida e a chegada do navegar não podem nada sem eles, já que são os “remos” responsáveis pela abertura do caminho na matéria hídrica, pelo suporte da posição vertical, característica do ofício corporal e anímico da própria existência.

A “Âncora” é o estandarte que se impõe harmonizar perante a onda de sensações (“tormenta”) e de sentimentos (“tormento”), porque, de acordo com a sua simbologia, ela é a massa pesada que atua no sentido de fixar o navio e, por isso mesmo, torna-se símbolo de firmeza, de solidez, de tranquilidade e de fidelidade daquela aventura. Além dessa característica, a “Âncora” é possuidora de nova natureza, “é outro falar...”: suscita a ideia da ventura dos navegadores cuja tarefa é não ancorar. Eles *concentram-se* em um “navegar” heróico, físico e moral, sempre ao imprevisível vasto e profundo.

Já que a poesia nos garante a fé de viver permanentemente na graça da *recriação*, Cecília Meireles cobre o Mar de essência numinosa e investe os navegadores em uma

iniciação existencial pelas realizações do “navegar”. Considerando Heidegger, podemos até inferir que os navegadores foram submersos na ambiguidade *aletheizante* de *des-velamento*, processo que é a “verdade” da linguisticidade do ser. Logo, a palavra ou a saga do dizer, em “O Rei do Mar”, pode tocar a ausência e deter-se no limite extremo onde é ainda possível criar o espaço do imprevisível.

Com certeza, o “Rei do mar” é um símbolo-máter que o poema revela velando e vela revelando. É o que existe em sua poesia que pode falar do não dizível, tendo em vista que existe a dizibilidade diferente: “Âncora é outro falar...”. Quer dizer, o poema faz pulsar a veracidade do navegar como presença, enquanto guarda no seu mistério sacral longinquamente aquele Rei, que é D. Sebastião.

E, admitindo, com Martin Heidegger, que o “poetar pensante é na verdade a topologia do Ser” (1968, p. 47), o *tópos* de “O Rei do Mar” é um “poema do pensar” porque foi esse Rei D. Sebastião que navegou sobre as vagas da *Hora* do imaginário poético de Cecília Meireles. Em similar navegação poética esteve Agostinho da Silva cujo navegar, equivalente à existência e ao existir, é guiado pelo “Divino Espírito Santo/ senhor do imprevisível” (SILVA, 1997, p. 33) e de tudo que é “incrível”.

Em um poema de Agostinho da Silva (1995, p 70), abaixo transcrito, os vocábulos “batel”, “vento”, “vela”, “leme”, “piloto”, “esquife”, “onda” e as formas verbais “reme”, “solto”, “navegarei”, “saber”, “manejo”, “voar” assemelham-se aos sentidos imagéticos de transcendência e verticalidade presentes em “O Rei do Mar”, de Cecília Meireles.

Não é feito para mim
 batel algum em que reme
 mais ao vento solto a vela
 e não ponho a mão no leme
 navegarei confiado
 num piloto que nem vejo
 dentro de mim ou de fora
 há seu saber e manejo
 seja o esquife o de voar
 de onda a onda e haja sorte
 seja o de me abrir em terra
 a porta viva da morte.

O sujeito lírico deste poema agostiniano está cedido a um ente superior implícito, porém, sugerido pela palavra “piloto” (análogo ao “Rei” do poema ceciliano) tomada de poder místico, sagrado. Desse modo é certo nomeá-la por símbolo vertido em *Graça* que direciona a existência do eu lírico. Em outros termos, o sujeito da enunciação tem a confiança

de estar envolto pelo *ethos* de Deus que é *transbordante*, pois bem sabe e firme maneja tanto a vida quanto a morte.

Destarte, a *Graça* tanto em Cecília Meireles quanto em Agostinho da Silva tornou-se a vontade de navegar para o imprevisível, de perspetivar futuro que há de ser o da *reinstauração* irrevogável de toda (a) poesia já cantada pelos poetas da demanda. E que assim surja tempos novos em *futura-Idade*, *desencobrendo* o *Encoberto* e a sua morada no homem e no mundo.

CAPÍTULO IV

UM MODELO DE AMOR E ECUMENISMO

O *pensar poetizante* de Agostinho da Silva relatou na biografia *Vida de Francisco de Assis* (SILVA, 1996) um modelo da vivência amorosa assumida por Francisco de Assis, nascido na cidade italiana de Assis, no ano de 1182 cujo nome de batismo Giovanni Bernardone era um “[...] nome raro e aristocrático [que] o levaria às empresas maiores.” (Idem, p. 6). Essa biografia, também, discorre sobre fatos verídicos como os relacionados com o cotidiano do frade italiano “[...] na loja do pai, a dirigir os caixeiros e a atender a freguesia [...]” (Idem, p. 7); ou como a entrega da Ordem franciscana a interesses que nada tinham a ver com as relações de humildade que o seu fundador havia disposto para o seu exercício.

A escrita da biografia *Vida de Francisco de Assis* não se constituiu em texto meramente descritivo, o tipo de relato de caráter predominantemente informativo e intelectual. A nosso ver, demonstra poeticidade devido ao uso de linguagem simbólica e metafórica que se apropria do aspecto da *Graça* no mundo e sua universalidade nas relações de Francisco de Assis com os homens e com a natureza. Aspecto, aliás, que subjazem à ideação de Agostinho da Silva quanto ao significado do Reino do Espírito Santo que, de algum modo, foi realizado por Bernardone.

Além disso, esse texto biográfico sustenta um aporte de devaneios aéreos cuja impregnação anuncia que Agostinho da Silva perseguiu uma única imagem, a da verticalidade ou da cosmicidade inerente ao Espírito Santo, absorvido na mais íntima subjetividade de Francisco de Assis. Isso leva o leitor a perceber que a biografia em leitura, em simultâneo, permeia o devaneio cósmico que retoma incessantemente a imagem primitiva ou o tema primitivo — Deus — e trabalha contra a instrução oferecida pelas experiências racionais, evidenciando que a subjetividade do biografado é revolvida pela vontade de transcendência e absolvida em verticalidade que *desvela* a alteridade para o “eu” do ser de Francisco de Assis.

Percebemos que a escrita de *Vida de Francisco de Assis* está impregnada de certo psiquismo do aéreo que, ao anunciar que o *estar-no-mundo* de Giovanni Bernardone é prefigurada de amor, abismou-se das alturas, isto é, vislumbrou que “O *peso* não está sobre o mundo, está sobre a nossa alma, sobre o espírito, sobre o coração — está sobre o homem. Àquele que vencer o peso, ao super-homem, será dada uma supernatureza [...]” (BACHELARD, 1990, p. 160). Então, a supernatureza de Francisco de Assis foi “[...] de uma vida de espírito, alada e superior, que pairava acima das misérias da carne, [...]” (SILVA,

1996, p. 42), despojada de coisas, livre de qualquer tipo de domínio sobre as pessoas, mas cuidadosa de ser *sendo-no-mundo* ação e compaixão. Ora, isto é a postura de vida que requer o Reino: obediente à vida do Espírito.

A supernatureza (o *surréel*) da vida do biografado é uma mostra evidente de uma teologia de libertação porque dá-se a partir do “eu” que se disponibiliza ao despreendimento íntimo, despojando-se de tudo que não é essencial, e se conscientiza de Deus, o que implica uma disciplina no orar, no servir e no amar. De outro modo, diz-se que está a afirmar que a existência humana — o existir no mundo — só tem significado se for vivida para o *universo*, caso contrário, será inútil vivê-la.

Francisco de Assis tem em-si-mesmo a sede (lugar e vontade) da totalidade do *universo* porque, a um só tempo, é Deus sendo em consciência humana e sendo homem em plena consciência da plenitude de Deus que é como Espírito (energia) e Santo (sagrado). E bem assim Francisco de Assis foi uma pessoa religiosa por ter tido como verdade vívida alguma coisa que vivenciou, porém, jamais a provaria racionalmente. Aqui, podemos incluir a definição de Agostinho sobre religião. Se um sujeito religioso não pode dar uma prova racional de Deus,

[...] então, um ateu — que também não pode dar uma prova Matemática de que não existe o Deus daqueles que pensam que existe Deus — é também um homem religioso. Portanto, que a religião é alguma coisa, que não é, não tem uma necessidade de prova, mas que é o próprio Espírito da pessoa, a própria Alma sendo, sem necessidade nenhuma de prova Matemática para coisa nenhuma; é um ser total e completo. (2006, p. 67)

Segue-se dessa ponderação o nosso entendimento de que o Espírito é pensamento (energia) e Alma, sentimento (amor). Quando conjugados, pensamento e sentimento, o homem está em completude e mais apto a ver a *Graça* no “outro” e a vivê-la em sua *ek-sistência*.

Há passagens em *Vida de Francisco de Assis* voltadas à sensibilidade das imagens que vivificam as formas e a matéria poética de Agostinho da Silva cujo imaginário se anima em uma *transmutação* dos valores que pode ser percebido em expressões como, por exemplo, em “uma calma pesada” que não é outra coisa senão “a mais bela maneira de rezar”:

Logo Francisco iniciou a tarefa; de sol a sol, trabalhou de pedreiro, [...], esquadriou as pedras que pudera comprar; cantava infatigavelmente, ; [...] então, no sossego da terra sonolenta, só o canto de Francisco e o estridor da cigarra, colada ao tronco das oliveiras, se erguiam a par, ambos ardentes, inebriados de amor e de sol, louvando o Criador.

Quando algum caminhante parava a escutá-lo ou a ver a obra, Francisco, [...] convidava-o a ajudá-lo; [...]; muitos ficavam até mais tarde, a ouvirem como

Francisco lhes falava da vida de Jesus, do ensinamento de humildade e de paz que deixara entre os homens, da obrigação de todos porem na vida o gosto alegre de a viverem; [...], era um dever de gratidão e, porventura, a mais bela maneira de rezar.

Podemos dizer que, nesses dois trechos de *Vida de Francisco de Assis*, a natureza das coisas (os pássaros, as árvores e o ar; o sol, os montes e a cigarra; o tronco das oliveiras, a poeira e a cal; as águas, as pedras e as fogueiras da terra) *transborda* energia, *transformação*. Uma disposição para a leveza (humildade e paz, o gosto alegre de viver a vida) que libera o homem da sobrecarga da prisão terrena (tristeza, artifícios diabólicos, perda da alma). Eis características que devem pertencer a todos os entes que pretendem o Reino.

Francisco de Assis *exsurge*, desse modo, pela via poética de Agostinho, verticalmente rumo à liberdade da vida que “via subir mais ligeira no azul, compreensiva de todas as misérias, fraternal a tudo que Deus pusera sobre o mundo”. Por conseguinte, a escrita daqueles parágrafos como de toda a biografia fez-se em torno de um argumento poético: de o homem, apesar de “todos os reveses”, tem de se apegar e apregoar a gratidão que é, por acaso, uma das maneiras de rezar. A outra, é a ação sempre rodeada de amor socialmente partilhado.

Vida de Francisco de Assis diz literariamente algo que o hermeneuta Gaston Bachelard declarou em *O ar e os sonhos*: tudo que é devaneado não é imaginado em sua inércia. Sendo assim, em especial, o elemento ar, matéria de elevada cosmicidade, é responsável pela criatividade poética da obra que atinge o sobrerreal, a descoberta de um mundo existente além do mundo real, não traduzível pela percepção nem pela razão, mas pela imagem literária impregnada de imaginação aérea. Fundamentalmente, consideramos que Agostinho da Silva elegeu a imaginação aérea como uma das faculdades do conhecimento que pode fiar a linguagem viva da palavra onírica, aquela que mais se aproxima e pode mesmo até deter e sorver o *ethos* de Deus na subjetividade íntima do biografado.

A linguagem tecida por imagens aéreas, transcendentais, trama a existência de Deus cuja essência é a eternidade e dramatiza a vivência do sujeito biografado de modo a lhe dá aspecto de um sonhador das mansidões do silêncio perpetrado pelo etéreo e pela infinitude. Acreditamos que o trecho abaixo de *Vida de Francisco de Assis*, às páginas 16 e 17, integre-se a essa perspectiva poética:

E sonhou que o levavam a um palácio magnífico que se erguia no meio de um jardim de maravilha; as rosas curvavam-se ao passar o moço cavaleiro, as ramarias segredavam ao vento os seus prodígios de generoso valor; subiu as escadas de ouro e mármore, as grandes portas se abriam à voz de quem o ia guiando; debalde procurava ver-lhe a face: só ouvia as palavras rolares num tom sereno e majestoso; numa sala, um monte de armas brilhava, em reflexos dourados e lucilações de pedrarias; e, a uma pergunta de Francisco, a voz respondeu que todas aquelas armas

lhe haviam de pertencer, lá para o fim das batalhas; uma guardaria para si, as outras daria ao numeroso exército que havia de segui-lo.

[...]; finalmente, toda a sua atenção se lhe prendeu ao novo pensamento e foram, no silêncio da noite, à luz incerta da candeia, meditações que o tomavam [...] e lhe ocupavam todo o espírito, como pouco meses antes, à beira do regato.

O Agostinho biógrafo-poeta nos revelou que o objeto/sujeito de seu devaneio esteve fiel à busca do transcendente, à imagem Deus, e, também, nos fez perceber que

[...] toda a oração de Francisco foi uma busca enérgica e implacável dos fundamentos em que havia de firmar todo o [seu] futuro proceder; [...] a redobrada meditação nos princípios que descobrira, o contacto diário com o que havia de mais puro, de essencial, na faina que tomava sobre si, começavam a animá-lo; a empresa parecia-lhe menos impossível do que julgara nos primeiros tempos; quando se sentisse mais seguro ainda, largaria, confiado, como uma ave que se lança no azul, senhora de si e senhora dos ares. (Idem, p.28)

Note-se que os vocábulos “ave” e “azul” e o verbo lançar em forma reflexiva (“se lança”) presentes no trecho acima são específicos de uma imaginação aérea. O elemento ar adentra a subjetividade íntima de Francisco de Assis, pertencendo-lhe e dando mostras da eternidade. Repare-se que aqueles vocábulos são associados a Deus, mais especificamente podem ser compreendidos como metáforas do Altíssimo: Senhor de si e de todas as coisas. Ademais, aquele verbo traz a lume e assegura que Deus habitou Francisco de Assis e assim pôde sentir-se absolutamente livre como é próprio da essência de Deus.

Os sintagmas nominais “senhora de si” e “senhora dos ares”, referentes a “uma ave” (o “pombo divino”) expressam, simbólica e arquetipicamente, o etéreo ou a relação do sujeito com Deus. Isso ocorre porque é essa entidade material (o elemento ar) que permite ao biógrafo delinear Francisco de Assis. Este assim imaginado vê que a matéria e as coisas todas vivem ou subsistem dentro de um ritmo e por um ritmo: o sopro de Deus. Tem toda a sua existência punctuada “de Deus”: “Calou-se de novo e já o dia declinava; um raio de sol penetrava na cabana, rapidamente fugia na parede; então, de súbito, Francisco entoou um salmo de penitência, a entregar-se nas mãos de Deus, a elevar até ele a sua alma; [...]” (Idem, pp. 93-94).

Toda a vida da natureza está *entretecida* por uma dialética de repouso e de agitações, dentro de um ritmo binário, onde se alternam ou se conjugam fases contínuas de nadificações e de energetismo *transbordante*, porque é Deus cheio de espírito criador que tudo *dispõe*. Algo que foi sentido e percebido por Francisco de Assis e apreendido pelo biógrafo, caso contrário não teria descrito a vida de Bernardone nem mesmo escrito poemas e trovas sobre o Inominável.

Essa biografia denuncia uma experiência inspiradora de *transdescendência* que, também, inclui o próprio Agostinho e implica, simultaneamente, a observância da elevação e profundidade do ser de Francisco de Assis. A direção para cima corresponde inversamente uma profundidade para os cimos do ser desde a sua fundação. É um processo de aprendizagem no qual há embate e enfrentamento, recolhimento e expansão. Isso pode ser entendido no trecho recolhido da biografia (Idem, p. 18), agora, transcrito:

[...] mas sentia que, para cima dessa existência de sacrifício e de luta, outra se abria mais perfeita, mais digna de lhe solicitar o espírito; mal a ia definir, logo ela lhe fugia; a cada momento, parecia aproximar-se a revelação desejada e a cada momento a percebia distante; inutilmente se esforçava por dar forma à nuvem caprichosa que vogava no azul; as suas pobres mãos não chegavam ao céu e o sonho seguia, indeciso, tentador; por vezes adivinhava perto de si o vulto do futuro, tinha o confuso sentimento dos contornos, quase o tocava e possuía; mas era em vão, não chegara ainda a hora dos triunfos; entretanto, a luta se tornava furiosa, ameaçava abatê-lo para sempre; precisava de amparo e de conselho e não via ninguém que o ajudasse, ninguém que percebesse o transe doloroso.

Esse fragmento de texto além de sugerir que o indivíduo biografado prepara-se para a dinâmica de uma vida moral, *extraordinária*, mostra que “As palavras, pelo devaneio, tornam-se imensas, abandonam sua pobre determinação primeira.” (BACHELARD, 2006, p. 181). Por isso, o autor deu aos sintagmas verbais e nominais sentido de elevação firmando e confirmando que o engrama dinâmico das imagens “nuvem” e “céu”, por exemplo, bem como de todas as expressões verbais é, sem dúvida, indicativas de ascensão. É preciso dizer que “[...] a verticalidade requer uma longa aprendizagem [...]” (Idem, 1990, p. 143), pois “[...] é uma matéria a transmutar, base fundamental de uma transmutação de todos os valores.” (Id.). Sendo assim, “vulto do futuro” é expressão alusiva de matéria de liberdade de consciência da leveza aérea e cantante.

Atende-se o leitor que a realidade específica de *Vida de Francisco de Assis* está em imagens-poéticas que exemplificam a dinamização vertical (espiritual) de Bernardone, bem como mostram a *disposição do pensar poetizante* de Agostinho da Silva em torno do místico. É o que confirma o trecho seguinte, especialmente as expressões sublinhadas:

Pelos franceses conheceu a poesia dos trovadores; toda a sensibilidade poética que lhe vibrava no espírito se entusiasmou e o alou a regiões de beleza imorredoura; prendeu-lhe a alma, na harmonia dos versos, no ritmo caricioso da linguagem, o amor constante, purificador, religioso que animava os provençais, lhes acendia o peito num fogo de perfeição e de divinos anseios. Depois entrou no mundo místico e guerreiro de Carlos Magno [...]; mais alto ainda lhe aparecia o Rei Artur e com ele os castos, imaculados cavaleiros que buscavam o Graal; povoaram-se-lhe os sonhos de armaduras douradas, de corcéis impetuosos, das barcas de cristal que deslizam sobre os lagos de florestas encantadas.

O caráter metafórico desse discurso biográfico é tomado por símbolo e recuperação da unidade entre o ser de Francisco de Assis, a natureza e a matéria Deus evocada. Logo, tem características de devaneio aéreo porque o Francisco de Assis revelado por Agostinho da Silva *parece-nos* todo em poesia luminosa ora em busca da essência ora nela imersa. A linguagem dessa prosa poética tentou, portanto, refletir e ressignificar o Espírito ascensional e a Alma expansiva de Bernardone. O biógrafo revela essa eminente realidade no trecho seguinte:

Fora, na calma, perfumada da noite de Maio, Assis inteira resplandecia ao luar; uma paz imensa se estendia sobre as casas, as igrejas, as praças desertas, ganhava, mais longe, os montes e os vales, os campos e os bosques; o céu cobria a terra adormecida com um véu luminoso; aqui a além, um campanário se erguia e a sua mancha mais branca subia, pura e fina, como o vulto de um anjo; para os lados da serra, três ciprestes isolados levantavam, à luz claríssima, a estatura elegante e austera, num exemplo de recolhimento e de esforço interior. Toda a beleza da noite feriu de súbito a alma de Francisco, num instante a arrancou ao ambiente de artifício e de loucura em que se tinha mergulhado; o canto alegre dos amigos pareceu-lhe profanar o sonho em que o mundo se embalava; foi deixando que se adiantassem, breve o último rumor se perdeu numa rua distante; então, todo banhado em suavidade, em bondade, em amor, rogou Francisco que Deus lhe desse uma vida assim bela, consoladora e ampla como a noite sem par. (Idem, pp. 20-21)

O narrador de *Vida de Francisco de Assis* matizou o indivíduo biografado em estrutura narrativa de estilo poético místico-religioso a fim de firmar uma existência abissal, vivida em profundidade, na dimensão da “[...] felicidade incomparável de medir toda a grandeza, todo o poder de Deus; [...]” (Idem, p. 47).

Por meio de uma vida modelar como a de Bernardone, Agostinho dá-nos mostras da imanência do amor às criaturas e a Deus, rigorosamente, assumida e realizada por Francisco de Assis que demonstrou “[...] a todos como era possível traduzir em actos os preceitos evangélicos, como se podia infundir vida nova no que a pouco e pouco se fora transformando em seco ritual; [...]” (Idem, p. 69).

Da postura franciscana, o biógrafo pôde dizer da maravilha da existência e, acima de tudo, nos permitiu *confirmar* que a sua ideação na *futura-Idade* perpassou a biografia, imprimindo no agir de Bernardone “[...] uma entusiástica confiança no futuro, a certeza de dias melhores, [...]” (Idem, p. 12). De modo que para biografado “[...] um rebate de mundo a construir o enchiam de júbilo, o tornavam infatigável junto dos camaradas mais soturnos.” (Id). O trecho seguinte continua a expor a maneira da *vida conversável* de Bernardone cuja interpretação dada a ela por Agostinho ressoa em outros textos:

Quando surgiram as disputas, ele foi de homem a homem e de bando a bando, exortando-os à reflexão, ao sossego, ao perdão das recíprocas injúrias, a fazerem despertar na alma o mesmo alto pairar que lhe animava a sua; e tal era o poder dos seus rogos, o mágico efeito da optimista simpatia, que o mais bravo dos guerreiros detidos, orgulhoso e rude, se tomou condescendente, manso e delicado. (Id)

Agostinho da Silva, de modo similar, esteve em sua práxis pedagógica e de vida *conversável* a propolar e exercitar a descoberta de a *Graça* em toda gente. Em suas atividades várias manteve-se próximo do significado *extraordinário* da vida modesta de Francisco de Assis. Semelhante a este, inclinou-se a recusar a riqueza, pleiteou justiça aos marginalizados e a *caritas* a ser preservada contra qualquer hipocrisia ou desvio interesseiro. Daí bem procede o significado do Amor vertido em caridade que

[...] significa ver no outro a graça, charis, que está oculta pela sua miséria, pela sua falta de educação, pela sua deformidade física mesmo. [...] E o homem que vê no miserável, no desgraçado que pede esmola ou naquele que leva uma vida miserável, a charis interior, a graça com que ele nasceu e que perdeu vivendo — isso é que é a caridade. (SILVA, 1996, pp. 29-30)

Em *Vida de Francisco de Assis*, Agostinho da Silva nos passa a acepção de um amor que tende à vivência amorosa que quer oferecer e até preparar os homens para uma antevisão do Amor universal e impessoal, mais concretamente ecumênico, pois ganha foros de excelência em uma forma mais plena de se viver/ser *Graça* — vivida *entre* e *por* todos os homens. Reconhecemos nisso certa afinidade com a obra e a vida de o *peregrino venturoso* que, de maneira similar à de Bernardone, pontuou e atuou de modo a clarificar a necessidade da paz entre os homens e do amor das criaturas. Os dois, cada um ao seu modo e a seu tempo, ansiavam por uma humanidade unida e fraternal. Logo, a postura de vida e o pensamento deles refletiam a imanência do *ethos* de Deus.

A descoberta da imanência do *ethos* de Deus no âmago da subjetividade requer aprendizagem contínua. De forma que é preciso entender que a *Graça* na humanidade explica e explicita a eternidade de Deus. Deus é Tudo em tudo o que se pode assim dizer que o homem não é só material, ele é, também, Espiritual (do latim *spiritualis*), desfazendo a dicotomia entre duas esferas demarcadas pelo abismo entre o supra-sensível e o sensível.

Ponderamos que em *Vida de Francisco de Assis* o autor deixou nítido que sob o homem Giovanni Bernardone transbordou uma ética de religiosidade deslindada na práxis de vida. Isso quer dizer que a mais íntima subjetividade ou espiritualidade, o *Reino de dentro*, necessariamente, tornou-se o *Reino de fora*, manifestou-se visivelmente. De forma que na pessoa abrigou-se a força inquebrantável de Deus vivamente presentificado em ações

amorosas. O biógrafo destacou claramente que esse italiano era sabedor de que Deus a tudo e a todos *coordena* e podemos, por meio da observância dessa vivência espiritualizada, tentar dar sentido e até mesmo definir o que seja a *futura-Idade*: a amorosidade socializada ou o aflorar da realização da *caritas* dentro de todas as facticidades.

Também, podemos perceber, nessa biografia, que o “eu” do narrador, que é Agostinho da Silva, debruçou-se em um específico trabalho poético para nos clarificar a experiência do *ethos* de Deus em Francisco de Assis como sendo um despertar da essência do homem: o *Atman* que é o espírito de Deus imerso no *coração* da pessoa. Dito de outro modo, Francisco de Assis é imagem singular de homem que se apercebe como morada de Deus e, por extensão, Deus torna-se na pessoa exercício de ternura, justiça, de servidão diligente. Enfim, de amorosidade. Ora, isso é a proclamação de o Reino de o Espírito Santo pelo mundo, lançando-lhe as raízes profundas de feitura real no *coração* dos homens.

É apropriado dizer, então, que Francisco de Assis foi pessoa que não se limitou a exprimir idéias ou sensações, mas que tentou ter um futuro, porque descobriu ser Deus a *Graça*, *caritas* e *fraternitate*, na realidade material, cotidiana. Por isso, ele se tornou para Agostinho um exemplo modelar de vida que, de fato, fora real e habitual. Assim sendo, o intuito do nosso autor em biografar Giovanni Bernardone recaiu na vontade de querer nos transmitir, por meio da pessoa biografada que, por mais que se apresente utópica em nossos dias atuais, que o Reino do Espírito nada mais é do que transferir à materialidade concreta do mundo exemplos modelares da *Graça* que o passado guardou e protegeu.

Nessa perspectiva, o autor descreve que Bernardone *desencobriu* um mundo particular onde se é digno de viver, testemunhando o porvir da *futura-Idade*. Para isso *projetar* e delinear em linguagem de prosa poética, Agostinho o imaginou envolto pela solidão, fenômeno que tem sua raiz na alma de todo sonhador das alturas, desejosa da verticalidade para estabelecer-se e crescer (é uma transcendência imensa o imaginário poético de Agostinho da Silva!). É isso o que captamos em um trecho do primeiro parágrafo do capítulo II da obra *Vida de Francisco de Assis* (1996, p. 23): “Via claramente que só o homem solitário encontra os caminhos do futuro, que só na meditação recolhida, no silencioso isolamento, se vão apurando os rijos aços que abrem depois, irresistíveis, as selvas encobertas.”.

Francisco de Assis estava ansioso para apreender Deus. Porém, tinha tarefas a fazer no balcão da loja de seu pai o que adiava a “meditação recolhida, no silencioso isolamento” para entreter-se do Espírito Santo. Por causa disso, decidiu que deveria sair todas as manhãs “para os lados do monte e só voltava pela noite fechada; muitas vezes se demorava por fora e já a mãe, inquieta, mandava procurá-lo, quando chegava sorridente e calmo.”.

Note-se que, no plano formal, o enunciado “Via claramente que só o homem solitário encontra os caminhos do futuro, que só na meditação recolhida, no silencioso isolamento, se vão apurando os rijos aços que abrem depois, irresistíveis, as selvas encobertas.” não vem introduzido por verbo declarativo, como os *dicendi* dizer, afirmar, ponderar ou confessar, porém, pela forma verbal “via”. Isto porque, nesse trecho, o verbo ver (“via”) retrata a ambiguidade subjetiva/objetiva da visão de Francisco de Assis que se despojou da riqueza que possuía para tudo abarcar. Aquele que bem vê, melhor distingue o ser que é.

Adentrando o aporte imaginário da forma verbal “via” em sua revelação concreta e imaterial da vida, percebemos que o biógrafo fez uso dessa forma para que possamos notar que Francisco de Assis esteve envolto pela estabilidade ou tranquilidade característica de um estado de alma *desperto* para clarear o oculto ou o que está no oculto, tornando visível o que seria, de outra forma, invisível. Nesse estado d’alma, a *Graça* revela a Francisco que entre o homem e Deus há entrelaçamentos e de Deus todas as coisas se *entrecruzam*. Nisso não há mistério algum, pois, mesmo que haja troca incessante na qual cada um é discernível porque pertence a uma família diferente, também cada um é indiscernível dos outros porque juntos formam o tecido cerrado e poroso do mundo.

O estado d’alma de Francisco aproximou-se das coisas, desvendando-as como simultâneas e indiscerníveis e tendo como centro das considerações o conhecimento da realidade tratado em função do sujeito que o conhece. Conhecer é, portanto, apreender algo; entretanto, o que fora apreendido por ele foi uma representação entre outras do próprio *ethos* de Deus no ato de conhecer. Como a realidade está sempre em vias de ser, sua apreensão foi mais bem recolhida na medida em que se tornou testemunha direta do que conhece ou pensa conhecer pela visão que se efetua, sob o ritmo da dialética (ou poética) da duração, a partir das coisas onde o *ethos* de Deus está e dos olhos.

Mas para adquirir melhor conhecimento acerca da natureza de todos os entes, foi imperioso a Francisco de Assis olhar profundamente para o que via. Foi preciso que seus olhos aprendessem, a um só tempo, a distinguir diferenças e pluralidades e nelas encontrar o mesmo Deus que nele sopra na natureza. Para isso foi necessário que seus olhos se tornassem, simbolicamente, luminárias. Isto porque, quando um ente, envolvido em uma procura místico-religiosa absorve os objetos de sua adoração, olhando-os em estado d’alma, torna-se apto a vê-los dentro de si mesmo. Fato é que ele pôs em exercício dinâmico sua visão interior e, portanto, exteriorizou o olho do *coração* (Deus no homem) do qual provém a *Graça* que reforça eternamente no homem que o olho do *coração* é o homem *vendo* Deus, mas também Deus *vendo* o homem.

Notadamente o sintagma verbal “Via claramente” — via com os olhos do *coração* ou via com a visão integradora — é indicativo de que Francisco compreendeu que há nas coisas do mundo, literariamente equivalentes à expressão “rijos aços”, algo além de suas simples *aparências*. Este algo além, o que traduzimos por “selvas encobertas”, é misteriosamente o exercício da essência de Deus-em-ato no ser dos entes, no mundo, na linguagem. Por fim, na poesia.

Essa percepção de Deus-em-ato, sendo poeta e poema do *universo*, só foi possível acontecer porque Francisco de Assis estava em “meditação recolhida”. Nesse estado d’alma, avizinhou-se de Deus — de sua energia *transbordante* criativa e criadora. Em “silencioso isolamento”, atitude que orienta o desbravar dos “caminhos do futuro”, mergulhou na *Graça* das coisas e do Verbo. Os seres escondidos e fugidios esquecem de fugir quando o poeta os chama pelo verdadeiro nome. Então, a personalidade de Francisco de Assis *concentrou* em sua ação de ver o dom de olhar o aspecto misterioso do mundo e o oculto dos homens, *transformando* a face das coisas e chamando o ente à plenitude de seu ser.

Para enfatizar ainda mais a capacidade de intuir as coisas fundamentais, de ver além das *aparências*, Agostinho da Silva nessa biografia, propositadamente, fez uso da expressão “homem solitário” para dar à figura de Francisco de Assis aspecto de introspecção espiritual, indivíduo envolto no halo da autenticação da *Graça* que amplia a clareza de consciência e o discernimento intelectual. O estado de ser “homem solitário” não se opõe radicalmente à ação de ver, um ato considerado no próprio sujeito, porque está intencionado para a própria ação imanente de ver com olhos do *coração*.

A dimensão místico-religiosa de “Via claramente” foi retomada por Agostinho da Silva nas expressões “meditação recolhida” e “silencioso isolamento” que têm valor redundante porque redizem o estado de intimidade do biografado, emprestando-lhe maior vigor de apreensão em torno de os “rijos aços” e de seus sentidos inexauríveis que não se deixam ver integralmente de uma só vez, pois estão em meia-luz a clarear e a ofuscar o horizonte cambiante da existência.

Inserido nesse estado de solidão e de silêncio profundo, vendo com olhos do *coração* que tornam cognoscível o insondável, o sujeito biografado melhor apura a passagem contínua e dialética do manifesto/máscara ao oculto/fundamento. Aquele corresponde a “rijos aços” que se abrem depois a este, irresistíveis, às “selvas encobertas”. Daí entende-se que o real não é só aquilo com que entramos em contato, é, também, dotado de sacralidade. A *physis*, que permanece e devém ou, em outros termos, a dialética do aparente e do profundo, é esquadrihada por aquele ver claramente.

Francisco de Assis soube ver além das *aparências*, portanto, foi um fundador, um inventor (*poíesis*): descobriu a dimensão carismática e eucarística em todos os entes. Não partiu do fundado, daquilo que existe claramente aos olhos mundanos, mas do exercício de espiritualidade, de *relição* com Deus. Esse fato o biógrafo vai reafirmar no uso da forma verbal “se vão apurando” e na ação de tempo presente e constante contida no verbo abrir (“abrem”) como sendo uma atividade permanente de uma espiritualidade da qual se apreende o fundamento do real: o sagrado habita no cosmos e Deus no mundo, misturado na matéria.

Compreende-se espiritualidade como ética/coerência e criatividade/invenção no âmbito da vivência, da doação da vida, da transformação do mundo, do resgate da cidadania, da subjetividade social e da emancipação dos pobres e oprimidos como indivíduos participativos e criadores de relações sociais justas e dignificadoras. Logo, quem exercita a espiritualidade mantém-se de olhos abertos e de mãos operosas e está a captar o movimento do mundo, o seu dinamismo/expansão, a presença da *Graça* em todas as coisas, entendendo-a como o *ethos* de Deus e suas afecções em atribuições várias.

Eis a espiritualidade que deve estar no *coração* e no intelecto, porque é profundamente afetiva e pensada como devoção, caridade e assistência afim de que seja posta em ação com a exata observância do amor à natureza, da compaixão aos pobres e marginalizados, ao próximo; ao respeito à *di-ferença* que não é distinção nem relação, porém, o que é próprio a um ser em relação a outro. Assim, a *di-ferença* é uma dimensão que mede o que há de especial e essencial em cada ente.

É no silêncio/introspecção ou no centro do *coração* humano que podemos sentir a essência de o *ethos* de Deus. E o sujeito, ao encontrá-la e possuí-la, simultaneamente, desnuda-se de toda forma de apego e acentua a natureza singular — a *Graça* — *do* e *no* outro em uma dimensão de liberdade e de justiça.

A *Graça* é a manifestação, a *di-ferença* de o *ethos* de Deus em cada pessoa, na comunidade, no curso do mundo e em todas as dimensões da vida. A *di-ferença* não é senão o *modus* de *Deus* no homem a dar graça de sua *Graça* de modo vário. A *Graça* constitui e sustenta todas as coisas do mundo e o homem é vivência em comunhão com as afecções de Deus. Ser e ter *Graça* é viver Deus na imanência em todas as medidas da *di-ferença*, apesar de a essência constituir-se sempre em “o Mesmo”.

Decerto Agostinho da Silva representou, na biografia *Vida de Francisco de Assis*, que a espiritualidade é uma demonstração de amar o próximo, fonte original de todas as tarefas humanas para romper as cadeias das distinções e disjunções. Afinal, o amor ao próximo é a contínua igualdade no amor que consiste justamente em não fazer separações. Mas,

paradoxalmente, o empenho de amar as coisas e as pessoas deve fundar-se no distanciamento do amado, porque é a distância que permite ser livre, criativo. A distância gera liberdade, algo extremamente importante para que a criatividade aflore no imaginário das ideias e para que toda e qualquer pessoa conserve-se humanamente no *ethos* de Deus. Todo o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva crê nessa possibilidade amorosa — criativa e libertadora — do homem para a radical *transformação* do mundo e da vida cotidiana

O essencial para o *peregrino venturoso* era, sem dúvida, amar verdadeiramente: “Amar alguém ou alguma coisa é primacialmente instalá-lo num clima de plena liberdade, [...]. Mas quando verdadeiramente amor existe, então realizamos na terra o que há de mais belo e de mais raro: porque todo o amor que ama o eterno é o amor de Deus amando-se a si próprio.” (SILVA, 1999, p. 85). Por conseguinte, é inequívoco uma analogia com o amor conceptualizado por Chardian — amor desprendido pelos homens, socialmente disponibilizado indistintamente porque Deus vem misturado com todas essas coisas.

Quanto a Francisco de Assis, amou livremente, sem preconceito algum, considerando distinções e *di-ferenças* de todo tipo, pois nele ocorreu uma profunda assimilação de que o amor é vário e múltiplo, é multidimensional e ligado à presença da diversidade (o que é normalmente violada e negada socialmente). Mas o amor é sempre o mesmo porque oriundo da mesma fonte comum a todos os seres humanos. Enfim, o amor é manifestação da *Graça* e temos de exercê-lo de modo ecumênico, autenticamente inclusivo.

O repertório de um poema de Agostinho da Silva (1995, p. 43), abaixo transcrito, ressignifica a natureza eucarística entre homem-Deus-homem já expressa na biografia *Vida de Francisco de Assis*:

Essa coisa de amor ninguém a sabe
 que muito se disfarça de desejo
 e em humana invenção de tudo cabe
 talvez amor de místicos por Deus
 desejo ainda seja
 de que não ganhe a morte sem lutar
 e em nós mais nada veja
 senão seres covardes a matar
 dilecto pois desejo tu me sejas
 e possa eu venerar-te em toda a vida
 se acaso assim não for
 e Deus me tenha horror
 não serei eu a ter cuidados meus
 dele sou
 nele vou
 que pois de vida
 e morte me decida.

O poema acima, de rimas alternadas ou paralelas, predominantemente pobres, e de versos livres, é composto por um léxico que parece simples, mas é tramado em um tecido verbal que contrapõe, de maneira intencional, em um único signo linguístico — “desejo” — aspectos distintivos do amor.

Os três versos iniciais assinalam a ignorância do sentimento amoroso na mundanidade que é revestido sob o signo de o “desejo” que atende comodidades, luxúria e interesses materiais, prescrições sociais que podem até impressionar, contudo, não *comovem* e não extasiam porque são passageiros e vãos. Ora, amor assim “muito se disfarça de desejo” e não tem sustentação ontológica, torna-se predileção de caprichos e ambições, conforme se lê no 8º verso no qual podemos aludir a elementos históricos e sociais que desdizem as relações de fraternidade, o amor humanamente caridoso, a aspiração de a *Graça*.

O eu lírico daquele poema tem inclinação eucarística porque se afigura como um “eu” que se estabelece por sua relação com Deus que o define. Nesse “eu” (por ser poético inclusive) Deus habita. Disso aflora a experiência da imanência de o *ethos* de Deus no sujeito lírico, a participação *Dele* e *Nele* no efetivo plano da existência como mostram os últimos versos. Deixar-se envolver-se e resolver-se nesses desígnios significa que o sujeito compreende que o signo “desejo” consiste em amar a Deus, deixando-se guiar por Ele.

Percebemos que o verso “dele sou” pode significar “nele existo”, já que o “sou” é a definição do estado do sujeito lírico e a condição essencial do porque Deus é “nele”, pois n’Ele vida e morte se decidem por via Daquele. Sendo assim, o signo “desejo” não somente se identifica semanticamente com o verbo venerar, mas também, com o campo das significações verbais de respeitar e de obedecer. Associado a essas significações verbais, aquele signo principia uma resolução afetiva entre o “eu” e “Deus”. O sujeito lírico está inteiramente no “desejo”, entenda-se, no “desejado” (quiçá no *Encoberto*), *compartindo-se* com Ele. Aí se identifica a alteridade que, literariamente, se *configura* como o “outro” na escrita agostiniana. Juntos, o “eu” e o “outro”, formam o duplo poético.

Amar é, então, na poesia de Agostinho da Silva, desejo de participação no ser de Deus “no conjunto de tudo quanto apercebemos no Universo” (SILVA, 1999, p. 81). O poema que estamos a ler é, por conseguinte, uma espécie de imediatez de Deus no “eu”; o “eu” em Deus. O eu lírico tão somente deseja a vida que é solidária e fraterna, expressões permanentes de o amor ecumênico que deve cultivar a fim de se desprender das demandas invulgares do mundo, das vaidades e das injustiças.

Transcrevemos outro poema de Agostinho da Silva (1995, p. 121) que complementa o anterior na medida em que é também clara as possíveis ligações com a escrita de *Vida de Francisco de Assis*.

Três votos fará aquele
que não ser tolo decida
e venha deles primeiro
o de obediência à vida

será o segundo a vir
o de não querer ser rico
o muito passe de largo
o pouco lhe apure o bico

não violar-se a si próprio
como principal o veja
alto baixo gordo ou magro
assim nasceu assim seja

De imediato, notamos que nesse poema há ausência do uso de pronomes possessivos que teriam, caso expressos, seus significados esperados de posse. A ausência desses pronomes explica-se pelo fato de que a intenção poética é a de fazer valer nessa ordem: a obediência à vida, à pobreza e à humildade e ao amor que implica amar a si mesmo e a cada um em particular, mas a ninguém exclusivamente.

A primeira estrofe é explicitamente uma exigência de postura de vida para o sujeito (o interlocutor do poeta). A cada um “que não ser tolo decida” cabe o dever de *estar-no-mundo* para exercer o ser *sendo-no-mundo* sob a incondicional obediência à *Graça* e a sua gratuidade que são, primeira e precisamente, interioridade, relação efetiva e afetiva com Deus. Na segunda estrofe, está evidente que se torna princípio básico a vida sem propriedades, a existência fraterna e humilde concordante com o despojamento material franciscano, com o espírito livre e libertador encenado no Espírito Santo em festa/culto.

A terceira estrofe apura o cuidar do ser, amando-se em sua diversidade. Não se trata em absoluto de saber quem é o próximo, mas sim, de que cada homem mesmo se torne o próximo e “como principal veja” a si mesmo. Além do mais, é amando-se que se pode amar todo o gênero humano sem fazer exceção e só assim selamos nosso parentesco com Deus.

CAPÍTULO V

O *ETHOS* TRANSBORDANTE

Agostinho da Silva em abertura a *Uns poemas de Agostinho* (1995) deixa claro que a matéria pensada poeticamente é em si mesma abstrusa, aspecto que faz com que a sua linguagem poética seja dotada de oposições complementares que se estabelecem, paradoxalmente de modo harmônico. É isto que mantém a densidade da escrita agostiniana, requerendo tanto do poeta quanto do interlocutor cuidado apurado:

Para que tenhais o gosto
de ficardes vós confusos
como eu às vezes estou
vos chega um livro composto
de poemas abstrusos
da névoa que também sou.

Sabe o autor desses versos (SILVA, 1995, p. 7) que o julgamento dos “poemas abstrusos” apenas alcança o valor do lírico se o intérprete apoiar-se na significação do motivo básico ou em uma metáfora ousada para tentar compreendê-los. A mesma regra de interpretação vale para a essência do evocado da poesia agostiniana que não tem categoria valorativa.

Confessadamente, o autor, em *Quadras Inéditas* (1997), já dá por evidente que há algo além de si mesmo que o impulsiona à criação — poética decerto e aproximada ao *Inominável* — que se faz atrelada a outro “eu” que o habita, muito normalmente presente em poetas e prosadores como Camões e Fernando Pessoa, Rainer Maria Rilke e Hölderlin, Hilda Hilst e Dora Ferreira da Silva, Cecília Meireles e Sofia de Mello, Rosalía e Pascoaes. Todos deixam prevalecer, cada um à maneira de um específico modo de imaginar a presença de seu duplo poético, outro de si próprio: a alteridade correlata a uma *i-identidade* capaz de criar imagens sempre renovadas de devaneios.

É por intermédio desta alteridade que o eu lírico daqueles poetas se *projeta*, inacessível ou misterioso, a *aparências* variadas e pode enquadrar-se a paisagens, lugares e tempos diversos. A *i-identidade* destes poetas é sempre mais bem marcada ou *configurada* pelo seu “outro” sem cuja existência não faria sentido as suas poesias que buscam o *desocultamento*, o *reconhecimento* e a relação com precisamente aquilo que falta, segundo Stuart Hall (2000, p. 110), com o “exterior constitutivo”. O “outro” (o ser interno) é

provocativo, impulsionador de outras falas e modos de ser, quiçá mais reais ou fiéis a verdadeira essência do sujeito e a sua posição perante o mundo .

O Agostinho poeta sabe, assim, que há “outro” de si mesmo que lhe incita o imaginário a *projetar* o seu ser em trovas e, caso sejam “boas”, quem as cantam é *outro poeta*, imaginativamente, um autor ulterior destas “quadrinhas”²⁷ que é indispensável para o estabelecimento da *i-identidade* ou da face oculta (ser) do sujeito (ente) que canta:

Se estas quadrinhas não prestam
com certeza as compus eu
mas se boas foi poeta
além de mim que mas deu.

Atentemo-nos que nessa quadra, bem como em outros poemas e trovas, a consciência imaginante de Agostinho da Silva imiscui-se em uma alteridade poética que será *desencoberta*, na opinião do próprio poeta, somente pela composição de versos resultantes de um estar além de si mesmo, em outro estado de lucidez completamente aberto à *saga do dizer* (próprio de todo poeta) em percepção atenta e renovada às coisas do mundo e do homem.

No ato de fazer poesia, o sujeito torna-se um eu novo, porque poetizador do inusitado. O eu lírico, adentrado em sua subjetividade íntima mais *extraordinária*, sonda e sonha um renovado *estar-no-mundo*. Eis o que Gaston Bachelard (2006) chamou, em *A poética do devaneio*, de paradoxo ontológico: o eu sonhador constitui um ente *projetado* — é um duplo de infinita leveza sonhadora (transcendência e *transdescendência*) em embate com a robustez terrena (imanência). Duas *projeções* que devem manter-se em complementariedade.

Em um devaneio poético, toda imagem tem um porvir no poeta; nele um futuro de imagens vivas eclode em novidade. O futuro do devaneio é, pois, abrir-se diante de toda nova imagem cuja causa primordial, no *pensar poetizante* ou da *experiência do pensar* (expressão advinda de Martin Heidegger) agostiniano, é Deus. Sendo assim, se forem boas as quadrinhas, quem as fez foi Deus: o “outro” que habita o eu do Agostinho poeta que o reconhece existir necessariamente em si mesmo.

Explícita ou implicitamente, algumas quadras e uns poemas de Agostinho da Silva evocam Deus como sendo o *poeta* e o *poema* de todas as coisas da natureza e cuja essência (energia — Espírito) é sempre a mesma. No entanto, a maneira que cada ente se apresenta e se representa na vivência do dia a dia é que torna *vária* a manifestação do *ethos transbordante* de Deus. Disso decorre que é Deus que, pelo concurso de sua *Graça*, prolonga, em cada momento singular, a dádiva da existência de todas as coisas da natureza e do próprio sujeito

²⁷ SILVA, Agostinho da. *Quadras Inéditas*, Lisboa: Ulmeiro, 1997, p. 7.

lírigo que passa a presencializar (a presença vige e vigora), presentificando (temporaliza no tempo presente), outro papel identitário que lhe é imposto, a *i-identidade* (que não uma identidade qualquer) de ser poeta, criador como Deus.

Notar-se-á que essa ponderação filosófica, que afirma que as coisas criadas não existem por si mesmas porque dependem de Deus quanto à essência e quanto à existência, está delineada em *Uns poemas de Agostinho* e *Quadras Inéditas*. O autor dessas obras está enovelado (como o caramujo à concha²⁸) por demais por Deus e o expande além da imaginação, mas sempre o mantém em presença de toda realidade mundana. Isto porque, é Deus permanente transitar de *aparência* vária e diversa. É a ausência-presença de Deus que faz surgir o Agostinho poeta, repleto deste “outro” (o ser do ente que por sua vez descobre o Ser) que produz poesia e é poeta a *transbordar* faces e facetas.

Por conseguinte, a escrita de alguns textos aqui selecionados apresenta-se, às vezes, de forma enigmática e o leitor não consegue captar Deus e penetrar no reino das palavras que tenta dizê-Lo ou apreendê-Lo de forma imediata já que as palavras podem emanar sentidos outros que não os normalmente esperados e conhecidos. Entretanto, a *saga do dizer* de Agostinho se apercebe de que do *pensar* Deus todos os outros pensares fluem, pois o lexema “pensamento”, em diferentes formas derivadas, representa, imagetivamente, o conteúdo do pensar cuja potência independe de “pensador” (um sujeito real, concreto) para “pensar”.

Primeiro há um pensamento
que pensa sem pensador
e logo pensa quem pensa
que pensa tudo ao redor.

Os dois versos iniciais da quadra (SILVA, 1997, p. 102) acima mantêm o elo por meio da preposição de exclusão “sem” que, no entanto, não resulta em perda ou falta porque o “pensamento” que “pensa sem pensador” é energia da qual “tudo ao redor” é pensado para que se torne criado. Esse “pensamento” é *transbordante* de “a *Graça*” do Espírito de Deus; um pensamento superior que não implica consciência que, pelo que sabemos, pertence esta ao homem. Os últimos versos apontam para a determinação (pronomes substantivos “quem”) de um sujeito consciente capaz de exercer o pensamento que, no entanto, é resultante do pensar daquele “pensamento/ que pensa sem pensador”.

Agostinho da Silva foi *poeta à solta* — um livre pensador — que tentou desembaraçar para si mesmo a idéia de “um pensamento/ que pensa sem pensador”, compreendendo-a como

²⁸ Menção a Bachelard quanto ao simbolismo da concha como morada e aconchego em *A água e os sonhos* (1989).

sendo a inter-relação dinâmica e *coparticipativa* entre dois extremos: o da eternidade e do tempo. Nesse *pensar poetizante* à maneira heideggeriana, cremos que o nosso autor nomeou o perpétuo périplo poético de Deus que pensa o pensamento (vale a redundância) do *universo* e deslindou o *ethos* de Deus e de Deus no homem. Assim procedendo, recuperou o sentido grego de *ethos* (modo ou maneira de ser) considerado em relação a Deus e a Deus no homem de forma que *descobriu* que é a partir do pensar Deus e do pensamento Dele que todas as coisas surgem, vivem, morrem e renascem.

As quadras e poemas, que selecionamos para este capítulo, também, nos ajudam a responder por que Agostinho da Silva se vale da poesia para dizer de um evocado especial, dotado de um *ethos transbordante*, esquecido deveras em nossa atualidade.

Como filósofo, Agostinho exerceu um pensamento lúcido e crítico em relação ao esquecimento de Deus pelo homem, ou seja, a incapacidade do ser humano de deixar-se conduzir pela ética do compromisso de saber amar, rezar e servir; por uma forma excepcional de comportamento que concorra para a celebração da *Graça* de Deus e para a prospecção ecumênica.

Da lucidez de pensamento, George Agostinho adentrou uma atividade lúdica específica de sua imaginação criadora e, por extensão, de sua poesia para que Deus não se tornasse *linguagem esquecida*. Sendo assim, a ludicidade poética e imaginária articula o diálogo *ab intra* em que o intérprete compreende que o poeta/trovador desvelou o entendimento de que o *ethos* de Deus é *transbordante* porque é *Graça* impressa na personalidade do sujeito e na tessitura da multiformidade da vida: “Vida a vida disse a vida/ e nunca mais se morreu/ Deus em si nos retomando/ o tempo eterno nos deu [...]” (SILVA, 1995, p. 142).

Diz-se, então, que *Graça*, nas composições agostinianas, é a causa da existência singular fixada em todos os entes, por conseguinte, é ela a promotora da modificação (*modus*) dos atributos de Deus no homem e nas coisas: pensamento e extensão, ação e liberdade. A linguagem poética de *Uns poemas de Agostinho* e de algumas *Quadras Inéditas* gravita em torno de a *Graça* — o indizível, que pode *parecer* mais estranho ao filósofo, porém, melhor sentido (oxalá vivenciado) e deflagrado pelo Agostinho poeta/trovador, porque a poesia enlaça bem mais e melhor a aura imaginária e o pensar vasto de o *ethos* de Deus.

Em relação aos aspectos formais dos poemas selecionados para este capítulo, mencionamos que neles predominam estrofes isotróficas formadas por quartetos e, em alguns poucos, por tercetos. O metro, em geral, é em redondilha maior e as rimas são alternadas, marcadas nos 2º e 4º versos. Esta junção rítmica e rímica imprime aos poemas e às quadrinhas

musicalidade em que “A melodia da fala é cantada desde dentro pela intencionalidade semântica, que se vale da exígua pauta de intervalos do sistema da língua para atingir os efeitos da expressão.” (BOSI, 1993, p. 94). Ademais, “A mudança, ainda que ligeira, de altura, na curva melódica atualiza também esse traço lábil da entoação.” (Idem. p. 99), aproximando-os do ritmo das canções populares.

Assim como as canções, os poemas e as trovas vão do som ao silêncio. Isto é: ritmados e entoados, os versos ou as frases — “[...] complexos de signos verbais que se vão expandindo e desdobrando, opondo e relacionando, cada vez mais lastreados de som-significante.” (Idem. p. 27) — não são um contínuo indefinido, pois acolhem pausas internas e se encerram em silêncio final. O Agostinho poeta disso é cômico e escreveu os seguintes versos: “por mim não fiz verso algum/ só escrevo os que me sonho/ e é com notas de silêncio/ que as melodias componho.” (SILVA, 1995, p. 114).

A poesia é canto preenchido de silêncio cuja raiz de sua profundidade encontra-se no coração do homem. É muitas vezes aí que o silêncio fala e se torna eloquente. Entretanto, o silêncio não impede que o poeta fale da poesia que tem uma felicidade que lhe é própria. Por sua linguagem, fala a poesia o drama do homem, *converte* o poeta em homem. Ela *revive*, pois, o caráter dinâmico da imaginação.

Quando a linguagem fala ao ser do ente (Dasein), o Ser de Deus (Da sein) se *revela* no homem e o mundo se abre. Para falar poeticamente, é preciso ouvir a ausente voz do silêncio. A audição do silêncio é dom da solidão radical de quem se centra e se concentra em um canto para se defrontar com Deus. Só fala a pessoa que se intimiza, se introverte, aconchegada e aninhada em sua essência silenciosa que é a *Graça*. Exemplo modelar disso foi, conforme o capítulo anterior, a vivência modelar de Francisco de Assis.

Aliás, “[...] o silêncio que se abre depois da última palavra guarda, nas dobras da percepção de quem ouve, o modo de ser de quem fala. O tom, prolongado na pausa, tem um alcance interpessoal.” (BOSI, 1993, p. 106), pois até do silêncio, que *parece* vazio, arranca-se significados e a palavra continua a buscar, igualmente, a imagem do silêncio. É o que nos sugerem os versos da última estrofe de um poema agostiniano (SILVA, 1995, p. 131):

na palavra fomos feitos
pela palavra existentes
mas o nosso paraíso
música de sons ausentes.

O último verso é alusivo ao silêncio, pois nele se fundem as sedes do poeta, opostas, mas complementares: a imanência e o sensível *projetados* na palavra “música” e a magia sonhante, vaga, não delimitada, preservada na expressão “sons ausentes”, dando à poesia o símbolo de algo sempre em trânsito.

Os “sons ausentes”, próprios do silêncio — que, para o filósofo francês Gaston Bachelard, é a invenção imposta pela fugacidade do tempo para a criação de um mundo interno — arrastam consigo todos os outros instantes. Isto sem nos esquecermos do que diz Emil Staiger, em *Conceitos fundamentais de poética* (1993), que a poesia nasce entre dois silêncios: um antes e outro depois. Desse modo, é no silêncio do evocado da evocação do poeta que se credita a forma do mistério de “o nosso paraíso”. Quiçá se compõe este “nosso paraíso” pela *Graça*, configurando a existência da alteridade.

Outro aspecto constante na obra poética de Agostinho, salvo raras exceções, é ausência de títulos nos poemas que evidencia uma tendência moderna da escrita do autor que se faz acompanhada, inclusive, por uma poesia feita de signos do futuro, característica do discurso da utopia como recusa à perda do porvir.

Considerando Alfredo Bosi em *O ser e o tempo da poesia* (1993), percebemos que os textos agostinianos subsistem no eixo que corre do passado para o presente e persistem no eixo instável do presente que se abre para o futuro sempre em novidade e em alternâncias, valendo-se delas, semanticamente, para dar feição dinâmica ao que é evocado. Os tempos conjugam-se todos em um mesmo instante que passa a ser a única realidade temporal: o tempo tomado em si, o instante que dinamiza a poesia e ritmanaliza a subjetividade íntima do poeta à imagem do evocado. O tempo primordial é o do presente tanto na poesia quanto na vida.

O que interessa, então, ao poeta, é fazer irromper do instante poético a forma imaginada do evocado que se constitui e se efetiva em novas imagens e não precisamente como ele é em si, ou seja, há o domínio de uma forma que se reconhece independente de sua matéria. Dito de outro modo, o instante poético é domínio do “tempo vertical” — próprio da poesia — no qual está encerrado o imaginado entre o passado e o futuro, mas que é uma constituição feita no instante presente.

A unidade dos instantes temporais dos poemas e quadras só pode ser encontrada no papel arquitetônico da linguagem no que diz respeito à criação de um léxico capaz de exprimir a realidade das imagens associadas a palavras que produzem, subitamente, uma idéia nova do evocado. A novidade da imagem poética coloca em destaque uma linguagem instauradora de sentido fixada nos símbolos e na metaforização das palavras.

Conseqüentemente, a imaginação criadora de Agostinho da Silva passa a ter acesso a certa realidade superior que pode *parecer* irreal, por ser estranha ou negadora da realidade comum, mas que é sobrerreal, pois apreende o evocado em maior nível de profundidade.

A construção da linguagem dos textos em leitura efetiva-se por meio de um caleidoscópio de palavras-imagens nem sempre decifráveis, mas que *impõem* a presentidade e atualização sempre do evocado. Para apreender o sentido das imagens é preciso compreender o curso das palavras, o seu discurso, por meio da analogia que é responsável pelo peso de matéria que as metáforas e demais figuras dão aos poemas e às quadrinhas. Ressalta-se que “É necessário não perder de vista a distinção entre efeito imagético e procedimento semântico. Enquanto provém da intuição de semelhanças, a metáfora aparece como imagem, mas enquanto enlace linguístico de signos distantes, ela é atribuição, modo do discurso.” (BOSI, 1993, p. 30).

O Agostinho poeta/trovador, também, recorre a procedimentos de estilização abstrata como os símbolos oriundos de outros campos do conhecimento. A título de exemplo, citamos os conhecimentos da Bíblia, da Matemática, da Pintura para torná-los inesperadamente inusitados para dizer do *ethos* transbordante de Deus e de Deus no homem. Então, a densidade poética agostiniana concilia o rigor da forma e da ideia, o aparentemente simples e o elaborado, a coincidência e a transcensão dos contrários, bem como as antinomias conceituais sobre o *ethos* de Deus que não cessa de absorver, processar e propalar o incessante e contínuo porvir de toda a *ek-sistência* vivente e movente. Por isso mesmo, é esse *ethos* transbordante.

5.1. Da inventividade do poeta à concriatividade do leitor

A qualidade fundamental do imaginário poético agostiniano é ser um avivador do evocado que se evidencia com mais veracidade quando é apreendido tanto no que se esconde quanto na realidade do que se mostra. Aventura-se, figurativamente, a *desvelar* o plexo de vibrações, recolhido na subjetividade íntima do sujeito sonhador, que nada mais é senão o *ethos* de Deus no homem e nas coisas todas do mundo.

De modo geral, podemos dizer que a práxis poética agostiniana invencionava o recurso metódico de acordo com a pluralidade de cada poema e trova, fato que consente ao intérprete a *coparticipação* ativa, ou seja, a criatividade artística do Agostinho poeta/trovador deve replicar a inventividade hermenêutica do leitor.

Os poemas e as trovas suscitam uma metamorfose em quem os lê; e quem os lê, normalmente, deixa-se *transformar*. Isto porque, do autor ao leitor atua uma indução verbal irmanando-os e solidarizando-os no despertar da expressão que possa melhor dizer ou traduzir a palavra poética, em específico, dizer de certo *ethos transbordante*. Por conseguinte, ao intérprete compete em tecer razão e sensibilidade, *entretecer* o metatexto e, na medida do possível, inserir, na linguagem poética de cada texto selecionado, a metalinguagem crítica, mas também, criativa que possa clarificá-la.

Essencialmente, são os poemas e as quadras que atuarão sobre o intérprete e este poderá agir sobre eles enriquecendo-os com o próprio testemunho de seu imaginário poético adquirido no lance de dados da interpretação. Nesse ato *concriativo* é que se explicita a ideia-matriz (Deus) e a imagem-nutriz (Deus no homem), princípios ontológicos de um “pensamento/ que pensa” a realização da *Graça*.

Como já inferido, toda poesia é um canto e a de Agostinho da Silva canta os cantos recônditos da subjetividade humana na qual habita uma essência — a *Graça* — que, igualmente, permanece sempre em vigor no mundo, haja vista que “aquele mundo e Deus/ o mesmo são/ eternamente o sendo e não o sendo/ perpétua inexistência/ e do mundo não ser/ a pura essência.” (SILVA, 1995, p. 126).

Finalmente decorre da vocação de o *pensar poetizante* agostiniano a existência de antagonismos em relação ao evocado refletidos na escrita de trovas e poemas dos quais dimanam a tensão coalescente da linguagem, das imagens, de figuras especiais que lembram algo Barroco, como, por exemplo, os paradoxos — dizer o indizível, mostrar o não visível: aproximação e obscuridade do conteúdo, imprecisão e precisão expressiva. O sentimento do incompleto e do vago causando inquietação no leitor, certo estranhamento no jogo do dizer o ser e o não-ser, sendo a “perpétua inexistência”, entretanto, “a pura essência”. Um dizer que tenta, paradoxalmente, proximidade com o *Inominável*.

Para esclarecer o dito acima, citamos alguns exemplos, recolhidos de um poema de Agostinho da Silva (1995, p. 131): “oculta a face aparente/ sempre igual e sempre vária// julgamos que é o passado/ quando já é o futuro// só não é sonho ele ser/ tanto que é e que não é”. Afora isso, o evocado pelo poeta é todo ele “geômetra sem ponto algum”, Senhor dos paradoxos: “só Ele é recto no curvo/ só Ele é pausa no som/ só Ele é bom no que é mau/ só Ele é mau no que é bom.” (Idem, p. 34).

Um poema (Idem, p. 69), abaixo transcrito, é exemplo que *revigora* a presença de um estilo meio Barroco na escrita de Agostinho na qual, em simultâneo, há a interação dialética entre dois uni(versos) distintos, o assimétrico e o simétrico, que prodigalizam Deus:

Não se esqueça o meu amigo
do que eu ontem lhe dizia
que de universo assimétrico
só em Deus há simetria

mas repetindo o que disse
que Deus é a simetria
penso ser ele também
essência da assimetria.

Vê-se como o *pensar poetizante* de Agostinho se satisfaz com a dialética das ambiguidades ontológicas — de Deus — em sua complementariedade. A oposição polar é *convertida* em interação complementar, em tensão harmônica dos contrários que se compraz em conciliar movimentos ou realidades antagônicas que enunciam, explicitando e *desdobrando*, matizes do *ethos transbordante* do evocado.

O que vai, então, constituir o traço fundamental para a denominação poética da escrita agostiniana é a atualização de uma palavra ou imagem no contexto circundante da obra. Isso pode ser explicitado pelos termos “raiz”, “quadrada”, “quantum”, “negativo” que, quando reunidos pela decisão individual e singular do poeta, exercem o valor da denominação poética unicamente desempenhada na construção significativa total do poema. Isto é o que se mostra, também, na poesia do poema seguinte:

Algum dia um novo Papa
anunciará altivo
que é Deus a raiz quadrada
de um quantum negativo

e o Deus que tanto procuro
em que atingido me afundo
é aquele ser-não-ser
do que acontece no mundo

da matéria mais que densa
é que é divertido ser
ali se nada acontece
tudo pode acontecer.

Nota-se que é dada a Deus uma expressão numérica (“raiz quadrada”). Espera-se que seja atribuído um número à raiz quadrada de Deus que, porém, é substituído por uma noção física, “quantum” que é a menor “Quantidade indisível de energia eletromagnética” (FERREIRA, 1986, p. 1425) cujo valor é negativo. Não há raiz quadrada de número negativo, de modo que a coerência na Matemática não é suficiente para se decifrar Deus, mas se pode abarcá-lo pela Física Quântica. Todavia, será sempre uma tentativa de compreender, nunca a compreensão de Deus.

Aqui, entenda-se “quantum” como sendo ação e interação, poder de ligação e valor de constituição que faz o *universo* mover-se sempre em direção ascendente no sentido mesmo de processo de progressão e retificação, precisamente de aprendizagem, para níveis de complexidade e indiferenciação no Absoluto. Logo, só existe em energia (pensamento). Ademais, essa definição poética, apesar de ser uma ação imaginante a guiar a estrutura interna do poema, indica que a extensão (potência) do *ethos* de Deus não pode ser medida, a não ser pela auréola imaginária singularíssima do vate que, por analogia, procura aproximar-se da essência de Deus por meio de um termo quântico traduzível por um valor matemático (“raiz quadrada”) usado para cálculos na Física Quântica.

Em combinação e em associação com o material léxico, a imagem/tema fundamental é pensada por Agostinho da Silva como uma figura geométrica o que vai mesmo ratificando que Deus, até mesmo em termos poéticos, instala-se em um topos infinitamente inatingível. Portanto, sem extensão mensurável, semelhante ao poder do imaginário poético que é capaz de exceder tempos e espaços.

A fórmula matemática “raiz quadrada” inserida no poema recebe carga metafórica “quantum negativo”, instigando a ideação de infinitas possibilidades atribuídas a Deus, inclusive princípios opostos: “ser-não-ser”, “nada”, “tudo”. Manifesto está naquele poema que o *ethos* de Deus é infinito em sua dimensão, porém, acessível apenas (e de modo parcial) nas impressões obtidas sobre o mundo exterior enunciadas nos versos finais da 2ª estrofe: “é aquele ser-não-ser/ do que acontece no mundo”, pois o mundo é a abertura para Deus.

Consideramos que a imaginação criadora de Agostinho da Silva, precisamente, na 3ª estrofe, converte a cifra “nada” no motor movente de Deus, como um vasto ventre vivente da gênese do mundo à maneira de Teilhard de Chardin. Do “nada” tudo prorrompe inteligível; o “nada” é eternamente deveniente e propulsivamente *transdescendente*. É a potência desejan-te de Deus que criou o mundo do nada e que jamais cessa de *transformar-se* ou *transnomear-se* em “tudo” ao longo de certa plasmação poética de que é eleita a *Graça* de Deus a que podemos associar ao Espírito (energia) Santo (sagrado).

Os dois primeiros versos do poema em leitura sugerem uma referência do poeta à *renovação* eficazmente da Igreja por “um novo Papa” que incrementaria as expectativas em torno do revigoramento do mundo pelo espírito ecumênico, a geral conversão da humanidade, de povos os mais díspares, na corrente da amorosidade que implica justiça e fraternidade, liberdade e igualdade: atributos inerentes ao direito natural e divino. Daí se pode extrair que a escrita agostiniana é de cariz *reformadora* que propende a fundar o tempo de uma *futura-Idade* ou que prospectiva o Reino do Espírito Santo. Em linguagem mais atual e de acordo

com a nossa *concriatividade*, diz-se de uma nova governança mundial na qual poderá ocorrer a confiança entre os povos e o respeito entre as pessoas.

Vale lembrar que, filosoficamente, Deus, para Agostinho da Silva, é sempre a mesma e única substância em qualquer das religiões ou crenças e, por isso, entende que tudo deve partir de Deus, por extensão, parte de nós mesmos porque estamos habitados por Ele. A essência de Deus e do homem confundem-se, portanto, na medida em que Deus se manifesta em humanidade e a condição da divindade surge do seio do ser humano quando o homem se disponibiliza espiritualmente ou desperta a sua consciência espiritual. Os versos de um poema agostiniano (1995, p. 74) enunciam isso:

Nenhum cerco de adjetivo
ao que é substancial
nada de fonte do bem
nada de poço do mal

não limites infinito
não regules o divino
e que vivo não entendes
por teu pouco ou nenhum tino

deixe que ele te penetre
te conceda ser ator
no poema eterno e de hora
de felicidade e dor

sê espectador de ti próprio
ou dele por ti velado
e também por ti expresso
nome só de inanimado.

Em termos poéticos, o evocado *revela-se* na subjetividade íntima do eu lírico, tornando-se alteridade exatamente porque estabelece *i-identidade* com vínculo profícuo de afetividade e convivência com o “eu” do poeta em elo de existência perene. Somente na presença desta alteridade que Agostinho se faz poeta e o verso é feito poesia do evocado.

O poeta, regido por esse “outro”, torna-se criador de poema e é capaz, por conseguinte, de *descobrir* em todos os entes a mesma matriz substancial (um atributo de Deus) que o anima de modo “infinito” e “divino”. Entretanto, o eu lírico nunca é solitário ou angustiado, pois está em proximidade/*i-identidade* com o evocado que o conscientiza que é uma afecção de Deus sendo *ser-no-mundo*. O poeta, bem como todos os entes, está inserido “no mesmo poema eterno e de hora”, o que identificamos por vida/existência velada e expressa pelo “que é substancial”.

Logo de início, o Agostinho poeta declara de modo direto que o “substancial”, equivalente a Deus — que *aparece* implicitamente em seus atributos como, por exemplo, “infinito”, “divino”, “eterno”, “inanimado” — não pode ser limitado por algo contingente ou por aditivos temporais ou regulado por valores correntes como “bem” ou “mal” que são nomes gerais, abstrações oriundas de comparações que os homens fazem entre si e entre objetos que não condizem com o evocado.

Podemos perceber que o sentido do duplo em Agostinho da Silva supõe “outro” que é “substancial” por não consistir unicamente naquilo que os sentidos físicos apreendem e, por isso, não é concebido por “nenhum cerco de adjetivo” já que é Ele, conforme os versos da 2ª estrofe, “infinito” e “divino”.

Como sabe o eu lírico que o “substancial” é o legítimo avivador de um liame conversável entre homem e Deus, convida um sujeito na 2ª pessoa (assinalado nas terminações verbais e nos pronomes oblíquos) a se deixar por Ele penetrar a fim de que possa tornar-se “ator” das coisas singulares e das relações necessárias que existem entre elas.

Na medida em que o “ator” (3ª estrofe) se deixar penetrar pelo evocado, sentindo em si o ser divino que tudo explica, supera e age, deve deixar-se velar/cuidar e expressar-se pelo Espírito que nele há. Tornando “espectador” do evocado em si mesmo, esse “tu”, um interlocutor do poeta, deve entender que o que parte de Deus, por extensão, parte de si mesmo, já que a condição da divindade, em sua manifestação dual, é ser essencialmente humanidade. A essência de Deus e do Homem, pois, *confundem-se*.

Assim sendo, não importa o nome que receba o evocado, pois terá sempre em torno de si algo de “inanimado” (último verso da 4ª estrofe) que só aparentemente engloba o sentido de algo sem vida. Deveras, está além dos simples limites conceituais e além da visão insuficiente do homem comum que exorbita e se desvanece perante a inventividade ou a experiência ontológica que advém e devém de o *ethos transbordante* de Deus — a *Graça* — impressa no ser do homem.

A personalidade do ente está em consonância com o “substancial” e a ele se liga, *entretecendo-se* de complexidade, e *confunde-se*, vibrando uníssono de energia *transbordante*. Isto está evidenciado no jogo poético da trova abaixo (SILVA, 1997, p. 41) em que o “eu” e o “outro” estão em *conversação* e são *interdependentes*. Ou seja, ao afirmar, nos dois primeiros versos, uma personalidade livre de grilhões (o evocado é suficientemente livre e libertário porque é energia criativa e criadora), o trovador traz indissociável o traço do “outro” nos dois últimos versos:

É não querer cativar
o cativo em que estou
como é o querer não ser
o ser eu o ser que sou.

Há referência explícita da pertença do “eu” a sua subjetividade íntima uma vez que o “ser eu” está vivencialmente ancorado em “o ser que sou”, exatamente tal como ele é, por que o homem é tal como é o evocado. Assim o sendo, “o ser que sou” é *compártcipe* da própria *Graça* (“o cativo em que estou”, equivalente a um *modus* de ser Deus marcado na forma de oposições) que é a “[...] interminável aventura de ser plenamente o que se é.” (SILVA, 1999, p. 35). Em conversabilidade com este *pensar poetizante* se junta a seguinte quadrinha (Idem, 1997, p. 68):

Não peço a Deus nada alheio
com o que em mim há me vou
só lhe rogo bem humilde
me faça eu ser o que sou.

Os pronomes pessoais (“mim”, “me” e “eu”) e o verbo ser no infinitivo e conjugado na 1ª pessoa do singular indicam que o trovador deseja manter-se fiel e ligado a sua subjetividade íntima *configurada* na expressão “o que em mim há” (verso correspondente ao 2º verso da trova anterior), situando-se em harmonia com ela: “me faça eu ser o que sou”, equivalente ao verso “o ser eu o ser que sou” daquela primeira trova transcrita.

Em consonância morfosemântica, a presença do verbo haver (“há”) é indicativa de que o ser mais íntimo do sujeito poético é Deus em ato, logo, ele apercebe-se vinculado e prenhe do “substancial”. O “eu” está consciencioso de que de Deus sossobram ou se iluminam as accidentalidades do existir. Em outros termos, o “eu” do trovador sabe que mais nada deve pedir a Deus a não ser aquilo a que fora destinado a ser ou o que é próprio de sua personalidade: ser o que é — um atributo entre os diversos modos de ser Deus.

Na tentativa de ser o “eu” e o “outro” é que se pode perceber que todo ente tem duas *i-dentidades* opostas, mas complementares, que rivalizam entre si. Diz-se, assim, que todo ente deve cumprir-se pela *Graça* que Deus lhe ofertou, o que é a *di-férence* entre todos os homens. Paradoxalmente, mesmo sendo feitos à imagem e semelhança de Deus, cada ente está a ser um modo vário da essência mesma de Deus.

A *i-dentidade* e a alteridade do ser do ente é percebida a partir de um tênue liame entre pessoa lírica e a composição poética que fixa o caráter de união indissolúvel do “eu” no “outro” e vice-versa. Portanto, o eu-poético está contagiado pelo “outro” que representa uma

instância imortal, já que é infinito e eterno em relação à mortalidade do sujeito. Este, sim, que é finito em sua existência porque é um atributo ou manifestação, entre outras, da *Graça* que perdura persistentemente. O devaneio de ser “outro” cessa, naturalmente, com a morte, porque quem morre é o eu e não o duplo. Mas a morte é, também, figurativamente, uma proximidade com o “substancial”: do “nada” tudo provem e se esvai devenientemente.

5.2. Do pensar poetizante

A singularidade do *pensar poetizante* agostiniano abarca Deus em alguns poemas e quadras em perspectiva da *renovação* espiritual do ser de um ente de modo aproximado ao contexto da biografia *Vida de Francisco de Assis*. Podemos ilustrar isto em uma trova (SILVA, 1997, p. 63) na qual o sujeito trovador está *convertido* em sólido alicerce de humildade e *convencido* de que é preciso cativar o bem e deixar que vivam todas as gentes cada uma em sua exemplaridade humana sem riscos de sofrer sanções ou preconceitos:

Nada quero de altruísmos
nem dos gestos que cativam
bem os outros ajudamos
quando deixamos que vivam.

Os dois primeiros versos dessa quadrinha recuperam o sentido de humildade já apontado naquela biografia, permitindo-nos inferir o despojamento do trovador a todo vil desejo, o desprezo do egoísmo ou egocentrismo exacerbado. Precisamente, nos dois últimos versos, estão presentes dois aspectos constantes e recorrentes na escrita de Agostinho da Silva, respectivamente: a fraternidade (“bem os outros ajudamos”) e a liberdade (“quando deixamos que vivam”) a que todo homem deve ter por direito irrevogável.

No que se refere à liberdade, o Agostinho trovador dar a conhecer ao homem que o seu destino, por um lado, consiste em ser como uma das diversas maneiras que Deus se manifesta nos efeitos embora seja único e, por outro, dar-se conta de que a liberdade é ofertada em *Graça*, independente de moral ou religião, de maneira que cada pessoa possa realizar-se totalmente como ser humano, porque, como está escrito em uma trova (1997, p. 133):

Talvez seja isto somente
o de mais perfeito ensino
ter o homem a liberdade
de se entregar ao destino.

Compreendemos que “o de mais perfeito ensino” parece, simultaneamente, uma lição de vida espiritual e de vida prática. De sorte que a existência do eu lírico, parafraseando um pensamento filosófico de Agostinho, só adquire significado no mundo se viver para o *universo* com amorosidade. Temos, pois, de ser úteis ao mundo e aos outros como a nós mesmos.

Vale muito para Agostinho da Silva o respeito de deixar o outro livre, em estado de abertura para o *universo*, porque é expressão de amorosidade socialmente alastrada. O essencial para toda existência fiel à *Graça* é amar verdadeira e livremente, haja vista que “Amar alguém ou alguma coisa é primacialmente instalá-lo num clima de plena liberdade, [...]. Mas quando verdadeiramente amor existe, então realizamos na terra o que há de mais belo e de mais raro: porque todo o amor que ama o eterno é o amor de Deus amando-se a si” próprio.” (SILVA, 1999, p. 85).

Porventura é isso o que dimana o poema (Idem, 1995, p. 129), transcrito a seguir, no qual o eu lírico é movido pela sua disponibilidade de “amar” que mantém em realce a imagem-nutriz em sua dupla acepção: Deus no homem e em toda a Sua liberdade, espalhado sob outros atributos.

Tenho um amor nas Honduras
e tenho outro no Nepal
que o terceiro negro seja
se for chinês não faz mal

me falta ainda da Austrália
quem sabe do Polo Norte
me não virá mais algum
se houver foca que dê sorte
até o centro da terra
dará por quem me apaixone
por quem nunca me atormente
com falas ao telefone

mas de verdade o que eu amo
é o do nada do mundo
que até duvido que exista
tanto se acolhe ao profundo.

O amor — cuja gênese é Deus — deve expandir-se pelos diferentes espaços do mundo (“Honduras”, “Nepal” etc) sem distinção de raças, pois o amor que deve exercer o homem abarca tudo e todos, compreendendo que a realidade é constituída por existências particulares que devem ser respeitadas. O poema torna visível a presença que é Deus no mundo e na subjetividade do eu lírico, deixando explícito o pendor de comunhão entre Deus e homem.

Em seu conjunto, o que nos soa dessas trovas e poemas é uma práxis poético-filosófica imbuída de ética social na medida em que o eu lírico tem consciência de sua responsabilidade para consigo e com o outro no mundo, bem como a fé em Deus que deve ser não apenas algo interno ao sujeito, mas também, imanente às ações cotidianas. Nesse sentido, a escrita lírica é o espelho do agir agostiniano que uniu duas perspectivas opostas e complementares sobre o *ethos* de Deus: a laica e a cristã. A fé vista como um mostrar para a vida.

Agostinho da Silva esclarece que Deus é a fonte da vida e tudo se lhe converte e a fé em Deus é um estado subjetivo (cada um a tem a sua maneira) da *Graça* que se *desencoberta* no decorrer da vida. O poema a seguir (Idem, 1995, p. 131) toca esta mensagem:

Ter Deus criado este mundo
um dia é nossa linguagem
Deus nele se revelou
e ele dele é a imagem

ele o cria ele o recria
quanta vez é necessária
oculta a face aparente
sempre igual e sempre vária

julgamos que é o passado
quando já é o futuro
ou inverso se quisermos
porque tudo é sonho puro

só não é sonho ele ser
tanto que é e que não é
invenção que é entender
o entendimento que é fé

na palavra fomos feitos
pela palavra existentes
mas o nosso paraíso
música de sons ausentes.

Deus não precisa de que lhe provem a existência, mas é a razão humana que insiste em prová-la. Provar a existência de Deus é rebaixá-lo ao nosso nível de entendimento míope e racional que pouco abrange a profundidade da essência de substância de atributos vários. Deus é infinito e constitutivo de eternidade — o que se radica na integração e na perpetuação da dinâmica imortalizadora do transcendente e do imanente. Assim o devemos concebê-lo e o próprio Agostinho ponderou que “Um Deus provado deixaria de ser Deus, pois excederia em nada a capacidade da nossa lógica.” (Idem, 1999, p. 113.).

Vislumbra-se que Deus é a matriz de tudo o que é criado neste mundo (1ª estrofe daquele poema). Aliás, matriz que podemos dizer que é eternamente virgem porque Deus é sempre *autopoiesis* (2ª estrofe). Portanto, não nos surpreendamos de que o poeta afirme, nos

versos da 1ª estrofe, a *Graça* de Deus: ter criado este mundo e nele se revelado e dele sendo a imagem.

Em esperança de *futura-Idade* (“um dia”) toda criatura estará *envolvida* pela imagem-nutriz (Deus no homem) cuja “linguagem” (2º verso) diz de uma participação da divina natureza (“oculta a face aparente/ sempre igual e sempre vária”) na personalidade de cada ser humano. Assim, a criatura, unida amorosamente ao seu Criador (diz-se do *Ômega* de Teilhard de Chardin, o mesmo que espiritualização crescente e ascendente da matéria na medida em que se organiza como matéria) julga ser “tudo sonho puro”, isto é, os alentos da *Graça* estão sempre em *renovação*, em livres alvoradas.

Deus é infinito e se mostra verdadeiro enquanto se realiza recorrente seja nas ideias ou nos desdobramentos semânticos como no uso dos vocábulos da 2ª estrofe do poema acima. E, por ter esse atributo, “só não é sonho ele ser/ tanto que é e que não é” porque Ele cria “invenção”: “na palavra fomos feitos/ pela palavra existentes”. Segue-se, decerto, que Deus é o princípio, o cerne do qual emana vida — *energetismo transbordante*: “ele o cria ele o recria/ quanta vez é necessária”. Aqui Agostinho da Silva nos remete por meio da remotivação ao início do livro da “Gênesis” em que tudo se fez pela palavra.

Agostinho da Silva é homem desprendido de superstições e, por isso, dizemos que ele tenha compreendido a fé em Deus como sendo a consequência de como cada indivíduo traça seu estilo de viver e de como trata a vida. Assim, a fé está na maneira em que ela é buscada por cada ser humano. Isso torna a fé algo relativo ao estado subjetivo proporcionado por momentos de júbilo e de gratidão e dependente estreitamente das coisas boas ou ruins que julgamos ser ao longo de uma existência.

Ninguém nasce com fé pronta e acabada. Ela é conquistada e reinventada a todo instante. Quando se tem uma meta a ser seguida e se consegue alcançá-la, encontra-se, também, a felicidade, a satisfação, o contentamento, a determinação, o que não é senão, motivações proporcionadas pelo encontro com a fé em Deus. Desse modo, cada um tem uma concepção diferente, porém, complementar sobre o conceito de fé, tendo em vista que esse conceito é influenciado diretamente pela sociedade, pelos valores que norteiam as atitudes e a forma de pensar de alguém. Mesmo assim, a busca da fé em Deus deve ser incessantemente constante e regida em ritmanálise do mundo do homem.

Entendemos que para Agostinho da Silva a fé *configura* uma estreita conformidade entre o mundo material e o espiritual. O que há na face da terra não tem existência por si, subsiste em relação ao mundo espiritual que lhe dá sentido. Pensou a existência de uma realidade cujo sentido existente é o *ethos* de Deus, porque é o essencial atingido quando o

mundo material corresponde ao espiritual de forma vária e múltipla. Em outros termos, a realidade plena de Deus consiste em reconhecer-se realizado no mundo por meio do mundo no qual se determina e se individualiza na multiplicidade de coisas singulares²⁹.

A esta escrita poética aproximamos a noção de Espinosa de que o mundo é, em simultâneo, *revelação* e *realização* de Deus. Este se identifica com a ordem do mundo e precisamente com a ordem racional do mundo mesmo geometricamente explicável, visto que é o mundo o que dá corpo, substância ou realidade a Deus³⁰. O mundo dá-Lhe visibilidade.

Afora tais características, em Agostinho, a criação de Deus é ato livre que guia, diferenciando, todas as coisas que mantém coordenação com a mesma essência. Assim, quando o poeta diz que há “o entendimento que é fé”, a essência divina pode ser vista: ela é imanente, vivenciada no mesmo plano material dos corpos que têm forma e dureza e se manifesta nas *aparências* que a circundam. Logo, as coisas não têm existências autônomas. São as coisas continuação do Deus que nelas se revelou e Ele delas é a imagem.

Para o eu lírico daquele poema, uma possibilidade de o homem entrar em contato com a fé é conjugar o sentido da duplicidade: o oculto e o aparente; o “sempre igual” e o “sempre vária”. É permitir-se ao jogo da conversabilidade entre homem-Deus-mundo, privilegiando não somente o ser espiritual ou interno, mas a realidade circundante e seu destino. Isto porque, a fé do homem em Deus alcança uma totalidade que supõe a sua integração no mundo que o rodeia. A sua realização total circunscreve-se ao espaço da realidade imanente em que tudo há correspondência com a essência/substância.

A *alethopoíesis* daquele poema, apesar de todo o mundo ser à imagem e semelhança de Deus, consiste em que haja para cada pessoa a liberdade ofertada em *Graça*, independente de moral ou religião, de maneira que possa realizar-se totalmente como ser humano. Duas quadrinhas recolhidas de *Quadras Inéditas* (SILVA, 1997, p. 86 e p. 123) aludem a isso em ritmo *conversável* com os versos do poema supracitado. A primeira implica consciência do ato de fazer, sem o qual tudo se comporia em falsidade. A segunda fala da liberdade que não pode ser cerceada por normas e regras, pois só assim é possível a ação pessoal. Eis as quadrinhas:

²⁹ Tradução e adaptação nossa: “La realidad plena de [Dios] consiste en reconocerse realizado en el mundo y a través del mundo.” (ABBAGNANO, 1992, p. 331) onde “[...] se determina y se individualiza en una multiplicidad de cosas singulares.” (Idem, p. 330).

³⁰ Tradução nossa: “[...] el mundo el que da cuerpo, sustancia o realidad a [Dios].” (Idem, p. 332).

O que faço só importa
se traduz o que vou sendo
se assim não for tudo é nada
só finjo que estou fazendo.

Se vamos por ponto e regra
não me entendes nem te entendo
pois quadro nenhum me prende
e só sou o que vou sendo.

Há uma unidade e uma inteligibilidade intrínsecas que constituem a *poliédrica variedade de Deus*. É isto a que chamamos de a *Graça* de Deus a compor o homem e o mundo diverso e “igual a si mesmo”. Agostinho, ludicamente, deixou essa concepção assim escrita em uma trova (Idem, p. 125):

Somos todos parecidos
mas não surgimos a esmo
ser diferente do mundo
é ser igual a si mesmo.

Isto é inacessível à comum percepção humana presa pela superficialidade das aparências ou pela imediatez do olhar que tudo engloba e iguala, indiferenciando. É o poeta, entretanto, que nos dá a ver a substância, enquanto causa imanente, que vem *reaparecer* integralmente no modo de ser do ente em efeito ou afecção. De sorte que se constata que há um mecanismo fundado em uma causalidade: Deus que “[...] se manifesta sempre dualmente porque é o Paradoxo Puro.” (PINHO, 2006, p. 335).

Valendo-nos da imaginação poética, diríamos até que esse “Paradoxo puro” irmana-se e solidariza-se com o princípio da isomorfia das imagens, uma noção bachelardiana da própria estética concreta que permite melhor e bem mais experienciar o vínculo entre o *ethos* de Deus e a plasmação e auto-invenção do poeta. Como é sabido, é ele, o poeta, que conserva a vivaz imaginação dinâmica para ofertar ao sujeito o *reencontro* com a sua essência ou substância.

Esse jogo à Vieira da linguagem paradoxal que inclui pensamento e poesia só acontece mesmo porque o imaginário de Agostinho da Silva tem a faculdade de ser dissonante para garantir a compreensão de Deus o mais avizinjado de sua Essência que vige e vigora em tudo por Ele criado. Atende-se que sempre o evocado é imprevisível em suas significações, diverso em suas manifestações. O que se configura como “O paradoxo fundamental [...] é ser [Deus] pensamento que a si próprio se pensa; [...]” (SILVA, 1999, p. 20-21) do que resulta “Ser verdadeiramente livre [...] Deus porquanto nenhuma determinação poderia provir senão dele próprio.” (Idem, p.117).

Em uma sentença, os paradoxos agostinianos proliferam em sua escrita para que seja possível exprimir a metalinguagem ou as definições mais acertadas/aproximadas, e não as mais precisas, sobre o evocado mesmo que ele esteja implícito no poema. Essa colocação resume e abrange os elos entre o Agostinho filósofo e o Agostinho poeta/trovador que estão a exprimir, sondado, a sugestão do evocado. Isto implica que a palavra poética que o nomeará tem o encargo de potenciar a linguagem para edificá-lo como partejador dinâmico e movente da duplicidade e da ambivalência. Por conseguinte, é profundamente pensada.

Podemos mencionar que para o *pensar poetizante* agostiniano Deus é sempre duplo: aquele que é poeta, porque cria, e aquele que é poema, porque nele tudo se desenha e tem existência. Se assim é entendido, estamos certos de que essa particular percepção do Agostinho poeta/trovador sobre Deus concorre à ideia/pensamento de que

Quando morre o que viveu
nada se desequilibra
força emana cá e lá
Deus a si próprio transmigra.

Para essa quadra (Idem, p. 104), vale a reflexão: no *pensar poetizante* de Agostinho, Deus é energia em que todo o fim é contemporâneo de todo o princípio. Infere-se que o presente tem uma realidade eminente, posto que a criação é contínua, é contínuo o criado e, por sua vez, criador. Tudo se pode incluir em uma ideia de criação eternizada. A substância e as afecções engendram-se mutuamente em um único e mesmo ato; são simultâneos e contemporâneos. Isto diz uma quadra (Idem, p. 84) transcrita a seguir:

O que ardeu era o passado
e lá reviveu morrendo
ao longo se deu inteiro
e ao novo gerou ardendo.

Essa trova traceja sinteticamente o mesmo lema: vida e morte são uma coisa só, como a vida é uma corrente ininterrupta, um desenvolvimento contínuo, assim a morte também se deve desenvolver continuamente. Façamos lembrar ao leitor que o que é criado é concebido pelo Verbo, igualmente, desdobrado em outra quadra (Idem, p. 139) coetânea àquela:

Tudo o que existe na vida
Em vida à morte sustenta
Mas vidas outras a morte
Por matar as alimenta.

Nessa como naquela trova, reconhecemos a criação como o enaltecimento do perpétuo devir da vida, o eterno ritmo dialético dos contrários, o que, *concriativamente* aos textos de o *peregrino venturoso*, é a coreografia floral da dança da existência. O *ethos* de Deus, por conseguinte, é sempre perene compromisso de *renovação* e *recriação*. Isto é: “O que ardeu era o passado/ e lá reviveu morrendo/ [...] e ao novo gerou ardendo” é suprema liberdade de Deus em incessante *gestação*: um ato *genesíaco* que *reinaugura* e *reinventa* a vida. Então, o trovador comprometeu-se a confessar-nos que é o Criador que prescreve o viver do Criado e inscreve a legenda de seu destino. Nesses termos, apropriamo-nos da noção fundamental de jogo (HUIZINGA, 1990): o Criado é jogado pelo jogo de seu Criador.

Naquelas duas quadras e em outros poemas, chegamos à compreensão de que uma das primeiras características fundamentais do *ethos* de Deus, tomado por jogo na obra poética agostiniana, é o fato de ser Deus livre, de ser Ele próprio liberdade. A segunda, intimamente ligada à característica anterior, é que o jogo do Criador é uma atividade da *Graça* de Deus que está em exatamente ao novo gerar “só por vida ardente e pura” (último verso da última estrofe recolhido de *Uns poemas de Agostinho*, p. 15): o gesto de amor de Deus para conosco.

Se a *Graça* de Deus corresponde a um gesto de amor, então, todos os homens estão impregnados de amor que deve ser presença de uma espécie de ação pública, visível, deixando a ver a realização da obra do evocado como algo que se concretiza na materialidade mundana, isto é, quando se torna *caritas*: ver no “outro” a *Graça*.

Já se faz inegável que Deus é o grande nome pensado na obra literária de Agostinho da Silva. Para adentrar a natureza da criação poética do *ethos* de Deus, o poeta/trovador situa-se mesmo na esfera lúdica, haja vista que a poesia é já uma função do lúdico na qual “[...] as coisas possuem uma fisionomia inteiramente diferente da que apresentam na ‘vida comum’, e estão ligadas por relações diferentes das da lógica e da causalidade.” (HUIZINGA, 1990, p. 133). Percebe-se bem isso quando o tema (ou motivo) poético primordial é repetido em uma mesma palavra ou em variações, alusões, ideias, jogo de palavras ou simplesmente no som das próprias palavras.

Além do mais, as palavras conversam entre si, *confirmando* que o processo criativo do *pensar poetizante* de Agostinho sustenta-se intra e extratextualmente em um mesmo movimento linguístico que anuncia uma ontologia fundamentada no ato *genesíaco* expresso por sintagmas verbais e nominais como, por exemplo, “um eterno se revela”, “Deus consciente”, “calmo piloto vela”, entre outros, inscrevendo-se na própria essência do sujeito lírico. Nesse aspecto, são complementares os textos nos quais convergem para o que é o *ethos*

de Deus e o que Dele devem no ser como núcleo de força, como matriz de irradiação, como estado dinâmico sempre possível.

Portanto, se o *ethos* de Deus habita o cerne do homem no sentido de um pertencimento do pensar do homem ao “pensamento/ [...] que pensa tudo ao redor” (SILVA, 1997, p. 102), significa não só dizer que todo ente está absorvido naquela energia e que a energia é o Ser, mas também, é enfatizar que Deus subjaz a qualquer ato de criação e realização. No mesmo perene intercâmbio *conversável*, o ser do ente se associa e se *interpenetra*, em uma permuta estrutural perpétua, com a energia que é Deus. Essa constituição recíproca entre homem e Deus acentua o valor ontológico do *pensar poetizante* de Agostinho da Silva.

Figurativamente, este *pensar poetizante* não cessa de expressar a indissolubilidade do *ethos* de Deus na natureza e no homem em uma conversabilidade ontológica dinâmica ou de uma dinâmica ontológica *conversável* que termina por aclarar que Deus é, paradoxalmente, energia *transbordante*. Entenda-se isso por impregnação de “a *Graça*” em tudo e em nós. O presente de Deus é dar *Graça* às coisas todas e ao ser do homem, o que é uma dádiva.

Já sabemos que Deus é a substância de tudo o que existe e, continuamente, é conservado por Ele próprio, conforme o que se lê na trova (Idem, p. 81) seguinte:

O mundo é só o poema
em que Deus se transformou
Ele existe e não existe
tal a pessoa que sou.

A matéria imaginária dessa trova, apesar da segunda parte apresentar-se de maneira paradoxal (“Ele existe e não existe/ tal a pessoa que sou”), aponta que a consciência interior de “a pessoa” está *recoberta* pela originária fonte divina. Todo “o mundo” não é outro senão Deus *revelado* em sua infinitude na imanência da materialidade e concretude mundana. Correlativamente, os vocábulos “mundo” e “poema” afiguram-se como atribuições metonímicas de Deus.

Logo, Deus é, imaginativamente, o poeta (Inominável) que fez do “mundo” poema (eternidade). E, sendo “o mundo” “só poema”, significa ser criação — *poíesis* —, manifestação criativa do poeta que é Deus: uno e único, todavia, ilimitado, porque criador. São os entes, porém, “limitados” e “não o é porém o mundo” e “a vida”, pois, “quem sabe se sonhada/ ou quem sabe se inventada”. Significativamente, o poeta que é Deus “é o tal/ alicerce em que” o sujeito lírico se funda”, pois tem em si a sensação (apreendida decerto) da

existência de “a *Graça*” em sua integridade. De outro modo, diríamos que a essência de Deus habita a subjetividade íntima do eu lírico.

O que, agora, salientamos é que o *pensar poetizante* de Agostinho requer exercício da razão, do intelecto, para que haja acuidade no entendimento, sendo necessário “examinar/ com atenção e nas calmas” (SILVA, 1997, p. 28) a ideia de o *ethos* de Deus que é “mistura/ da verdade com incerto” (Idem, p. 143) posto que é invenção. Ou seja: “é esta tal energia/ uma cadeia pegada/ em que os elos fazem coisas/ e os intervalos são nada/ a isto de nada e tudo/ seu Deus os homens chamaram/ quando os elos sem espaço/ e sem tempo se juntaram” (Idem, p. 64).

O que estamos a perceber é que a existência de Deus é imaginada/pensada como sendo a sua própria essência da qual não podemos formar uma ideia limitada nem conceito definitivo. Desse modo, o Agostinho poeta/trovador teve a oportunidade de *devolver* à imaginação seu papel de pensar com sedução, isto é, pela imaginação abandonou o curso ordinário das coisas, o que se vê e o que se diz em favor do que imagina para adentrar o conhecimento de que: “[...] venha filosofia/ teologia que farte/ o que se pense de Deus/ é só de Deus uma parte.” (Idem, p. 47).

Porquanto, foi pela razão que bem imagina que pôde o autor melhor conceber Deus e conhecê-Lo além da imagem usual e conveniente para o homem comum. Isso se deve ao fato da imaginação criante de Agostinho da Silva ter estado disponível, como é próprio de todo poeta, à experiência da abertura ou da novidade da imagem poética que, a cada momento singular, cria continuamente uma coisa quase de novo. Se Deus apresenta as coisas criadas sempre em novidade, a ação imaginante do Agostinho poeta/trovador só poderia estar (con)formada sob uma imaginação do movimento que exige domínio de uma poética da razão que medita o *ethos* de Deus em expansão. Isto está dito na quadrinha (Idem, p. 32) que escrevemos em seguida.

Deus manda em realidades
feitas de coisa nenhuma
como o vento que fabrica
arquiteturas de espuma.

Além do que já mencionamos sobre o imaginário agostiniano, o uso do verbo “manda” — no 1º verso dessa quadra, indica que é “Deus” o Senhor, o que comanda a matéria física (“realidades”/“vento”) e não física (“coisa nenhuma”/“arquiteturas de espumas”) — nos permite considerá-lo apegado a certo devaneio etéreo em que Deus é apreendido em imagens da imaginação aérea (“realidades feitas de coisa nenhuma”) que ora se evaporam ora se

crystalizam e será entre os dois pólos dessa ambivalência do real (ou “matemática real”) e do imaginário (diga-se, “matemática ideal”) que se capta aquela imagem-máter como autoprodutora o que nos leva a assinalar uma proximidade filosófica com a seguinte ponderação de Espinosa (1997, p. 15): “[...] o ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual ele produz a totalidade da Natureza. A causa de *si* é causa imanente.” É por essa via de interpretação que podemos ter o conhecimento de que o trovador pensou poeticamente Deus como produtor de realidades, como modos da substância. Por conseguinte, o imaginário de Agostinho é aéreo, tem o sentido de liberdade, equivalente à imagem poética do “vento”, e de infinitude, correspondente à imagem expressa em “arquiteturas de espuma”. Tanto “vento” quanto “arquitetura de espuma” são formas etéreas e mutáveis.

A matéria não-dimensional — que é Deus — é abarcada somente por uma imaginação aérea que melhor corresponde e exprime os atributos da substância. Agostinho da Silva é detentor de um imaginário poético provido e comovido por palavras-imagens de ascensão e verticalidade. É, por causa disso, que encontramos, bachelardianamente, no breve intervalo do pensamento, da imagem e da palavra, da experiência dinâmica da palavra que ao mesmo tempo pensa e poetiza, a essência ou a viva imagem (de) Deus a imiscuir-se na subjetividade íntima do trovador, conforme dita a quadra (SILVA, 1997, p. 38) seguinte:

É ciência subir os Himalaias
e criar matemática sem fim
mas é cultura vê-la poesia
e ter os Himalaias dentro em mim.

Quando o Agostinho trovador *descobre* que a morada de Deus está em-si-mesmo, ocorre-lhe de imediato a impressão de uma ligeira ascensão (“ter os Himalaias”) que se aprofunda (“dentro em mim”), como se *descobrisse* que o seu ser se acolhe em novidade, aconchega-se à *Graça*: Deus no homem ou do homem a aprofundar-se no mínimo *minimorum* de si mesmo. Eis aí um paradoxo: ascender para a robustez, o que se eleva — correspondente à 1ª parte da quadrinha — e aprofundar à subjetividade íntima, como um encontro com a espiritualidade, equivalente à 2ª parte da trova.

Destaca-se o vocábulo “Himalaias” porque é ele o agente de uma imagem específica de dupla acepção: horizontalidade e verticalidade, materialidade e espiritualidade, exterioridade e interioridade/profundidade. Nessas acepções, elabora-se a ideação de poder, imponência, de força real imanente e bruta, com extensão e largura (horizontalidade); a de verticalidade e ascensão, extrema altitude (altura) da montanha que, figurativamente, toca o

céu (o transcendente, o etéreo) e se introjeta no ser; a de exterioridade, relação material estabelecida entre sujeito sonhador e o mundo que o cerca; a de interioridade, relação psíquica que o eu desenvolve consigo próprio e com o objeto sonhado, bem como a de profundidade, o psiquismo do eu responde ou aponta para âmbitos de grande significado para o sujeito lírico.

O eu lírico sabe que é “ciência”/sabedoria não apenas escalar “os Himalaias” e decifrar “matemática”, mas também, sabe que deve ser reflexivo, isto é, estar em *inflexão* sobre si mesmo a fim de atingir e se desenvolver em uma esfera de novidade (“cultura”/“poesia”) e de grandiosidade (“os Himalaias”/“dentro em mim”).

Apesar de não estar explícita a palavra Deus naquela quadra, subjaz a ideia de Sua magnitude por meio de “os Himalaias” cuja forma material concreta *parece* uma moldura dinâmico-espiritual (montanhas são símbolo de verticalidade e transcendência) e *conforma* a imagem soberana e notável de o *ethos* de Deus. O sujeito sonhador torna-se consciente de si mesmo e da mundividência porque se dota de uma energia profunda, *descobrimo*-se como um ser de dimensões equivalentes aos “Himalaias”: transcendente no que se relaciona à sua profundidade; consciente no que se refere à interioridade; imanente no que diz da exterioridade.

O termo “Himalaias”, também, torna-se metáfora da vida ao longo da qual o sujeito lírico pode experimentar os graus de uma sensibilidade especial: a vida íntima envolvida em um porvir que tem *uma diferencial vertical* em todo o significado matemático do termo. Afora isso, “ter os Himalaias dentro em mim” significa que o trovador está sob a inspiração de uma imaginação aérea que o permite estar absolutamente livre, em permanente sintonia com a *Graça*, pois a essência de Deus é infinita e eternamente livre.

Esse eixo vertical da escrita de Agostinho está presente, igualmente, na próxima trova (SILVA, 1997, p. 39) que se interliga à anterior e ratifica, a nosso ver, que a atividade psíquica agostiniana esteve aconchegada *na* e *à* imaginação aérea, sobretudo, devido ao uso de palavras como “estrelas” e “céu”, especificamente de conteúdo ascende e verticalizante:

Em mim tenho o mundo inteiro
e mais que tudo as estrelas
é procurá-las no céu
o que me impede de vê-las.

Somente uma imaginação aérea que tem em si “o mundo interio” — o mesmo que dizer o “eu” e Deus em consonância — é capaz de se certificar que o ascencional, dado pelas palavras-imagens “estrelas” e “céu”, impregna o ser do sujeito trovador em intimidade. A consciência imaginante está assegurada de que, apesar dos reveses de toda a existência,

tudo porém vem de Deus
 e de Deus não se desprende
 e Deus sem nenhum cuidado
 ao bom ao ruim atende
 aprenderei a lição
 embora tão mau aluno
 e em não ter cuidado algum
 ao que é não ser me reúno.

Os versos acima de *Uns poemas de Agostinho* (1995, p. 130) estão em demanda da amplitude do *Inominável* que por ser tão *extraordinário*, também, “é não ser”. Ser e não-ser são dimensões de uma mesma realidade que se perpassam, se entrecruzam e se apresentam antepostas. Todavia, essa anteposição, simultaneamente, completa um e outro, do mesmo modo transcendência e imanência se antepõem, mas se complementam porque são atributos ou afecções da única e mesma realidade para a qual tudo converge, porém, não se *confundem* e tendem ao uno.

Nesse sentido, podemos afirmar que até a linguagem poética é um fenômeno de Deus em Sua manifestação, constituído tanto como *aparência* quanto identificado com Ele que se movimenta inexorável na intimidade profunda do “eu”, residindo no âmago do seu ser e animando a estrutura dos versos. Há um “eu” que se *confunde* e se desperta pela forma extática de individuação de Deus:

Sonho e vivo durmo e penso
 e me pergunto sem fim
 se imagino haver um Deus
 ou me imagina ele a mim.

Nesta trova (Idem, p.p.127), ato de sonhar do eu retifica o elo entre uma única ideia-matriz (Deus) e uma mesma imagem-nutriz (Deus no homem), visto que o sujeito sonhador é possuidor de um psiquismo imaginante/espiritual que *transborda* a ideação de o *ethos* de Deus conjugado entre dois sonhos ou instâncias afins.

Outra quadra (Idem, p. 19) enfoca que tanto o cantor e o canto estão deveras sustentados e animados pelo energetismo de Deus porque *dele* e *nele* pertencem:

Como durmo sossegado
 sabendo que por mim vela
 uma coisa que sonhando
 vivo me tem dentro dela.

Percebe-se outra característica na quadra (Idem, p. 126) abaixo: o canto e o cantador tornam-se fenômenos espirituais, o que está indicado pela presença do substantivo “sonho” e pelo gerúndio “sonhando”.

Sonhei que a vida era um sonho
e sonhando despertei
para entrar num outro sonho
de que jamais acordei.

Reparemos como nessas últimas três quadras é *recorrente* o verbo “sonhar” (na forma do tempo presente, do pretérito perfeito ou do gerúndio). Esse verbo dá dinamicidade ao devaneio do trovador, deixando bem marcado a atividade psíquica do sujeito da enunciação que está a manter-se em dupla instância, entre o real e o sonho. Ele mesmo, o sujeito sonhador *transmigra*, emana cá e lá enquanto persevera em sua atualidade. Isso significa que o eu lírico conjuga-se à alteridade e, por isso, está em assimilação da sua imagem-nutriz que imediatamente é velada e sonhada pela ideia-matriz que é Deus.

A nosso ver, o verdadeiro objetivo de Agostinho da Silva é nos fazer entender que a ideia-matriz (Deus) e a imagem-nutriz (Deus no homem) constituem-se em princípios ontológicos que norteiam o *intercâmbio* afetivo e a *interação* efetiva do homem no mundo e para o mundo a partir do *reconhecimento* de sua subjetividade íntima ou da impressão de a *Graça* em sua personalidade.

Deus, homem e mundo conjugam-se e *i-dentificam-se* a um só tempo no *pensar poetizante* agostiniano. E, nesse jogo poético interativo, é Deus a célula rítmica do canto da linguagem porque é firmado no eu lírico, não como uma substância estranha ao sentimento ou à razão, mas como motor intrínseco e constitutivo da ação do homem, como centro ontológico.

5.3. O princípio idêntico sob diferentes modos de ser

O devaneio agostiniano amplia os símbolos da vida aérea nitidamente dinâmica, ascendente, no uso da palavra “árvore”, inserida na quadrinha (Idem, p. 128) abaixo, que integra categoricamente um sonho aberto no qual o sujeito da enunciação declara estar sonhando a existência de “Algo” esplendoroso. E, assim, em estado de liberdade de expressão, apodera-se de um dos *ethos* de Deus:

Sonho por árvore aberto
de perfeita maravilha
contigo o longe é o perto
por ti o nada rebrilha.

Como “os Himalaias” é símbolo, a árvore é um termo múltiplo cuja origem simbólica está ligada à Árvore da Vida, também, denominada Árvore do Mundo ou Eixo do Mundo, possuidora de força sagrada. No plano do mundo dos fenômenos, é símbolo fálico de robustez e poder; enquanto signo, prenuncia fertilidade/germinação. Além de ser associada em crenças diversas a interpretações antropomórficas, em contexto mítico, conduz-nos à árvore-ancestral, abundantemente destacada como entidade paternal (pai-árvore) e maternal (mãe-árvore). Como alegoria, cita-se o mito bíblico da árvore de Jessé (Isaías, 11, 13) que indica a cadeia de geração que culminará com a vinda da Virgem e do Cristo.

No Antigo Testamento, a árvore do paraíso terrestre foi o instrumento da queda de Adão, como a árvore da vida foi o de sua redenção com a crucificação de Jesus, haja vista que a cruz é feita da madeira extraída da árvore. Então, aludimos, por correspondência, em uma única imagem — “árvore” — dois significados extremos contidos na cruz, o suplício e a redenção, a ela transferidos.

Árvore é imagem axial que transita entre dois eixos verticais, contrários e complementares, o ascendente/mundo uraniano e o descendente/mundo ctoniano, assim como mantém o eixo da horizontalidade sem deixar de designar o da verticalidade. Contudo, a Árvore da Vida pode inverter sua polaridade e tornar-se maléfica e mortal. É o que representam, por exemplo, na Bíblia, o cedro e os ciprestes, símbolos da ambição e do poder desmedidos. No sonho agostiniano, essas polaridades se desfazem porque Deus independe de bem ou mal. Ele é “perfeita maravilha”.

Notável por esse atributo — “perfeita maravilha” — “árvore” configura-se templo da alma, equivalente à presença da *Graça* no cerne do sujeito sonhador, renovando-o, tal qual um processo de individuação no decurso do qual os contrários (“o longe” e o “perto”) existentes no íntimo do ser, bem como na natureza, unem-se.

Pertencendo e acompanhando o sonhador, evidência expressa pelo pronome “contigo”, a “árvore” surge como insígnia que nomeia Deus: passagem da vida na árvore (mundana) à Árvore da Vida, signo de totalidade e transcendência. Ou se poderia fazer outra interpretação do “contigo”, vendo neste pronome o compartilhar do poeta aos poderes criativos do *Poeta-Deus*.

A “árvore” é uma palavra que simboliza, em simultâneo, a introspecção (raízes) e a verticalidade (galhos e copa). Tem a virtude linguística de ser do gênero feminino que evoca a imagem arquetípica lunar da mãe-fértil. Exprime a juventude perene, a perfeição que retrata a gênese em sua eternidade no tocante ao nascer, crescer e renovar-se, *reinstaurando* a norma constante da dinamicidade da natureza. Em especial, tem a significação imagética de pilar ou vértice cósmico.

Interpretamos que o vocábulo “árvore” invoca a aparição de uma árvore cosmológica, aquela na qual a imaginação pode explicar e até produzir todo um *universo*. E o sonhador por ela atinge os cimos; apercebe-se da “perfeita maravilha” que julgamos ser a graça da *Graça*. Assim sendo, o trovador está habitado por uma imagem de grandeza e de poder.

É a linguagem daquela trova, em sua síntese, que discorre, sem descrever, sobre o simbolismo do *ethos* de Deus sob a imagem “árvore” que nos permite, junto com o trovador, ir além do próprio signo linguístico, sonhando-o, inventando-o. Em uma palavra: imaginando-o. Eis um sonho verdadeiramente aberto a imagens, o que evidencia a coerência com a imagem/tema devaneada: aberta, livre. Infinita.

Paradoxalmente, com exata proporção, sem excessos ou escassez, Agostinho trovador deu-nos a perceber que a gênese de tudo o que é situa-se na esfera imanente: pela “árvore” elemento terrestre, a *Graça* (“Aquele Nada que é Tudo”) flameja diante de nós. Os dois últimos sintagmas daquela quadra que conjugam o invisível (“o longe”/“o nada”) e o visível (“árvore”/“o perto”) dizem isso. O invisível finca raízes no solo da Terra, ou seja, na “árvore” que é morada do Ser. Aí houve a *interpenetração* do longe e do perto, do Criador e da criatura.

O sujeito que sonhou “por árvore aberto” *convalida* a certeza de que Deus é Criador e, por Ele, “o nada rebrilha” (um oxímoro). E ele mesmo, Deus — “poeta/ cuja essência é nos sonhar” — também porque tudo Dele é; tudo Nele está e Nele tudo habita. Nesse sentido, Deus é “poema”.

A consciência criante de Agostinho tem adornos masculinos. A palavra “poeta”, por exemplo, é metáfora de Deus e o termo “poema” é um vocábulo metonímico de Deus e do poeta que, em conjunto, representam a materialização do eterno: *revelam* Deus não apenas na intimidade do sonhador, já que nele habita a *Graça* (“perfeita maravilha”) — como poetizou Agostinho em outro poema, sugerindo a existência de Deus no homem: “Antes teor que teorema/ vê lá se além de poeta/ és tu poema.” (SILVA, 1995, p. 10) —; mas também, no mundo que nele está continuamente (re)fazendo-se.

Logo, podemos colocar em evidência que “árvore” recupera o sentido já exposto de “os Himalaias” e podemos considerá-los como signos que reúnem em suas formas sentidos

simbólicos afins contidos em outras expressões escritas pelo poeta/trovador em outros textos, formando um cacho de imagens contínuas do *ethos* de Deus. É o caso, por exemplo, de “píncaros de serra”, “pontos cardiais”, “duro penedo”, “vela”, “sombas do luar”.

Destarte, a “árvore” é símile imagético da escada e, se assim a vemos, a Poesia é essa árvore-escada que coloca poeta-sonhador próximo de Deus e que, também, serve de escada, talvez menos clara para os outros homens na medida em que é suscetível levá-los a refletir sobre o vínculo de Deus no homem e a urgência do reconhecimento de a *Graça* (“perfeita maravilha”) na natureza, no homem, na Ciência, na Arte. Enfim, em todo o processo de criação do *Poeta-Deus-Poema*.

Como seguimos o rumo da imaginação simbólica, dizemos que a “árvore”, além de se assemelhar ao simbolismo da escada, pode ser interpretada como espiral que, em Agostinho da Silva, é análoga ao “campo solenoidal”: ponto de vínculo entre dois eixos centrado em torno de um vetor cujo movimento de verticalidade ascende e descende. Tanto a árvore quanto a espiral equivalem à “ponte” do imaginário agostiniano como ligação com Deus:

Se existiu sempre o que existe
e nenhum fim lhe há-de haver

qual é a ponte que liga
o que foi ao que há-de ser

é a ponte de ir marchando
a ponte de confiar
que é eterno esse poeta
cuja essência é nos sonhar

supondo que há um poeta
e não apenas poema
de que tudo é expressão
e de que o nada é o tema.

O vocábulo “ponte”, repetido três vezes neste poema (SILVA, 1995, p. 107), além de ter em si o seu significado esperado — o de ser liga, ligadura, ligação — simbolicamente representa a visualização da perenidade de Deus no *universo*. Deus é eterno pela imagem concreta, linguisticamente, já adquirida pelo signo “ponte” (também, recuperada em “os Himalaias”). Mas, para entender melhor a consciência criante de Agostinho, é preciso saber do gênero da palavra “ponte”. Ser um substantivo feminino implica um sonhar similar a um dos significados de “árvore”.

Em especial, “ponte” recebe certa densidade de significação, ou seja, é *poíesis* — criação — que se manifesta, nascendo daquilo a que se chama “nada” e expressando-se naquilo a que se chama “tudo”: “a ponte que liga/ o que foi ao que há-de ser” abstrato ou concreto,

dinâmico ou estático. Por conseguinte, a imagem “ponte” permite ao sonhador fazer ressurgir a mesma matéria “de que tudo é expressão” e tudo (en)forma e (des)enforma a partir de “o nada”. Esse “nada é o tema” infinito, ademais, incomensurável, que contém, em embrião, a “arquitetura de espumas” ou todas as formas possíveis sem, contudo, esgotar todas as possibilidades do *ethos* de Deus nas coisas por Ele criadas.

Correlativamente, apontamos a capacidade criativa do poeta à de Deus, já que ambos criam mundos do “nada”: “o que eu penso ele o pensou”. O “nada” é uma espécie de “vazio”, a folha em branco na qual Deus e o poeta criam algo. Daí é lícito que o Agostinho trovador tenha dito em uma quadrinha “que só o nada é real/ e que a partir de não ser” (Idem, 1997, p. 132) é possível uma construção total. Afinal, o “nada” é o *ethos* de Deus fazendo-se *transbordante*.

Essa “ponte”, figurativamente, é essência (“teor”) e, sendo uma palavra feminina, ecoa no devaneio de Agostinho, metaforicamente, como energia. Coligada a outro vocábulo do mesmo gênero, “árvore”, é, também, indicativa de eternidade. Assim associadas, essas palavras alargam o eco do que é evocado pela imaginação aérea e mostram que, em seus devaneios, Agostinho da Silva um sonhador de palavras que sonham a ascensão ou que têm o pendor para as alturas, elevando-se e aprofundando-se continuamente como exige o ato genesíaco de o “nada”.

Por metonímia, “árvore”/“ponte” e “campo solenoidal” (espiral) são, respectivamente, *Árvore do Mundo* e *Eixo do Mundo*. Isso é um indício de que na escrita agostiniana há a presença da coexistência do esquema da reciprocidade cíclica que conduz à união entre o contínuo e o descontínuo sempre sustentada pelo mesmo e único vetor que exerce duas trajetórias opostas, mas complementares: a que sobe (transcendência) e a que desce (*transdescendência*).

Nada obsta entendermos que “os Himalaias”, “árvore”, “ponte” e “campo solenoidal” sustentem o pulso imagético do imaginário de Agostinho impulsionado para a ascensão, para a vontade de seguir o rumo de uma vida aérea, maravilhosamente elaborada e estendida por todo o *universo*, tendo proximidade com o Criador em qualquer de seus modos de existência, em todo o seu infinito devenir, no átimo e na eternidade.

Todos aqueles mesmos termos (“Himalaias”, “árvore”, “ponte”, “escada” e a expressão “campo solenoidal”) têm caráter idealizante, isto é, declaram que em Agostinho da Silva a idealização é a um só tempo concreta e sem limite. Assim o poeta insiste em mover-se em circularidade, ou seja, pensa sempre de novo em seu íntimo os pensares já uma vez pensados, e poetiza-os novamente.

Neste pensar em jogo poético, mesmo que o evocado não esteja explicitamente anunciado, é ele enunciado por paradoxos (recurso estilístico de fusão ontológica dos contrários) e por vocábulos (apesar de serem ainda insuficientes para descrevê-lo são insubstituíveis e imprescindíveis) de maneira a tentar uma compreensão (e não a compreensão definitiva do poeta) do que é fundamental tanto n(est)a poesia quanto na apariação das coisas e do homem. O fundamental é essência ou substância: Deus que é tudo e nada, ser e não-ser, coeso e vário.

Queremos frisar que no *pensar poetizante* do autor de *Uns poemas de Agostinho* e *Quadras Inéditas* “tudo” e “nada” dizem sempre do mesmo princípio idêntico (“poeta” que é Deus) sob diferentes faces e fases (“poema” que é o mundo) figuradas nas reiterações e simetrias intrinsecamente afins que definem a vida do sujeito sonhador. Este se afiança em ser, apesar de aparentemente paradoxal, “[...] um nada dentro em nada/ e um tudo simultâneo a ser do tudo/ que mergulha na vida [...]” (SILVA, 1995, p. 133). Isto é a complexidade de Deus instaurada no poeta.

Cada reprodução da aparência de Deus se *parece* com o que apareceu antes de modo que Ele dá-se da aparência à parecnça para o eu. Ou seja: o que *aparece* recorda (*parece*) ao poeta uma aparência anterior. O que lhe aparece é uma e outra *aparência* do evocado. Este, então, *é e não-é* nem uma nem outra aparência, mas a contiguidade de uma e outra que a linguagem poética mantém próximas e vai, a cada instante punctual, apreendendo Deus em seu *transbordante* modo de ser paradoxal.

A vida toda e toda existência está imersa nesta energia de Deus e cada ente e as coisas da natureza são uma *aparência* reduzida da magnitude da deidade e, por isso, quanto mais o Agostinho poeta/trovador apreende, figurativamente, o “não ser” — que não tem denominações precisas, porém, é pleno de energetismo *transbordante* — mais se envolve e se absorve *do e no ethos* de Deus. Pôde, então, escrever uma quadra (1997, p. 45) em que manifesta que o “eu” só existe devido às aparências do “senhor do mundo” (expressão equivalente a poeta/criador que tem em-si o poema que é o mundo):

Eu nada sou é tudo quanto digo
um sonho apenas do senhor do mundo
me perco mesmo quando me consigo
e só me salvo se em não ser me afundo.

Enquanto a linguagem do sujeito que fala nesta trova expressa com determinação precisa Deus (o “senhor do mundo”), em um poema está subentendida (Idem, 1995, p. 125):

Tudo pode vir do nada
várias tintas várias telas
esta vida em que vivemos
é apenas uma delas

mil outras no mesmo espaço
mil outras em hora igual
rivalizam no sonhar
o que pensamos real

e podemos ir além
neste quadro que vos traço
tempo é tempo imaginado
em que se imagina espaço.

A imprecisão ou indeterminação é provocada pelo uso da expressão “do nada”. Apesar de ser antagônico, o “nada” converte-se no centro de um devir *transbordante* de energia. É metáfora da criação tanto do poeta que cria “neste quadro que vos traço” (a folha em branco) quanto do evocado que eclode em variedade e multiplicidade o “mundo” e a “vida”, correspondentes ao termo “Tudo” desses versos.

Verificamos, também, que esse poema tem o impulso de oferecer às palavras e às expressões linguísticas uma carga semântica impregnada de abundância, mantendo a força e o valor da poesia agostiniana em um campo mais vasto de Deus *in praesentia*, nas mais vastas atividades humanas, aqui figuradas em referência às Artes Plásticas, registradas pelos termos “tintas” e “telas” (2º verso da 1ª estrofe).

Aponta-se, ainda no poema, que Deus toma todo o “espaço” e torna-se bem mais vasto que o real e, por extensão, dá à poesia a característica de um texto que se expande (3ª estrofe). Então, a expressão “do nada” representa, de maneira simbólica, energia e, ontologicamente, a estância da qual partem as afecções ou as manifestações das relações materiais que têm em si mesmas a constância de uma única e mesma essência/substância.

É sabido que os poetas tentam criar mundos a partir de palavras que desabrocham na folha em branco do papel para ganharem espaços e foruns temporais os mais inesperados, dando-lhes existência, salvando-as do nada. Enquanto no relato bíblico o homem se fez Verbo pela mão de Deus, na poesia, o homem se faz palavra pelo tinteiro do poeta. Em uma explosão da linguagem, surge a textura do discurso e pelas palavras o poeta apreende a polissemia das coisas e de si mesmo, porque na ausência delas não há nada.

Similarmente a Deus que criou o mundo de “o nada” que presentifica o mundo, o poeta o pensa, reinventando-o pelas palavras no corpo do poema. As coisas nele são nomeadas para terem existências ainda impensadas e capturar o evocado ora *in praesentia* ora *in absentia*. Em seu ato criador, o poeta persevera que há um pensamento incriado (invisível),

uma causa, que aí está e sempre esteve presente — o nada — com extrema potência criadora *em e de* Deus: “Deus em si nos retomando/ o tempo eterno nos deu/ [...] agora somos poemas/ como Ele é de sempre ser [...]” (SILVA, 1995, p. 142).

Agostinho pensa o impensado, isto é, pensa o que ainda não foi pensado ou do nada que ainda não existe na folha em branco do papel, faz surgir a poesia Deus. Assim ele é um poeta de pensamentos transformados em linguagem que reflete a unidade da fonte originária que é o nada, o imperscrutável peculiar (também fixado no poeta).

A razão de que o poeta pensa que “Tudo pode vir do nada” está demonstrada na ideia que o próprio poeta tem do “nada”: “tempo imaginado/ em que se imagina espaço”, versos correlativos à eternidade e à infinitude atribuídas a Deus. Na infinita variedade das formas sob diferentes faces e no jogo de oposições sempre complementares — “Fugazes talvez no tempo/ nos seja eterna a essência/ embora não existindo/ nos existe a existência.” (SILVA, 1997, p. 50) — repete-se na poesia agostiniana o vário e o diverso, mas *recriando* o uno em essência.

Quando o imaginário poético de Agostinho está em ação criadora, pensa e conserva o vate a sobrevivência indestrutível daquele “poeta” no tempo desde sempre. A eternidade de Deus é o atributo sob o qual se concebe e concede a existência infinita de Deus desde o “princípio/ antes de haver alvorada/ [...] fecundando o nada”. O “nada” agostiniano é princípio e fim último que *comove* e *promove* a (in)existência. E outros versos agostinianos (Idem, 1995, p. 78) continuam a percorrer a mesma imagem e a dizer que:

O que se deu no princípio
antes de haver alvorada
foi aquele casamento
de Deus fecundando o nada

a cada momento eterno
sem nenhuma evolução
todo o passado e futuro
não o sendo juntos vão

dando passos num só ponto
sem haver nem cá nem lá
apostados a seu fim
que jamais lhes chegará.

As palavras como “princípio” e “alvorada”, “eterno” e “evolução”; “cá” e “lá”, “passado” e “futuro”; as expressões antinômicas — “antes de haver alvorada/ foi aquele casamento”; “a cada momento eterno/ sem nenhuma evolução”; “todo o passado e futuro/ não o sendo juntos vão”; “dando passos num só ponto/ sem haver cá e lá”; “apostados a seu fim/

que jamais lhes chegará” — mostram que a ludicidade do poema reflete, quase como imagem especular, a atividade lúdica de Deus no *universo*.

Esses recursos, ao misturarem espacial e temporalmente o próximo e o longínquo, estabelecem a comunicabilidade de Agostinho com a ideia/imagem do *ethos* de Deus que é, como já dito, aparentemente paradoxal. Chamamos a isso de saltos do *pensar poetizante* de Agostinho que se engendra ao jogo do *ethos transbordante* do evocado que, geralmente, está *encoberto* no homem comum.

A imaginação do poeta se aventura em pensar o *poeta-Deus-poema* na própria existência humana, em seu dinamismo real à vida. Diz-se isso de outro modo: o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva é expressão de que na vida há um ato e um fato que se ligam à eternidade. Lá onde sempre está à espera a força que nos fará ressurgir. O tempo e a eternidade são simultâneos e têm a mesma importância para a nossa existência. O fundamental é *descobrir*, parafraseando o nosso pensador e poeta, que deveríamos viver o tipo de existência que permita em um tempo nos mantermos no mundo da *Graça* e não *descuidarmos* em nada do mundo humano.

É fato, de certo, que a escrita antinômica agostiniana, cedida à imaginação material aérea, simultaneamente, intimiza “o nada” no homem e expande “o nada” em cosmicidade. Entendemos, por fim, em conversabilidade com Espinosa (1997, p. 166), que os poemas e trovas *conversáveis* entre si incidiram na ideia máter de que

Afora Deus não é dada nem pode ser concebida nenhuma substância [...], isto é [...], uma coisa que em si e por si é concebida. Porém, os modos [...] não podem existir nem ser concebidos sem uma substância, pelo que somente podem existir na única substância divina e por ela ser concebidos; ora, fora das substâncias e dos modos nada é dado [...]; por conseguinte, sem Deus nada pode existir nem ser concebido.

É absolutamente incontestado de que a *alethopoíesis* em *Uns poemas de Agostinho* e em *Quadras Inéditas* versa do anúncio da presencialidade de “o nada” em “toda vida” (em sua generalidade) e em “toda a vida” (das coisas e do homem), presentificando “o tudo” como a súpula para que todo homem possa compreender que, na medida em que o evocado *parece* que *aparece*, na nitidez de um começo, o *Tempo* (“viva lida”) é a constante juventude do *ethos transbordante* de Deus para o qual a “vida” é “absorvida” (pertence) i.é. “absolvida” (*recriada*).

O *pensar poetizante* agostiniano configura-se, pois, sob o estabelecimento da conversabilidade entre a substância e o humano, formas distintas, entretanto inseparáveis

entre si. O poema seguinte (SILVA, 1995, p. 30) é indicativo desta *di-ferença* e *i-dentidade* em *uni*(versos). Deveras,

Depois de tão viva lida
toda vida
toda a vida
é em Deus absorvida
e absolvida
volta à vida.

As palavras e expressões que sublinhamos, em outro poema (Idem, p. 122) translineado, são exemplos dessa polaridade imagética da qual o “nada” prorrompe/flui o “tudo” e este a ele retorna/deflui. Também sugere a *saga do dizer* sobre a *poíesis* de “o Mesmo”, evocado subliminarmente pelo poeta.

Tem o tempo o ser em mim
mas se eu morro ele não fica
outro o tem se sobrevive
e se nele a si se implica

gosto desta dança etérea
do descontínuo ao seguido
do contínuo ao diferente
do não vivente ao vivido

mais do que eu porém se deve
o de eterno divertir
vendo como nada vai
num suposto jogo de ir.

Este poema, composto em redondilha maior, comunica-se com o anterior porque repete, intensificando, o pertencimento do eu lírico a Deus (“Tem o tempo o ser em mim”) enquanto durar a sua vida e a *disposição* temporal da essência Dele em si (três últimos versos da 1ª estrofe). A ocorrência da estruturação antitética (“morro”/“sobrevive”, “descontínuo”/“seguido”, “contínuo”/“diferente”, (“não vivente”/“vivido”) recupera, também, o exercício de Deus que está implícito nas expressões metafóricas “dança etérea” e “eterno divertir”. Só aparentemente é Ele incorporeal, mas presente em tudo, cria perfeita e diretamente do “nada” o “descontínuo”, o “seguido”, o “contínuo”, o “diferente”, o “não vivente” e o “vivido”. No “suposto jogo de vir”, pois age, insistentemente, sob uma operação dupla: progressivo-regressiva e vice-versa. Comprovamos que o poeta devaneia “[...] coleções de unidades/ em que a vida se varia.” (SILVA, 1997, p. 120) em uma ludicidade que mostra a dinâmica ontológica de oposições complementares.

5.4. Da razão que sonha ou Do sonho da razão

Não sabemos da fruição infinita do existir ou, para usar um barbarismo, da fruição infinita do ser, pois não há capacidade intelectual alguma capaz de demarcar Deus com precisão, haja vista que não podemos medi-lo “pelo que medir”, conforme Agostinho da Silva (1995, p. 23), não sabemos. Ele nos declara que “[...] sobre o Absoluto nada há que dizer, [...]. É que efetivamente só podemos falar do que é relativo, [...]” (Idem, 1999, pp. 295-296). Contudo, cremos que a imaginação poética pode trabalhar a razão, pode sonhá-la. Bem assim, pela razão sonhadora, invencionam-se o evocado repensado em símbolos matemáticos ou em uma matemática poética como se lê no seguinte poema (Idem, 1995, p. 33):

De contas não sei mais
do que o começo
mas porque sou amigo de animais
o bicho Pi estremeço
adoro entre os demais
por ser ele bem certo
o de cauda mais longa que conheço
e para mim centro do mundo
do mistério profundo
mais que perto
e porque também vou pelas plantas
tão belas tais e tantas
a quadrada Raiz do Negativo
que por ser paradoxo
me defende dos riscos de ortodoxo
sempre a mim me será
enquanto andar por cá
o mais alto e sagrado
de todo o positivo
indistinto e confuso
em todo o negativo de meu uso.

Nesse poema, do 1º ao 5º verso, é notório a construção de rimas cruzadas (ABABA); do 6º verso ao 10º verso, há rimas interpoladas (CBDDC), sendo que o 7º verso rima com os 2º e 4º versos. Na sequência, do 11º ao 15º versos, poderíamos dizer da presença de rimas emparelhadas (EEFGG); no 13º verso percebe-se correspondência toante do vocábulo “negativo” com a palavra “positivo” (19º verso). Do 16º verso até o 21º, aparentemente, as rimas são emparelhados (HHIFJJ). Repare-se que o 18º verso não tem equivalente rímico, vigora ao longo do poema independente conforme emana o sentido mesmo simbólico da palavra “sagrado”.

A estrutura rímica variada do poema indica a própria diversidade do evocado. Essa composição, marcada pelo símbolo matemático, o elemento Pi, alude também aos sinais

positivo e negativo e à raiz quadrada de um número cuja função aqui é expressar o *ethos* de Deus incompreensível para o saber comum, mas inteligível para o poeta que conduz o imaginar poetizando a razão.

Logo, é visível que esse poema de intensa oscilação fala tanto da complexidade do poeta de tentar compreender Deus — implícito nos termos matemáticos escritos com maiúscula “Pi” e “Negativo” — quanto da complexidade rítmica que se fecha com a semântica na medida em que funde fauna, flora com aspectos matemáticos (“animais”/“bicho Pi”, “pelas plantas”/“a quadrada raiz”). Isso dá certa dinâmica à escrita agostiniana como se ela quisesse se *parecer* com a atividade criadora atribuída ao evocado de maneira que ele possa *aparecer*.

Assim sonha a razão do Agostinho poeta por ocasião da irrupção de uma imagem inusitada — “o bicho Pi” —, porque, provável ou dificilmente, será encontrada tal imagem que apresente a mesma significação em outro poema. Isto sem que se esqueça de que a imagem criada por um poeta, em um contexto poemático, é ímpar. O “Pi” é, aqui, símbolo de Deus, imagem originária, na medida em que possui a sua origem em si mesma e, por extensão, é originante na proporção em que jamais se esgota no que origina: “animais”, “centro do mundo”, “plantas”.

Se se pensa matematicamente o “Pi”, deve ele expressar a relação circunferência-diâmetro que é sempre constante e assemelhar-se a Deus ora *in praesentia* ora *in absentia*. Dito de outro modo: esta presença do “Pi”, sonhado como sendo o evocado, no ser humano, dá-se como a eternidade no tempo, o invisível no visível, o terrestre no celeste. Esta ligação está, também, simbolicamente, referendada pelos versos “o bicho Pi [...] / o de cauda mais longa que conheço / e para mim centro do mundo / do mistério profundo”. Talvez, esta “cauda mais longa” nos remeta ao arco-íris, a materialização simbólica da aliança de Deus com os homens como é dado no livro do “Gênesis”.

O “bicho Pi” pode até ter início no “centro do mundo” (talvez uma equivalência com “o nada”), porém, possui “cauda mais longa”, mantendo-se em “mistério profundo”: “a quadrada Raiz do Negativo”. Ora, não existe raiz quadrada de um número negativo. Se é assim, o “bicho Pi” não tem valor, não tem medida, tal como é Deus. Desse modo, essa poesia agostiniana parece ser uma busca do inefável. O poema, igualmente, *consagra* o êxtase da razão e o exulto da sensibilidade. Juntas, razão e sensibilidade mantêm o ritmo da exegese literária agostiniana.

Também, em outro poema (SILVA, 1995, p. 137), o poeta tratou de sondar o *ethos* transbordante do evocado pela razão que imagina a imprevisibilidade do *Inominável*:

Vagando por aqui ali
caí eu nesta ocorrência
será que Deus é também
um campo sem divergência

ou de igual para igual
um campo solenoidal.

Já que abarcamos o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva como sendo o imaginário poético em ação pensante, percebemos que o poeta com o auxílio da Física exprime em novas possibilidades o *ethos* de Deus em simbólicas abstrações que caracterizam o sentido da dúvida, da contradição ou da imprecisão do conhecimento do eu lírico sobre Deus e singularizam o *modus operandis* do evocado: “um campo sem divergência/ ou de igual para igual/ um campo solenoidal.”.

A ideia de “campo sem divergência” equivale a algo equilibrado e homogêneo. Porém, outro pensamento ou imagem, apesar de *parecer* oposta, se alicerça a Deus, a de “um campo solenoidal”. Deus é imaginado como sendo um vetor de solenóide, o que na Física significa um “[...] indutor constituído por um conjunto de espiras circulares paralelas e muito próximas, com o mesmo eixo retilíneo.” (FERREIRA, 1986, p. 1606). De todo modo, a essência é a mesma seja em “um campo sem divergência/ ou de igual para igual/ um campo solenoidal.”, pois, em simultâneo, surge e plenamente se conserva nessas afecções qualitativas.

O poeta insiste em apreender Deus pelo esforço matemático para ampliá-Lo geometricamente e se apercebe que outra fórmula matemática para Deus é a do “imprevisível”: o que ainda pode *aparecer* e ser *aparência* do evocado. O “imprevisível”, sendo ainda o incriado, mantém em nós uma expectativa do novo, da novidade, pois não sabemos o que poderá surgir da dinamicidade criativa e criadora do evocado. Isto está dito na quadra (SILVA, 1997, p. 54) translineada a seguir:

Já sei que na matemática
sou mais ou menos risível
mas por favor qual a fórmula
do que for imprevisível.

A palavra Deus está implícita na trova, sugerida pelo termo “imprevisível”. O trovador recorre ou solicita apoio às noções matemáticas e às figuras geométricas que são para ele, talvez, as formas (ou “fórmula”) que mais fielmente podem dizer (de) Deus. Por certo, progridem na decifração Dele, pois deixam de pertencer à limitação das capacidades intelectivas de um sujeito que não sabe lidar com o imprevisível/inusitado. Porquanto,

“Talvez o mundo real/ seja só o quociente/ do mundo desconhecido/ por aquela concepção/ que [tem o Agostinho poeta/trovador] do mundo.” (Idem, 1995, p. 117).

Explica-se, assim, porque o *pensar poetizante* de Agostinho da Silva por tanto imaginar o “imprevisível”, pensa, de forma *extraordinária*, que Deus, com exatidão matemática, dirige com simplicidade toda a sua criação e, *parecendo* paradoxal, alcança uma complexidade que deixa o sujeito lírico em estado de maravilhamento/surpresa. É o que os versos de outro poema agostiniano (Idem, 1995, p. 138) cantam:

Vou dizer-vos afinal
de modo firme e discreto
que a matemática real
é saudade no concreto
da matemática ideal
que em outro céu eu já vi
no que cobre uma outra terra
em que ainda não nasci.

O poeta, além de ter tentado explicitar Deus em expressões matemáticas, imagéticas e simbólicas, como as que já mencionamos, ainda o demonstra na ideia absoluta da matemática “real” que está para a “ideal” como em jogo reflexivo. Estes vocábulos “real” (visível) e “ideal” (invisível) esquadrinham as manifestações de Deus: “concreto”/“terra” e “saudade”/“céu” em respetivo. Em uma proximidade filosófica com Espinosa (1997, p. 14), isto quer dizer que na essência de Deus

[...] há uma identidade absoluta com a existência e com a potência. Deus é a substância, ou seja, o Ser que é a causa de si, que existe em si e por si, que é concebido em si e por si e que é constituído por infinitos atributos, infinitos em seu gênero e cada um deles exprimindo uma das qualidades infinitas da substância.

Salta-nos aos olhos que o que pensa a consciência criante do Agostinho é, precisamente, a existência do Divino no ser do homem o que torna o real mais inteligível e não podendo haver nada que deixe de ser compreensível quando “a chamada catálise” provoca a *interrelação Deus-homem* e dela *exsurge* a mesma e única energia que os une: o Espírito (energia) Santo (divino/sagrado). Possa o ser do homem incitar a presença de Deus quando em si estiver pleno (em “catálise”) com o Divino. Bem assim aludem os versos do próximo poema (SILVA, 1995, p. 119):

Temos as velhas manias
e delas sempre o bastante
do diálogo e da análise
só o que é mais importante
e foge às filosofias
é a chamada catálise.

Por conseguinte, a *Graça* é a dádiva da energia “em que física se fia” o *transbordante ethos* de Deus no mundo cuja maneira ou modo de ser *aparece* como um tecido de eventos no qual conexões de diferentes tipos se alternam, se sobrepõem ou se combinam e, por meio disso, determinam a *contextura* das coisas do mundo e do homem. Nesse tom, está o cântico de mais outro poema (Idem, 1995, p. 64), formado predominantemente por rimas ricas:

Matéria sendo bailado
que faz o Espírito Santo
com o espírito que é nosso
e que santo não é tanto

da dança brota primeiro
o que se chama energia
naquele saber de agora
em que física se fia

é esta tal energia
uma cadeia pegada
em que os elos fazem coisas
e os intervalos são nada

a isto de nada e tudo
seu Deus os homens chamaram
quando os elos sem espaço
e sem tempo se juntaram

ora é Deus ora é o mundo
segundo damos a volta
ou quando qualquer de nós
de prisão própria se solta

ora há ora não há
segundo somos ou não
mão alguma se não somos
se somos eterna mão.

O 1º verso, da 1ª estrofe, encontra ressonância semântica no último verso da 6ª estrofe “somos eterna mão” a dançar sob o mesmo e único “Espírito Santo” (2º verso), “o que se chama energia” (6º verso). Daí pode provir uma concepção da realidade na qual há energia entre “grão e grão”, isto é, entre partículas que acrescentam caracteres ao já existente e concebem o mundo como um todo integrado na “tal energia/ [que é] uma cadeia pegada/ em que os elos fazem coisas/ e os intervalos são nada.”.

Esta dinâmica do movimento, em sentido humano, é a energia vital que, por meio dos tempos, vai enriquecendo o mundo com novas criações sempre mais complexas, perfeitas, sustentando o trajeto *de* e *para* o aperfeiçoamento do homem em torno do amor socialmente partilhado, não obstante todo tipo de manifestações de ódio e destruição como nas ditaduras, nas guerras, recompondo o paradoxo do mundo e do homem.

Façamos aqui um jogo com as palavras para entender que “energia” é o pensamento de Deus pensando o *universo*. Agostinho pensou este pensamento pensado por Deus e o seu pensar pensou a tal energia constituindo-se em padrões de ondas que representam probabilidades de *interconexões* entre coisas e estas, por sua vez, são *interconexões* entre outras coisas e assim por diante. Logo, o que se pensa deste pensamento pensado por Deus é que ele é energia excessivamente complexa. Isto corresponde, na Física Quântica, à *interconexões*. Então, o que “há entre grão e grão” é uma complexa teia de relações entre as várias partes de um todo unificado a exemplo do dito por Agostinho em uma trova (Idem, 1997, p. 106):

Quanto ao que seja energia
venha a física e me explique
o que há entre grão e grão
que minha Pomba debique.

O trovador apercebe-se que a sua “Pomba” deva debicar, porque não é ela uma entidade isolada, mas participante de *interrelações*. Metaforicamente, “Pomba” é Espírito/energia, e o sendo, é, portanto, essência. A mesma essência que Deus semeou em todos os entes que, figurativamente, levando-se em conta a teoria quântica e dela tendo proximidade, diríamos, então, que Deus é o todo que determina o comportamento das partes.

Sem adentrar rigorosamente em um tema tão surpreendente e específico como a Teoria Quântica, cremos que a compreensão de Deus perpassa esse ramo da Ciência que se certificou de que o *universo* é um complexo de *interconexões* de sistemas explicáveis por uma teoria matemática cujos conceitos e técnicas podem ser aplicados a Deus, pois na linguagem poética agostiniana *aparece* sob a regência da dinâmica de várias e múltiplas conexões, fixando o alicerçamento da sua *Graça*.

CONCLUSÃO

Agostinho da Silva, na escrita literária, possui sentimento, conhecimento e experiência em comum com o “outro”, tendo com ele proximidade de tal forma que expressa o fenômeno do duplo na medida em que se torna um “ator” por meio do qual o “outro” se manifesta. Na condição de ator, o sujeito pertence ao mundo do evocado, sendo capaz de observar e criticar o “eu” e de exercer influência sobre ele.

Este recurso é a *co-presença* da consciência de Deus — aquele “Primeiro [...] pensamento/ que pensa” — exaltada na subjetividade íntima do sujeito que é Ele sendo e que, sendo o sujeito ele mesmo, pode ver “dentro” de si como Deus vê todas as coisas da criação. Deus assim concebido é delimitado absoluta e paradoxalmente no tempo e na eternidade, imanente ao sujeito e sempre um *vir-a-ser*. O ser sendo “Deus” existe e é sempre futuro, mas está terra-a-terra, finito. Apesar do livre-arbítrio, está sempre em Deus, porque sua liberdade perante Ele verifica-se apenas no nível do pensamento.

No campo do imaginário e do simbólico, o autor e o sujeito da enunciação dos textos lidos são um e o mesmo e, por isso, há exigência de identificação entre o autor e o sujeito da escrita. Nos textos, portanto, existe, recursivamente, o afloramento dos caracteres individuais do sujeito que escreve. Neste sentido, a singularidade da escrita agostiniana é marcada pela presença do autor no jogo lírico para que tenha, efetivamente, alguma ligação com o que nomeia.

Como vida e obra, pensamento e ação nunca se dissociaram de Agostinho da Silva, podemos dizer que ele se tornou declarado em sua própria poética, assume a posição de sujeito no momento em que se inclui no processo da escrita, logo, o eu empírico está igualado ao eu-poético. Se a voz deste eu é a de Agostinho da Silva, a figura do autor e a sua alteridade — que formam um duplo que está no limite da imaginação e da realidade — indicam uma escrita autobiográfica. Tal escrita, de discurso ambíguo, imortaliza o autor como se ele fosse o próprio evocado. É por causa desta subjetividade que ele — o autor — obtém o poder do ato criativo, permanecendo como é, porém, sendo Outro.

No âmbito da linguagem, este *pensar poetizante* inclina-se (1) pela surrealidade (contínua reformulação de imagens em direção à unidade primordial, à imagem máter que é Deus), (2) pela surracionalidade — que apreende Deus no mundo sob o conhecimento aproximativo ou verdade aproximativa, estabelecendo a Sua retificação permanente —, e,

também, (3) pela averiguação do domínio simbólico da criança que simboliza a primeira abertura para o homem *transformar* a si mesmo e o mundo.

Se *i-identidade* e *di-diferença* compõem a vizinhança da *mesmidade* poético-filosófica, o Agostinho filósofo e o Agostinho poeta disseram o mesmo, mas não disseram o igual. Isto porque, o filósofo diz o Ser e o poeta nomeia o sagrado. Todavia, o *pensar poetizante* une o dizer do Ser e a nomeação do sagrado.

A linguagem do dizer do poeta ressoa na do pensador e, a despeito de ser ele próprio o Agostinho o autor dessa linguagem, mostra o Ser em sua relação com o mundo e, por conseguinte, estabelece a possibilidade de articulação de sentidos seja com o mítico, o poético, o filosófico, até mesmo com a existência mesma do Nada que é o Tudo. A bem da verdade, tal linguagem constitui-se em um afluxo do dizer sempre em jogo cuja essência é a ação de fundamentar, *concentrar* Deus (o *Da Sein* no homem) para a experiência humana, para a *ek-sistência*.

Estivemos em torno do *pensar poetizante* de Agostinho da Silva para *descobrir* Deus que dentro dele brilhava, mas paradoxalmente, é tudo o que possamos pensar, em não-pensamento, se pensável. Só abarcamos Deus, a essência de Seu pensamento, na fusão excessiva de todas as oposições.

Isto porque, o *pensar poetizante* agostiniano alumia a complementariedade de velamento/desvelamento. Vislumbra a *di-diferença* ontológica entre o Ser e o ente, *di-diferença* que comunga uma unidade interioridade/exterioridade em estado de nascimento, de contínua *recriação* e *retificação*. Uma dialética do possível que busca a coerência de (co)presença especificada sob o signo da complementariedade que se *dispõe* na continuidade da conciliação dos contrários. Quer dizer, na atitude poética, a linguagem expressa a experiência do acontecimento que instaura, no desígnio do dizer, a ressonância de que Deus é o único sentido oculto das coisas e do homem que têm existências por que Ele *é*. A significação delas *é* Deus.

A linguagem e o imaginário poético estabeleceram, assim, a intimidade do *universo* relacional existente entre Deus, as coisas e o homem, celebrando a *conjunção* dos contrários *projetados* no curso dinâmico do “é” de Deus que, *parecendo* igual, nunca se imita a si mesmo. Esta determinação de que Deus “é” só se torna compreensível devido à língua portuguesa, a única capaz de bem distinguir a *di-diferença* ontológica entre *ser* e *estar*.

O verbo *ser*, indicativo de perenidade e infinitude, pertence eternamente a Deus. Tudo o mais aí está em duração finita. A língua portuguesa permite que seja dito que a essência/substância de Deus *é* a sua eternidade. Se Deus *é* eterno, então, a Sua aúrea — *Graça*

— *está* nos eventos reais, na concretude finita da vida infinitamente do mínimo *minimorum* de uma partícula à complexidade dos seres humanos.

O dizer da linguagem do Agostinho está envolto pelo *encantamento* das presentidades várias e divergentes que *é o poema-Deus-poeta*. Compreende não um real aparente, porém, uma realidade existente ou de uma aparência que fosse aparição da realidade, mas não a aparência a que à realidade se opõe. Deus *aparece* em uma *interdependência* dialética ma(i)s viva que àquela que se assenta longe da normalidade que reifica o homem e que se expressa avessa ao mundo despotencializado, construído e dominado pela lógica do pensamento calculador ou pensares costumeiros.

Da nossa leitura saltou-nos a evidência de uma escrita poética eivada de linguagem indicativa do inexprimível da própria coisa evocada. Assim sendo, os textos de modo geral tentam mostrar a realização da *alethopoiesis* do *ethos* de Deus e de Deus no homem que jamais *é* redutível a uma formalização reiterável visto que *é transbordante* de *transdescendências* e *aparências*.

Deus, força inquebrantável cujo Espírito que *é* Santo coordena e dá *ek-sistentia* ao *universo* e ao ser do homem, só adquire conteúdo teórico na aproximação excessivamente intelectualizada ou na proximidade lúdica de uma razão que sonha o *Inominável* sendo tempo algum e todos os tempos. Mesmo exaurindo todas as possibilidades racionais, esquadrinhando imagens e enovelando palavras, Deus sempre escapa à compreensão definitiva.

Percebemos que por meio dos textos entrevistados Agostinho da Silva tenta dizer o que a razão não pode alcançar: o *Incognicível*. Esses textos líricos aproximam-se do que *é* espiritual, avizinham-se do intangível, conferindo-lhe profundidade. A ideia de Agostinho sobre a eternidade está neles presente e como crê no tempo de Deus, a *Graça/o Espírito Santo* são reais e significativos. Logo, pensou o poeta trovador em Deus de modo tão instantâneo quanto eterno. Uma instantaneidade eterna.

Em torno do significado de Deus se estabeleceram atribuições genéricas que só adquiriram entendimento quando expressas sob particularidades filosóficas. Logo, pôde ser captado como sendo o princípio que possibilita a existência do mundo e do ser de todo ente, bem como a fonte de tudo o que há de excelente no mundo, sobretudo, o que diz respeito ao mundo do homem. Entretanto, essas qualificações distinguiram entre si outras concepções específicas de Deus. Ou seja, quando posto em referência ao mundo, Ele *é* a causa de sua existência; em relação com a ordem moral, *é* o bem; pensado em relação a si mesmo, *é* Ele a *Graça*.

A *Graça* — centro abstrato, ponto fixo de energia que é, em simultâneo, ideal/pensado e real/existente — está primeiramente senão *no* pessoal e continuamente em todo o *universo*. Importa dizer que isto, advindo do *pensar poetizante* de Agostinho da Silva que elaborou e laborou Deus, trata da realização autêntica da *alethopoíesis*, ou seja, uma propensão para alargar os horizontes da compreensão do ser e, por via de consequência, da elucidação do *Incognoscível* e, por via de consequência, da percepção do mundo.

É na conversabilidade segura com as pessoas, na vivência prática, ativa, observadora de costumes e de gente, em torno da concretude real das coisas, que a *Graça* se manifesta, pois ela é o cuidado ético da dimensão ontológica e espiritual do homem, mas também, antropológica na medida em que zela pelo ser social, pelo hábito da cooperação e da tolerância, pela derrubada de atos humilhantes e preconceituosos, gerando a convivência em vez de isolamento de caverna.

À maneira de Agostinho, a *Graça* somente se faz sentida se nos *dispusermos* a agir sob uma ética³¹ pessoal e social de saber orar, amar e servir. Orar que tem sentido não apenas reflexivo, mas, sobretudo, é um agir pragmático de maneira que se demonstre simplicidade nas atitudes e desprezo pelo prestígio social. Saber amar é respeitar o próximo, não cerceando a liberdade alheia; as relações do amor partilhado indiferentemente a todos os indivíduos *conformam* o ecumenismo em que todos os credos, crenças, metafísicas e místicas estejam juntas de modo a amenizar ao máximo a barbárie da violência das incompreensões. Saber servir impõe aos homens um processo concreto de sociabilidade cooperante e libertadora.

Por um lado, a partir do entendimento de que a *Graça* nos habita, todos os outros pensares fluirão naturalmente como: (1) a aceção do “ser” do homem como aquele que está no mundo, habitando-o, porque é ser-da-terra e dele partindo as diferentes experiências; como sendo, a um só tempo, compreendido entre o ser fatal e livre; como sendo aquele que reconhece em si mesmo potencialidades que o torne *transformado*, porém, sendo fiel a si próprio; e como o que aceita os dinamismos da vida em seus compassos contrários, mas complementares; (2) a felicidade não está no desejo de consumir ou no ato de ter coisas, dominar pessoas ou possuir bichos, visto que ela é interior ao ser; (3) a esperança da humanidade reinstaura-se no Espírito Santo, pois não é contradição e não é inacessível; (4) a criança reformará as estruturas corrompidas da *polis*.

³¹ A palavra ética (*éthos*), derivada do grego, referente-se à dimensão pessoal da ação, o modo como o agir surge da própria interioridade da pessoa que age. Assim se difere da moral (*mores*), derivada do latim, que quer dizer do agir pessoal em relação com a lei.

Por outro, a compreensão da *Graça* em nós promoverá a justiça de ações que ocorrerão de modo correspondente à promoção da solidariedade comunitária na experiência da realidade da vida cotidiana, o que inclui (A) os princípios de liberdade, equidade e os paradoxos da igualdade propalados no culto à realeza do Espírito; (B) o fazer da pedagogia *conversável* sob os pilares da lucidez e da ludicidade; (C) o reconhecimento de valores materiais que deem a todas as gentes moradia e saúde para o bem viver; (D) o redimensionamento dos processos técnicos elaborados para a maior produção de alimentos ou outros bens de consumo basilares.

É fato que os pobres estão ainda mais miseráveis, carecem da quantia mínima de capital para sobreviver e, portanto, precisam de um pacto humanitário dos países ricos que realmente efetive um esforço combinado para acabar com a fome e a miséria, porque é a pobreza o maior fator de risco do crescimento populacional rápido no que resulta na falta de alimentos e instrução.

A nossa contemporaneidade oblitera a liberdade dos homens como a iliteracia, a violência, o terrorismo, o crime organizado e a corrupção; a concentração da riqueza sob o controle de uma minoria presa ao luxo e ao supérfluo; e o desequilíbrio ecológico. Tudo são mostras do descompasso econômico do mercado global e da insustentabilidade do modelo capitalista cada vez menos democrático.

A reflexão sobre a falência econômica já pesa sobre os Bancos em todos os países e solicita a urgência de uma *futura-Idade*. Como cidadãos da *pólis* temos de pleitear a revisão da economia em escala mundial, porque já está em curso uma revolução de base tecnológica que determinará a supressão quase completa do trabalho obrigatório e o aparecimento do tempo livre. Isso ocasionará ainda mais o alto índice de desemprego e, por conseguinte, a fome atingirá níveis altíssimos, constituindo-se como os dois maiores flagelos da humanidade.

O capitalismo estará em vias de desaparecimento, pois ele se sustenta pelas relações de trabalho e será inevitável que uma nova economia surja, criando outro *habitus* social e situações políticas completamente novas. Quiçá seja a reforma econômica da sociedade o sistema de cooperativas e dele se afaste todo tipo de subordinação a qualquer de seus membros cooperados que implica o servir cujo significado concreto, efetivo, está nos atos de solidariedade, participação e doação.

Agostinho da Silva acreditava no progresso científico que prepara inevitavelmente, apesar de seus perigos, um ambiente de menos áspera escravidão econômica e de mais intensa informação e instrução. O desenvolvimento técnico e o aperfeiçoamento dos instrumentos de produção devem ser feitos em benefício de maior bem estar do homem que, pelo seu aspecto

externo, significa ter maior conforto, mas pelo seu aspecto interno, maior aperfeiçoamento pessoal. Isso tudo se torna uma esperança justificada para as gentes dos povos menos favorecidas, vítimas involuntárias da injustiça dos homens.

Então, a instauração do Reino do Espírito Santo é utopia e tópico porque será guiado pela Ciência que pode tornar a sociedade mais plena de humanidade e construída, paulatina e necessariamente, a partir de cada indivíduo que cumprirá, com “imaginação”, uma ética política que fiscalize a “coisa pública”, que faça valer a justiça e a equidade social, alicerce as discussões sobre a reforma agrária e o incentivo da técnica que não polua e nem pilhe o ambiente, recusando o supérfluo e investindo só o estritamente indispensável.

Creemos que a viabilidade de tempos melhores para a humanidade depende de fazer de nossas ações uma representação concreta, no mundo moderno, de o Pentecoste diário. Temos de dar à Páscoa uma cotidianidade real e constante. Sendo assim, a ideiação de a *futura-Idade* é já a da hora que passa. Vamos a isso: sermos um D. Sebastião, não o do mito, pois não é isso o que importa, mas o de sermos sujeitos capazes de, pela cotidiana tarefa, determinar a revolução espiritual/religiosidade que dignifique as relações interpessoais, o respeito à diversidade étnico-racial e a socialização dos bens culturais.

BIBLIOGRAFIA**I. De Agostinho da Silva**

SILVA, Agostinho da. *Uns poemas de Agostinho*. Lisboa: Ulmeiro, 1995.

_____. *Vida de Francisco de Assis*. Lisboa: Ulmeiro, 1996.

_____. *Quadras Inéditas*. Lisboa: Ulmeiro, 1997.

_____. *Do Agostinho em Torno do Pessoa*. Lisboa: Ulmeiro, 1997.

_____. *Educação de Portugal*. Lisboa: Ulmeiro, 1990.

_____. *Dispersos*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988.

_____. *Vida conversável*. Brasília: Núcleo de Estudos Portugueses; CEAM/UnB, 1994.

_____. *Reflexões, aforismos e paradoxos*. Brasília: Editora Thesaurus, 1999.

_____. *Textos Pedagógicos I*. Lisboa: Âncora Editora, 2000.

_____. *Textos Pedagógicos II*. Lisboa: Âncora Editora, 2000.

_____. “Encontro de dois mundos”. In: *Correio Braziliense*, Caderno Cultural, Brasília, sábado, 5 de julho de 1969.

_____. *Ir à Índia sem abandonar Portugal, Considerações, Outros Textos*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1994.

_____. *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*. Lisboa: Âncora Editora, 2000.

SILVA, Agostinho da. *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira II*. Lisboa: Âncora Editora, 2001.

_____. *Estudos sobre Cultura Clássica*. Lisboa: Âncora Editora, 2002.

_____. “O Cristianismo”. In: *Textos e Ensaio Filosóficos I*. Lisboa: Âncora Editora, 1999, pp. 67-80.

_____. “Doutrina Cristã”. In: *Textos e Ensaio Filosóficos I*. Lisboa: Âncora Editora, 1999, pp. 81 e 82.

_____. “Cartas a um jovem filósofo”. In: *Textos e Ensaio Filosóficos I*. Lisboa: Âncora Editora, 1999, pp. 231-285.

_____. “As Aproximações”. In: *Textos e Ensaio Filosóficos II*. Lisboa: Âncora Editora, 2000, pp 17-92.

_____. *Agostinho da Silva – Ele Próprio*. Lisboa: Zéfiro, 2006. Lisboa: Ulmeiro, 1990.

_____. “Depoimento do Professor Agostinho da Silva à Comissão Parlamentar de Inquérito”. In: *Agostinho da Silva: universidade: testemunho e memória* / Henryk Siewierski, organizador; José Santiago Naud, introdução. – Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de teoria Literária e Literaturas, 2009.

II. Sobre Agostinho da Silva

Agostinho da Silva e o pensamento luso-brasileiro. Organização Renato Epifânio; Actas do colóquio Internacional, co-organizado pelo centro de Filosofia da universidade de Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Associação Agostinho da Silva, em 27 e 28 de Maio de 2004; Lisboa: Âncora Editora, 2006.

AGOSTINHO, Pedro. *Revista Afro-Ásia*. 1996, p. 9-23.

BORGES, Paulo. *Tempos de Ser Deus: a espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*. Lisboa: Âncora Editora, 2006.

BORGES, Paulo. “Agostinho da Silva”. In: *Logos 4*. Lisboa: Verbo, 1992, pp. 1120-1125.
Comercio do Porto, nº 304, especial/evocação de Agostinho da Silva, 3 de Abril de 1996, p.II.

Correio Braziliense, Caderno Cultural, Agostinho da Silva. “Comemoração de *Os Lusíadas*” - Brasília, sexta-feira, 23 de fevereiro de 1973.

Documentário “Agostinho da Silva – Um pensamento vivo”. DVD, 5 volumes, Lisboa, 2006.

EPIFÂNIO, Renato. *Perspectivas sobre Agostinho da Silva na Imprensa Portuguesa*. Sintra: Zéfiro, 2008.

_____. *Visões de Agostinho da Silva*. Lisboa: Zéfiro, 2006.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. “Grata lembrança de Agostinho da Silva”. In: LEMOS, F.; LEITE, R. M. *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: UNESP, 2003.

In memoriam de Agostinho da Silva / organização Renato Epifânio, Romana Valente Pinho e Amon Pinho Davi. Lisboa: Zéfiro, 2006.

Jornal Público, seção de Cultura, “O filósofo que gostava do Calvin”, entrevista a Rui Ferreira e Sousa p.26, 3 de maio de 1995.

MENDANHA, Victor. *Conversas com Agostinho da Silva*. Lisboa: Pergaminho, 1995.

REIS, José Eduardo dos. “O espírito da utopia em Agostinho da Silva”. In: *Intelectuais portugueses e a cultura brasileira: depoimentos e estudos/ organizadoras Márcia Valéria Zamboni Gobbi, Maria Lúcia Outeiro Fernandes, Renata Soares Junqueira*. – São Paulo: Editora UNESP; Bauru, SP: EDUSC, 2002.

PINHO, Romana Valente. *O essencial sobre Agostinho da Silva*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

_____. *Religião e Metafísica no Pensar de Agostinho da Silva*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

“O legado de Agostinho da Silva”. In: *Nova Águia – Revista de Cultura para o Século XXI* - nº 3 – 1º Semestre 2009.

Presença de Agostinho da Silva no Brasil / organização Amândio Silva e Pedro Agostinho; [pref.: Alma oceânica. José Santiago Naud]. – Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

RODRIGUES, Rodrigo Leal. *Agostinho*. São Paulo: Editora Green Forest do Brasil, 2000.

SÁ, Lúcia H. A. de. “Missões em Diálogo”. In: *Revista Água Viva*, Brasília, Vol. 1, nº1, 2010.

_____. “Do educar para esperar de Agostinho da Silva: uma pedagogia para o século XXI”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro nº 3, 1º semestre de 2009.

SABUGOSA, Teresa. *Viva a República! Viva o Rei! Cartas Inéditas de Agostinho da Silva*. Corroios, Zéfiro, 2006.

VELOSO, Caetano. *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 93, 300, 338.

III. Sobre Teoria Literária e diversos

ADORNO, Theodor. W. "Palestra sobre Lírica e Sociedade". In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

ALONSO, Dámaso. *Poesia espanhola: ensaio de métodos e limites estilísticos*. Traduzido por Darcy Damasceno. São Paulo: INL, 1960.

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *O direito de sonhar*. São Paulo: Difel, 1986.

_____. *A terra e os devaneios do repouso*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *A dialética da duração*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.

_____. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BASTOS, Fernando. “Crise da razão, desconstrução, tecnologia e falência da estética”. *Canal Aberto*, Brasília, UNEB, ano 1, n. 2, p. 19-30, jul/dez. 1998.

BASTOS, Fernando. “Para uma Hermenêutica da Mensagem”. In: *Teoremas de filosofia*. Editor Joaquim Domingues, n.3, primavera 2001, p.33.

BARUCH, Espinosa. *Vida e Obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. Tradução de M^a da Glória Novak e M^a Luisa Neri; revisão do Prof^o Isaac Nicolau – 4^a Ed. – Campinas, São Paulo: Pontes, 1995. Editora da Universidade Estadual de Campinas.

BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. *Ecologia – Mundialização – Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

BORGES, Jorge Luis. *Esse Ofício do Verso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSI, Alfredo. *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. *Leitura de Poesia*. São Paulo, Ática, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli — São Paulo: Perspectiva, 2007 — (Coleção estudos; 20 / dirigida por J. Guinsburg).

BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 37.

BRUNEL, P.; PICHOS, C.; ROUSSEAU, A. M. *Que é literatura comparada?*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.

CALABRESE, Omar. *A idade neobarroca*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CANDIDO, Antonio. *Na Sala de Aula*. São Paulo, Ática, 1985.

CANDIDO, Antonio. *O Estudo Analítico do Poema*. São Paulo, Humanitas Publicações, 1999.

_____. *Vários Escritos*. São Paulo / Rio de Janeiro: Duas Cidades, 2004.

_____. *O estudo analítico do poema*. São Paulo: Humanitas Publicações FFLCH/USP, 1996.

CAPRA, Fritjof. *Pertencendo ao Universo*. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

_____. *A teia da vida*. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

CARPEAUX, Otto Maria . “A Idéia de Universidade e as idéias das classes médias”. In *Ensaios Reunidos*, Editora Topbooks, <http://www.alfredo-braga.pro.br/discussoes/universidade.html> acessado em 10 de agosto de 2012.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Fenômeno Humano*. Tradução José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. *O Meio Divino: ensaio de vida interior*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

_____. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994.

DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginário*. Tradução Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1981.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*. Trad. Antonio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro; Pref. José A. Bragança de Miranda e Antonio Fernando Cascais. 3a ed. Passagens, 1992.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. Tradução Marise M. Curiori e Dora F. da Silva. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

FROMM, Erich. *A linguagem esquecida*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor & NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. Tradução Isa Mara Lando; revisão técnica e apêndice Antônio Flavio Pierucci. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GANDRA, Manuel J. *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e Esperança Sebástica*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1999.

GMEINER, Conceição Neves. *A morada do Ser: uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger*. São Paulo: Leopoldianum, 1998.

GRASSI, Ernest. *Poder da imagem. Impotência da palavra racional*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

HAMBURGER, Käte. *A lógica da criação literária*. Tradução Margot P. Mainic. São Paulo: Perspectiva, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Globo, 1968.

_____. *A caminho da linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix, 1973.

LEÃO, Emanuel Carneiro. “A hermenêutica do mito”. In: *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.

- LEFEBVRE, Maurice-Jean. *Estrutura do discurso da poesia e da narrativa*. Tradução José Carlos Seabra Pereira. Coimbra: Almedina: 1975.
- MOISÉS, Leila Perrone. *Altas Literaturas*. São Paulo, 1998.
- MONDIN, Battista. *O Homem, Quem é Ele?* São Paulo: Paulus, 2005.
- MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: neurose*. Tradução Maura Ribeiro Sardinha. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. *O método 2. A Vida da vida*. Tradução de Marina Lobo. – Porto Alegre: Sulina, 2001.
- _____. *O método 4. As idéias*. Tradução de Juremir Machado da Silva. – Porto Alegre: Sulina, 2001.
- _____. *Amor Poesia Sabedoria*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar*. Participação de Marcos Terena. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- MUKAROVSKI, Jan. *Escritos sobre estética e semiótica da arte*. Lisboa: Estampa, 1990 (caps. 2 e 9, e Apêndice).
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- _____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- _____. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. *A Dupla Chama: Amor e Erotismo*. São Paulo: Siciliano, 2001.
- _____. *A outra voz*. São Paulo: Siciliano: 1993.

QUADROS, Antonio. *Portugal - Razão e Mistério: O projecto áureo ou o Império do Espírito Santo*. Lisboa: Guimarães, 1999.

_____. *Poesia e filosofia do Mito Sebastianista*. Lisboa: Guimarães Editores, 2001.

ROSSET, Clément. *O real e seu duplo – ensaio sobre a ilusão*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2008.

SOUSA, Eudoro. *Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____. *Horizonte e Complementariedade*. São Paulo: Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1975.

_____. *Origem da Poesia e da Mitologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

_____. *Mitologia II: história e mito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais de poética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

TINIANOV, Iuri. *O problema da linguagem poética II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. – (Coleção Filosofia, nº 175).

IV. Outros

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. (Traduzido por Alfredo N. Galleti do original Dizionario di filosofia, Turin, 1961).

- AZEVEDO Filho, Leodegário. *Poesia e estilo de Cecília Meireles*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.
- BAENA, Miguel Sanches de & LOUÇÃO, Paulo Alexandre. *Grandes Enigmas da História de Portugal. Lisboa: Ésquilo, 2008, Volume I.*
- BERARDINELLI, Cleonice. S. M. *Gil Vicente – Autos*. Rio de Janeiro: Agir, 1990.
- Bíblia Sagrada*. Tradução, introduções e notas Ivo, Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, Edição Pastoral, 1991.
- CAMPOS, Geir. *Pequeno dicionário de arte poética*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global Editora, 2000.
- CÉSAR, Constança Marcondes. *O grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos.*, com colaboração de: André Barbault...[et al]; coordenação Carlos Sussekind; tradução Vera da Costa e Silva... [et al.]. — 9ª. ed. — Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- Dicionário Prático Ilustrado*. Novo Dicionário Enciclopédico Luso-Brasileiro publicado sob a direção de Jaime de Séguier. Edição atualizada e aumentada por José Lello & Edgar Lello. Porto: Lello & Irmão Editores, 1960.
- DOMINGUES, Joaquim. *De Ourique ao Quinto Império*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Temas Portugueses), 2002.
- DUCROT & TODOROV, T. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 1606 e 1425.

GOUVÊA, Leila. *Cecília em Portugal*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, Ano código: 3456789.

GULLAR, Ferreira. *O rei que mora no mar*. São Paulo: Global, 2001.

Jornal Europeu, nº 1, 11 de novembro de 1988, “Um assento em África para ver o futuro”,
matéria de Luís Carlos Patraquim

LEMOS, F. & LEITE, R. M. *A missão portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: UNESP, 2003.

MEIRELES, Cecília. “O Rei do Mar”. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1993, p.182.

_____. “Festas dos Tabuleiros em Tomar”. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1993, pp. 1307-1308.

MUNANGA, Kabengele. *Superando o Racismo na escola*. 2ª edição. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008.

PESSOA, Fernando. “Mensagem”. In: *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001.

RISÉRIO, Antonio. *Avantt-Garde na Bahia*. São Paulo: Instituto Lina Bo & P. M. Bardi, 1995.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. *Portugal-Brasil / Migrações e Migrantes – 1850 – 1930*. Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa, Edições Inapa.

SÁ, Lúcia H. A. de. “A sabiá do Porto”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro, nº 10, 2º semestre de 2012.

_____. “A historiar o porvir”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro, nº 9, 1º semestre de 2012.

SÁ, Lúcia H. A. de. “A filogonia do pensamento da cultura de língua portuguesa”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro, nº 8, 2º semestre de 2011.

_____. “Em vizinhança da experiência do pensar”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro nº 7, 1º semestre de 2011.

_____. “Mandriando e outros poemas”. In: *III Antologia de poetas Lusófonos*. Leiria, Portugal: Folheto Edições & Design, 2010.

_____. “Cor-respondência”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro nº 6, 2º semestre de 2010.

_____. “Uma concertação da cultura na Comunidade dos Países de Língua Portuguesa”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro nº 5, 1º semestre de 2010.

_____. “Da saudade de Teixeira de Pascoaes”. In: *Revista Nova Águia*, Sintra, Portugal: Zéfiro nº 4, 2º semestre de 2009.

_____. “Cecília Meireles”. In: *Revista Lusorama*, Frankfurt am Main, Germany, 2005.

_____. “Ler: Estéticas da Modernidade”, Universidade de Brasília, Instituto de Letras, 2004.

_____. “Sobre Cecília Meireles”. In: *Correio do Livro da UnB*, ano 3/ nº 6/ 2003.

SILVA, José Luís Conceição. *Os Painéis de D. Afonso V e o Futuro do Brasil*. Brasília: Edição do Autor, 1997.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *Diversidade étnico-cultural e currículos escolares – dilemas e possibilidades*. Em Cadernos CEDES, nº 32, 1993.

The theology of Dorothee Scoelle/ Sarah K. Oinnock editor. USA, 2003.

VARELA, Sebastião. *Histórias da UnB: passados que não se apagam*. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1989.

V. Discografia

CD o sorriso do gato de alice, Gal Costa, BMG Ariola Ano 1994.

ANEXO 1

“Proposição” (itens selecionados)

6. Como não há verdadeira liberdade quando não existem meios de subsistência, devem ser estes obtidos, a partir dos sistemas presentes, pelo alargamento da propriedade colectiva até que, por só ela se considerar nos mecanismos de produção e distribuição, se perca a própria noção de propriedade, tão alienadora da autenticidade humana.

9. Não creio que seja necessário um laço político entre os vários Povos: são apenas um grupo de irmãos; e basta, para que o processo de fraternidade se apure, que haja encontros freqüentes e amplos dos interessados nos vários sectores, fazendo-se que toda a instituição, por muito precisa que pareça, seja sempre, menos do que um objectivo a atingir, um nível a ultrapassar.

10. Vendo o Poder como elemento de determinado estágio histórico e considerando-o, como à propriedade individual, corruptor, tenho-o como devendo ser repartido o mais possível, para que cada indivíduo lhe sofra o mínimo de efeitos, e exercido sempre em órgãos colectivos, desde o nível de menor ao mais amplo dos escalões.

11. Todo o Poder reside no Povo, sem distinção de economia, cultura ou tipo de pensamento entre os indivíduos que o constituem, e toda a Lei é sugerida ou Proposta, e depois votada, de baixo para cima e não de cima para baixo, entendendo-se o “baixo” e o “cima” não como termos hierárquicos, mas como amplitudes de áreas consideradas.

12. Conservando todas as tarefas de coordenação que provavelmente sempre serão necessárias, ter-se-é como objectivo da comunidade o enfraquecimento progressivo do Estado, com o máximo de resoluções a nível dos agrupamentos regionais, constituídos por sua vez pela reunião dos menores núcleos populacionais de comum ecologia humana.

13. Terá cada indivíduo como direito e dever de decidir por suas próprias convicções, o mais independente que lhe seja possível de grupos, partidos ou órgãos de governo.

14. Deveria ter cada partido como sua obrigação precípua o amplo esclarecimento das ideias que defenda e a sua comparação com as ideias de outros partidos, tendendo, pelo pôr um relevo do uno e não do que separa, à eliminação da hostilidade e ao seu próprio desaparecimento como linha de clivagem e como incitador de concorrência.

16. Vejo o Povo realizando-se politicamente na medida em que escolha para os cargos de governo ou representação homens e não legendas, uma e outra vez reclamando que o não obriguem a eleger grupos de tal ou tal tipo de pressão, mas aqueles indivíduos cujo carácter e

capacidade conhece e cujo procedimento pode prever, na medida em que carácter e capacidade se conhecem e procedimento se prevê.

18. Todo o órgão de representação ou governo deve ser constituído por determinado prazo, nem tão curto que o torne inoperante, nem tão longo que o enquistem no poder, dando-se a todo o cidadão, a partir dos grupos locais, a possibilidade de ascender aos níveis de maior amplitude, levando para seu trabalho mais o saber feito de experiência do que os talentos, também necessários, da teoria política e do contacto humano.

22. Toda a acção deve quanto possível arrancar das propostas apresentadas pelo Povo, esclarecendo-o sempre os técnicos quanto à pluralidade de caminhos, nunca, porém, o forçando a um deles.

23. Todo o esclarecimento quanto a decisões políticas deve basear-se no concreto da região visada, embora se aduzam resultados de experiências levadas a cabo noutros pontos.

24. Toda a ajuda que, por meios políticos, de outros povos vier deve ser olhada como um meio que se lhes faculte a eles de tomarem parte numa empresa de dignificação humana, não como uma dádiva de superior a inferior ou como meio de estabelecer zonas de influência.

25. Como um mundo aberto à Paz, não entra a comunidade, quer em conjunto, quer por qualquer das suas partes, quer por pontos de seu território, em qualquer aliança ou blocos de Povos que signifique, face a outros, desconfiança, rivalidade ou império de força.

26. Entrará em todas as organizações internacionais abertas que tenham por objectivo a resolução pacífica dos conflitos, o desenvolvimento económico igualitário, a educação geral e o estreitamento de laços entre os homens.

27. Defenderá fundamentalmente a criação de um organismo internacional em que os delegados não sejam, como na Sociedade das Nações e na Organização das Nações Unidas, nomeadas pelos governos, mas directa e especialmente eleitos pelo Povo, atribuindo-se delegados a cada uma das partes que o compõem na sua aspiração de realizar-se, incluindo a Nação emigrada de Língua Portuguesa.

28. Desejar-se-ia finalmente que ninguém tivesse a política como profissão, conciliando-se quanto possível o trabalho directo e semelhante ao dos outros com as tarefas que coubessem ao delegado, a qualquer nível, que as populações escolhessem.

51. Como até agora, em todo o mundo e em todo o tipo de sociedade, nada ou pouquíssimo se tem feito, nos domínios do que se convencionou chamar educação, que não seja criar cidadãos, ou melhor, súbditos, conformados com o mundo que existe, profissionais cada vez mais perto das simples preocupações burocráticas e tecnocráticas, e homens que já têm respostas certas para as perguntas que não fazem — não se pensará em nenhuma reforma do

sistema, mas simplesmente em aboli-lo e substituí-lo por outro em que sejam pontos fundamentais: duvidar metodicamente quanto á excelência da organização em que se vive; olhar o que se faz como um meio de avançar no sentido de que coexista o máximo de segurança com o máximo de liberdade; deixar que surjam homens seguros de si próprios e, por isso mesmo, repelindo todo o dogmatismo que lhes apareça no que pensam.

54. O esforço maior da pedagogia não deve exercer-se no sentido de aprendermos a lidar com crianças, mas sim no limitarmos nossas pretensões de saber e poder, e no de aprendermos a que lidem elas connosco, pois bem precisados estamos de sentir como subjectivos tempo e espaço, de nos convenceremos de que não há vida superior que não seja jogo e sonho e de que a força do homem está na imaginação, não a devendo aniquilar nem o saber acumulado, nem as angústias econômicas, nem a tentação do mando, a mais grave de todas.

55. Não façamos mais distinções, por outro lado, entre professores e alunos ou entre discípulos e mestres; sejamos, ao mesmo tempo, os que ocupam as duas posições: aprendamos sempre com alguém ou alguma coisa que verdadeiramente nos interessa, ensinemos sempre a alguém o que saibamos e o interesse a ele. Tenhamos por supremos guias ao proceder neste campo dois provérbios: “Ninguém nasce ensinado”, “Aprender até morrer”.

56. Tenham os Povos de nossa língua, de nossa simultânea precisão e audácia, de nosso amor à “vida conversável”, o máximo de escolas, desde a infantil às superiores, que possamos freqüentar até ao fim da vida, deixando-nos de nossa preocupação de sermos educadores para nos conservarmos educandos, e que não afastem ninguém com o pretexto de que não têm salas ou professores ou material, tudo razão que se apresenta para selecionar o que convém.

57. A grande força estará, porém, no que se possa fazer fora das escolas com quem não tenha como profissão certa a de ensinar, mas se disponha a guiar qualquer candidato a qualquer curso, instruindo-o, decerto, naquilo em que se sinta competente ou possa pelo menos estudar com o aluno, mas sobretudo lhes mostrando como se investiga e se estuda.

58. Poremos como regra que qualquer pessoa se pode apresentar a qualquer exame sem que lhe perguntem quais os exames anteriores de que pode mostrar documento e sem que lhe contestem o caminho de preparação que tenha podido escolher.

59. Revivamos o sistema do aprendizado pela companhia do mestre e consideremos que o desporto e o serviço cívico podem oferecer à criança e ao jovem a companhia e a camaradagem, que tanto precisa, de seus companheiros de idade e de percurso.

60. Com toda a liberdade de preparação, na escolha do local, do método e do instrutor, [...]; só poderá seguir quem tenha demonstrado saber seguro e preciso, capacidade de detectar problemas ainda mais do que a de resolver, espírito aberto sempre [...]. Barre-se o caminho a

quem se demitir na sua inteligência, na sua honestidade, no seu antidogmatismo: numa palavra, quem preferir ao ímpeto infantil e juvenil as manhas e disfarces dos adultos que temos sido.

61. Pensaremos sempre que o melhor mestre é a vida e que só é boa educação a que parte do concreto para o abstracto, a que reflui do real ao mistério, a que se faz no quadro do colectivo sem a menor perda de individualidade e, por outro lado, a que, firmando pé no mito, se não contenta senão com a precisão da matemática.

62. Não ponho como possível haver nenhuma escola que se não organize como cooperativa, e não apenas de lápis ou cadernos, como tantas têm sido, mas de trabalho responsável, administração do próprio corpo de alunos e ligação com o sistema geral de cooperativas do Povo.

63. É bom acentuar-se que não vejo nenhum curso com duração fixa: medirão o tempo o interesse e a capacidade do aluno; que não vejo curso nenhum como obrigatório, nem o elementar: quem não quiser que não estude — lá terá sua maneira de ser, mas que tenha sempre quem o queira a possibilidade de estudar; nem vejo repetentes nas classes: o grupo etário é mais importante que o de conhecimentos; o mais provável é que, num momento, adquira tudo o que lhe falta e acerte o passo — para o que deve haver sempre mestres disponíveis; e se não se der isso durante o curso, chegue ao final e viva: só que sem papel, pois que não sabe.

64. Gostaria de ver todo o grupo como escola e todos os homens que o compõem como mestres — embora fossem acessoriamente agricultores e operários, médicos, engenheiros ou até professores; as nações inteiras educariam seu Povo, na escola e fora da escola, pelo entusiasmo e lisura de sua vida política, pela fraternidade de sua vida econômica, pela abertura de seu saber, pela amplitude do espírito criador, por sua fundamental liberdade, pelo dever, então possível de cumprir, de ser cada um o que é.

ANEXO 2

“Festa dos Tabuleiros em Tomar”

Cecília Meireles

As canéforas de Tomar
levam cestos como coroas,
como jardins, castelos, torres,
como nuvens armadas no ar.

Estas gregas do Ribatejo,
nesta procissão, devagar,
não são apenas de Tomar:
são as canéforas dos tempos...

Para onde vão, com o mesmo andar
de milenares portadoras,
levando pão, levando flores,
as canéforas de Tomar?

Para que sol, para que terra,
para que ritos, a que altar,
as canéforas de Tomar
os primores do mundo levam?

O pombo cristão vem pousar
no alto dos cestos: pães e rosas
ides dar aos presos e aos pobres,
ó canéforas de Tomar?