

POESIA E MAGIA: O ESPANTO COM MANUEL DE CASTRO

POETRY AND MAGIC: THE ASTONISHMENT WITH MANUEL DE CASTRO

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2175-3180.v16i32p126-140>

Lucas Rodrigues Negri¹

RESUMO

Como era comum entre os poetas ligados à experiência surrealista em Portugal, Manuel de Castro sustentou uma ideia de poesia como um tipo de atividade mágica. No seu caso, essa atividade estava ligada ao que ele mesmo chamava de sua “situação espiritual” e ao uso de diferentes tradições simbólicas do Oriente. Neste ensaio, algumas faltas e problemas inerentes a tal entendimento de poesia são identificados. Argumenta-se que, para reconhecer a verdadeira natureza mágico-mítica dessa poesia, é preciso levar em conta essas faltas e problemas como o seu próprio núcleo.

PALAVRAS-CHAVE

Manuel de Castro; Poesia portuguesa; Surrealismo.

ABSTRACT

As it was common among poets connected to the Surrealist experience in Portugal, Manuel de Castro expressed the idea of poetry as some kind of magical activity. In his case, this activity was bound to what himself has called his “spiritual situation,” and to the use of different symbolic traditions from the East. In this essay, some gaps and problems inherent to such understanding of poetry are identified. It is argued that, in order to recognize the true magical-mythical nature of this poetry, one has to consider those gaps and problems as its very core.

KEYWORDS

Manuel de Castro; Portuguese poetry; Surrealism.

¹ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil.

Há uma questão que assombra a poesia próxima da chamada segunda geração do surrealismo português, ou aqueles poetas próximos ao Café Gelo: a possibilidade (ou impossibilidade) de a poesia ser aquilo que, nas obras de tantos desses poetas, está reiteradamente escrito que ela é. Lembremo-nos, por exemplo, de Máximo Lisboa, na revista *Pirâmide*, a reivindicar uma existência aventureira para o poeta, que é apenas entrevista através da poesia – ele diz que “escrever poemas não é o fundamental do poeta! Escrever é apenas um ramo em flor, da sua maravilhosa e terrífica Aventura”, e completa: “A poesia pratica-se heróicamente” (Lisboa, 1959, p. 18). Ou António Maria Lisboa, ainda antes, em sua problematização de filiações a nomes como “surrealismo”, a proclamar a ideia de um acto-palavra, que depois seria convocada por outros, como Mário Cesariny – “É aos actos-palavras e não às palavras que supõem actos, que me dirijo” (Lisboa, 2022, p. 213) –, noção que antecipara uma ideia semelhante à de Máximo Lisboa: palavras que não se encerram em si, mas que são parte orgânica de outras aventuras; palavras que não supõem ações à parte, mas que se conectam organicamente a ações; enunciações que realizam algo. Ernesto Sampaio estava lá, a asseverar que “a tentação literatizante é a mais absurda de todas as misérias espirituais” (Lisboa, 1959, p. 18), evocando para a poesia um estatuto alheio à instituição literária e defendendo que o fazer poético é uma espécie de ato destrutivo, numa revolta contra a circunstancial condição humana – “Destruição que sobretudo diz respeito e sobretudo põe em perigo as normas, os valores, as trocas sociais que criam ao homem um número, um espaço, uma experiência própria, a meio das nossas brilhantes sociedades de produtividade” (Sampaio, 1985, p. 269). Para ele, a poesia pode ser “Um acto livre [que] põe em perigo esse armazém de estruturas, porque o seu objetivo será a provocação, a destruição dessa sociedade de limitações conforme for ou não densa a ambiência ética que lhe deu origem e o seu conseqüente sentido revolucionário” (Sampaio, 1985, p. 269). Ou ainda Herberto Helder, a evocar para o poeta um parentesco com os feiticeiros, os xamãs, os hierofantes, com “os pés colocados sobre a linha sísmica que atravessa a terra” (Helder, 1990, p. 30), aventando (não sem uma ubíqua ironia, que talvez mais reforce do que anule) a possibilidade de a poesia ser “um acto explosivo no próprio centro do mundo” (Helder, 2017, p. 45).

Manuel de Castro, por sua vez, publicou um texto no terceiro número da revista *Pirâmide*, em 1960, chamado “NOTAS PARA POESIA”¹. Evoca-se ali, para a poesia, uma função fundamental para os “valores do espírito”: seu nome deve remeter “à existência no plano do espírito, individual e universal”. Defende-se que a atenção a esse plano, dito “sagrado”, deve ser introduzida no cotidiano, uma vez que é de suas “qualidades vitais” ter “participação imediata na existência”. A escrita poética seria, então, um dos modos de se promover essa atenção. O autor tem o cuidado de diferenciar tal propósito do que seria a poesia como mero gênero literário a subsistir em formas de convivência nas quais esse sentido se perde² – vilania da instituição literária que é afirmada em chave semelhante, por exemplo, à acusação de Sampaio acerca da “tentação literatizante”, que aparece em Manuel de Castro como a atenuação ou a completa anulação das “qualidades vitais da participação imediata na existência”. Seria preciso então, para ele, extrair do poético enquanto “tipo de produção escrita” seu sentido superior como POESIA (em maiúsculas). Esse é, portanto, o objetivo que o poeta explicitamente propõe: introduzir no cotidiano a atenção ao sagrado, qualificando essa ação como uma “atividade mágica”. A poesia é tomada como meio para essa atividade, que se opõe frontalmente ao que seria o cotidiano tacanho da literatura.

Para realizá-lo, segundo o autor, seria necessária uma revisão *total* da linguagem em seu aspecto de “expressão-convivência”, o que iria a par com uma revisão dos mitos que enformam essa linguagem e com o que de Castro chama de “regresso purificado à tradição”. A tradição a que ele se refere seria aquela que possuiria uma “qualidade mítica” independente de qualquer conhecimento circunstancial ou lógico (e considere-se que a lógica já é um modo de avaliação bastante não-circunstancial), a qual haveria de ser acessada por uma “verificação ritual no estilo de vida”. Esse

¹ As citações a seguir remetem todas ao texto de Castro (1960, p. 49), salvo indicação contrária.

² Sobre as formas conservadoras (porque pacíficas e consequentemente tacanhas) de convivência no meio intelectual, pode ser interessante ver também o ensaio “Convivência e Polêmica”, de Luiz Pacheco, publicado pouco tempo antes do texto de Manuel de Castro – para se ter um quadro mais amplo do clima de inconformismo intelectual do momento. Entretanto, é preciso observar que Pacheco, ainda que manifestasse em crítica uma atitude contestatória muito próxima do que estamos considerando entre os poetas da geração, talvez justamente por sua atuação como crítico (mas com certeza não apenas por isso), tinha uma postura bem menos propensa a apostar em simbolismos e magias como formas de oposição à convivência tacanha. Seu inconformismo era histórico e progressista, enquanto o de Manuel de Castro e outros poetas mencionados aqui tendiam a ser transcendentalizantes ou místicos.

é um ponto delicado, pois se assinala que tal “estilo de vida” pode ser compreendido como...: “(poesia)”. Ou seja, não seria equivocado concluir, de seu texto, que o que se requer é um retorno à tradição que se purifica de tudo o que não é, precisamente, poesia. É o poema que faz as vezes de estilo de vida, de ritual, de mito, de tradição – pois é assim que pode se isolar de qualquer relação com circunstâncias, expressão ou convivência de qualquer tipo: como se tais coisas (rituais, mitos, tradições, poemas) fossem alheias a circunstâncias, convivências, formas expressivas comunitárias. Portanto, projeta-se a grande solidão de uma imagem autônoma das formas puras.

Essa solidão era uma marca comum da poesia nesse momento-e-lugar em que o sonho vanguardista se confrontava com a própria impossibilidade. A solidão do poeta e da poesia é evocada por muitos autores ligados ao surrealismo em Portugal – até porque, como se sabe, ele se deu em um dos momentos mais duros do salazarismo, foi inviável manter qualquer vanguarda surrealista organizada no país e o confronto com a inocuidade da criação artística foi a sina comum dessas obras. Essa solidão, porém, tanto em geral como no texto de Manuel de Castro, não assinalava senão uma situação provisória – o seu sentido está ligado ao sonho de uma futura convivência, a utopia de um reencontro transformado. Tendo o objetivo de revisar totalmente a linguagem em seu aspecto de expressão-convivência, era necessário, claro, que ela partisse para outros lugares, fizesse-se sobre outras bases, alheia à convivência e às circunstâncias que a enformavam; mas isso raramente significava que seu objetivo – justamente como declarado por Manuel de Castro – não fosse o de poder provocar um retorno ao cotidiano (inevitavelmente estruturado em algum modo de expressão-convivência), agora provisionado de novas formas, para provocar nele a transformação mágica engendrada pela atenção às possibilidades espirituais liberadas pela poesia. A qualidade mágica da poesia, portanto, para Manuel de Castro, concluía-se somente no fato de que a pureza alheia das tradições poéticas pudesse incidir sobre os aspectos cotidianos de que, para existir, precisava se afastar. Por mais avesso que fosse à expressão-convivência, era ela o destino do trabalho mágico da poesia.

Agora, é preciso dar atenção a algumas imprecisões do texto de Manuel de Castro. Na distinção entre poesia (em caixa-baixa) – o que se quer enfrentar, o aspecto baixo da expressão-convivência – e POESIA (em

caixa-alta), o sentido da segunda é bastante indefinido. Da caixa-baixa se compreende que indica “um tipo de produção escrita ou de actividades artísticas”, mas da caixa-alta apenas se entrevê que ela é o objetivo espiritual da poesia – aquilo a que se quer chegar pelos meios limitados da caixa-baixa. Também não é muito claro o que o poeta quer dizer com “*fixar* o estado poético de atenção”. Nem como articular com a afirmação de que “a contribuição da poesia-produção-artística será um dos módulos dessa actividade mágica” a noção de que não se devem permitir “quaisquer outros modos similares da cultura como fazendo parte dos únicos meios” para fixar aquela atenção – afinal, como diferenciar “quaisquer outros modos similares da cultura”, um conjunto bastante incerto, e os “únicos meios” válidos? Quais são os outros módulos da atividade mágica e como se diferenciam daqueles modos similares? Também se fala em existência no plano do espírito individual e universal, e, embora seja bastante claro como essa existência se pensa em sua individualidade, permanece obscuro como ela pensa tal universalidade.

Para resolver algumas dessas imprecisões – e sustentar, assim, uma consideração mais profunda pelas ideias elaboradas nesse texto – consideremos aquilo que o poeta, em outro momento, chamou de sua “situação espiritual”. Em uma carta a Helder Macedo datada de 17 de maio de 1960 (uns seis meses, portanto, antes da publicação na *Pirâmide*), ele escreveu: “Perguntaste se era budista. Não. Mas creio que no livro encontrarás uma resposta aproximada duma situação espiritual minha, que, mais do que poderias adivinhar, demonstra a involuntária pertinência da tua pergunta” (Franco, 2015, p. 25). Essa citação foi analisada por António Cândido Franco em um texto publicado na revista *A Ideia* em 2015, no qual ele nos explica que o poeta, nessa passagem, referia-se ao livro *A Estrela Rutilante*, que publicara em abril de 1960, e que a pergunta acerca de seu budismo fora despertada pelo poema “Varouna”, que aparecera numa separata da revista *KWY* em dezembro de 1959. Franco investiga as componentes dessa “situação espiritual” de Manuel de Castro indicando os elementos arcaicos indo-iranianos, védicos e cabalísticos que ela mobiliza, os quais se resumiriam na generalização de um “regresso ao oriente”, ou seja: o “regresso à tradição”, do texto da *Pirâmide*, mostra-se nesse exemplo como um regresso a uma tradição dita oriental.

É notável o jogo que se estabelece entre essa evocação de formas míticas arcaicas e a função que se delega à poesia, pois esses mitos

tradicionais – por sua própria qualidade mítica – estão enraizados em formas e práticas sociais específicas. Quero dizer: se quisermos evocar a mesma distinção traçada por Manuel de Castro e não deixarmos as qualidades vitais de participação imediata na existência se perderem, nem o sentido espiritual dos mitos, então precisaremos reconhecer a conexão que existe entre eles e certos “estilos de vida”. E o fato é que, para quem vivia em uma sociedade arcaica indo-iraniana, caminhar pelas formas do zoroastrismo era diferente do que pode ser para o poeta português dos anos sessenta, ou mesmo para seu leitor dos anos dois mil e vinte. Algo semelhante acontece com Herberto Helder, por exemplo, quando evoca para a própria obra a afirmação de uma palavra sísmica e mágica associada a xamãs, sacerdotes e magos – é óbvio que se trata de um jogo imagético, mas ao mesmo tempo é ignorado com frequência suficiente para voltar a causar espanto o quanto é estranho que se afirme que publicar poemas através de editoras ou em revistas especializadas, trocar cartas com críticos e pesquisadores universitários, ou mesmo participar da cena *underground* dos suburbanos portugueses no café dos malditos possa equivaler a sistemas míticos que surgiram como o próprio tecido social e existencial de comunidades profundamente diferentes dessa. A questão pode ser reformulada nos seguintes termos: como é possível que a “situação espiritual” de um poeta seja formulada pelos signos que ele evoca, mas não pelos signos (mesmo tácitos ou ocultos) que tornam possível essa mesma formulação?

Junto às referências à “tradição oriental”, por exemplo, devemos poder enxergar signos tácitos que remetem a primórdios românticos, passando pelos desenvolvimentos simbolistas e surrealistas, em uma espécie de história do pensamento poético libertário – pois isso (mais do que, por exemplo, o zoroastrismo) traria à cena a tradição que declara a ideia do poema como forma independente e genesíaca, voz projetiva de mundos novos, partindo da língua comum e de qualquer sistema simbólico que circule por aí para se lançar a possibilidades irreguláveis por determinações prévias. Essa é uma tradição específica (embora múltipla e, sempre que submetida a tais generalizações, muito parcamente resumida – como o que ocorre, por exemplo, com o indo-iraniano em orientalismos e, talvez, em algumas evocações poéticas) que reúne sob o nome *poesia* um conjunto heterogêneo e potencialmente universal de enunciações. Pode-se dizer, portanto, que a possibilidade de a poesia se pensar desse modo tem

raízes em uma tradição específica – que não é, por exemplo, de origem, arcaico-indo-iraniana. Afinal de contas, é o poeta que, às vezes, diz que é como um dervixe, não o dervixe que precisa enfrentar o fato de que sua prática possa ser apenas literatura. Não parece haver bem um equilíbrio entre as tradições evocadas, senão uma a deglutir a outra – e a que engole é justo aquela que não figura tão explicitamente nos textos: pois fala-se de Varuna e pensa-se diretamente nele, mas não se deve esquecer que se fala dele *em um poema* e por isso, de certo modo, *fala-se de poesia* na mesma medida (ou, talvez, em uma medida ainda maior).

Essa questão não é ignorada por António Cândido Franco quando escreve sobre a situação espiritual de Manuel de Castro. Em seu artigo, ele dá destaque para aquilo que chama de *re-ocidentalização do oriente* – o fato de que o movimento realizado pela poesia de Castro claramente se afunda em pressupostos “ocidentais” na mesma medida em que se aprofunda em seu “regresso ao oriente”³. É verdade que o resultado disso passa pelo que deve sempre se esperar dessa tão questionável divisão do mundo em metades laterais: que ela perca o sentido, porque sua fronteira não é em nenhum aspecto objetivamente traçável. Somente para uma concepção muito particular de universalidade faz sentido chamar a si mesmo de “ocidental” e a todo o resto de “oriental”. Essa perda de sentido, de qualquer maneira, não anula um conjunto de problemas que deve insistir em nossa análise.

O que é colocado em jogo por Manuel de Castro é uma possibilidade de cisão entre os símbolos e as suas participações imediatas na existência. É isso que suporta a oposição entre a POESIA e a literatura, quando de Castro a lança em uma espiritualidade desvencilhada de toda convivência, expressão e circunstância. Aqui começa a necessidade de se lembrar de um espanto com essa possibilidade: pois é espantoso imaginar que a poesia possa ser o encontro “purificado” de tradições distantes, organizando-se em simbolismos que se movimentem alheios às formas sociais em que surgiram. Por um lado, lá estão língua, publicação de poemas em revistas e livros, pensar-se como poeta, discussão com a literatura e com o cenário português de sua época, práticas a se pensarem para fora dessas mesmas circunstâncias, num plano cujo sentido é espiritual e dialoga com uma

³ Pode ser interessante situar esse caso em um panorama mais largo da questão orientalista em Portugal. Para tanto, ver, por exemplo, trabalhos de Duarte Drumond Braga e Catarina Nunes de Almeida.

mitologia universal. Por outro lado, são evocados e manipulados sistemas simbólicos que, em sua origem, diziam respeito a outras experiências, práticas e estruturas sociais, outras épocas, línguas e sistemas de valores, que somente por um mecanismo quase que também objetivamente ignorado – um mecanismo literário e econômico de tradução e publicação de textos – veio compor o imaginário do poeta. E esses dois mundos são cortados de suas especificidades de uma maneira muito imprecisa – porque não é possível traçar exatamente onde se dá esse corte.

Se romper totalmente com seus pressupostos linguísticos, editoriais e “ocidentais”, a obra de Manuel de Castro não se sustenta como prática espiritual, porque ela não possui outro lastro para se enunciar na realidade, nem é produzida de outro modo que não por essas esteiras de sentido; da mesma forma, se romper totalmente com os sentidos que possuíam dentro de práticas e estruturas sociais específicas, esses sistemas simbólicos não se sustentam como sentido espiritual, porque serão apenas termos a esmo, indecifráveis para o leitor dos poemas. E, ainda assim, esses dois mundos precisam não ser a circunstância portuguesa dos anos cinquenta ou a circunstância, por exemplo, arcaica indo-iraniana – eles precisam se compor em outra coisa, outro terreno, em que a mesma conexão que eles mantêm com suas singularidades é posta a serviço de uma desconexão com essas singularidades, em prol de um “espírito individual e universal” que, do lado do poeta, sabemos (ou somos convocados a saber) que ele acessa pela sua poesia. O que se projeta é a possibilidade de um equilíbrio entre as tradições evocadas, um lugar comum para o espírito universal, por mais impreciso que seja o modo pelo qual as coisas se conectam e desconectam de suas circunstâncias singulares.

É nesse jogo estranho da referência e da apropriação misturadas ao espírito universal e à poesia libertária (a que se quer mais do que literatura e evoca para si esse sentido espiritual) que podemos elucidar algumas das imprecisões que destaquei do texto da *Pirâmide*, pois eu disse que era fácil enxergar por que ele falava em “existência no plano do espírito” a nível individual, mas não a nível universal. Agora deve ficar mais claro para o que essa “universalidade” aponta: para de Castro, claramente existe a possibilidade de uma independência das formas simbólicas em relação às formas materiais e sociais; é isso mesmo que ele está chamando de POESIA, um retirar-se de toda forma de expressão-convivência para se lançar em uma atenção especial às possibilidades espirituais. Se ele pode

sair (de algum modo) de suas próprias circunstâncias para se elevar a uma situação espiritual que transgrida as formas locais de sua vida, também as formas locais de outras vidas poderão se encontrar com ele ali. Sua ideia de poético supõe (ou propõe) uma universalidade espiritual, constituída por uma independência simbólica em relação a suas circunstâncias. Poderíamos dizer que, para Manuel de Castro, existe um território universal do espírito, uma espécie de cosmopolis acessada pela poesia, em que a qualidade de nossos estilos de vida pode ser testada e de algum modo reformulada no diálogo “purificado” com outras tradições, a depender da reinserção posterior das descobertas desse terreno no nosso cotidiano local. Pode-se agora fazer uma ideia melhor também de outras imprecisões que acusei: podemos considerar que o “estado poético de atenção” e a POESIA dizem respeito justamente a essa cosmopolis – uma atenção que se suspende do circunstancial para apreciar as coisas em relação às ricas possibilidades dos simbolismos gerais, e uma poesia que seja o espírito liberado da mundanidade tacanha para nos alçar à aventura que realmente importa, que é essa espiritual da humanidade inteira.

A questão da reinserção no cotidiano, por outro lado, é um ponto das imprecisões que permanece delicado. Ela é exatamente o que Castro chama de “atividade mágica” no texto considerado, porque, se foi possível intuir como a poesia pode nos lançar àquela cosmopolis, permanece ainda difícil intuir como será o retorno à especificidade cotidiana, aquilo que é, para Castro, o objetivo traçado e o destino do poético. E o fato é que esse retorno será, no fim, aquilo que dará todo o sentido da partida. Ele é todo o problema. Até porque – e isso merece destaque – a depender de como for esse retorno é que poderemos avaliar o poder de tornar real a atenção poética que dirigimos para fora de nossas circunstâncias. Se não pudermos reconhecer a realidade da transformação que esse retorno deve causar como atividade mágica, como poderemos dizer que houve mesmo uma partida? Isto é, se a evocação da alteridade simbólica, desse retorno purificado à tradição, da possibilidade de sair das circunstâncias para se lançar a uma espiritualidade universal, não for capaz de realizar a atividade mágica, transformadora, no nosso cotidiano, como poderemos dizer que realmente saímos de onde estávamos – e não apenas deglutimos símbolos dentro de práticas absolutamente locais que nunca realmente acessaram algo fora de si? A poesia faz o que pode para projetar sua fantasia; inclusive a fantasia de ser mais do que “mera” poesia. Contudo, o

que está em jogo na atividade mágica é justamente a relação entre essa fantasia voluntarista e a realidade que lhe oferece resistência.

Um modo de abordar essa questão (mobilizado por de Castro e, diga-se de passagem, largamente por outros surrealistas de então e de agora) é tomar o corpo como a primeira instância material, a primeira fronteira local, de nossas experiências espirituais, dando atenção central às modificações corporais (para, daí, em última instância, digamos, cognitivas) que a atividade poética pode promover. Observemos o que Manuel de Castro diz neste soneto escrito em maio de 1968:

SONETO

A poesia exige um corpo predisposto
a movimentos helépticos, e helicoidais;
exige que se conserve um certo rosto
através das modificações acidentais.

A poesia exige insónia e ruínas
erguendo-se de um corpo ainda vivo;
e ainda um reino de boninas,
reino de infância monumental e altivo.

Passam por cada homem os seus anjos
e arcanjos da memória. Quem
os vê nem presente

o cadáver próprio desfazer-se
num líquido oleoso, repugnante e sem
o menor benefício. Allah é Grande. (Castro, 2013, p. 239).

O poema figura a necessidade de um corpo específico, ou ao menos de um modo específico de se portar do corpo, para que a poesia se realize. Qual é essa especificidade, no entanto, é algo que ali se resolve em imagens que passam pela estática e pelo movimento, por palavras inventadas e geometrias, sonhos e memória e uma ordem superior e hierárquica de seres. Tudo, no entanto, de algum modo deixando para trás o próprio corpo morto, o próprio cadáver que foi despregado dos movimentos da poesia e deixado a se amalgamar num líquido oleoso e repugnante. O poema se encerra com a máxima islâmica que é evocada, nessa tradição, de muitas formas distintas, da mística sufi ao grito de guerra de jihadistas, e no início de cada prece a cada manhã – “Allahu Akbar”. Remete-se aqui à

via da experiência religiosa ou mística, confiando no abandono de uma forma morta e na entrega das possibilidades corporais a outra ordem.

Essa solução pelo corpo, porém, não resolve a questão que viemos explorando. E o uso final da expressão islâmica, que assinala o cruzamento da situação espiritual com tradições “orientais”, mais reforça o problema do que o soluciona, ao nos dar a forma de uma tradição específica, pois ela traz novamente a questão das fronteiras: esse uso de algum Islã é assumido em totalidade ou é apropriação parcial, ou é diálogo com ele, ou é representação de algo que se quer inserir nessa tradição, ou é retirar dela algo que, fora dela, carrega o quê de sentido? Para que tipo de práticas, afinal, o poema aponta? Para alguma coisa que esteja de fato além do próprio poema?

Essas dúvidas trazem consigo aquilo que apontei acerca da imprecisão das noções de que “a contribuição da poesia-produção-artística será um dos módulos dessa actividade mágica” e de que não se deve permitir “quaisquer outros modos similares da cultura como fazendo parte dos únicos meios para fixar o estado poético de atenção”. Nós nos perguntamos anteriormente: quais são os outros módulos da actividade mágica e como se diferenciam daqueles modos similares? E como, em geral, pode-se reconhecer algo como uma actividade mágica? A resolução dessas dúvidas pode até ser intuída pela referência aos êxtases místico, religioso ou estético, mas, independente da intuição que seguirmos, a assunção de uma falta de clareza por parte do poeta pode desembocar em equívocos perigosos. No poema acima, a indicação acerca de como o corpo deve se dispor (ou predispor) para que possa acessar o que a poesia propõe é dada dentro de um poema (e a marcação de que se trata de um poema é no mínimo reforçada pelo fato de ser a forma clássica do soneto, inclusive como título do texto). Com essa circularidade que parece implicar uma espécie de autoevidência (e que não se resolve em textos mais “teóricos” como o “NOTAS PARA POESIA” considerado), pode-se acabar por levar para a poesia o sectarismo clássico dos mistérios iniciáticos: diante da imprecisão acerca de quais são os modos possíveis de actividade mágica, diz-se: *os iniciados sabem*, já os outros... – pois é como diante do poema: aqueles que têm tais corpos se refletirão ali, já os outros...

Quero dizer: não é raro, em obras que afirmam o retorno a tradições passadas, que se acabe trazendo, com esse retorno, um conjunto de premissas imprevistas, justamente pelo fato de ser tão incerto aquele

traçado de fronteiras (entre o que é deixado para trás ou não) quando o sistema simbólico é levado para a cosmopolis poética. O risco é real de que uma posição justificadamente combativa, como aquela que opõe o sentido espiritual da poesia ao seu rebaixamento como forma literária, acabe numa contradição performativa: se há, no seu universalismo espiritual, de fato um valer-se de uma tradição poética que aponta para a possibilidade (ainda, claro, incompleta, corrente e buscada) de se constituir tal universalidade como um caminho espiritual comum, há também ali a reprodução de um esquema iniciático que o faz trazer, para o seio da poesia como espírito universal, uma separação das pessoas entre os iniciados nesse espírito e os ausentes dele – separação essa que se faz baseada em princípios misteriosos, transcendentais, arbitrários e não compartilhados.

A postura de herança surrealista é fundamentalmente combativa e, sendo também inventiva, precisa formular seu combate, seus oponentes, seu novo mundo por vir – e como o formula é o que vai decidir se a fórmula mágica foi “pronunciada corretamente” (lembremo-nos de Breton a maldizer Rimbaud “por não ter tornado impossíveis algumas interpretações desonrosas de seu pensamento” – 1985, p. 101). É claro que é sempre possível intuir que ser sectário não era a intenção de Manuel de Castro, é sempre possível assumir uma boa vontade em relação à poesia, estarmos contentes por sabermos lidar com ela e modestamente ignorarmos o ar de superioridade que nos atravessa quando alguém confessa desconhecer nossa cosmopolis poética. Porém, se a poesia fosse feita de boa vontade, nem seria necessário que de Castro viesse conclamar a necessidade de abandonar seus modos usuais de convivência.

Quando Manuel de Castro não define quais são os modos pelos quais se pode diferenciar a atividade verdadeiramente poética e sua deturpação literária, quando nós não somos capazes de divisar o que é realmente um ato mágico, quando somos relegados a uma esperança cega em nós mesmos e na nossa boa vontade, isso deve nos espantar. Porque assim se faz uma existência à beira da indeterminação, sustentada por uma boa vontade à beira do abismo. E a resposta acerca de *o que pode a magia* não permanece em aberto apenas porque nos recusamos a determiná-la ou conhecê-la. Talvez outra coisa, que deixamos livre porque não a atacamos com a magia do nosso pensamento, a esteja determinando – e então não somos livres onde julgávamos ser, não podemos nada onde pensávamos que tínhamos poder. Talvez sejamos controlados pela nossa própria

tradição de um modo insuspeito e jamais conseguimos sair de onde estávamos. E o fato é que, por isso, mostramo-nos incapazes de conceber o próprio sentido da nossa espiritualidade – porque se não conseguimos precisar o retorno do poético ao cotidiano, não conseguimos precisar se nossa suposta partida a uma universal cosmopolis poética foi de fato o que se deu, ou se não estávamos apenas a fantasiar espiritualidades enquanto nos iludíamos com a instituição literária e tínhamos nossas qualidades vitais “atenuadas ou completamente anuladas”.

As colocações de Manuel de Castro nos lançam para uma postura específica em relação ao poder mágico e essa postura possui certa sustentação do mistério como marca desse poder. Evocara-se a noção de uma “participação imediata na existência”, mas permanece indeterminável qual é essa participação. Com ele, alimentamo-nos dos elementos mais variados, dialogamos com os signos e os símbolos purificados de tradições, mas tudo isso é depurado para conformar uma poesia que dirá respeito, afinal... a quê? Toda resolução que formularmos para essa questão estará à custa das nossas próprias esperanças. A fantasia é livre, nada a prenderá ao imediato da expressão-convivência. Entretanto, a questão aqui – segundo ele mesmo – não é a fantasia, e sim a atividade mágica, isto é, o retorno do espírito universal às suas circunstâncias locais. E o risco de confundirmos fantasia voluntarista e magia é real e não há nada que nos assegure a possibilidade da distinção.

O que estou dizendo é: que essa imprecisão como falha, perigo e ilusão é parte constitutiva dessa obra poética como qualidade mítica. A “re-ocidentalização” de um “oriente” é um processo à beira da alienação, uma máxima riqueza espiritual na borda de ser uma terrível pobreza espiritual. Esse perigo, essa oscilação, está no cerne da obra poética de Manuel de Castro.

Acusar esse perigo, essa falha, se quisermos, não deve figurar simplesmente como o desejo de que fosse diferente, como quem se pensasse na posição de exigir um programa do poeta, ou de esperar dele uma formulação filosófica mais precisa porque mais didática ou qualquer coisa assim – como se fosse a simples conclamação a uma resolução do problema (e, na verdade, problemas semelhantes podem ser encontrados em autores que foram mais longe e mais fundo na elaboração de propostas bastante próximas, como Ernesto Sampaio, por exemplo). O que se deseja aqui é pensar essa obra considerando o inevitável: que os seus silêncios estão a desdobrar sentidos tanto quanto aquilo que é falado. Devemos ainda nos

espantar com a afirmação da possibilidade de a poesia ser o que poetas como este disseram que ela é – pela importância desse espanto, não por ceticismo ou teimosia: em prol de acessar o sentido que essa poesia convoca com sua fantasia. Porque ela se constitui também desses problemas que a atravessam e, por isso, sua qualidade mítica não é adequadamente pensada senão juntando à fantasia tal impasse, que ela carrega. Para isso é necessário dedicar uma boa atenção àquilo que atua contra sua própria possibilidade – é isso que faz com que essa possibilidade não seja banal e, conseqüentemente, indigna de seu próprio mito.

O espantoso é perceber, portanto, que a “qualidade mítica” dessa poesia se constitui, *também*, de sua falha. O que estou chamando de falha é parte da magia – uma parte que precisa ser explicitada para que a fantasia encontre sua “participação imediata na existência”. Sem figurar a contradição entre a poesia como situação espiritual e a sua impossibilidade de o ser, não se figura o caráter mítico da cena poética. Quero dizer que, se defendemos simplesmente que a poesia o é (como até hoje alguns fazem...), ou pior, se nem julgarmos necessário defendê-lo, então perdemos de vista de que modo poetas como Manuel de Castro efetivamente mobilizam um mito: naquilo em que se contradizem, no que falham e no que lançam à memória de uma possibilidade, no espanto com a fúria do esforço condenado (do qual, aí sim, de fato, suas obras não são mais do que um ramo em flor) é que eles vêm, sendo nada, a serem tudo. É pelo possível espanto com a sua força, mas também com a sua derrota irreparável, pela combinação do afirmativo e do negativo do que foram efetivamente, que se realiza a natureza mítica da cena poética desse surrealismo derrotado, com seu alçar-se para fora do contexto literário em que escreveram para um sentido superior e geral. Só assim está em cena, então, efetivamente, algo como o mito da possibilidade ou da impossibilidade da realização poética em sentido espiritual universal.

REFERÊNCIAS

BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. Trad. Luiz Forbes. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CASTRO, Manuel de. “Notas para poesia”. *Pirâmide*: antologia, Lisboa, n. 3, p. 49, dez. 1960. Disponível em: <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/Piramide/Piramide.htm>. Acesso em: 17 dez. 2024.

CASTRO, Manuel de. *Bonsoir, Madame*. Lisboa: Língua Morta/Alexandria, 2013.

FRANCO, António Cândido. “A situação espiritual da poesia de Manuel de Castro [sobre uma passagem das cartas de Manuel de Castro a Helder Macedo]”. *A Ideia: revista de cultura libertária*, II série, ano XLI, Évora, v. 18, n. 75-76, p. 25-34, out. 2015. Disponível em: https://aideiablog.files.wordpress.com/2018/07/a-ideia_2015_n-75-76.pdf.

Acesso em: 17 dez. 2024.

HELDER, Herberto. “As turvações da inocência [autoentrevista]”. *Público*, p. 29-32, 4 dez. 1990. Disponível em:

<https://www.publico.pt/2015/03/24/ficheiro/as-turvacoes-da-inocencia-20150324-170603>. Acesso em: 17 dez. 2024.

HELDER, Herberto. *Photomaton & Vox*. Rio de Janeiro: Tinta-da-china Brasil, 2017.

LISBOA, Antónia Maria. *Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2022.

LISBOA, Máximo. “Causas do determinismo antropológico”. *Pirâmide: antologia*, Lisboa, n. 2, p. 17-18, jun. 1959. Disponível em:


<http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/Piramide/Piramide.htm>.

Acesso em: 17 dez. 2024.

SAMPAIO, Ernesto. “Luz central”. In: HELDER, Herberto (org.). *Edoi Lelia Doura: antologia das vozes comunicantes da poesia moderna portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1985.

Recebido em 8 de julho de 2024


Aprovado em 4 de novembro de 2024

Licença: 

Lucas Rodrigues Negri

Doutorando em Teoria e História Literária no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Literatura Portuguesa e Bacharel em Letras pela Universidade de São Paulo.

Contato: rodriguesnegri@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0183-0028>