

# O vazio que persiste à minha beira. Sobre o lugar de Deus na poesia contemporânea\*

## The Void Lingerin on My Side. On the Place of God in Contemporary Poetry

JOSÉ RUI TEIXEIRA\*\*

PALAVRAS-CHAVE: Deus, Sagrado, Poesia Portuguesa Contemporânea, Secularização.

KEYWORDS: God, Sacred, Contemporary Portuguese Poetry, Secularization.

Não tinha nada donde vim. Aqui não encontrei  
que tive e a cadeira não serve o meu repouso.  
Ainda não há lugar no mundo onde possa sossegar de tu não seres  
O vazio que persiste à minha beira.

(Faria, 2012, p. 57).

1. Há uns anos, em «A primitiva labareda», José Tolentino Mendonça repetiu a pergunta de Jean-Claude Pinson, em *Habiter en poète* (1995): «Que relação pode ainda estabelecer a poesia moderna com qualquer coisa da ordem do sagrado?» (Mendonça, 2001, pp. 9-12). E repetiu-a não como quem se dispõe a encontrar uma resposta, mas como quem se propõe a adentrar-se na pergunta. Não quero distanciar-me de «A primitiva labareda» de Tolentino Mendonça, não porque aí encontre uma resposta, mas porque me permite recentrar o problema na densidade premente da pergunta.

Esta reflexão sobre o lugar de Deus na literatura contemporânea excede um propósito académico mais ou menos definido ou concreto. É quase um exercício de ininteligibilidade propositada, uma espécie de cegueira consentida, na medida em que se não consigo abranger a extensão do conceito «literatura contemporânea», como poderei conceber a inteligibilidade da expressão «lugar

\* O presente artigo foi originalmente publicado na revista *Igreja e Missão*, n.º 224, 2013, pp. 369-384.

\*\*Universidade Católica Portuguesa / Cátedra Poesia e Transcendência.

de Deus»? Mesmo se circunscrevesse esta reflexão à literatura portuguesa contemporânea, continuaria com um conceito excessivamente extenso. E mesmo que circunscrevesse esta reflexão à obra de um autor, como poderia situar Deus nessa obra?

Mais do que tentar perceber o lugar de Deus na literatura contemporânea, creio que se trata de saber se (concretamente na literatura) Deus é ainda um «nome» possível. E esta não é necessariamente uma formulação mais simples. Esta questão não é simples em nenhuma das suas formulações possíveis, independentemente do enquadramento temporal ou dos processos de redução contextual da reflexão.

2. Quando perguntamos sobre o lugar de Deus na literatura contemporânea, talvez admitamos, mais ou menos conscientemente, a existência de um pressuposto: o lugar de Deus na literatura é temporalmente variável. Ou seja: na literatura antiga ou medieval, Deus ocupava um lugar diferente daquele que ocupou na literatura moderna ou que ocupa na literatura contemporânea (do nosso tempo, pós-moderna... dos últimos 25 anos, se tivermos a queda do Muro de Berlim como referência histórico-simbólica do fim da modernidade). Com efeito, não é difícil aceitarmos o facto de Dostoievski não ser contemporâneo, mas talvez a questão epocal não seja tão evidente, por exemplo, no caso de Sartre.

Não quero esclarecer esta questão, propositadamente. Até porque o lugar de Deus – seja na literatura, na filosofia ou nas mais prosaicas expressões do quotidiano – é uma questão enfatizada pelo processo de secularização, que a modernidade redimensionou até ao final do século XIX e durante o século XX, se legitimamente considerarmos que a Idade Moderna não termina com a Revolução Francesa (no final do século XVIII) nem com a morte de Nietzsche (em 1900). E, se não quero esclarecer propositadamente esta questão, é fundamentalmente porque me parece uma questão acessória: afirmar que o processo de secularização expulsou Deus da literatura resulta numa observação tão fácil quanto qualquer outra generalização precipitada.

E não se trata de saber se hoje se escrevem (ou se leem) mais ou menos livros sobre Deus, ou se os seus títulos, explícita ou implicitamente, integram o semantema «Deus». Não se trata de um estudo com o objetivo de saber se proporcionalmente Deus é mais ou menos evocado, refletido, afirmado ou negado em obras medievais, nos versos de um poeta romântico ou nas páginas de um ficcionista contemporâneo. Um estudo desse género teria certamente algum interesse, mas é fundamentalmente irrelevante para sabermos se Deus é ainda, na literatura do nosso tempo, um «nome» possível.

3. Com efeito, poderíamos tentar situar o problema na expressão do semantema «Deus» num contexto mais circunscrito. Por exemplo, na poesia portuguesa publicada em 2010. Sabemos que foram publicados cerca de vinte mil livros em Portugal em 2010; precisaríamos saber quantos desses livros imprimiram poesia e teríamos que, depois de uma leitura criteriosamente analítica e hermenêutica, quantificar ocorrências, identificar contextos, estabelecer similitudes semânticas e, por fim, apresentar estatísticas.

Porém, não importa tanto saber quanto espaço o semantema «Deus» ocupou nas páginas dos livros de um género literário específico num determinado período ou numa perspectiva histórico-literária mais geral. Creio que importa tentar perceber o modo como Deus tem habitado não só as páginas dos livros, mas também o imaginário dos seus autores, seja na homilética barroca, seja nos sombrios labirintos dos existencialistas ou nas derivas de poetas experimentalistas. E perceber o modo como Deus tem habitado o imaginário dos escritores implica, de alguma maneira, tentar perceber o modo como tem habitado o imaginário dos leitores.

4. Existe a consciência generalizada de que, nos nossos dias, Deus (ou a ideia de Deus, ou a fé em Deus) é uma questão secundária. Pergunto-me se na Idade Média (tão insistentemente caracterizada e compartimentada como teocêntrica) os contemporâneos de Francisco de Assis experimentaram a intensidade incendiada da sua espiritualidade ou se os contemporâneos de Tomás de Aquino discutiram as implicações da sua *Suma de Teologia*. É evidente que o comportamento de Francisco de Assis constituía um escândalo para a generalidade dos seus contemporâneos, mesmo no meio eclesiástico, onde não faltou quem o considerasse herético; do mesmo modo, foram raros os interlocutores intelectuais de Tomás de Aquino e terão sido mais os que reagiram à fama da sua eloquência do que os que se adentraram nas profundezas do seu pensamento teológico e filosófico.

Talvez não seja fácil aceitarmos que em todas as sociedades existe uma percentagem pouco relevante e mais ou menos estável de pessoas para quem a questão de Deus é uma dimensão importante nas suas vidas. Com efeito, independentemente da diversidade e da especificidade dos contextos sociológicos, eclesiais e histórico-culturais, a generalidade das pessoas não considera a questão de Deus como uma questão estruturante e existencialmente relevante, seja na Idade Média ou nos nossos dias. E considerar a questão de Deus como uma questão estruturante e existencialmente relevante não depende de as igrejas estarem cheias ou vazias, não depende de se tratar de um meio urbano ou de

um meio rural, nem de se tratar de uma sociedade com mais ou menos promiscuidade institucional entre a Igreja e o Estado.

Não creio que em Portugal o número de batizados (ou mesmo o número de pessoas com o mínimo de implicação eclesial) seja determinante para revalorizar a questão de Deus nas suas implicações e expressões éticas ou estéticas. Quero com isto relativizar o argumento espaço-temporal, ou seja: creio que a questão de Deus não é necessariamente mais considerada num contexto medieval ou rural (em que a Igreja tem uma presença institucional, sociológica e tradicional mais evidente), do que nos labirintos desta indefinida pós-modernidade, nas encruzilhadas das nossas grandes cidades. Do mesmo modo, uma literatura em que o substantivo «Deus» é recorrente não considera necessariamente mais a questão de Deus do que uma literatura em que esse substantivo é fundamentalmente omissivo.

Importa ainda afirmar que a questão de Deus está longe de ser uma questão circunscrita aos meios religiosos sociologicamente demarcados.

5. Procuremos, então, situar contextualmente a questão inicial: qual o lugar de Deus na literatura contemporânea? Mais concretamente: qual o lugar de Deus na literatura portuguesa contemporânea? José Tolentino Mendonça e Paulo Pires do Vale possibilitaram uma interessante perspetiva sobre esta questão no *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Mendonça / Vale, 2001, pp. 130-138).

Recuemos a 1922, quando Leonardo Coimbra, em Madrid, afirmou que «a moderna poesia portuguesa é fundamentalmente de ordem religiosa. Representa, desde Antero, por Nobre e Junqueiro, até Pascoaes, uma crise de valores espirituais interpretativos e diretores da Vida.» (Coimbra, 2009, I, p. 42). Leonardo Coimbra situa a questão no âmbito da poesia. E aqui podemos recentrar a nossa reflexão na pergunta inicial de Jean-Claude Pinson: «Que relação pode ainda estabelecer a poesia moderna com qualquer coisa da ordem do sagrado?». Para Leonardo Coimbra, Antero é um poeta moderno e nele descobrimos «as ruínas e os escombros interiores, a inquietação moral e metafísica, numa reinvenção da missão do poeta» (*ibid.*, p. 132). E é isso que faz de Antero, nas palavras de Eduardo Lourenço, «um místico em estado um pouco menos selvagem do que Rimbaud, numa cultura que odeia de instinto o diálogo direto, real ou imaginário, à Bergman, com Deus ou a sua ausência.» (Lourenço, 1999, p. 43). E por isso o seu suicídio «não é uma peripécia subjetiva, nem uma tragédia sentimental ou cultural, à Werther ou Chatterton, é o último ato de uma vida que desejou tocar a face de Deus e não a encontrou.» (*ibid.*, pp. 43-44).

Com mais ou menos intensidade mística, com mais ou menos tragicidade, é esta abertura à transcendência, esta procura de Deus que se percebe na leitura da poesia de Gomes Leal, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes, assim como nas obras de tantos outros poetas, mesmo aqueles em que, muitas vezes, a «exploração do desejo e o risco da confissão dão lugar ao tradicionalismo métrico e louvor de um Portugal rural e de um povo crente» (Mendonça / Vale, 2001, p. 134), como acontece com a generalidade dos poetas neorromânticos.

Com efeito, nas antologias de poesia religiosa portuguesa<sup>1</sup> encontramos menos os pedregosos e íngremes caminhos que alguns poetas percorreram no sentido de perscrutar a presença de Deus, enquanto abundam exemplos de uma familiaridade inquestionada e autocomprazida, que prescindem das tensões mais profundas da experiência espiritual, como se muitos poetas descansassem «numa cómoda satisfação de conhecer ou de dizer Deus.» (*ibid.*, p. 134). Concordo com José Tolentino Mendonça e Paulo Pires do Vale, quando afirmam que «Literatura e Religião iluminam aquilo que se encontra tatuado em algumas interrogações humanas: a necessidade de organizar a nossa experiência do mundo; colocar em diálogo o finito que somos e o infinito que irrompe dentro de nós e da história; decifrar o silêncio ardente da presença de Deus.» (*ibid.*, p. 130). E se isso é evidente em Sophia ou Ruy Belo, é ainda mais impressivo em Herberto Helder, na sua expressão cosmogónica e deísta; se é evidente na obra poética de José Tolentino Mendonça ou Daniel Faria, não é menos impressivo na poesia de Jorge Melícias, em cuja obra poética – talvez mais do em qualquer outro poeta contemporâneo – se presente um Deus omissos que se revela no modo como se renuncia ontologicamente a si mesmo.

**6.** Não creio que Deus (a ideia de Deus, a questão de Deus, o mistério de Deus) esteja menos presente na poesia deste mundo «largamente desdivinizado» em que vivemos, mesmo que a secularização tenha desconstruído de algum modo o mito do poeta romântico, mesmo que no século XX a condição de poeta e o ofício da poesia tenham perdido uma certa aura hierática.

Com efeito, o processo de secularização, como o entendemos nas suas descrições mais consensuais, implica que aceitemos que até ao fim da Idade Média a realidade secular é praticamente residual. Evidentemente, trata-se de

<sup>1</sup> É o caso da *Antologia de poesias religiosas* (Lisboa: Edições Gama, 1947), organizada por Guilherme de Faria, ou de *Na Mão de Deus – Antologia de Poesia Religiosa Portuguesa* (Lisboa: Portugália Editora, 1958), organizada por José Régio e Alberto de Serpa

uma generalização precipitada que não tem em consideração uma contextualização histórico-cultural minimamente consequente. É como pensarmos num mosteiro medieval como uma realidade sem quotidiano comum, como se os monges não gastassem tempo em atividades tão seculares e prosaicas como a agricultura ou os ofícios artesanais, o descanso e a alimentação, ou as interações culturais e comerciais com o mundo exterior; associamos o monaquismo medieval à erudição e à contemplação, uma realidade em que o estudo, a arte sacra e a oração são os aspetos dominantes. Curiosamente, o *ora et labora* beneditino é a afirmação de que o sagrado e o profano são domínios delimitados conceptualmente, mas não opostos ou conflitantes, antes complementares.

Mesmo que legitimamente aceitemos que noutros períodos históricos a religião tenha sido um elemento cultural agregador mais influente, é necessário desconstruir o lugar-comum que concebe períodos em que uma sociedade, sendo teocêntrica, vive experiências espirituais e místicas profundas e outros períodos em que Deus aparentemente desaparece do mundo dos homens, das suas preocupações ontológicas e existenciais.

Na verdade, revelamos algumas dificuldades em perceber que a antropologia sem a teologia sofre de uma espécie de miopia (imperfeição ocular que só permite ver os objetos a pequena distância dos olhos), do mesmo modo que a teologia sem antropologia sofre de uma espécie de estigmatismo (propriedade de um sistema ótico que consiste em dar de um objeto pontual uma imagem também pontual), num processo de compartimentação do saber humano que parece sofrer de uma espécie de estrabismo.<sup>2</sup>

7. Importa também perceber que o mito do poeta romântico não deixa de ser apenas um mito, ele próprio um lugar-comum. Só se não tivéssemos em consideração a poesia satírica e erótica na Antiguidade e na Idade Média, é que poderíamos legitimamente afirmar a predominância hierática do mito do poeta romântico, como uma espécie de profetismo ou sacerdócio oracular, com mais ou menos ortodoxia.

É importante que superemos a teia de lugares-comuns em que nos enredamos. Se António Nobre encarna de algum modo o mito do poeta romântico, é curioso pensarmos que em 1892, no mesmo ano em que, em Paris, o livreiro Léon Vanier (editor de Verlaine, Mallarmé e Rimbaud) publica o *Só*,

<sup>2</sup> É interessante o modo como Roland Barthes reflete sobre a organização e compartimentação do saber humano em *Le bruissement de la langue* (Paris Éditions du Seuil, 1984).

Sanches da Gama publica em Coimbra *Nós Todos*, uma sátira à poesia de António Nobre assinada com o pseudónimo Estephano Rimbó.<sup>3</sup>

De outro modo, António Sérgio, em 1914, escreve a Teixeira de Pascoaes, nas páginas d'*A Águia*,<sup>4</sup> no contexto da polémica que os dividiu, e (com mais ou menos ironia) procura isolar Pascoaes na «ilha-saudade» (Lourenço, 1999, p. 93) onde a sua obra e o seu pensamento poético, filosófico e religioso pudessem alucinar exoticamente sem perturbar o irreversível processo de secularização, uma das rodas-dentadas daquilo que no entendimento de muitos intelectuais do princípio do século XX, numa perspetiva ingenuamente utopista, era a esplendorosa «máquina» do mundo moderno, esse «admirável mundo novo» que a história se encarregou de derruir.

Quero com isto dizer que o mito do poeta romântico, na sua condição hierática, está em permanente construção e desconstrução, revelem os poetas mais ou menos abertura à transcendência, mais ou menos familiaridade com a ortodoxia católica, mais ou menos feridas ontológicas e existenciais. Todas as gerações têm os seus poetas tendencialmente místicos, antes ou depois das medievais cantigas de escárnio e maldizer, antes ou depois da poesia erótica de Bocage, antes ou depois do *ready made* de Marcel Duchamp.

Há uns dez anos, poetas nascidos na década de 70 do século XX discutiam acesamente, evocando paternidades e filiações difusas, primogenituras e bastardias, se eram mais poetas os que se deixavam impregnar pela realidade e pelo prosaísmo, prescindindo praticamente de uma linguagem metafórica, ou se, pelo contrário, eram mais poetas aqueles que se apossavam de uma certa consciência de absoluto, com uma escrita tendencialmente mais hermética, abstrata ou onírica. Tratou-se de uma questiúncula, algures entre os *Hinos tardios* de Hölderlin e o urinol (*A Fonte*) de Duchamp.

<sup>3</sup> Combinação jocosa com os nomes de Stéphane Mallarmé e Arthur Rimbaud.

<sup>4</sup> «Confesso ser este último carácter – noturnamente sacerdotal –, que na sua pessoa acima de tudo me aterroriza e me conturba; porém os seus comentários foram para mim ainda mais transcendentais e incompreensíveis; são de um espírito celeste que nada tem de comum com a minha pessoa humana; pareceu-me que o meu amigo me refutava com uma sonata de Beethoven. O seu pensar é encantador e feiticeiro. As suas palavras têm a doçura e a insubstância do voo espiritual dum silfo; e se fosse possível conceber a claridade de um raio da lua, numa noite de nevoeiro místico, ao beijar o mais fundo do oceano – eu diria que a sua alma é alguma coisa ainda de mais delicado e de mais ténue, de mais ultramundano e de mais puro. Com que sentido deslumbrar a subtilidade do seu verbo? Ele é, para o meu espírito, o perfume de uma rosa à distância de mil sonhos...». António Sérgio, «Regeneração e tradição, moral e economia» (*apud* Pascoaes, 1988, p. 111).

**8.** A verdade é que em Portugal, na década de 90, uma poeta septuagenária, como Dalila Pereira da Costa, ou um jovem poeta, como Daniel Faria, publicam obras tendencialmente místicas, verdadeiras caixas-de-ressonância onde Deus é ainda um nome possível. É, de resto, isso que sentimos quando folheamos a *Obra Poética*, de Sophia (2011), ou *A noite abre meus olhos*, de José Tolentino Mendonça (2016).

É certo que a literatura gosta de conduzir o homem para o «desassossego da salvação» (Poupard, 2001, pp. 35-52), desde os grandes poetas e tragediógrafos gregos a Virgílio – essa «antena inquieta» do mundo antigo (Moeller, 1950, p. 53) –, de Dante a Dostoievski, da nossa Geração de 70 à Geração de 98, em Espanha, de Cristina Campo, ou Tonino Guerra, a José Ángel Valente. Como afirma Jorge Coutinho,

(...) a literatura percorre os labirintos da vida, remexa as profundezas do psiquismo humano, põe de manifesto o que passa ao lado da observação vulgar, denuncia as iniquidades da ordem estabelecida, questiona as certezas demasiado certas, abala as verdades petrificadas, levanta interrogações, provoca dúvidas, abre novos horizontes [...]. Onde tudo é normal suscita espanto. Torna-se antecipadora das grandes questões de que irão ocupar-se os filósofos e os teólogos. (Coutinho, 2002, p. 495).

E isso não é menos verdade hoje do que foi no passado.

Por tudo isto, esse grande silêncio sobre Deus que nos provoca o sentimento da ausência de Deus pela constatação da ausência explícita do semantema, nem corresponde ao silêncio de Deus, nem é um verdadeiro silêncio sobre Deus. Com Gadamer, diremos que a literatura, como forma específica do dizer humano, «não é apenas o lugar ou o meio onde Deus, como quer que seja (nomeado ou silenciado, afirmado ou combatido, adorado ou vilipendiado), anda dito. Ela é também um meio ou instrumento privilegiado do nosso dizê-lo.» (*apud* Coutinho, 2002, p. 497).

**9.** José Tolentino Mendonça lembra que «a poesia é a charrua que opera sobre o tempo para fazer emergir o que, nele, repousa no profundo» (Ossip Mandelstam). E depois conclui:

Se, de facto, uma relação se pode ainda estabelecer entre a poesia moderna e alguma coisa da ordem do sagrado, isso passa pelo relato dos sulcos que, pacientemente, revolvem as devastações da terra em busca de um brilho, de uma razão,

de uma palavra ou transtornam as escuridões planetárias que nos habitam, na esperança de *um não sei quê* agitado de esplendor. De que forma? Tanto pelo despertar do encantamento que religa a palavra ao silêncio, o visível ao invisível, por uma espécie de integridade inseparável que se descobre em nós e nas coisas, como pelo desencanto face ao inaceitável do mundo, à repetição sonâmbula do mal, à violência desmedida da banalidade que contamina tudo. (Mendonça, 2001, p. 10).

A «charrua que opera sobre o tempo», nas palavras de Ossip Mandelstam, ou a «clareira da verdade», numa hermenêutica inspirada por Heidegger, a clareira que se abre no dizer poético, «enquanto dizer metaforizante e simbolizante» (Coutinho, 2002, p. 498), dizer que diz e silencia, desvela e encobre, enuncia o mistério não como quem exhibe, mas como quem se adentra no mistério.

Sim, talvez Deus (a ideia de Deus, a questão de Deus, o mistério de Deus) esteja mais encoberto neste mundo pós-moderno, hipertecnificado, caracterizado por um materialismo obstinado e por um relativismo endêmico, por um hedonismo obsessivo e uma apatia (quase) patológica. Talvez Deus esteja mais omissos neste mundo «largamente desdivinizado», essa «coisa sem transcendência», como denunciou Ortega y Gasset,

distraído que está da profundidade dos grandes símbolos, dos códigos matriciais das linguagens que rondam o mistério que se consuma em nós, enquanto dispersa a sua fortuna no raso comércio de sinais que se pretendem diretos e imediatos, longe, muito longe, da preocupação pelo fulgor íntimo de um sentido. (Mendonça, 2001, p. 10).

Ou talvez o mundo tenha sido sempre (nunca tenha deixado de ser) essa «coisa sem transcendência». Talvez a encarnação de Cristo implique a desconstrução do modo como maniqueisticamente separamos (desligamos) sagrado e profano.

**10.** A poesia (a literatura, a arte em geral) torna-se «antecipadora das grandes questões de que irão ocupar-se os filósofos e os teólogos», porque é intuitiva, criativa, problematizante. Arrisca dizer Deus nos limites da sua própria inteligibilidade, como um funâmbulo que caminha sobre uma corda esticada, tensa; um funâmbulo sem rede, numa certa suspensão ensimesmada, abstraída. E talvez seja essa a única forma de dizer Deus: uma espécie de funambulismo sonâmbulo, no limite da inteligibilidade da realidade, por dentro da ininteligibi-

lidade em que Deus (a ideia de Deus, a questão de Deus, o mistério de Deus) é ainda inteligível, no limite da consciência do risco assumido em cada movimento, na fragilidade de cada equilíbrio, de cada silêncio recolhido pela «mão trémula/ pobre/ assinalada pela escassez extrema dos nomes», como se lê num poema de Tolentino Mendonça (2006, p. 42).

O lugar de Deus na poesia (na arte, na literatura) contemporânea é ainda um lugar que se pressente, que se intui. Pode ser menos explícito do que nas formulações de outros contextos histórico-culturais, mas nem por isso é menos autêntico. Com efeito, talvez seja legitimamente mais interrogativo, mais fraturante, mais coerente com um certo sentido de implicitude sem o qual Deus se torna um dado adquirido, uma mera construção, o produto de uma racionalidade redutora: um deus à imagem e semelhança de um homem que já não sabe conceber-se (intuir-se) à imagem e semelhança de Deus.

Não se trata de uma atitude refratária ao discurso teológico e filosófico sobre Deus, mas a consciência de que (no caso concreto do cristianismo) a teologia tende muitas vezes a ser o meio de legitimação dos processos de subversão da poética do Evangelho. Como lembra Paul Tillich:

It is not easy to preach Sunday after Sunday without convincing ourselves and others that we *have* God and can dispose of Him. It is not easy to proclaim God to children and to pagans, to skeptics and secularists, and at the same time to make clear to them that we ourselves do not possess God, that we too wait for him. I am convinced that much of the rebellion against Christianity is due to the overt or veiled claim of the Christians to possess God, and therefore, also, to the loss of this element of waiting (Tillich, 1963, p. 152).

E nesse sentido, mesmo com a erosão de tanta inocência perdida, mesmo com uma vaga melancolia dispersa em desgastes e desgostos muitos, talvez esta indefinida pós-modernidade nos permita perceber que Deus não é de possuir; talvez os teólogos e filósofos cristãos tenham de (re)aprender com os poetas a esperar Deus sem a pretensão de possuí-lo; talvez a poesia (a arte, a literatura) seja hoje uma espécie de sacrário sem a pretensão de conter (um)a «presença real».

**11.** A percepção (o entendimento, o reconhecimento) do lugar de Deus exige uma hermenêutica desinstalada, porque, se nos acomodamos à ideia de que Deus está presente na obra de Palestrina ou de Bach, torna-se hoje um desafio perscrutá-lo em *Valtari* (2012), dos Sigur Rós, ou em *In a Time Lapse* (2013), de Ludovico Einaudi; e, se de algum modo nos acomodamos à ideia

de que Deus está presente nos imaginários de Michelangelo, Caravaggio ou Bernini, temos hoje de o buscar em *The Tree of Life* (2011), de Terrence Malick, ou em *Corpo Celeste* (2012), de Alice Rohrwacher.

E essa hermenêutica desinstalada tem implicações sérias nos processos de construção da identidade cristã, nos processos de identificação com Cristo. Em coerência com uma hermenêutica poética da realidade, o cristão é aquele que se confia ao Deus da metáfora, na expectativa de que a sua vida seja uma metáfora de Deus.

Com efeito, não sei se Deus está mais presente na poesia (na arte, na literatura) contemporânea do que em outros modos de presença (e pertença), em outros contextos histórico-culturais. Nem sei se a poesia (a arte, a literatura) serve os propósitos de um modelo de evangelização convencional. Mas estou certo de que Deus não está mais presente numa poesia que o enuncia explicitamente, do que numa poesia que arrisca intuí-lo, que o pressente implicitamente. Creio que o sentimento de ausência é tantas vezes a afirmação funâmbula de uma «presença mais pura» (Mendonça, 2006, p. 94). E creio que o Deus implícito na obra de tantos poetas contemporâneos é aquele no qual uma profissão de fé continua a ser um horizonte de possibilidade de abertura à transcendência, a verdade íntima do mistério do homem que se coloca diante do mistério de Deus, a inteligibilidade do homem que percebe, na sua intrínseca ininteligibilidade, a ininteligibilidade em que Deus se torna poeticamente inteligível.

Creio que a poesia é um lugar onde Deus é (ainda) um nome possível, essa charrua que opera sobre o tempo para fazer emergir o que, nele, repousa no profundo; é ainda essa clareira da verdade «que há sempre/ no fundo informado de uma vida», como se lê num poema de Herberto Helder (2009, p. 109). E, independentemente das causas e dos efeitos do processo de secularização (nas suas expressões, persistências e descontinuidades), independentemente da implosão do mito do poeta romântico, no seu múnus hierático e oracular, emergem no nosso tempo – como em todos os tempos – poetas funâmbulos, essas pessoas que não sossegam de Deus não ser o vazio que persiste à sua beira, essas pessoas que (na extremidade ontológica do seu mistério) transportam a mão escrevente. E o que move a mão escrevente? É

uma qualquer compaixão pela vida, nua, pobre, passada, inocente, esquecida, sussurrante, amante, quase nada. Uma compaixão que ordena a mão na procura disso que, numa novela de Henry James, se explicita assim: *E a ti, o que te salva?* Oh, os que não sabem que a mão escrevente é a mão que salva! (Mendonça, 2001, p. 10).

## Bibliografia

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner (2011). *Obra Poética*. Lisboa: Caminho.
- BARTHES, Roland (1984). *Le bruissement de la langue*. Paris: Éditions du Seuil.
- COIMBRA, Leonardo (2009). «Sobre la moderna poesía portuguesa», in: C., L., *Obras Completas v (1922-1923)*. Tomo I. Lisboa: IN-CM.
- COUTINHO, Jorge (2002). «Deus na Literatura», *Communio*, n.º 6, Ano XIX, pp. 485-500.
- FARIA, Daniel (2012). *Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- HELDER, Herberto (2009). *Ofício Cantante – Poesia Completa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- LOURENÇO, Eduardo (1999). *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva.
- MENDONÇA, José Tolentino (2001). «A primitiva labareda», in: GASTÃO, Ana Marques / CHAVES, António Rego / CARVALHO, Armando Silva, *Três Vezes Deus*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 9-12.
- MENDONÇA, José Tolentino / VALE, Paulo Pires do (2001). «Literatura religiosa. Época contemporânea», in: Azevedo, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 130-138.
- MENDONÇA, José Tolentino (2006). *A noite abre meus olhos*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- MOELLER, Charles (1950). *Umanesimo e Santità*. Brescia: Morcelliana.
- PASCOAES, Teixeira de (1988). *A Saudade e o Saudosismo*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- POUPARD, Paul (2001). *O Cristianismo no Limiar do III Milénio*. Porto: Livros do Brasil.
- TILLICH, Paul (1963). *The Shaking of the Foundations*. London: Pelican Books.

TÍTULO: O vazio que persiste à minha beira. Sobre o lugar de Deus na poesia contemporânea

RESUMO: Propõe-se, no presente artigo, uma indagação problemática do lugar de Deus na poesia portuguesa contemporânea. Contrariando a moderna tendência para a secularização das artes, o discurso poético continua a ser um lugar insistentemente assombrado pelo divino. Interpelado, negado ou simplesmente ausente, Deus presente-se na poesia contemporânea, como matéria de perplexidade e desassossego, exigindo a mobilização de uma hermenêutica antidogmática. Só ela permite ainda surpreender essa «presença mais pura» numa palavra poética que só aparentemente deixou de abrigar a transcendência.

TITLE: The Void Lingering on My Side. On the Place of God in Contemporary Poetry

ABSTRACT: This article seeks to inquire the place of God in contemporary Portuguese poetry. Counteracting the modern tendency for artistic secularization, poetic discourse is still persistently haunted by the presence of the divine. Whether confronted, repudiated or merely absent, God may be perceived in contemporary poetry, both as a subject of perplexity and disquiet, through an anti-dogmatic hermeneutics which enables us to identify that «purer presence» in the poetic word which only apparently has ceased to accommodate transcendence.