

Paulo de Medeiros

Universiteit Utrecht

Literatura e Resistência¹

E Polo: L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Italo Calvino, *Le città invisibili*²

Toda a literatura é sempre uma forma de política. Desde as tragédias gregas aos versos mais íntimos da literatura atual, é impossível ignorar a dimensão política da literatura. Mesmo quando abertamente assumida como absoluta e autónoma, como frequentemente o foi no caso das vanguardas modernistas, portanto numa tentativa explícita de se afastar de qualquer interpretação política, a literatura à mesma opera numa esfera política. Isto é, a rejeição da política pela literatura é também em si um ato político. No entanto, seria um erro fundamental confundir a literatura, seja qual ela for, até mesmo a mais nítida propaganda, com a política. Embora a literatura aja sempre dentro dum determinado contexto social, por mais restrito que se possa imaginar, nunca se limita a isso. Como qualquer outra forma de arte, erudita ou popular, a literatura é sempre

¹ Desejo agradecer em primeiro lugar o amável convite e a imensa paciência dos editores da *Dedalus*. E aos colegas que me acolheram tão generosamente em Oxford, durante a minha estadia como Keeley Fellow em Wadham College, sem os quais este ensaio não teria sido escrito.

² Italo Calvino, *Le città invisibili* (Torino: Einaudi, 1972), p. 82.

polivalente e qualquer tentativa de a reduzir a um só significado, a uma só relevância, nada mais é do que uma simples mutilação. E no entanto, a reflexão sobre literatura e política³, embora de sempre, nunca foi talvez tão premente como no momento atual em que, pelo menos na Europa e no resto do mundo dito desenvolvido, se assiste a um rapidíssimo e avassalador desmoronamento dos princípios assumidos, e direitos conquistados, que se diriam constituintes da sociedade ocidental, cada vez mais reduzida a um simulacro de democracia gerido por uma forma de capitalismo selvagem. Por isso, e sem querer nem um regresso a uma visão idealista da literatura como reduto autónomo das elites culturais, nem um alinhamento da literatura com qualquer projeto ideológico que serviria sempre só para que a literatura se negasse a si própria, penso que se torna imperativo examinar até que ponto a literatura pode, e deve, hoje ainda, sobretudo hoje, ser examinada como um modo preferencial de resistência.

Há muitos modos de se encarar a resistência da literatura, começando pela resistência à literatura. Desde o início, isto é, pelo menos desde Platão, que a divisão entre literatura e política é instaurada como se a literatura, especialmente a poesia – tanto o conceito de literatura, como o de política aliás, é histórico e mutável consoante as épocas –, formasse uma ameaça especial à sociedade, ao minar a possibilidade de se acreditar quer na ideia de realidade quer na de verdade. Num dos comentários mais sucintos e lúcidos sobre a questão, Colin Davis não hesita em afirmar, baseando-se em parte nas ideias de Martha Nussbaum, que além de se poder considerar o discurso de Platão em si já também uma forma de literatura, a recusa dos poetas por parte de Platão deve-se a uma concepção diferente do que seria a realidade e portanto do que seria conducente ao proveito da sociedade⁴. Ora, quando hoje em dia se

³ Mattei Calinescu passa em revista as formas principais das relações entre literatura e política, ao mesmo tempo que indica uma mudança radical nessas relações a partir do Romantismo, num ensaio de síntese que ainda hoje serve como ponto de partida: “Literature and Politics”, Jean-Pierre Barricelli e Joseph Gibaldi (eds.), *Interrelations of Literature* (New York: Modern Language Association, 1982), pp. 123-149.

⁴ Colin Davis, *Critical excess: Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Žižek and Cavell* (Stanford: Stanford University Press, 2010), pp. 2-9.

ouve cada vez mais dizer que a cultura é um passatempo da esquerda, e se assiste ao dismantelamento e aniquilamento de programas culturais em toda a Europa, esse tipo de diferença, mistura de receio e ressentimento, evocado pela literatura, torna mais que evidente a necessidade de se pensar nas razões que levam a literatura a ser temida e não só ignorada, por grandes sectores da sociedade e do poder estabelecido, seja ele de direita ou de esquerda. Obviamente também se dá o caso da literatura, como qualquer arte, ser produzida para ilustrar ou avançar premissas ideológicas. Quando se limita a isso funciona apenas como propaganda. Mas, mesmo deixando de lado a consideração de que toda a arte nunca é produzida, nem recebida, num vácuo, e que, portanto, partirá sempre de um ou vários, até possivelmente contraditórios, pontos ideológicos, deve-se ter em conta que mesmo a literatura de índole programática pode, enquanto arte, resistir internamente a esse processo.

Embora os estudos sobre as relações entre literatura e política sejam abundantes, já a consideração da resistência como uma das qualidades da literatura é bastante menos visível. Um dos primeiros e mais conhecidos é o livro de Barbara Harlow, *Resistance Literature*, publicado em 1987, onde o que está em causa exclusivamente são textos abertamente envolvidos na resistência à opressão colonial. Ainda hoje se pode admirar a variedade dos textos estudados por Harlow, embora também se deva reconhecer uma certa limitação teórica. O ensaio de Gayatri C. Spivak “Can the Subaltern Speak?” seria só publicado um ano depois, mas o estudo fundamental, se bem que controverso, de Edward Said, sobre *Orientalism*, ao qual Harlow não se refere, datava já de 1978⁵. O desejo de Harlow de circunscrever o campo a um certo tipo de literatura é compreensível até um certo ponto, mas o conceito de resistência não pode ser exclusivamente aplicado a textos dirigidos à

⁵ Barbara Harlow, *Resistance Literature* (New York and London: Methuen, 1987). Gayatri C. Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, Cary Nelson e Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 1988), pp. 217-314. Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978). Harlow refere-se duas vezes a enunciados contidos na resposta de Said aos seus críticos, em “Orientalism Reconsidered”, publicado em 1985 no primeiro número da *Cultural Critique* (pp. 89-107), se bem que nunca deixe transparecer nada sobre o aspecto polémico do texto.

luta anti-colonial⁶. Aliás, mesmo se se quisesse ter uma visão tão restrita da função de resistência da literatura, facilmente se poderia considerar muita da literatura escrita depois dos vários processos de descolonização como ainda dirigida a resistir à opressão neo-colonial que, embora diferente, de modo algum é menos grave ou menos difundida que a agressão colonial.

Um dos tratamentos recentes mais subtis e de maior alcance sobre a relação entre política e arte é o de Silvina Rodrigues Lopes em “Precedências desajustadas”, um ensaio em que a questão da função de resistência também é abordada: “A resistência da arte, não sendo uma resistência política ou social, é sempre uma resistência ao totalitarismo, à possibilidade de ser pensada como emanação de um destino ou como parte de um organismo.”⁷ Na base do argumento proposto por Silvina Rodrigues Lopes está um ensaio de Jacques Rancière⁸, em que se questiona a aceitação generalizada da qualidade de resistência à arte. Segundo Rancière, e como Silvina Rodrigues Lopes claramente nota, um dos problemas de tal aceitação estaria ligado, por um lado, à crença no valor trans-temporal da arte, ou seja, a sua capacidade de perdurar e assim resistir a qualquer contexto específico, e, por outro lado, a uma espécie de crença na imagem mais ou menos romântica do artista como

⁶ A rigidez da posição de Harlow é bem explícita no texto de uma entrevista que concedeu dez anos após a publicação do livro, onde chega a afirmar que a literatura de resistência já não existiria: “There are no more national liberation struggles. There are no more organized resistance movements. There is no more resistance literature.” “On Literature and Resistance: Betsy Esch and Nancy Coffin Interview Barbara Harlow” (*Against the Current* 74, 1998). Acessível em *Solidarity* (<http://www.solidarityus.org/site/node/1835>).

⁷ Silvina Rodrigues Lopes, “Precedências desajustadas”, Tomás Maia (ed.), *Persistência da Obra: Arte e Política* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2011), p. 61.

⁸ Silvina Rodrigues Lopes cita uma versão em Português: Jacques Rancière, “Será que a arte resiste a alguma coisa?”, Daniel Lins (ed.), *Nietzsche/Deleuze. Arte, resistência* (Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007). Refiro-me à versão em Inglês, “The Monument and Its Confidences; or Deleuze and Art’s capacity of ‘Resistance’”, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Steven Corcoran (trad.), (London and New York: Continuum, 2010), pp. 169-183. Tanto quanto pude avaliar o original deste ensaio seria “Les confidences du monument (Deleuze et la résistance de l’art)”, Bruno Gelas e Hervé Micolet (eds.), *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie* (Nantes: Cécile Defaut, 2007), pp. 479-491.

rebelde e daí mais propenso a rejeitar e a lutar contra qualquer forma de poder estabelecido. A questão do tempo e da relação da obra de arte no tempo é sem dúvida um dos assuntos centrais no pensamento de Rancière nesse ensaio. No entanto, embora reconheça a sua importância, não é essa a noção de resistência que mais me interessa de momento. Aliás Rancière é o primeiro a chamar a atenção para a multiplicidade de sentidos possíveis do termo “resistência” que tanto poderia indicar a persistência no tempo da obra de arte como, em contraste, as ações dos seres humanos em recusa a permanecerem numa dada situação ou condição. Talvez o ponto fulcral do ensaio de Rancière seja mesmo a tentativa de resolução dessa tensão entre posições e sentidos opostos do termo “resistência” em referência quer à arte quer à política. Para tal Rancière cita extensamente uma passagem de um dos capítulos sobre arte do livro de Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*⁹. O excerto citado por Rancière começa com a seguinte observação: “L'écrivain tord le langage, le fait vibrer, l'étreint, le fend, pour arracher le percept aux perceptions, l'affect aux affections, la sensation à l'opinion – en vue, on l'espère, de ce peuple qui manque encore.” A interpretação de Rancière mantém-se bem perto dos termos empregues por Deleuze e Guattari, e o que seja talvez notável é a constatação de que o vocabulário usado por Deleuze e Guattari é fortemente metafórico e de que embora se possa adivinhar a ideia de resistência no texto, na realidade, embora se fale de revolução, nada explicitamente refere qualquer noção de resistência. Penso ser importante ter em conta o processo interpretativo efectuado por Rancière, com o qual concordo, já que a relação entre literatura e o sofrimento humano, uma relação dirigida para o futuro, é claramente nomeada por Deleuze e Guattari. Assim, Rancière conclui: “There is no mention of the word resistance in this passage. But it does strive hard to resolve the problem that this word harbours: how to transform the analogy between forms of ‘resistance’ into a dynamic?”¹⁰ A fidelidade de Rancière para com o

⁹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 1991), p. 167.

¹⁰ Jacques Rancière, “The Monument and Its Confidences; or Deleuze and Art’s Capacity of ‘Resistance’”, p. 171. Sobre Deleuze e o conceito de resistência veja-se também Vanessa Brito, “Deleuze et les modes de vie mineurs” (*Filozofski vestnik*, 30.2, 2009), pp.7-22. Acessível em <http://filozofski-vestnikonline.com/index.php/journal/article/view/72/87>.

pensamento de Deleuze não se limita a citá-lo mas sim em ir além do que Deleuze exprimira, já que a resistência da literatura que Rancière “lê” nas afirmações de Deleuze e Guattari é uma forma de resistência política. Assim Rancière afirma, sem qualquer reserva ou paradoxo, que para a arte ser arte tem de ser política: “If art is to be art, it must be politics.”¹¹ No entanto Rancière não deixa de considerar a relação entre arte e resistência como duplamente paradoxal, denunciando tanto o desumano da humanidade como o humano (mais do que humano até) da desumanidade:

It is by endlessly re-enacting the inhumanity of the human and the humanity of the human that the resistance of the work upholds the aesthetic promise of a reconciled life. But the price it pays for doing so is to defer it indefinitely, to refuse all reconciliation as a simulacrum.

The ‘resistance of art’ thus appears as a double-edged paradox.¹²

Noutro ensaio dedicado ainda mais especificamente à relação entre literatura e política, Rancière explica extensivamente em como lhe não interessam as opiniões políticas dos autores ou até o modo em como a literatura pode representar determinadas relações ou eventos políticos, mas sim o modo em como a literatura, enquanto uma forma especial de escrita, enquanto arte, isto é, opera politicamente¹³. Rancière baseia-se numa série de exemplos concretos retirados da literatura francesa para clarificar as suas posições, e talvez um nóculo comum seja o efeito que a literatura pode ter nos seus leitores, chegando ao ponto de os modificar e alterar as suas vidas de modo marcante. Penso que tal efeito da literatura é sem dúvida um dos modos mais importantes e referidos da capacidade da literatura resistir à opressão: a opressão de classe (e género) como no exemplo dado na leitura de Rancière do conto “Le curé de village” de Balzac; ou os variados casos mencionados por

¹¹ Jacques Rancière, “The Monument and Its Confidences; or Deleuze and Art’s capacity of ‘Resistance’”, p. 172.

¹² Jacques Rancière, “The Monument and Its Confidences; or Deleuze and Art’s Capacity of ‘Resistance’”, pp. 177-178.

¹³ Jacques Rancière, “The Politics of Literature”, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Steven Corcoran (trad.), (London e New York: Continuum, 2010), pp. 152-168.

outros críticos, como Susan Sontag, em que a literatura é o único instrumento que permite a seres humanos em condições extremas, como os prisioneiros em Guantánamo, manter a sua sanidade e sobreviver¹⁴. Na afirmação já citada de Silvina Rodrigues Lopes de que a arte, “não sendo uma resistência política ou social, é sempre uma resistência ao totalitarismo”, nota-se ainda um certo pudor em considerar a arte como uma forma de política em si, assim como uma afirmação, a meu ver, excessivamente otimista, da resistência da arte ao totalitarismo. Embora deseje acreditar nessa capacidade da literatura, penso que os exemplos contrários, quer de direita quer de esquerda, tão comuns no século XX, nos recomendam um pouco de modéstia. Mas o ponto que me interessa é exatamente o potencial da literatura de resistir ao totalitarismo em geral, e não apenas de se dirigir a uma ou outra situação concreta, ou mesmo quando dirigida a um abuso específico, de superar esse contexto mais limitado. Seria essa potencialidade que permitira concordar com a opinião de Rancière que a arte, enquanto arte, é política.

Um primeiro exemplo, bem conhecido, quer em Portugal, quer noutros países, que pode ajudar a verificar tal hipótese é constituído pelas *Novas Cartas Portuguesas*¹⁵. Embora mais ou menos esquecido hoje em dia, e especialmente em Portugal, o texto, como é sabido, causou escândalo quando publicado em 1972. Penso não haver dúvidas quanto ao facto de o texto se afirmar duplamente como metaliterário e como um texto de intervenção política, já que não só se instaura contra várias normas da prática literária do seu tempo, como contra o regime político então vigente. Ao mesmo tempo que o texto entra em diálogo com a tradição literária, subverte-a, resistindo quer à divisão tradicional

¹⁴ Susan Sontag, “Literature Is Freedom: *The Friedenspreis Acceptance Speech*”, Paolo Dilonardo e Anne Jump (eds.), *At the Same Time: Essays and Speeches* (New York: Farrar Straus Giroux, 2007), pp. 192-209.

¹⁵ A primeira edição data de 1972. A edição consultada foi a mais recente, que inclui de novo o Prefácio de Maria de Lourdes Pintasilgo: Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa, *Novas Cartas Portuguesas*, Edição Anotada, Ana Luísa Amaral (org.), (Lisboa, Dom Quixote, 2010). Uma das análises teóricas mais coerentes do texto é a de Ana Luísa Amaral, “Desconstruindo identidades: ler *Novas Cartas Portuguesas* à luz da teoria queer” (*Cadernos de Literatura Comparada* 3-4, 2001), pp. 77-91.

entre géneros, como à exploração da suposta voz feminina portuguesa. Por um lado, o texto resiste à identificação do conceito de autor com o de autoridade, na própria recusa a identificar qual das três autoras teria escrito qual parte do texto, o que significa uma resistência tanto estética como política; por outro lado, o texto reúne poesia com prosa, trechos aparentemente autobiográficos e de índole extremamente pessoal, cartas e breves ensaios, exibindo uma textualidade excessiva a condizer com a obliteração de qualquer identificação a nível pessoal, quer das próprias autoras, quer das várias vozes apelidadas de “Mariana” em referência à suposta autora das cartas originais, perdidas, e que teriam sido traduzidas para o Francês¹⁶. Penso ser este texto paradigmático para se compreender a função de resistência das obras literárias, assim como a sua relação com a política, por várias razões. Sem dúvida o texto centra-se num período específico da história contemporânea de Portugal, assim como uma situação concreta, o regime autocrático, fascizante e de índole totalitária, que se mantinha no poder em Portugal durante décadas e que, não obstante estar perto do seu fim devido à impossibilidade de prolongar mais ainda as devastadoras guerras contra os movimentos de independência das colónias portuguesas, mantinha um aparato repressivo temível. Mas esse contexto histórico específico de modo algum limita o texto que tanto teve enorme repercussão fora

¹⁶ O estudo mais detalhado sobre as *Lettres Portugaises*, e a sua função como mito e como êxito de vendas a nível europeu é o de Anna Klobucka, *The Portuguese Nun: Formation of a National Myth* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2000). Hilary Owen e Cláudia Pazos Alonso, no seu estudo sobre a literatura de autoria feminina em Portugal, *Antigone's Daughters? Gender, Genealogy, and the Politics of Authorship in 20th-Century Portuguese Women's Writing* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2011), afirmam o seguinte: “In the three and a half decades since it was published, no Portuguese literary or critical text has yet superceded [*Novas Cartas Portuguesas*] [...], in its iconic role as the ‘founding text’ of Portuguese second-wave feminism”, p. 14. É de notar igualmente a atenção dada às *Novas Cartas Portuguesas*, como um texto paradoxalmente fundacional e anti-fundacional no contexto da literatura Portuguesa, assim como a breve mas excelente síntese das posições críticas face ao texto, a sua receção e a sua importância socio-política. Sobre a receção crítica do livro veja-se Ana Margarida Dias Martins, “*Novas Cartas Portuguesas*: The Making of a Reputation” (*Journal of Feminist Scholarship* 2, 2012), pp. 24-39.

de Portugal, em sociedades não subjugadas a um regime semelhante ao de Portugal, como continua a desafiar os leitores para pensarem de novo e continuamente as propostas levantadas pelo texto para se re-conceptualizar as relações entre seres humanos, quer no que diz respeito às relações pessoais e íntimas, quer no que diz respeito propriamente às relações sociais e políticas. Não é só como ícone do movimento feminista transnacional, nem apenas como exemplo da ferocidade dos regimes totalitários, que o livro funciona como exemplo da função de resistência da literatura. Caracterizado pelo excesso, o texto das *Novas Cartas Portuguesas* é simultaneamente um objecto de arte extremamente auto-reflexivo e completamente imerso numa luta política. Pode-se talvez mesmo dizer que, embora o texto demonstre grande arrojamento na sua subversão literária, é principalmente enquanto ato político que se impôs, e impõe, face ao poder e à lei. Uma das primeiras, e porventura ainda hoje mais importantes, leituras do texto foi feita por Maria de Lourdes Pintasilgo, que já refere a questão do excesso das *Novas Cartas Portuguesas*, embora tenda a cingir esse excesso a uma suposta revolta do corpo e subsequente reivindicação do corpo e do prazer por parte das autoras¹⁷. Maria de Lourdes Pintasilgo lamenta o que na sua perspectiva seria uma falha do texto ao não considerar a posição subalterna da classe popular, exprimindo preferencialmente uma perspectiva, se bem que revoltada e transgressora, característica da burguesia e/ou da elite cultural. Na minha opinião, essa falha não é tão marcada como se poderia pensar. Mas de momento o que me importa é realçar o modo em como Maria de Lourdes Pintasilgo, sejam quais forem as limitações que a sua análise, como qualquer análise, possa ter ao se inserir prioritariamente, quase em oposição ao texto, num tempo e numa situação bem definidos, aponta já para o que se deve considerar

¹⁷ Num breve ensaio a aparecer em breve em *Cadernos de Literatura Comparada* trato um pouco mais aprofundadamente a questão do excesso, em parte em relação ao conceito de soberania. Embora alguns pontos do presente ensaio se relacionem a esse inquérito, a análise aqui desenvolvida tem mais a ver com a tentativa de determinar os modos em como *Novas Cartas Portuguesas* se assumem como política e não apenas como um texto literário com assuntos ou temas políticos. Do mesmo modo a relação com a figura de Antígona necessita de mais desenvolvimento, quer num como noutro ensaio.

um dos fulcros do texto. Embora Maria de Lourdes Pintasilgo não vá ao ponto de considerar as *Novas Cartas Portuguesas* como política no sentido atribuído por Rancière, salienta precisamente essa condição quando cita uma breve passagem do texto:

Quando o burguês se revolta contra o rei, ou quando o colono se revolta contra o império, é apenas um chefe ou um guerreiro que eles atacam, tudo o resto fica intacto, os seus negócios, as suas propriedades, as suas famílias, os seus lugares entre amigos e conhecidos, os seus prazeres.

Se a mulher se revolta contra o homem nada fica intacto.¹⁸

Como Maria de Lourdes Pintasilgo já nota, o que está em questão não é simplesmente uma questão de moral ou de imoralidade, de bom tom ou de obscenidade, como teria sido pretensamente a acusação feita às autoras pelo Estado, mas sim o fundamento do Estado em si. Ou seja, as *Novas Cartas Portuguesas*, ao exporem a opressão patriarcal do regime Português do seu tempo – e não só – ao denunciarem os modos em como o Estado organiza, controla, e nomeia os vários protocolos de sujeição dos seres humanos (mulheres mas homens também), como os aprisiona, limita e coíbe de se desenvolverem como sujeitos e cidadãos, assumem-se como uma forma de política. A resistência do texto, assim, é tanto uma resistência linguística repetida, insistente e em grande medida auto-reflexiva, contra a usurpação da língua e das palavras pelo Estado que as tenta pôr ao seu serviço, transformando e quase que aniquilando o seu poder e beleza, como é uma resistência à própria constituição do Estado enquanto instrumento repressivo ou normativo. Para se ter uma noção um pouco mais nítida da importância desta forma de resistência do texto, torna-se necessário fazer uma comparação, mesmo que breve, com a figura literária talvez mais cooptada na época moderna, para ilustrar o conceito de resistência ao Estado: Antígona.

Talvez não seja demais lembrar, como o faz Judith Butler¹⁹, que Antígona é antes de mais uma figura literária e que, como tal, qualquer

¹⁸ *Novas Cartas Portuguesas*, 143.

¹⁹ Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (New York: Columbia University Press, 2000): “There is, of course, the ‘Antigone’ of Sophocles’ play by that name, and that Antigone is, after all, a fiction ...”, p. 1.

reflexão sobre o seu impacto político ou social passa sempre por uma reflexão sobre o valor e função da literatura, assim como sobre a língua e os efeitos discursivos dos seus atos que são, acima de tudo, performativos. A resistência tradicionalmente atribuída a Antígona é, portanto, desde sempre uma resistência literária, e o seu uso através do tempo é uma das formas de resistência da literatura. Das interpretações mais recentes da figura de Antígona, desejo salientar duas que mais diretamente incidem sobre a questão do discurso de Antígona como forma de resistência e que problematizam a visão tradicional da oposição entre a autoridade do Estado e os deveres de parentesco. Judith Butler, em *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, começa por alertar para a necessidade de se ler a resistência de Antígona não como uma simples oposição entre dois modos de fidelidade para com um dever ético, mas sim como um choque entre duas formas de política. Isto é, em vez de colocar Antígona em oposição à autoridade política, Butler imagina-a como resistindo sim à autoridade despótica do Estado incorporado na figura de Creonte, mas a partir dum ponto de enunciação que é igualmente político e impensável fora do domínio da língua: “Antigone’s deed is, in fact, ambiguous from the start, not only the defiant act in which she buries her brother but the verbal act in which she answers Creon’s question; thus hers is an act in language.”²⁰ Outro aspecto fundamental da análise feita por Butler tem a ver com a recusa da dicotomia hegeliana entre Estado e família, já que, na perspectiva de Butler, a posição de Antígona impossibilita essa distinção: “Although Hegel claims that her deed is opposed to Creon’s, *the two acts mirror rather than oppose one another*, suggesting that if the one represents kinship and the other the state, they can perform this representation only by each becoming implicated in the idiom of the other.”²¹ De modo semelhante, penso, no caso das *Novas Cartas Portuguesas* não se trata da oposição de um discurso excessivamente centrado no corpo ou na condição das mulheres somente, mas, pelo contrário, trata-se antes de mais e sempre de um discurso político, excessivo sim, mas não por se centrar no corpo ou por ignorar as diferenças de classe, assumindo

²⁰ Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, p. 10.

²¹ Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, p. 10.

uma posição burguesa como universal, mas por reivindicar o desejo não como oposto ao poder mas como constituindo ele próprio uma forma de poder. Aliás, o texto das *Novas Cartas Portuguesas* de modo algum se limita a incidir sobre a condição das mulheres ou a privilegiar relações de parentesco tradicionais, preferindo criar uma abertura tanto ao masculino como a um conceito de género não exclusivo nem determinado²². Ou seja, a resistência efectuada pelas *Novas Cartas Portuguesas* não pode ser simplesmente concebida como apenas uma questão de liberdade artística, mas tem de ser compreendida como uma forma de política que, embora excessiva, de modo algum é utópica. Mais do que uma oposição ao poder totalitário do Estado, o texto das *Novas Cartas Portuguesas* inscreve-se, tal como o discurso de Antígona, numa relação de poder que é desde sempre política.

Num ensaio onde a questão do legado de Antígona em termos políticos é explorada detalhadamente, Tina Chanter afirma a importância de se entender a política de Antígona como uma política a devir:

The words in which Antigone identifies the cause of her action neither appeal merely to ‘a being’, nor do they accept the judgment of herself in terms of the uncanny, but rather articulate a law (*nomos*) to which Creon remains blind. This law I shall provisionally describe as a law that sketches a form of politics yet to come. The future of the law that Antigone announces is one that lies not between the familiar and the unfamiliar, between the human and the inhuman, between life and death, not even between the tame and the monstrous. Rather it lies between Antigone’s defiance – which I shall understand as ultimately a political protest – and the defiance of all those political propositions to have followed in her steps, some of whom are still to come.²³

²² A este respeito é de notar a análise feita por Ana Luísa Amaral em “Desconstruindo identidades: Ler *Novas Cartas Portuguesas* à luz da teoria queer”, pp. 77-91.

²³ Tina Chanter, “Antigone’s Political Legacies: Abjection in Defiance of Mourning”, S. E. Wilmer e Audrone Zukauskalte (eds.), *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 21. Para uma discussão seminal da dependência da literatura clássica, mesmo a mais contestatória, na estratificação da sociedade Grega e nas práticas de escravatura, veja-se também o livro mais recente: Tina Chanter, *Whose Antigone? The Tragic Marginalization of Slavery* (Albany: State University of New York Press, 2011).

Será exagero entender as *Novas Cartas Portuguesas*, tal como Chanter lê a figura de Antígona, como constituintes de uma forma de política a devir? Penso que não. Tal como Creonte seria cego para a “lei” enunciada e anunciada por Antígona, também o Estado Português na altura da publicação do livro teria sido cego para com a forma de política e a “lei” proclamada pelo texto. Mesmo que se compreenda a acusação de obscenidade como um mero pretexto para esconder o sentimento de ameaça grave aos próprios fundamentos dum regime fossilizado e obstinadamente cego para com as realidades mais imediatas da sociedade portuguesa, a decisão de deter as autoras e as processar não pode ser encarada senão como uma forma de cegueira atroz para com o que o texto das *Novas Cartas Portuguesas* representava como resistência. E ironicamente, uma igual cegueira para com a reação internacional então desencadeada, como para o facto de o texto das *Novas Cartas Portuguesas* representar não só um marco inalterável na literatura portuguesa como na literatura europeia. Longe de ser um texto amarrado ao seu contexto histórico, o clamor por uma forma de liberdade básica ao conceito moderno de ser-se humano continua por demais atual. Não é por afirmarem qualquer ideologia ou contestarem situações específicas como a infâmia da guerra colonial, que o texto deve ser visto como uma forma de resistência e de política, mas sim no modo em como utiliza a linguagem de modo a atingir um efeito que é tão político como poético²⁴. A resistência política das *Novas Cartas Portuguesas* visa não apenas um totalitarismo localizado e limitado a um contexto histórico particular, Portugal nos anos setenta, mas a supressão da possibilidade de afirmação de uma liberdade humana na constituição das identidades pessoais e sociais.

Se um leitor céptico pode ainda sentir algum escrúpulo em considerar a importância política das *Novas Cartas Portuguesas* em termos gerais e não apenas específicos, penso que Adrienne Rich, em “Ballad of

²⁴ Judith Butler desenvolve parte da sua análise da figura de Antígona incidindo exactamente sobre o poder da linguagem usada por Antígona nos seus discursos e em como o próprio ato de contestação do Estado é-nos apresentado através da sua narração. Este argumento é continuado ainda extensamente por Bonnie Honig em “Antigone’s Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism” (*New Literary History* 41.1, 2010), pp. 1-33.

the Poverties”, um poema publicado inicialmente na *Monthly Review* em 2009, e posteriormente no que viria a ser a sua última colectânea, *Tonight No Poetry Will Serve*, ilustra paradigmaticamente a relação entre resistência política e literatura, isto é, a constituição da literatura ela mesma como uma forma de política, brutal e concreta, mas isenta de quaisquer limitações históricas:

There's the poverty of the cockroach kingdom and the rusted toilet bowl
The poverty of to steal food for the first time
The poverty of to mouth a penis for a paycheck
The poverty of sweet charity ladling
Soup for the poor who must always be there for that
There's poverty of theory poverty of swollen belly shamed
Poverty of the diploma or ballot that goes nowhere
Princes of predation let me tell you
There are poverties and there are poverties
[...]
Prince let me tell you who will never learn through words
There are poverties and there are poverties
[...]
Princes and courtiers who will never learn through words
Here's a mirror you can look into: take it: it's yours.²⁵

Uma breve comparação com um dos poemas mais conhecidos de François Villon, cuja influência é assinalada pela autora ela mesma, a “Ballade des Pendus” serve para indicar que entre um e outro texto há notáveis semelhanças e diferenças. Para além dos aspectos formais do poema, talvez a diferença histórica mais evidente seja a de Rich não fazer qualquer alusão religiosa enquanto Villon, embora mantendo uma grande ironia, baseia o seu texto completamente em noções derivadas do Cristianismo, desde a apelação geral a uma irmandade humana, até

²⁵ Adrienne Rich, “Ballad of the Poverties” (*Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, 61.6, 2009). O texto está acessível em <http://monthlyreview.org/2009/11/01/ballad-of-the-poverties>. Publicado, com algumas alterações, com o título de “Ballade of the Poverties” em *Tonight No Poetry Will Serve: Poems 2007-2010* (New York and London: W. W. Norton & Co., 2011), pp. 55-56.

à invocação da figura de Cristo como Mestre, em oposição ao diabo como Senhor, na parte final do poema. No entanto, isso tanto pode ser encarado como uma diferença ou como uma semelhança. Isto é, ao apelar às noções vigentes no seu tempo, Villon está a ser tão universal como Rich, no século XXI, ao não o fazer. A divergência, se é que a há, existe meramente a nível de pormenor pois os dois textos são acusações diretas e sem qualquer subterfúgio da opressão e injustiça sofrida pelos oprimidos perante o poder senhorial, quer ele seja representado como o Inferno no caso de Villon, ou o grande capital e as suas ramificações políticas e industriais no caso de Rich.

Outra diferença, ou semelhança, que deve ser assinalada reside na substituição de “irmãos humanos” por “Príncipes e cortesãos” como destinatários dos poemas. A inclusão de toda a humanidade numa fraternidade efectuada por Villon é tanto um princípio básico do Cristianismo, como certamente uma referência irónica de Villon, já que assim não só invocava uma humanidade comum na sua mortalidade como lembrava que as posições de condenado, juiz e algoz, são bem permutáveis. Aliás, todo o poema pode ser lido como um assombramento em que as “almas penadas” dos enforcados regressam para servir de exemplo aos que as condenaram. No caso de Rich a demarcação entre explorados e exploradores é nítida e direta: oprimidos são os que sofrem das variadas formas de pobreza, que tanto inclui uma pobreza económica e material como uma pobreza intelectual, enquanto os opressores são os vários príncipes do capital, da política, da indústria e do comércio, assim como os seus cortesãos e é a estes que o poema se dirige, invocando-os para que tomem conhecimento das realidades de que são culpados e que ignoram. No entanto, no fim do poema, com a “oferta” do poema como espelho a esses mesmos Senhores e Príncipes (“Here’s a mirror you can look into: take it: it’s yours”), a autora ironicamente acusa-os de se apropriarem da arte além de tudo o mais, e indica que uma forma de pobreza que inclui todas as outras é o serem os responsáveis pela miséria da condição humana. Antes de pensarmos portanto que as diferenças entre os dois poemas seriam radicais e representativas de pontos de enunciação claramente distintos, um religioso, o outro secular, será talvez de notar os vários modos em como o poema de Rich presta homenagem ao de Villon: modificando-o

e adaptando-o a condições sociais diferentes, mas em que a urgência de denunciar a desumanização levada a cabo pelo poder instituído se mantém, assim como a capacidade, não só ética, mas política, da literatura como resistência é reafirmada.

No poema de Rich a questão da linguagem é explicitamente referenciada na repetição de que os “Príncipes e cortesãos” nunca serão capazes de aprender o que as palavras lhes dizem (“Prince let me tell you who will never learn through words / There are poverties and there are poverties / [...] / Princes and courtiers who will never learn through words”). Neste sentido o poema de Rich deve ser visto como mais uma reformulação de Antígona, uma das formas de política a devir, em que o discurso de acusação depende da especificidade da linguagem e do seu poder imaginativo, ao qual quer os “Príncipes e cortesãos”, quer Creonte seriam cegos, incapazes sequer de compreender até que ponto o discurso literário se constitui como uma política alternativa. Não é ao reclamar a sua autonomia que Antígona ou o poema de Rich, ou as *Novas Cartas Portuguesas*, adquirem a função de resistência; não há uma oposição entre Estado e família, entre humano e monstruoso, entre linguagem e política. As palavras não são meros signos ou símbolos mas constituem-se, nas condições referidas, em atos políticos que se expõem mesmo como uma forma de lei tal como Chanter afirma. A colectânea de Rich, aliás, inclui logo de início, uma reflexão semântica da maior importância, uma definição do verbo servir (*to serve*), que inclui não só as condições de trabalhar, lutar, cumprir serviço militar, expiar uma pena de encarceramento, mas também de entregar um apelo na forma de documento jurídico. Portanto, e desde o início, mesmo antes do início dos poemas próprios, há a questão de modo algum irrisória da diferenciação dos significados de servir, incluindo a sua ligação à lei.

A especificidade da linguagem invocada e exposta por Rich no poema não está ligada a marcos concretos e temporais, embora eles existam. Mas onde se lê avião a jacto poder-se-ia ler comboio, navio, ou cavalo, conforme a época visada sem que houvesse qualquer alteração significativa. Onde se lê boletim de voto tanto se pode pensar no tradicional pedaço de papel como num impulso electrónico ou ainda numa bola negra ou num simples caco de barro. A atualidade do poema, infelizmente, não se confina à data da sua escrita, e a urgência da sua

denúncia refere-se tanto ao passado como ao futuro, daí o seu escândalo. Os sentimentos expressos por Rich numa palestra proferida em Amherst em 1997 eram já os mesmos. E o que poderia espantar seria que, volvidos mais de vinte anos, ao contrário de qualquer melhoramento, a sociedade só tem regredido cada vez mais sob o jugo duma visão neoliberal capaz de desumanizar-nos a todos mais eficientemente ainda talvez do que qualquer regime totalitário. Em “Arts of the Possible” a “Troy Lecture” na Universidade de Massachusetts, Rich declara:

I begin with the abrupt reshuffling of our once apparently consensual national project: a democratic republic with a large and growing middle class, and equality of opportunity as its great hope. Over the past two decades or less, we have become a pyramidic society of the omnivorously acquisitive few, an insecure, dwindling middle class, and a multiplying number of ill-served, throwaway citizens and workers [...] we dangle over an enormous gap between national propaganda and the ways most people are actually living [...]. In the vocabulary kidnapped from liberatory politics, no word has been so pimped as *freedom*.²⁶

Rich fala da sua sociedade mas, embora haja algumas diferenças internas, a sua análise tanto se pode aplicar aos Estados Unidos como à Europa ocidental. Em 1997, Bill Clinton foi reeleito Presidente, mas mesmo esse intervalo aparentemente menos problemático entre os vários governos liderados por George Bush (pai) e George W. Bush (filho), respectivamente entre 1989-1993 e 2001-2009, não impediu que os Estados Unidos e a Europa estivessem em guerra aberta, com a primeira Guerra do Golfo durando de 1990 a 1999, e sendo continuada, com a invasão do Iraque em 2003, com a chamada “Operation Iraqi Freedom,” um exemplo talvez extremo, da observação de Rich sobre a proxenetização da palavra liberdade. E, embora o fim oficial da guerra só viesse a ser declarado em 2011 pelas Nações Unidas, outra frente já tinha sido aberta, no Afeganistão, em 2001. Ou seja, em vez de se pensar nas possibilidades de uma paz perpétua, aquilo que nos acompanha há várias décadas, assume mais e mais os contornos de uma

²⁶ Adrienne Rich, “Arts of the Possible”, *Arts of the Possible: Essays and Conversations* (W. W. Norton & Co., 2001), p. 147.

guerra perpétua. Para além dos efeitos da guerra que afectam direta ou indiretamente toda a população nos Estados Unidos e na Europa (para nem sequer mencionar o óbvio sofrimento das várias populações a quem as ditas democracias ocidentais dizem querer libertar através dessas mesmas guerras), há todo um sistema, que não sendo o mesmo, lhe está relacionado e que tem vindo a aproveitar o medo e a crise económica, para tentar voltar o tempo para trás. O ressurgimento de formas extremas de nacionalismo, de xenofobia, de desvalorização dos cidadãos e de desumanização de migrantes, assim como a restrição ou anulação de direitos laborais e humanos arduamente conquistados, na miragem cada vez mais obscena dum capitalismo selvagem e de uma visão neoliberal da sociedade, que de liberal nada tem, infelizmente só comprovam as observações de Rich.

No início do seu último livro publicado em vida, *Ill Fares the Land*, Tony Judt igualmente lança uma acusação que depende tanto da sua força expressiva em parte alcançada pelo uso da anáfora, como do seu conteúdo político:

Something is profoundly wrong with the way we live today. [...] We know what things cost but have no idea what they are worth. We no longer ask of a judicial ruling or a legislative act: is it good? Is it fair? Is it just? Is it right? Will it help bring about a better society or a better world? Those used to be *the* political questions even if they invited no easy answers. We must learn once again to pose them.²⁷

Noutra época poder-se-ia até considerar este trecho, ou o livro inteiro, como uma forma de “literatura”. E sem dúvida o seu modo de resistência às várias devassidões do presente é claramente política. Mas mesmo sem ir tão longe, é relevante notar que o título do livro de Judt é já uma citação de um texto inequivocamente literário e político, o poema *The Deserted Village* da autoria de Oliver Goldsmith. Publicado em 1770, na forma de um longo poema pastoral e aparentemente baseado na destruição de uma aldeia para permitir a criação de um imponente jardim senhorial, o poema poderá hoje em dia não apelar ao público,

²⁷ Tony Judt, *Ill Fares the Land: A Treatise on Our Present Discontents* (London: Penguin Books, 2010), p. 2.

pelo menos um público não iniciado nas convenções poéticas. Mas a sua mensagem de resistência perdura e, no exemplo do livro de Judt, mantém a possibilidade de dar lugar a novas formas de resistência. Sem qualquer ilusão de pretender que a literatura em si seja sempre capaz de resistir à opressão – quantos exemplos poderiam ser igualmente mencionados de textos literários ao serviço de várias ideologias totalitárias, quer de esquerda, quer de direita, através da História –, vejo a capacidade da literatura de resistir como um dos seus aspectos fundamentais enquanto arte e especialmente enquanto um uso muito específico da linguagem. Assim, penso que os vários obituários que vão sendo escritos em várias épocas sobre o fim da literatura se baseiam ou numa concepção errada, ingénua ou idealista talvez, da literatura, ou num conceito estreito do que significaria a relevância social da literatura e o seu impacto.

Penso que estes breves exemplos – entre muitos outros possíveis – servem para dar uma indicação do modo em como a literatura se pode constituir como política em geral e particularmente como uma forma de resistência, com a finalidade de afirmar a liberdade e denunciar a sua supressão. Simultaneamente, penso ser nítido que o que está em causa não é nunca uma questão simplesmente ideológica. Rancière parte nitidamente desse princípio quando afirma: “The politics of literature is not the politics of its writers. It does not deal with their personal commitment to the social and political issues and struggles of their times. The syntagma ‘politics of literature’ means that literature ‘does’ politics as literature [...]”²⁸ Ou, como Italo Calvino afirma através da personagem de Marco Polo, das duas maneiras possíveis para evitar o sofrimento do Inferno que é a vida quotidiana, só a segunda, a mais difícil, possibilita a não adesão do indivíduo a esse Inferno; fã-lo através da resistência inerente na distinção entre o que é infernal e o que não o é, entre o que é opressão e liberdade diria, e exige agir a partir desse conhecimento de modo a preservar e dar espaço ao que não seja infernal.

²⁸ Jacques Rancière, “The Politics of Literature”, p. 152.