

Um Mar sem Margens. Paris, em Maio de 68, no Olhar de João Cândido e nas palavras de António José Saraiva



«As ocasiões da crítica, o mesmo é dizer, as ocasiões para ter esperança, surgem mesmo nos piores momentos. Por isso, convém que o crítico esteja pronto e expectante: que mantenha a sua independência, que escute a queixa comum, que dê polimento ao seu espelbo. Ele é como um suburbano que espera o seu comboio (mas sem horários).»

Michael Walzer, *The Company of Critics*

Começo pela constatação de uma estranheza: de todos os muitos livros de António José Saraiva, este — *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, com data de 1970 — é o único que nunca foi objecto de reedição posterior¹. A vários títulos bem mais datado, o *Dicionário Crítico de algumas Ideias e Palavras Correntes*, obra lançada, e apreendida, em 1960, viria a ser reeditado em 1983. Idêntica sorte não conheceu este livro, também por isso singular, tanto na produção do autor como no nosso ensaísmo cultural (e político, no melhor sentido do termo). Como vai sucedendo com as memórias desse Maio longínquo, também a aparência externa do livro se foi desbotando, sendo o rosa da sua capa invadido pelas manchas de um branco pardacento, que lhe conferem o aspecto fanado dos trastes de sótão. Pior ainda: enquanto os cartazes de Maio ganharam já o direito à preservação museológica — o que é que hoje escapa a esse «direito do Homem»? —, o livro de A.J.Saraiva parece ter ficado congelado nas brumas da memória de uma geração empenhada em esquecê-lo. Ou, o que dá o mesmo, em recordá-lo na sua cartografia epocal, aonde este livro ocupa o lugar definido e definitivo de um pensamento (de) reformado².

E contudo, este é um dos grandes textos do Maio de 68, ou, se se quiser, um dos seus filhos menos pródigos, já que se trata de um livro animado por um incorruptível sentimento de fidelidade à mensagem profunda de um evento que forneceria, a um A.J.Saraiva em crise de referências, uma nova carta de marear, a qual o orientaria no rumo do pensamento libertário. Como é inevitável, uma tal inflexão não poderia deixar de chocar todos aqueles que de Saraiva guardavam a imagem (des)confortável de um ultra da ortodoxia ideológica e estética comunista; ou aqueles que, não se chocando especialmente com esse Saraiva do passado — ou não se chocando com ele senão década e meia depois, como convém —, não podiam admitir a sua deriva, muito tipicamente codificada como «radicalismo pequeno-burguês». Maio de 68, porém, no doce conúbio que originou entre os sindicatos controlados pelo PCF e o gaullismo, mostrou à saciedade, se dúvidas ainda houvesse, aonde é que a pequena burguesia lançara raízes. E foi, muito provavelmente, o momento em que a esquerda europeia mais radical, e menos «pequeno-burguesa», se despediu do imaginário comunista e do chapéu-de-chuva do Partido. Tudo isto está em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, livro «pedagógico», mas sobretudo «meteorológico», como nenhum outro. Recordem-se, a este propósito, as impressionantes palavras de Saraiva ao encerrar o Posfácio com que o livro abre:

«Faltam-me outras palavras, porque não sei o que vai acontecer. Só pressinto, como um bicho, que a meteorologia está mudando. Ou que, algures, um afloramento de alma faz ondear a crosta da nossa civilização burguesa: é a única certeza que tenho» (p. 46, itálico meu).



DAS LIÇÕES DO LIVRO

Um livro que se inicia por um Posfácio? Exactamente. A que se segue o «Diário de João Cândido»; e ainda textos de cunho ensaístico como «O Novo Adão», «Quem chegou à Lua?» e sobretudo «Relações Humanas e Socialismo Burguês», texto que poderia ser o Prefácio que

o livro não tem, pois lhe preferiu um Posfácio fora do sítio³. Torcato Sepúlveda, em texto publicado em separata do *Público* a propósito dos 25 anos de Maio, em 1993, refere-se a esse Posfácio prefacial, dizendo-o acrobacia retórica: «O livro abre com um texto, «Em que o Autor Explica o Título da Obra», que numa pirueta verbal é denominado "Posfácio", como a convidar o leitor a só o ler depois de se ter inteirado dos "factos"» (Sepúlveda, 1993). Isto é, depois de ler o Diário de João Cândido. Mas não será esta uma interpretação débil de uma *compositio* ab-errante, a qual nos sugere porventura a lição hamletiana segundo a qual os tempos estão fora dos eixos? Os tempos do Livro, vale dizer, os ritmos (e a ordem) do Mundo, a que um evento como Maio de 68 vem desapossar da sua ilusória linearidade? Pois o que é um evento (ou o evento) senão uma «deslocalização» (Alain Badiou) que contesta e inibe causalidades e encadeamentos, propondo antes a emergência pura de finalidades sem fim, momentos em que a conclusão se esquece, e de certo modo vem antes, do começo que em rigor não há, pois justamente este não é passível de uma determinação que o localize senão enquanto um efeito (reconstruído a *posteriori*) do fim?

Admirável lição textual de Maio: toda a explicação da fenomenologia histórica, ainda quando proemial, é sempre pósteria - e sobretudo *póstuma*. Pois tal é a ontologia da escrita: toda a tentativa de representação do irrepresentável (qual seja a pulsão revolucionária) não pode ser senão a sua própria crítica, instalando-se na incoincidência entre explicação e tempo. Se a revolução é, como dirá João Cândido, a suspensão do tempo («Presente pleno, sem passado e sem futuro; presente gratuito, como todas as coisas sem preço», p. 49), por desregulação da «economia libidinal», a explicação é tempo suspenso mas porque sempre póstumo em relação a qualquer forma de vida. É um devir mortal, ou *posfacial*, que um filho de Maio não pratica senão com má consciência.

Porque em rigor este é um livro sem começo, um livro que não dispõe desse saber sempre tão disponível - o saber do saber - que se articula em torno das evidências a que damos o nome de «começo» e «fim». *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* é a forma possível, alegórica e hipocrática, de um evento não por acabar, mas

por começar, como todos os eventos revolucionários, eventos cuja economia política do tempo vive desse não mais acabar de um começo apenas *rentável* negativamente, isto é, como pura diferenciação do que, por essa razão, não tem (não pode ter) fim. Leia-se: que não pode ter história. Pois, que projecto mais contraditório nos seus termos do que o de uma «história da revolução»?

Por saber em excesso que a revolução é uma narrativa crítica, ou críscica, Saraiva sabota em todos os planos qualquer tentativa de restituição narrativa. Não só por, no livro, o começo da história estar disponível em qualquer dos pontos da sua leitura (e como não lembrar aqui aquele *bon mot* do soixant-huitard Godard segundo o qual em todos os seus filmes existe princípio, meio e fim, mas não necessariamente por essa ordem?). De facto, a ordem desta história é razoavelmente aleatória; ou antes: é de entrada múltipla. O mais curioso é que Saraiva não deixa de a contar, não fazendo outra coisa ao longo do livro senão contar histórias. Ou melhor: não fazendo outra coisa senão contar a história da «civilização burguesa», atacando-a para tal por todos os ângulos e recorrendo a diversos géneros discursivos e registos de escrita (e de estilo). O livro contém, pois: ensaios de crítica social (o Posfácio inicial e o Prefácio final que «Relações Humanas e Socialismo Burguês» poderia ser); textos de teor mais jornalístico, como «O Novo Adão» e «Quem Chegou à Lua?»; notas que seguem o protocolo da erudição académica, no fim da obra; e ainda um Diário, atribuído a João Cândido. Tudo isto serve uma estratégia de perseguição obsessiva desse objecto que é a civilização burguesa, seja por meio da reconstituição macro-histórica, no Posfácio; pela reflexão sobre o contrato social, em «Relações Humanas e Socialismo Burguês»; pela indagação moral, nimbada daquela melancolia milenarista associada à figura do *Kulturkritik*, em «O Novo Adão» e «Quem Chegou à Lua?»; ou pelo diário desse observador comprometido e cândido q.b. que é João Cândido, personagem maior da nossa literatura social contemporânea, há três décadas votada ao silêncio protocolar em tudo o que entre nós foge à régua e esquadro do conformismo intelectual. Ou, em registo menos épico: em tudo o que entre nós exige o esforço de pensar.



Dir-se-á que o Posfácio inicial e o texto final a que venho chamando Prefácio, emolduram o Diário de Cândido numa enunciação prévia da verdade, ainda que heterodoxa, de Saraiva. Mas convirá não diminuir o alcance deste gesto compositivo que impõe à lógica doutrinária a liberdade livre de uma empiricidade em puro e pleno vir-ao-mundo. É esse, aliás, o sentido mais profundo (mais radical) da *candura* deste olhar, comprometido antes de mais com uma ética do respeito pela integridade da fenomenologia que capta, ainda quando ela o ponha em causa. O Diário de João Cândido é, pois, em si mesmo, uma forma crítica por excelência, constituindo-se como o lugar de resistência à mineralização do sentido ou, se se quiser, da ideologia: nele, deparamo-nos com um discurso em que a hipertrofia da deixis faz recuar a episteme até uma parcelarização tão localizada e pontual quanto des-localizada, isto é, instalada na terra de ninguém de um pensamento em busca de referências. Numa perspectiva biográfica, este Diário é também um lugar de auto-questionação de um autor que, vindo de longe, se prepara para uma caminhada para ainda mais longe: como sucede na literatura autobiográfica, trata-se a um tempo de confissão e balanço. E, finalmente, o Diário é ainda — e daí a confessada, e premeditada, candura — um local de re-nascimento de alguém que nessa escrita, e ante os nossos olhos, passa, como diria Nietzsche, de camelo (que já é apenas pontualmente) a leão e enfim a criança.

Comecemos pois pelo fim, que é como quem diz, pelo texto «Relações Humanas e Socialismo Burguês». Saraiva distingue três modalidades de relações humanas: as comunitárias, as de dominação e as de contrato. As relações de dominação — deixemos as comunitárias para depois — podem ser pessoais (quando o chefe detém um poder carismático) ou abstractas, como sucede nos seus dois tipos, a dominação burocrática e a eclesial. A primeira funda a sua legitimidade num consenso universal, segundo o qual todos são igualmente subordinados à vontade geral. A segunda é de natureza ideológica e funda-se no princípio segundo o qual numa colectividade existe um grupo de indivíduos «depositários da "Verdade" e a quem, por isso, compete guiar e educar» (p. 178) os ou-

tros. A "Verdade" que a Clericatura representa pode ser concebida como sendo de tipo transcendente, por revelação divina, ou imanente, sendo nesse caso uma teoria científica. Ora, enquanto a clericatura de direito divino se baseia na distinção entre o temporal e o espiritual, a «de direito dito "histórico" nega a separação de temporal e espiritual, e inclusivamente a autonomia do espírito» (p. 179). É o caso do comunismo. Seja como for, quer a dominação burocrática quer a eclesial se exercem não sobre indivíduos mas sobre «classes ou situações definidas pela lei ou pela ideologia» (p. 180), praticando «uma relação impessoal, sistemática, em que a pessoa concreta não conta» (id.).

Quanto às relações de contrato, são «aquelas que se estabelecem por intermédio da mercadoria, isto é, de bens ou de serviços que podem ser objecto de troca» (p. 180). Não vale a pena esmiuçar a argumentação de Saraiva neste ponto, pois toda ela é devedora do pensamento de Marx sobre o feiticismo da mercadoria. Interessa, isso sim, perceber o valor operativo destes modelos: eles permitem-nos «analisar a realidade das relações humanas ou pessoais, habitualmente confundidas com coisas muito diferentes, como são as relações sociais (ou relações entre grupos) e as relações de produção, ou relações entre produtores» (p. 184). E Saraiva avança: «Assim é que as relações comunitárias são irreduzíveis às relações de contrato» (p. 184). Recuemos então à sua caracterização das relações comunitárias para percebermos o que está em jogo. Aquelas relações são as que existem entre membros de uma comunidade trabalhando para «uma existência comum», na qual a individualidade não se traduz nem em propriedade nem em posição hierárquica. Ouçamos Saraiva:

«O laço que une as pessoas, se quisermos dar-lhe um nome, é a "irmandade", laço mais profundo que o da simples camaradagem de trabalho ou o da mera associação de interesses. É um laço pessoal e directo, de raiz afectiva. Poderíamos dizer que as relações comunitárias são "naturais" se por isso entendermos que são anteriores, não no tempo, mas no grau de realidade, à propriedade privada ou a qualquer forma de Estado» (id.).

Essas relações, todavia, exigem, contra essa natureza, a superação do egoísmo primordial de cada um, por um esforço de ascese (a palavra é de Saraiva). Por fim, Saraiva revela-nos qual o arquetipo desta sua comunidade:

«A afectividade, que busca a comunicação, consciencializa-se, aprofunda-se, cultiva-se, sublima-se, mas para isso necessita de propor-se um valor que tem de ser trans-racional, ou, se se quiser, místico, porque pertence à afectividade. Por isso há vários níveis, progressivamente mais perfeitos de relações comunitárias, desde os que vinculam os membros de uma mesma etnia, até às comunidades espirituais a que se foi a Igreja cristã primitiva, que a si própria se concebia, segundo a fórmula pauliniana, como uma solidariedade dentro do "corpo místico de Cristo"» (pp. 175-176).

Assim sendo, e como Saraiva dirá adiante, onde há mercadoria e, logo, contrato, não pode haver comunidade. Pois nesse caso, «Sendo as coisas que definem as relações, as pessoas ficam de fora, incomunicáveis» (p. 184). Para produzir esta crítica, cujo alcance estenderá ao marxismo, Saraiva, e é esse um ponto dos mais curiosos do seu percurso intelectual, recupera um certo Marx. Como ele próprio afirma, «A crítica mais penetrante que se pode fazer à sociedade burguesa (já foi sugerida por Marx, mas tem sido esquecida pela maior parte dos marxistas) é justamente a de que desnatura pela raiz as relações humanas e destrói, tendencialmente, a comunicação entre as pessoas» (p. 185). Que Marx é este a que Saraiva vai buscar a crítica radical à sociedade burguesa? Basicamente, o Marx das teorias da reificação e da alienação, cuja sombra não cessará de crescer sobre o último Saraiva, ou seja, o Marx matricial para todo o marxismo ocidental, que nele irá alimentar a radicalidade da sua teoria crítica, descurando, no mesmo passo, a consideração do sustentáculo infra-estrutural do edifício marxiano, desde sempre acusado (pelos próprios marxistas ocidentais) de mecanicismo e reflexivismo primário. Cronologicamente, o Marx de que Saraiva nunca se querará libertar é o Marx da juventude, e mais especificamente o Marx dos *Manuscritos de 1844*. Ou seja, o Marx que, pese embora a Althusser, se inscreve (como

Saraiva) na longa tradição do Humanismo, para quem o homem inteiro e feliz só surgirá com o triunfo do reino da liberdade sobre o da necessidade. O Marx, enfim, que escreve nos *Manuscritos* textos decerto tão caros a Saraiva como este:

«Todas estas consequências derivam do facto de que o trabalhador se relaciona ao *produto do seu trabalho* como a um objecto *estranho*. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objectos, que ele cria perante si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio. (...) O trabalhador põe a sua vida no objecto; mas agora ela já não lhe pertence a ele, mas ao objecto. Quanto maior a sua actividade, mais o trabalhador se encontra sem objecto. (...) A *alienação* do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objecto, assume uma existência *externa*, mas que existe independentemente, *fora dele* e a ele estranho, e se torna um poder autónomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objecto se torna uma força hostil e antagónica» (Marx, 1975: 132).

Ora, é possível interpretar a evolução de Saraiva a partir de Maio de 68 como uma radicalização dos pressupostos desse Marx anterior à teoria económica edificada n' *O Capital* ou à teoria da História já delineada no *Manifesto*. Isto é, desse Marx anterior, digamo-lo assim, ao «marxismo», entendendo-se este na sua versão «científica». Pois para Saraiva a luta de classes é um processo escassamente radical, já que «o alvo do processo de contestação não é a abolição da fronteira coisal que impermeabiliza os indivíduos, antes, sim, a igualdade dentro da sociedade de contrato» (p. 186). Trata-se, então, de *ir à raiz*, percebendo que «Tudo o que vive numa sociedade burguesa é burguês, porque ninguém nela concebe outro modelo de relações com o próximo que não seja o contrato» (p. 185). Daí a questão dramática do Saraiva tardio: qual a alternativa? Da luta de classes «não sai necessariamente uma sociedade comunitária, isto é, a *abolição da fronteira coisal e a possibilidade de relações pessoais directas*. A chamada colectivização dos meios de produção não pretende a abolição da propriedade, mas a propriedade

igual para todos» (p. 186, itálico meu). A esta colectivização que visa conseguir que todos tenham a mesma quantidade de bens de consumo, chama Saraiva «socialismo burguês», já que as suas referências constantes à Ciência, «a sua repetida afirmação de que o progresso científico melhorará as relações entre os homens, acentua este seu carácter burguês» (p. 187). Mas sobretudo, nele «a legalidade coincidirá exactamente com a racionalidade» (p. 192). Nele, «Tudo se fará por mediação da lei; não haverá mais lugar para relações particulares, imediatas, afectivas. Tudo será abstracto» (id.).

Como construir então uma «comunidade de irmãos»? Rejeitando, antes de mais, a miséria do historicismo, a qual não reserva lugar a um agenciamento subjectivo - a «uma afirmação voluntária» (p. 193) - do processo histórico. A enunciação dessa alternativa utópica, reserva-a Saraiva para o último parágrafo do texto, no qual se concilia o fundo místico do autor - relevado não há muito tempo por Leonor Curado Neves (Neves, 1996) - com a lição marxiana da transformação da (e pela) praxis. Por ser este um parágrafo memorável, opto por transcrevê-lo:

«No seio de algumas sociedades industriais avançadas assistimos hoje a tentativas de formação de comunidades verdadeiras, dentro das quais seja abolida toda a relação legal ou de contrato. Têm uma curiosa, mas incompleta, semelhança com os primitivos franciscanos, a começar pelo seu voluntarismo gratuito. As sociedades de contrato dispõem de meios infalíveis para as corromper através das próprias relações de mercadoria a que elas têm de se sujeitar para sobreviver; e as sociedades de Clericatura reprimem-nas com os efficientíssimos meios policiais que lhes são próprios. Mas o futuro dessas tentativas, que são ainda imperfeitas, vulneráveis, por vezes, às forças destrutivas, onde há muito trigo e muito joio, não depende afinal da atitude que nós outros escolhamos a respeito delas? De qualquer forma, elas são o testemunho vivo de que o problema das relações humanas está posto na prática» (p. 193).

Eis-nos no âmago do pensamento alternativo de Saraiva, que Maio virá legitimar na sua «necessidade» histórica. A questão sócio-polí-

tica que o atravessa pode talvez ser assim formulada: o que é (o que poderá ser) um modelo comunitário prévio (embora historicamente póstumo) ao contrato social? O que poderá vir a ser uma comunidade na qual toda a vinculação legal seja abolida? Saraiva dá-lhe o nome, no início desse texto, de «irmandade», definindo-a, recorde-se, como aquela em que o laço que une as pessoas é «um laço pessoal e directo, de raiz afectiva». E di-la «natural», no sentido muito próprio em que ela é prévia ontologicamente à propriedade ou ao Estado. Esta naturalidade não o é, contudo, em acepção rousseau-niana, pois o autor não deixa de afirmar que ela se consegue por um esforço de ascese em relação ao «egoísmo animal espontâneo». Como sempre, em Saraiva, o seu nome é cristianismo primitivo ou franciscanismo. Ou seja, a espiritualidade antes do advento da Igreja ou em ruptura com ela.

Trata-se, no fundo, de opor aos valores burgueses da medida, do cálculo e da contabilidade, da abstracção e da reificação universal, os valores do transracional e do afectivo (do pessoal), cuja nomeação mais próxima é a que se desvela na palavra e relação místicas. Uma sociedade, enfim, que à imagem do cristianismo primitivo, e na fórmula de S. Paulo, se apresente como «solidariedade dentro do "corpo místico de Cristo"». Como parece razoavelmente óbvio, Saraiva contrapõe aqui, e em vários outros lugares da sua obra, a bela medida da civilização burguesa - cuja tradução estética poderia ser o romance, forma harmonizadora de todos os dissídios que a atravessam e que nela se traduzem em conflito «romanesco», isto é, resolúvel nas fronteiras da sua economia interna - à des/medida das formas comunitárias que, burgueses que todos somos, tendemos a ler como pobreza ou carência (e cuja tradução estética poderiam ser formas «primitivas» ou rudes como o teatro medieval ou a arte tradicional)⁴. Assim, o franciscanismo ou o cristianismo primitivo (que em tempos terá julgado homólogo à sua versão, também «primitiva», do comunismo), são, em Saraiva, modalidades de invocação de um sublime sem o qual não existe, na sua óptica, nem comunidade nem verdadeira política, mas apenas ideologia. Esta, filha dilecta da burguesia - não dirá Saraiva mais tarde que «Marx é um herdeiro da

Revolução Francesa e pretende levar mais longos seus resultados. O seu materialismo não é muito diferente do de um homem de negócios. Neste sentido pode dizer-se que ele é a expressão mais consequente do pensamento burguês do século XIX.»⁵? — é basicamente uma modalidade de *tradução* ou *re-ocupação* dos espaços fixos ou invariáveis do campo social, não comportando em si uma verdadeira superação (não dialéctica, mas *sublime*) dessa economia ou contrato posicional. A política verdadeira, vale dizer, a comunidade dos irmãos, só surge pela «experiência da verdade» (fórmula do franciscano Gandhi, retomada por Saraiva), a qual é uma forma, situada no cruzamento da praxis com a reflexão teórica (ou melhor: espiritual), de des-localização quer da doxa quer da empiricidade.

O mundo, digamo-lo assim, treme ao sopro desse corpo místico que é a «irmandade» em processo de escrita do seu *livro de comunidades*. Maio de 68, na sua versão, é também isto.



Do Burguês ao *Homo Faber*

«(...) no interior do existente não é possível uma emancipação verdadeira.»

Herbert Marcuse, in *Isabel Loureiro* (1999:21)

Este modelo social, anterior ao contrato e à ideologia, tem contudo um correlato histórico assaz óbvio no pensamento do autor: a Idade Média, pela qual sempre nutriu um especial fascínio. É então altura de passarmos ao início posfacial da obra e de interrogarmos a ostensiva, se não chocante, pré-modernidade deste paradigma comunitário. No Posfácio, Saraiva produz o construto histórico do seu pensamento alternativo. O que ele aí nos diz é que, na acepção de «civilização» e não de «ideologia», a burguesia é hoje um estado do mundo, definível nos seguintes termos:

«A importância do trabalho; o sentido da economia, não só do dinheiro (ou seu equivalente), mas também do esforço e do tempo (*time is money*); o hábito de contar, prever e planear; o sentimento de que há um encadeamento controlável de causas e efeitos; a confian-

ça no poder da técnica e consequente relutância perante o maravilhoso; o gosto do método, da ordem, da regularidade» (p. 18).

Em seguida, e muito próximo de Weber, Saraiva dir-nos-á que o gestor tecnocrata de hoje substitui a «racionalização aproximativa» do velho artesão pela «racionalização rigorosa» da ciência; com Hegel, sugerirá que o burguês substitui a sua capacidade de iniciativa no manejo de bens próprios por uma providência «não já natural e aleatória (como era a do camponês), mas social e planificada» (p. 27), que «tende a confundir-se com o Estado» (id.); e finalmente, entre o Chaplin de *Tempos Modernos* e o Tati de *Playtime*, falar-nos-á da taylorização do tempo e da existência pelo qual «o assalariado é sujeito a uma cronometragem do tempo, a uma economia de movimentos» (p. 28) só compreensíveis dentro do princípio burguês da «contabilização da vida» (id.).

Assim sendo, e como antes vimos, para Saraiva «a doutrina marxista não é exterior, e muito menos oposta à mentalidade burguesa. Ela nasce dentro da cultura burguesa e as suas teses são consequência do ponto de vista burguês que privilegia os factores económicos e mensuráveis da vida» (p. 31). O operariado está já, na sua óptica, inteiramente integrado na sociedade burguesa, pelo que não há que depositar esperanças de mudança na sua cultura ou nas suas organizações de classe, todas elas empenhadas não em questionar a sociedade de consumo, mas em fruir do máximo número possível dos seus bens. É neste ponto que Saraiva produz a sua interrogação menos retórica e de consequências mais devastadoras:

«Pergunto agora: há hoje no mundo uma cultura que não seja burguesa? Há, mas unicamente fora dos países industrialmente avançados. É a antiquíssima cultura camponesa, que desapareceu inteiramente na Norte-América e quase inteiramente na Europa e no Japão, mas que conserva a sua vitalidade na Sul-América e em quase toda a Ásia. De tal modo que o mundo se pode dividir hoje em duas civilizações: a burguesa e a camponesa. A civilização camponesa é actualmente o único foco de resistência ao aburguesamento geral do mundo» (p. 35).

E porquê? Antes de mais, porque para o camponês «a terra é sustento, mas não capital» (p. 23). Estas teses têm obviamente consequências, já que questionam a dialéctica do Iluminismo, pretendendo que seja possível justamente suspendê-lo *enquanto* dialéctica e invertê-lo no sentido da re-saturação de um universo desencantado porque despojado de toda a sua latência (e nada como a analogia agrária para nos permitir recuperar essa latência jazendo no âmago da Natureza)⁶. Todo o esforço intelectual do Saraiva posterior a 68 está enunciado nestas palavras em que a tal dialéctica, a que damos o nome de Progresso, é contraposto o imperativo da Restauração:

«Para a nossa concepção de "Progresso", a vitória do Camponês é o retrocesso a uma fase "ultrapassada" da marcha da Civilização. Esta noção de "ultrapassagem", tão em moda na geringonça tecnocrática e ideológica, parece supor que há uma via única para aquela marcha, a que conduziu do artesanato medieval aos computadores» (p. 38).

E eis posto em causa aquele que é «o feitiço fundamental da Burguesia» (p. 39) - a qual, e neste caso de modo ostensivo, inclui o marxismo, sempre tão predisposto a confiar o futuro às mãos das Luzes.

Ao tempo, e como vimos no início deste texto, uma tal profissão de descrença nessas mesmas Luzes, foi ressentida como reacção pura. E de facto, se interpretadas num quadro moderno, as propostas de Saraiva não podem deixar de nos surgir como anacronicamente pré-modernas: retorno à fase pré-capitalista; restauração da cultura camponesa; um modelo comunitário prévio (ou póster) ao contrato social e de vinculação orgânica, à imagem de comunidades falansterianas devotadas a uma purificação de toda a ganga do século. O correlato medieval, monacal e aldeão de um tal ideal sócio-político é demasiado visível para poder ser escamoteado.

As coisas complicam-se porém bastante mais quando reconhecemos a cultura que está por trás deste ideário, a qual, além da tradição mística (mais a franciscana do que a renana ou a hispânica), inclui nomes como o Marx de 1844, Marcuse — uma das grandes sombras do

pensamento deste Saraiva derradeiro — ou correntes como a antipsiquiatria, o situacionismo, a contracultura de 60 (não sem restrições) e, em posição englobante, o socialismo utópico de figuras como Proudhon e Fourier, lidos em clave mais ácrata do que anarquizante. Acrescente-se ainda, em posição dificilmente situável e menos ainda hierarquizável, o apelo de certos textos-chave dos transcendentalistas norte-americanos, sobretudo do Thoreau de *Walden* ou das teses sobre a desobediência civil.

Em que medida é que este palimpsesto complexifica o nosso regime de leitura, hoje, das posições de António José Saraiva? Diria desde já, e remetendo para mais tarde a clarificação desta fórmula, que ele as complexifica na medida em que permite, à luz crítica (para alguns intermitente) da situação pós-moderna, recodificar posições aparentemente pré-modernas como posições pós-modernas. Em 1970, e na situação cultural portuguesa, o Saraiva de *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* era um pensador retrógrado, pois virava ostensivamente costas ao programa da modernidade que, da esfera social à política e à cultural, entre nós se incumpria de modo flagrante (o que, para a geração mítica da nossa modernidade cultural — a de 70 — fora um trauma sem gestão ou psicanálise possível e legado enquanto tal às gerações seguintes). 30 anos depois, esse mesmo Saraiva, escrevendo de um lugar não reconhecível pela intelectualidade portuguesa da época — Paris em Maio de 68, ou seja, a um tempo o coração da sociedade industrial e a crítica virulenta do seu devir — é, a vários títulos, um nosso contemporâneo. Digamos que em 1970, para a maioria esmagadora da nossa classe intelectual e política, o drama (ainda assaz queiro-siano) residia no facto de não ser Lisboa a nossa Paris, com todos esses índices internos e externos de afluência por que vimos batalhando desde então. E não espanta que um fenómeno como Maio de 68, numa conjuntura tão em curto-circuito como esta, aparecesse como *incompreensível*: pois como se pode sair à rua para renegar essa afluência que, pobres remediados, tanto invejávamos? Assim, e à esquerda (e extrema-esquerda) como à direita, Saraiva, recusando quer as realizações quer as promessas da modernidade, surgia como um desmancha-prazeres, criatura tão-mais antipática

quanto, em situação de irrealização dela, a modernidade nos era sobretudo Terra Prometida.

Antes pois de nos demormos neste tão típico, ou epocal, fenómeno de recodificação, e de modo a melhor o contextualizar, vejamos rapidamente o percurso posterior de António José Saraiva. A consequência mais visível de Maio de 68, e do pensamento do autor sobre (ou a partir de) Maio, seria a publicação, iniciada em 1977, da revista *Raiz & Utopia*, subtitulada «Crítica e alternativas para uma civilização diferente». Como ressalta de uma primeira leitura da revista, ela não seria de todo possível sem o Maio de 68⁷. Mais ainda, o seu ideário, nos termos em que foi desde logo expresso no manifesto «Raiz & Utopia» com que abre o número 1, da autoria de António José Saraiva, Carlos L. Medeiros e José Baptista, é tão filho de Maio como da versão que dele nos chegou em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*.

Convirá pois que atentemos nalguns pontos desse texto. A busca de alternativas à alienação está «em vias de chegar a um impasse» (p. 5), já que todos os movimentos sociais e políticos alternativos gerados nos últimos dois séculos são hoje parte integrante da «Civilização Organizacional e Burocrática» (id.), no extremo da qual se encontra o pesadelo do Gulag. O processo, recensado no Posfácio a *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, da feiticização da mercadoria e consequente alienação, suscita aqui o imperativo terapêutico da «utopia radical», na consciência porém de que «As utopias são sempre contingentes, pois referem-se ao futuro, e podem-se somente tomar como graus de probabilidade» (p. 15) — coisa que não sucederia com o socialismo científico, que reivindicando para si um regime de necessidade histórica seria uma utopia nem contingente nem radical, pura mistificação ideológica. Qual o perfil desta utopia? Revolução do quotidiano, do modo de produção, dos modos de consumo, revolução ecológica, revolução no acesso ao saber (o que passa por uma escola libertária), revolução nas concepções e relações com o poder-autoridade. Mas ainda uma revolução que passa por uma redução de escala nas organizações e comunidades, colocando-as não além das relações de vizinhança, de forma a permitir um novo «modo de vida e de produção

organizado em pequenas comunidades auto-regidas» (p. 16)⁸. Ou seja: a grande figura metapolítica do Maio que é a autogestão. E eis-nos de regresso às micro-comunidades de Saraiva, as quais fazem a crítica do complexo tecno-burocrático, propondo um modelo societário sem mediações:

«A enormidade das instituições: eis um dos pilares da estrutura burocrática. Para ser radical, para que as instituições sejam democráticas e transparentes em que os especialistas e as tendências ao monopólio do saber e do poder deixem de ter razão de existir, as sociedades têm de ser reestruturadas em pequenas comunidades de base, com autonomia garantida» (pp. 16-17).

Como vimos no livro sobre Maio, esta é também uma crítica da civilização urbana, a qual «afasta cada vez mais os homens uns dos outros, afasta-os da natureza, afastando-os finalmente de si próprios» (p.17). No já referido texto do mesmo ano de 77, «A Seta e o Anel», publicado inicialmente em *Raiz & Utopia*, nº 2, e que é a formulação mais acabada da sua crítica dos rumos da civilização burguesa, Saraiva inscreve de novo o tópico da perda do Ser pelo homem urbano na perspectiva histórica que tão impressivamente delineara no Posfácio a *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Trata-se agora de, ao invés de e contra a epopeia da burguesia cantada por Marx nas páginas iniciais do *Manifesto*, produzir a elegia do *Homo faber* que a civilização industrial e urbana extinguiu. Mais uma vez, eis-nos de regresso ao tempo pleno da Meia Idade:

«Antes da civilização industrial, o homem estava relacionado com a natureza que transformava por meio de utensílios, que em certos casos o obrigavam a um grande esforço físico, mas por outro lhe traziam a satisfação do trabalho criador, do objecto construído com as mãos. A Idade Média, com o seu artesanato, é a época áurea do *Homo faber*, aquele que se realiza transformando com as mãos uma matéria inerte num objecto útil ou belo. *No nosso tempo a relação do homem com a matéria-prima e com o objecto acabado é indirecta e abstracta*» (Saraiva, 1980:162, itálico meu)⁹.

O *Homo faber* que, em «A Seta e o Anel» parece ser uma criatura definitivamente morta devido aos rumos erróneos dessa religião espúria a que chamamos progresso, dir-se-ia ainda ressuscitável no manifesto de *Raiz & Utopia*. Num dos últimos parágrafos do texto, Saraiva (pois são reconhecíveis as marcas da sua escrita e do seu pensamento neste excerto) produz a descrição acabada, e inesquecível, desse encaivalgamento de temporalidades que era (e, embora num regime diverso, continua a ser) o próprio tecido da sociedade portuguesa, há não muito tempo definido por Augusto Santos Silva na fórmula «tempos cruzados». O excerto é longo, mas a melopeia que dele se ergue, e que é a do anjo da história que busca, se não resgatar, ao menos restaurar essa sobreposição de tempos ameaçada pelo rolo compressor da unidimensionalidade do mercado, pede a escuta que aqui proponho ao leitor:

«Em Portugal coexistem formas de vida nitidamente diferenciadas. Têm sido até agora relativamente preservadas da agressão das «luzes» megaburocráticas. Mas esses quotidianos estão em desaparecimento que só muito dificilmente será possível travar. Talvez que com a formação de movimentos de consciencialização e participação fosse possível preservar essas culturas com as suas formas de vida em que a quantificação não conseguiu destruir totalmente o qualitativo, em que o sentimento ecológico é vivo e permite a alguns resistirem a uma agricultura poluente, e em que a solidariedade e o sentimento lúdico do trabalho não se perderam. Aí vivem homens que ainda sentem o cantar das suas alfaias quando lavram a terra, que rejeitam certos adubos por porem em causa a qualidade dos alimentos conseguidos, que se lançam aos "trabalhos colectivos gratuitos e recíprocos" e com o vigor e a alegria da competição e da solidariedade. Lugares onde as casas nunca se fecham para um vizinho ou para um forasteiro. Nesses lugares esses homens conservam a capacidade de um grau de felicidade de que a maioria de nós, Portugueses, já foi desapossada até porque perdeu o domínio da participação. Não se deve contudo perder a noção de que a vida nessas zonas obriga a grandes limitações motivadas pela escassez da produção. Conviria portanto introduzir uma tecnologia que não per-

turbasse o ecossistema, não favorecendo a formação de uma visão quantitativa de vida nem levando a uma poluição do equilíbrio biológico. A utopia radical, pela sua prática diferente, levará a um homem diferente. Ele não será cartesia-no nem quantificador. Vive não para subir na vida, mas vive pela vida. Cada momento é sempre o todo e não uma parte; a fragmentação perde o seu significado e deixa de ser limitativa. Também para ele o tempo não limita a vivência, pois não é nem dinheiro nem soma de dias e assim não andando a correr atrás do tempo nem angustiado pela idade o homem da utopia libertar-se-á dos calendários e da impossibilidade de só ter em cada momento o seu tempo» (p. 21).

Sabemos bem o que entretanto tivemos: mais do mesmo que na Europa da então CEE já produzia maçãs normalizadas, subsídio-dependência e a ruína da ecologia sócio-cultural do universo agrário, com desoladoras consequências na expansão e sobretudo reconfiguração *suburbana* dos pólos urbanos. Ou seja, as Luzes com aquele excesso de voltagem que é de uso na periferia, sempre tão predisposta a deslumbra-mentos retroactivos (e anacrónicos).

Mas substitua-se a palavra do bardo desses tempos devolutos em que ainda se sentia o cantar das alfaias pela palavra «clínica» do sociólogo. Quando este se chame Boaventura Sousa Santos, fácil será perceber que o seu diagnóstico coincide (descontando a trova medieval) com aquele elaborado por António José Saraiva duas décadas antes. O que nos diz o sociólogo sobre Portugal e o desafio da pós-modernidade? Que «a sociedade portuguesa tem ainda de cumprir algumas das promessas da modernidade, mas tem de as cumprir à revelia da teoria da modernização» (Santos, 1994: 88). O que acarreta, como implicações, que (i) «as promessas da modernidade têm de ser cumpridas em curto-circuito com as promessas emergentes da pós-modernidade» (Santos, id.); mas sobretudo, e em perfeita sintonia com Saraiva, «que é preciso combater a ideia de que tudo o que na sociedade portuguesa é diferente das sociedades centrais é sinal de atraso e deve ser erradicado no processo de desenvolvimento» (Santos, id.:89).

Não deixa de ser curioso notar que em Sousa Santos o exemplo central da sua «contabilida-

de» daquilo que é específico na sociedade portuguesa, seja justamente a agricultura. Não deixando de relevar o que ela contém de retrógrado — economia de subsistência obrigando a uma vida de carência (o que encontramos também em Saraiva) e estrutura patriarcal —, Sousa Santos produz um diagnóstico prospectivo perfeitamente coadunável com o do autor de *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*:

«Seria, no entanto, concebível que a pequena agricultura familiar fosse reinventada, a partir da que existe, e de modo não só a neutralizar a sua negatividade (...) mas também a maximizar a sua potencial positividade: uma vida activa e diversificada, conduzida em parte ao ar livre e em comunhão com a natureza, uma ideologia de produção baseada no socialmente útil e não no lucro e garantida contra os excessos de produção e de produtividade» (Santos, id.:90).

Suponho que se vai tornando clara a viabilidade daquilo a que acima chamei a recodificação pós-moderna de um pensamento à primeira vista classificável como pré-moderno. Acrescentemos à caracterização já esboçada aquela que decorre, no pensamento de Saraiva, da ditadura do mercado sobre as necessidades individuais e da imposição maciça da cultura objectiva, resultante do processo de racionalização, a uma cultura subjectiva já meramente residual. É este um devir caracteristicamente moderno, o qual conduz a uma anexação ou empobrecimento da experiência (e mais ainda à anexação daquilo a que Saraiva chama «experiência da verdade») por uma racionalidade global e desencarnada face à qual o indivíduo não pode deixar de se sentir um estranho numa terra estranha. Sigamos ainda neste ponto o guião fornecido por Boaventura Sousa Santos: «a ideia moderna de racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidades ao serviço de uma irracionalidade global, inabarcável e incontrollável» (Santos, id.:91). Qual é então a alternativa? Talvez a reconstrução de

«um arquipélago de racionalidades locais, nem mínimas nem máximas, mas tão-só adequadas às necessidades locais (...). As mini-racionalidades pós-modernas estão, pois,

conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só a podem combater localmente. Quanto mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções» (Santos, id.: 98-99).

Por todas as formas de resistência à (ir)racionalidade global, refira-se a sua admirável enunciação por Saraiva numa entrevista transcrita no nº 3-4 de *Raiz & Utopia*:

«Nós procuramos também sair do discurso tecnocrático. *Eu tenho insistido muito dentro da revista para que nós adoptemos uma linguagem maternal*. A linguagem não só deve ser inteligível mas deve ir à raiz das coisas vivas, recusando esse discurso que se fabrica e que é muitas vezes utilizado por pessoas que realmente não sabem mais nada do que as palavras» (pp. 8-9, itálico meu).

O que pode ser uma «linguagem maternal»? Na lógica do pensamento de Saraiva, diríamos que ela pode e deve ser uma contra-dicção do Logos, aquém do conceito e da ideologia, ou seja, uma dicção enraizada na empiricidade dos *realia* e na concretude dos contextos, mas também por isso excêntrica em relação a todo o código ou sistema. Uma linguagem utópica, enfim, porque desprovida daquilo que sempre existe em demasia (na própria linguagem, também): o poder, ou, na sugestão de Saraiva, o Pai.



João Cândido: Sinais de Fogo

«O primeiro mérito de uma teoria crítica exacta é o de fazer instantaneamente parecer ridículas todas as outras».

Guy Debord, «Préface à la quatrième édition italienne de *La société du spectacle*»

1. Esquecemo-nos, pelos vistos, de João Cândido. Mas não: em boa verdade, não se tem falado senão dele, pois este João Cândido é o nome ou tropo de um autor em processo de renomeação do mundo, sendo ainda - e é esse um gesto deveras crístico - a oferta, aos adversários intelectuais e políticos de Saraiva, da predicação com que o hão-de apedrejar: «cândido». No registo, tão caro a Saraiva, do

Novo Testamento, do que se trata é de dar, a priori, a outra face.

Evite-se pois, e desde já, a invocação da vulgata pessoa: Cândido não é nome de heterônimo. Desse ponto de vista, aliás, Saraiva é demasiado desleixado para que Cândido possa integrar a família outronímica: por duas vezes, o enunciador remete para obra sua, a qual leva a assinatura de Saraiva. Passa-se isso nas páginas 107 e 116, e em ambos os casos está em pauta o *Dicionário Crítico*, livro de 1960:

«Uma frase citada no jornal *Le Pavé* (nº 1): "La société attache une grande valeur à l'homme normal. Elle apprend à l'enfant à se perdre lui-même, à devenir absurde, et donc à devenir normal" (R.D.Lainy). Este é o fundo da questão: ver artigo «Educação» no meu *Dicionário Crítico*» (Saraiva, 1970:107).

«O direito de propriedade é para os revolucionários de 1789 um direito "natural", isto é, consubstancial ao direito à vida. Já em tempo (no *Dicionário Crítico*) procurei mostrar a razão disto: o direito "natural" à propriedade significa o direito para cada homem de não ser desapossado do fruto do seu trabalho» (id.:116).

É certo que estes «lapsi calammi» são contrabalançados pelo gesto ficcional de António José Saraiva em duas notas finais ao texto (as notas A e B), nas quais o erudito reflecte sobre ou complementa a diarística de Cândido. Na primeira, «Sobre a Independência da Imprensa», afirma-se que «O jornal *Le Monde* é o mais convincente exemplo do que pode conseguir-se por aquilo a que João Cândido chama a "participação de missão"» (id.:197). Na segunda, «Sobre a Participação», diz-nos Saraiva que «Lendo hoje estas considerações de João Cândido sobre a "participação", sinto-me surpreendido e procuro meter-me dentro do encadeamento de ideias que o leva aparentemente a defender uma solução que, afinal, tende a fazer de cada trabalhador um capitalista» (id.:199).

As notas, porém, e a sua função (meta)crítica, ajudam-nos a reconstituir o B.I. do cidadão João Cândido: este é, em rigor, o nome sob o qual Saraiva, pensador da Cultura, abriga a manifestação dessa escrita menor, entre diarística e jornalística, que, pela primeira e única vez na sua obra, suspende (sem todavia a cancelar)

a Teoria em favor da precedência dessa palavra mágica (esse devir) de 68: a vida. João Cândido, como antes se sugeriu, é em rigor um tropo do recuo da Teoria e da sua violência «reduzora» (digamos: eidética)¹⁰. Recuando esta, emerge tudo aquilo que, incondicionado, borbulhante e fluido, nomeamos como *experiência*: coisas nuas e múltiplas (cândidas) que, *Aufhebung* da ficção e da pobre arte da Arte, são acolhidas nesse porto de abrigo do real a que podemos dar o nome de Diário, desde que adoptemos a humildade com que Cândido observa o que narra (ou ao invés). Afirma Cândido, a este respeito, no Prefácio:

«O "Diário" está cheio de pensamentos contraditórios e contém algumas previsões desmentidas pelo que aconteceu depois. (...) Mas isso só o qualifica como documento. E, ao fim e ao cabo, as doutrinas interessam pouco. O essencial é o impulso donde nasceram e que em geral desinterpretaram» (id.:50)

Um nome «crítico», pois: e que assim é, dizem-no-lo as aspas com que Saraiva grafá a designação de género no título do texto: «"Diário" de João Cândido». As mesmas aspas regressam no «Prefácio ao "Diário" de João Mínimo», em que um enunciador mais Saraiva do que Cândido nos descreve este último nesse mês parisiense.

O início do Diário, contudo, apresenta um título ligeiramente divergente, o bastante para nos apercebermos da difícil negociação, no texto, e no livro considerado no seu todo, entre o registo «cândido» da experiência e a sua tradução em teoria. Mantendo ainda as aspas, o título comporta agora uma interpretação (uma teoria), a qual pressupõe já um olhar póstumo sobre os eventos: «A Insurreição de Maio. "Diário" de um Marginal». Uma insurreição, portanto: não exactamente uma revolta, nem uma revolução. E o seu registo, a sua conta-corrente, por um «marginal»: como veremos, não alguém que está à margem, mas que procura inventar uma margem (talvez a terceira margem de que falava Guimarães Rosa), essa margem constitutivamente sem lugar a que por vezes Cândido consegue aceder no «mar sem margens» (Saraiva, id.:46) que Maio, menos do que sê-lo, parece prenunciar.

A referência literária ao *Candide* não colhe pois, e pelo que se viu, grande pertinência «literária». João Cândido não é parte da grande família sonâmbula dos optimistas; mas, se não é certo que se julgue no melhor dos mundos possíveis em Paris, em Maio de 68, não há dúvida de que para si é justamente a questão dos mundos possíveis que Maio vem, *ex abrupto*, agenciar. Nesse sentido, o «Diário» de Cândido deve algo ao *Candide* voltairiano: o percurso antropológico conatural a um «romance de educação», sendo que neste caso o que está em pauta é uma educação política intensiva. Maio é, de múltiplas maneiras, esse romance - que, quando escrito, se vem a chamar *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*.

2. Ora, o que é que Cândido aprende em Maio? Para começar, uma lição de epistemologia ou antropologia hermenêutica, pela qual aprendemos que o espectador ou intérprete é em larga medida função do que pretende ver ou interpretar. É isso afinal a «descrição densa» que Cândido aqui leva a cabo e que nos devolve uma insurreição nas suas múltiplas camadas não sedimentadas, lendo-se e contesando-se umas às outras, como signos dotados da opacidade ou espessura que é própria das formas de vida social (ou daquelas a que damos o nome de cultura: e não deixa de ser revelador que ambas coincidam neste ponto, como aliás nos momentos críticos tanto sucede). Cândido, conquanto simpatizante do movimento de Maio, deseja-se espectador, à medida do que seria um observador (um jornalista) que no seu bloco-notas fos-se registando os eventos dia-a-dia. A sua posição é sempre ligeiramente anterior ou posterior aos sucessos, não na rua mas na janela ou no passeio. Por exemplo:

«Neste momento tomo uma rua lateral para chegar ao Bulevar da Bastilha. Diante da porta sobre o canal, um grupo de C.R.S. é envolvido por estudantes pacíficos que tentam seduzi-los. "Avec nous"; "On vous désavoue"; "Nous ne vous en voulons pas". Os C.R.S. não respondem. O Bulevar da Bastilha está fechado pela polícia nos dois lados, assim como a ponte de Austerlitz. É preciso dar uma grande volta pelo Sena acima para encontrar passagem para a margem esquerda. Ouvem-se granadas» (Saraiva, id.:70).

Ora, Maio é antes de mais a crise deste modelo interpretativo, que pressupõe para o observador um lugar delimitável na sua exterioridade inquestionada. Como nos lembra Alain Badiou, «Maio 68 propôs uma deslocalização ou trajecto, quer dizer, a disposição da intervenção política noutros lugares, noutros referentes, noutros interlocutores (...)» (Badiou, 1998:10). Por outras palavras, Maio é um evento «que desloca os lugares e as pessoas; que propõe uma nova situação do pensamento» (id.). No momento mais revelador do «Diário» — diríamos: mais revelador do impacto do político sobre a situação do pensamento — João Cândido apercebe-se, algo dramaticamente, de que a insurreição é sobretudo uma deslocalização que impossibilita a manutenção do lugar clássico, dentro do epistema moderno, do observador. Passa-se isso a 25 de Maio, dia em que Cândido regista, no tom habitual, a revolta: «Ontem, entre as 23.30 e as 2.30, vi uma barricada na Rua Victor Cousin, relativamente estreita» (id.:60). A situação degenera: incêndios de automóveis, gás lacrimogénio. Das janelas, as pessoas deitam água e lenços ensopados, que protegem os estudantes contra os efeitos dos gases. Eis que o fogo ameaça propagar-se aos prédios, entre eles àquele a cuja janela Cândido assiste à refrega. Ouçamos agora a voz do intelectual, crescentemente angustiado pelas consequências bárbaras da revolução:

«Dentro do quarto onde estou há nervosismo, sobretudo quando começa a crescer o lume na barricada. Insisto com a gerente para ir chamar os bombeiros. Chegam dentro de minutos pela Rua Victor Cousin; os homens saltam diante da barricada. Mas na barricada gritam: «Foutez le camp! Allez-vous en!» Isso com pedras na mão, prestes a atirar. Os bombeiros fazem marcha atrás, e o incêndio cresce. Já o prédio da livraria está todo chamuscado: é daquele lado que está o amontoado de papel. Mas foi do lado do hotel que escorreu a gasolina. Magda tira os seus papéis para o interior do quarto. Eu começo a atirar jarros de água, seguido pela Alfreda. Mas os rapazes respondem atirando com pavés às janelas. Todos dentro do quarto ficam amedrontados. Fecha-se a janela precipitadamente e há uma discussão. Eu vejo nisto uma imposição pela força e não per-

cebo como é possível expor dois prédios e duas livrarias a um risco de incêndio ⁽¹¹⁾. Sinto que, em tal situação, são os menos escrupulosos e os mais violentos que impõem a lei aos outros. Mas, à excepção da Alfreda, ninguém quer ouvir isto. Têm medo dos próprios ouvidos. Alguém murmura: «Eu cá não digo nada.» A dona do hotel, aterrorizada, grita da janela, antes de saltar da rua o pavé: «Oui, les barricades c'est bien! Mais çal!» [Comentário genial, se me é permitido - e que diz mais sobre Maio de 68 do que muitos tratados] Sinto-me à beira de um regime de terror, eu, que sou um marginal permanente. (...) Não, não vou nisto» (id.:62).

Seguem-se reflexões sobre a violência como regresso do recalado e sobre a revolução como violação do indivíduo. O excerto sobre os eventos desse dia começara já, aliás, com a dramática confissão da crise quer do seu pensamento, quer — e mais vastamente — do edifício da sua subjectividade: «Tudo está *déborderé*, extravasando-se. Eu, que escrevo, estou assim também, contraditório comigo mesmo» (id.:59). O problema de Cândido tem na verdade tudo a ver com este posicionamento «exterior» do espectador, pelo qual em rigor ele se constitui como sujeito¹². É esta é talvez a aporia central do seu pensamento, bem como da sua posição face a Maio: como arruinar o edifício sócio-cultural e político da burguesia, mantendo contudo o seu fundamento antropológico, a saber, esse sujeito que, ainda que não ou mesmo anti-cartesiano, ganhou de facto os seus direitos de cidadania com a civilização burguesa? Sabemos já como Cândido, ou Saraiva por ele, responderá: dissolvendo o sujeito numa comunidade concebida à imagem do «corpo místico de Cristo». A verdade, porém, é que assim que ela se manifesta nos seus excessos *místicos* — ainda que de mística revolucionária — Cândido recua para o sujeito «burguês», proclamando, não sem alguma histeria à mistura: «Não quero ser violado» (id.:63).

A sua comunidade, que, como vimos, se faz à custa de ascese, não é, começamos justificadamente a desconfiar, deste mundo.

3. No Posfácio ao livro, Saraiva dissera-nos que essa comunidade-outra só era alcançável «por outra via» (id.:42) que não a de partidos, sindicatos e ideologias. E, adorniana-

mente, começara a transferir a sua enunciação prospectiva da boca daqueles que as tábuas da lei do marxismo definiram como seus profetas — o operariado — para uma vanguarda alternativa, à cabeça da qual se encontra, como no autor de *Minima Moralia*, a arte: «Ela [a transformação da civilização e da vida] germina na arte, nas formas profundas, intersubjectivas, não racionalizadas das relações entre as pessoas» (id.:42). O modelo alternativo, no Posfácio, é, como vimos, a civilização camponesa. Mas já aí o autor deixara claro que esse modelo se situava em demasia fora das coordenadas das sociedades industriais avançadas para poder ter um efeito real nelas. Tanto mais que — fundamental questão metodológica colocada por Saraiva — convirá perguntar se as civilizações camponesas não estarão condenadas a uma mimese do ciclo da civilização burguesa, rumo à tecnociência — e, com ela, à violentação da Natureza — e à reificação das relações humanas (como vimos antes, o caso português é bem demonstrativo quanto à pertinência destes receios). Ora, Maio de 68 viera evidenciar a possibilidade de uma alternativa gerada a partir de dentro da civilização industrial, já que os seus reais protagonistas — os estudantes universitários — se podiam considerar a classe mais bem apetrechada já produzida pela civilização burguesa.

Contra esta interpretação laborou contudo, desde sempre, a doxografia comunista, para quem Maio fora um típico movimento de extremismo irresponsável. Responsáveis, como sempre, apenas os sindicatos às ordens da *Realpolitik* e o ordeiro PCF. Maio é assim o momento de uma sobreposição de movimentos, a qual exige uma hermenêutica suspeitosa. João Cândido não faz outra coisa, quando afirma:

«Há, desta forma, dois movimentos: o da contestação espiritual da sociedade tecnocrática — que é o dos jovens de cultura mais avançada; e o que pretende uma participação maior nos benefícios da mesma sociedade, que é o dos operários, para quem a expressão "sociedade de consumo" não tem sentido» (id.:55-56).

Grande parte da espessura ou densidade da fenomenologia de Maio deriva justamente desta sobreposição incoincidente, traduzida muitas vezes em descrições unidimensionais,

por esquecimento de um dos pólos do movimento. Ainda assim, Cândido não tem dúvidas quanto ao carácter adveniente e «revisionista» do movimento operário, em relação à «imensa pureza» do movimento estudantil, a qual «é o que há de melhor na revolução de Maio» (id.:91), pois os operários tornaram-se «candidatos a um lugar mais cómodo na sociedade estabelecida. O que os aliena é justamente o *futuro possível* nessa sociedade» (id.:56). Resta então a reivindicação do potencial crítico da «marginalidade», isto é, de uma posição não integrável na dialéctica histórica do mercado: ou, se se quiser, a reivindicação de uma dialéctica *negativa*, a qual, ainda que convivendo com o modelo social reinante, recuse qualquer tipo de vinculação reprodutiva à sua cartografia, colocando-se à *margem*. Ouçamos Cândido:

«É o Marcuse tem certamente razão em dizer que a sociedade capitalista digere as suas contradições e que, finalmente, só é contestada no seu próprio princípio pelos grupos marginais. (...) Os grupos marginais, tradicionalmente contestadores, são os intelectuais, os estudantes, as minorias raciais (...), que não foram integrados» (id.).

Dois movimentos, portanto; mas também dois tempos, ou, se se preferir, dois ritmos da História. Num passo em que recorre a Nietzsche, Cândido dá-nos Maio lido à luz das suas concepções do trágico: «Este é o sentido profundo do movimento: a luta entre o movimento e a monumentalidade; entre a música e a arquitectura, entre Dioniso e Apolo» (id.:105). E acrescenta, reveladoramente:

«O P.C. e os políticos tradicionais inseriram-se neste movimento, fabricaram rapidamente engenhos que aproveitassem esta energia hidráulica. Mas eles não estão na corrente, não representam Dioniso. Nada mais arquitectural que a hierarquia do P.C. Francês. A espontaneidade é líquida; o monolitismo é de pedra» (id.:106).

Num momento decisivo, Cândido recorrera à grande polarização metodológica trazida, via Saussure, pelo estruturalismo contemporâneo de Maio, para notar que «a análise do P.C. era

sincrónica; a dos estudantes, diacrónica. É curioso como também na prática é impossível integrá-los. Lição para a futura pesquisa: é preciso escolher uma ou outra» (id.:96). Ou seja: é imperioso escolher entre a política do possível e a política *dos possíveis*. Mas notemos que, ao colocar-se sob a alçada do pensamento intempestivo de Nietzsche, João Cândido se posiciona sob o colete de forças do trágico. Outra coisa não admitira o «autor» no Prefácio ao «Diário», e ainda em termos nietzschianos: «A onda cessa quando queremos metê-la num balde. Basta-me que se sinta, por estas páginas, que algo se passou. Que o leitor tome esta cinza como sinal do fogo» (id.:50). Se em certos momentos do «Diário», JC se deixa possuir por uma visão cândida do combate entre Dioniso e Apolo, o Prefácio, escrito posteriormente, sabe já que o futuro não é a coutada de Dioniso. Digamos que Cândido sabe já que, num certo sentido, o futuro (a sucessão cronológica, a dialéctica) é sempre território de Apolo, pois a História (e a sua Razão) triunfa sempre sobre o mundo; a Dioniso cabe antes o resgate — pontual e parcial: contingente — das perdas que tal triunfo acarreta sobre o tempo denso e múltiplo dos inícios delapidados pelo devir.

Trágico, enfim, é não caber o tempo na história — ou ser esta, na sua bulimia assassina, uma navalha que se destina a laminar o futuro até dele não restar senão a versão exangue a que a modernidade chamou Progresso.

4. Maio é pois um desses momentos em que o tempo transborda da história: em consequência, esta detém-se, mergulhando no sonho da sua felicidade pré-natal para sempre perdida. Ou talvez não: talvez Dioniso possa renascer, e com ele esse tempo ainda não reduzido (ou formatado) a história infantil. Tomemos um exemplo do «Diário». Certo dia, JC encontra um jovem português que, para efeitos de publicação numa revista «situacionista» (as aspas são de Cândido) procura elementos sobre a história do anarquismo e outros movimentos libertários em Portugal. Conversando brevemente com esse jovem, Cândido apercebe-se (digamos antes que «tem a revelação») de que toda essa fermentação sócio-política anterior ao advento do marxismo «científico» fora desprezada, se não ocultada, pelos historiadores, com a ajuda decisiva da geração

comunista de 1940 (a de Cu-nhal) que operaram dentro do princípio da exegese cristã do Antigo Testamento que o lê co-mo «prefiguração», anulando assim toda a sua historicidade:

«O S., o V., o F., são como os comentadores do Velho Testamento, que só lá vêem o que anuncia a vinda de Cristo. Mas o Bento Gonçalves, um dos fundadores do P.C. português, vem da tradição anarquista. Assim se empobrece a história, assim se descobre "objectivamente" o "movimento" da história» (id.:118-119).

Maio é para JC um desses momentos em que a versão infantil da história é arruinada pela emergência de uma temporalidade figurada segundo o modelo psicanalítico do retorno do re-lucado. Ou melhor: segundo o modelo necromântico do que está disponível à ressurreição, por, ainda que enterrado, permanecer vivo, necessitando pois de ser ressuscitado. Essa a exigência de uma ética da insurreição:

«É preciso que os acontecimentos de Paris chamem à superfície as zonas esquecidas de ideologias oficialmente "refutadas" e declaradas "não científicas" para a gente se pôr a pensar que afinal, em dado momento, houve possibilidades ideológicas que depois desapareceram. Ou antes, que ficaram enterradas, mas vivas, como agora se vê» (id.:119, itálico meu).

Pode o passado ser insurreccionado? Em que condições pode ele celebrar o seu renascimento? JC, não tendo uma resposta para estas questões, não deixa de tentar buscá-la. No Posfácio ao livro, como vimos, Saraiva tentava ressuscitar a potência crítica da civilização camponesa face à burguesa. No «Diário» é já questão, não de «retornar», pois não é disso que se trata, mas de fazer renascer a acracia através de instrumentos como a «federação das autonomias» (id.:86-87). Como dirá mais adiante, «Só há talvez uma solução: a descentralização dos poderes, ou as autonomias. O velho sonho federativo do Herculano, do Proudhon, dos anarquistas, resume-se na instituição de numerosos centros de poder autodeterminados» (id.:115)¹³. E afinal, que melhor lugar para celebrar o renascimento do pensamento ácrata do que um anfiteatro da Sorbonne? João Cândido des-

creve-nos, sem deslumbramento mas com interesse minucioso, a intervenção de um anarquista numa sessão aí realizada a 30 de Maio. Ouçamo-lo:

«Um anarquista, muito calmo e metódico, diz que o marxismo intelectual não é subversivo, e a prova é que o Marx é estudado na Sorbonne e faz parte das matérias de exame nas Ciências Políticas. Uma moça entrar no quarto com um livro de Marx debaixo do braço não é subversivo. Subversivo é ela entrar com um amante. Subversivo é haver uma música de jazz no pátio da Sorbonne. Metodicamente, o nosso anarquista enuncia quatro atitudes subversivas e portanto revolucionárias: 1º a liberdade sexual; 2º a contemplação e a atitude mística, sem finalidade (a este propósito lembrou a perseguição da polícia aos *hippies*); 4º a preguiça; 5º a reclamação da mudança da situação do homem (que não mudou desde o início do século XIX). De tudo, foi o que mais me interessou no tempo que assisti a este debate» (id.:89).

Fazer regressar o passado enterrado, mas vivo, começa por ser uma recusa do passado anti-quário: aquele que vive *sub specie aeternitatis*, disponível à etimologia enquanto entomologia de tudo o que se move. Num momento revelador, falando da Universidade do futuro, Cândido afirma que «Ela será um factor decisivo na Cidade ("Polis", mas não é o momento de *empregar nomes gregos*)» (id.:68, itálico meu). Porquê? Talvez porque este não seja o momento da erudição, o mesmo é dizer, da prática anti-quária que submete a vida nova à jaula de aço do paradigma (*clássico*, como todos os paradigmas). Ou porque este não é um tempo de estátuas mais ou menos helénicas, mas de música. Quem a canta? Os jovens estudantes universitários que, ao revés da cantata marxiana da luta de classes, na qual não têm em rigor lugar (pois essa, quem a entoa são os famélicos da terra), rompem por um breve momento as teias de Clio. Esta, porém, abunda em sacerdotes, os quais, passada a desorientação momentânea, retomam a ladainha da sua fé: «(...) o movimento estudantil não tem uma realidade própria, não significa nada em si mesmo. É um incidente que só terá importância se servir de detonador do movimento operário. A história não

passa pelo movimento estudantil, o futuro não está nele anunciado» (id.:148). Tal é a força do dogma que os próprios estudantes acreditam nele, pretendendo-se sabotadores de uma Universidade em crise que «não seria senão o "elo mais fraco" do sistema capitalista, como se dizia em 1917 que era a Rússia dos czares» (id.:147-148). Eis aqui, mais uma vez, a tentativa de eclipsar os agentes da história, roubando-lhes o protagonismo e empobrecendo o passado. Só há, pois, uma forma de não permitir que esse passado enterrado morra uma segunda vez: lutando contra a fatalidade de um novo enterro do presente. Contra a mistificação histórica que deles faz as suas próprias vítimas, JC luta energeticamente por salvar os estudantes parisienses desse destino de in-significância:

«Não. Os estudantes não têm argumentos contra o facto evidente da sua própria insignificância histórica considerada à luz da teoria da luta de classes - a não ser um: a importância que realmente tiveram nos acontecimentos de Maio e Junho. Eles estão na origem de tudo. Sem eles não teria havido uma greve geral nem ocupações de fábricas. Sem eles não teria sido possível a derrocada do Estado. Sem eles nunca teria ressuscitado esse método de luta que são as barricadas. Tudo nasceu deles, e tudo morreu apesar deles, graças à disciplina da classe operária reivindicativa sob a direcção do P.C. Este facto flagrante, este facto que imobilizou a polícia e lançou em pânico o Eliseu, não cabe dentro da teoria da luta de classes» (id.:149).

Ou seja: a fidelidade dos estudantes à grande teoria moderna da emancipação só poderia redundar na sua *anulação* por essa mesma teoria, a qual não lhes reserva um lugar reconhecível. Declinando os eventos de Maio nas palavras de Marx & Co., os estudantes estariam a condenar-se a um destino de enterrados vivos. Ora, esta é, como se sabe, uma das aporias de Maio: uma insurreição que se levanta ao som de consignas com mais de um século e estandartes vermelhos e negros, os quais não reconhecem aos seus jovens portadores o estatuto de agente do processo histórico. Isto é, uma insurreição que julga desposar uma causa, conduzindo todo um discurso ao seu paroxismo, para se reconhecer enfim estranha (ou desfasada) em

relação a esse mundo e discurso. É aqui que o estatuto epistémico de JC - o de um «observador», ainda que comprometido - se cruza produtivamente com a candura de quem desposa, como um imperativo, o *parti pris des choses*. O resultado, nada cândido, é a insurreição dos factos ante a teoria:

«Por onde escolher? Diremos que a insurreição juvenil não foi senão um incidente ou uma aparência, ou, quem sabe, uma ilusão? Acabaremos por considerá-la como uma extravagância romântica numa futura história *sérieuse* das lutas de classes em França, época de Maio-Junho de 1968? Ou, *humildando-nos perante os factos*, consideraremos com simplicidade que o essencial movimento de Maio foi mesmo o movimento estudantil, mesmo que isso nos obrigue a aceitar que nem tudo na história é redutível à teoria da luta de classes?» (id.:149-150).

5. Eis-nos, pois, perante «uma vanguarda de novo tipo»: os estudantes universitários. E eis-nos, em verdade, perante a questão mais controversa do marxismo ocidental. A busca de um novo agente histórico é a questão dramática do pensamento de significativas falanges desse ramo novecentista do marxismo, com especial incidência na frankfurtiana¹⁴. Um Adorno, por exemplo, descrente em relação ao devir da classe operária, também ela refém da razão instrumental, depositará na opacidade da obra de arte, e na sua sociologia «suspensa», todo o potencial crítico de um marxismo agora funcionando em regime negativo. Mas, como se sabe, não aceitará a «dessublimação regressiva» da contra-cultura e dos seus filhos mais dilectos: os estudantes universitários. Já um Marcuse nunca desistirá de «levar adiante o projeto da teoria crítica dos anos 30 — manter unidas filosofia, teoria social e política radical» (Loureiro, 1999:7), razão pela qual Saraiva estará sempre mais próximo do seu pensamento do concreto do que da (con)gelada abstracção da dialéctica negativa.

[Seja-me permitido aqui um breve parêntese «paroquial». Há não muito tempo, interrogava-se Oscar Lopes, em entrevista, sobre a ausência do «povo» na ficção portuguesa contemporânea, que em consequência estaria limitada ao naipe reduzido de experiências da pequena e média burguesias. Sendo pertinente, a questão é-o sobretudo por vir confirmar aqueles dile-

mas antes referidos em torno da definição do agente da História pelo marxismo ocidental. Maio de 68 vem corroborar, lá longe, em Paris, aquilo que entre nós, em virtude da nossa muito peculiar e débil modernização, já se notara nos idos de 40. De facto, não é só de hoje que o «povo» se ausentou da cena da ficção, pois é possível ler todo o nosso neo-realismo como a busca, algo desesperada, de um povo disponível para encarnar o papel de agente desse processo histórico a que ele ofereceria a boa garantia ideológica. Lembre-se aqui o tão típico funcionamento compensatório do povo rural de Redol ou Fonseca, à míngua de um operariado urbano que dispensasse esse campesinato tão maltratado por Marx. E lembre-se a incontrolável deriva pequeno-burguesa do mesmo neo-realismo, patente quer nas personagens amachucadas da sua *segunda fase* — a «urbana» — quer no relento moralista anti-civilização urbana que sempre o marcou. Releve-se por fim o universo de pequenos burgueses de Carlos de Oliveira e a questão trágica da sua obra tardia: saber justamente o que é feito do povo; ou, noutra formulação, se uma história sem agente pode ainda produzir emancipação, e como. O que entre nós terá ocorrido terá sido a passagem de um agente histórico compensatório - e quão *produzido* ou *inventado* em mansardas poéticas -, durante o salazarismo, à sua desapareição, com o advento da demo(tечно)cracia e do mercado comum europeu. Assim, enquanto Óscar Lopes nos diz, algo dramaticamente, da ausência dessa personagem sem a qual não há, em seu entender, verdadeira História, Saraiva dir-nos-á antes da necessidade de a abandonar, reinventando algures os seus traços definidores.]

Ora, é aqui que João Cândido nos surpreende um tanto no seu entusiasmo (ou talvez a nossa surpresa se deva antes ao facto de, por termos nascido depois, sermos mais velhos e menos cândidos que ele, já que o nosso conhecimento do mundo o inclui a ele e, sobretudo, à posteridade de Maio). Como ele nos diz, o que define a «"revolução cultural da Sorbonne" (porque é assim que ela se deve chamar) é [que ela é] a primeira que se manifesta na rua num país industrial avançado e explica-se unicamente pelo processo próprio da civilização industrial "capitalista"» (id.:81). Nesta, e devido ao

facto de as necessidades vitais básicas se encontrarem satisfeitas, de as estruturas familiares se terem reduzido ao mínimo, e de a informação e instrução estarem largamente difundidas «cada homem está mais perto do nível "sujeito histórico"» (id.: 82) — aprecie-se o surpreendente sabor hegeliano destas palavras. Ou, numa fórmula mais nítida:

«A insurreição francesa de Maio é um fenómeno típico de uma sociedade adiantada, o seu produto espontâneo, a forma que assume nestas sociedades o grande processo que converte a maioria dos homens em "sujeito histórico"» (id.: 83-84).

Por outras palavras, e com mais ou menos Espírito do Mundo, Cândido não renuncia nem ao conceito de Vanguarda (como Saraiva renunciará nos anos 70), nem à necessidade de um agente, eleito pelos deuses da História.

Nas páginas finais do seu «Diário», sintomaticamente as mais doutrinárias, Cândido proclama o advento desse novo Messias da revolução: «O surgimento da Juventude na história é o grande facto novo das sociedades industrializadas» (id.:156). A juventude, como teorizada por Cândido, é a mais revolucionária das formações sociais até hoje existentes, pois ela está na ponta do processo civilizacional, estando ao mesmo tempo fora dele; ela combina o *Logos* com a *Physis*; é um exército e uma guerrilha. Leia-se: «Ora, a Juventude tem a particularidade de ser a camada social menos integrada nos valores dominantes, e portanto menos alienada. Ela está em condições, como nenhuma outra, de contestar aqueles valores e de, inclusivamente, ameaçar as instituições que as representam. Ela tem por seu lado o saber, a imaginação, o desprendimento, a disponibilidade, a força» (id.). É precisamente a informalidade constitutiva da sua tipologia — a juventude não é uma «classe» social, não é uma corporação — que permite que a sua contestação não conheça limites: a juventude é «marginal» em relação ao esquema da luta de classes e essa sua posição extra-territorial em relação ao corpo social é a sua maior força. Ela é, de veras, um mar sem margens. Como lembra Cândido, «A Juventude contesta, no seu todo, a Cidade a que ainda não pertence: contesta toda a injustiça, toda a

espoliação, toda a violência, toda a falsificação» (id.:157). No momento culminante da sua argumentação, Cândido apresentar-nos-á a juventude como vanguarda de novo tipo:

«O papel contestatário que as teorias marxistas atribuíam à classe operária passou à camada estudantil. A *evidência deste facto é inobumbrável*» (id., itálico meu).

6. Ora, esta nova vanguarda nasce numa *6. casa* muito particular: a Universidade. Como todos os recém-nascidos, também este nasce aos berros, não deixando dormir os pais com o rol das suas exigências e impertinências. JC não deixa de criticar os estudantes pelo teor erróneo do seu diagnóstico da casa-mãe, pois não faz sentido dizê-la «uma instituição burguesa, quando é evidente que as suas dificuldades resultam justamente da sua desadaptação à sociedade do negócio e da empresa. E quando o *Sorbonnard* é o último representante de uma casta sacerdotal convicta do direito divino conferido pela posse do saber, valor supremo, acima da riqueza» (id.:149). Como reformar então a Universidade, dessacralizando-a sem a arrastar para o grande leito da civilização burguesa? A proposta de Cândido é a todos os títulos extra/ordinária. Convirá lê-la na íntegra:

«Perspectiva para a Universidade: o problema principal é o da relação entre estudantes e professores. Numa sociedade que não pode dispensar a técnica, é evidente que tem de haver professores. Não é possível substituí-los por estudantes, sobretudo se supusermos que estes nada aprenderam. Mas *os professores devem integrar-se na comunidade estudantil*, viver dentro dela. Daqui resulta, evidentemente, o reforço da corporação universitária, autodeterminada. A Universidade será um todo de estudantes-e-professores, professores formados na corporação estudantil, tendo o espírito da corporação estudantil. É por isso que me parece um tanto mítico (além de demagógico) o projecto, que parece dominar no C.N.R.S., de unir a investigação científica e a Universidade. A pesquisa científica encontra o seu fim em si mesma, na busca de objectividade. O ensino encontrará o seu fim nos problemas humanos dos estudantes. Se a corporação universitária se formar nos termos acima ditos, ela será o motor

da história das sociedades industriais nos próximos anos» (id.:66).

Lendo este texto, não é possível deixar de pensar que Maio de 68 foi há muitos séculos... Até porque a resposta de Cândido à crise da Universidade consiste num drástico recuo no tempo: de facto, o que ele nos propõe é um regresso à universidade medieval, aquela em que o professor albergava os estudantes e os acolhia à mesa, antes ou depois das lições. Como nos diz Cândido, trata-se de *reforçar* a «corporação universitária», autodeterminando-a de modo a que ela (a sua natureza profunda, i.e., a vida comunitária) venha a si mesma. É certo que agora é o estudante a acolher o professor, de modo a cercear qualquer tentativa de sacralização da função: o estudante, agente do processo histórico, surge como o elemento correctivo da instituição, tanto mais que o professor, formado na cultura estudantil, estaria à partida vacinado contra as suas tendências de casta. Mais importante ainda: na nova universidade, *o homem vem antes do saber* (eis o que poderia ser uma definição das Humanidades). O saber puro é ciência, mas não Universidade. Esta, não sendo talvez uma comunidade franciscana, deveria pelo menos vir a ser uma *comunidade*. Assim se transformaria no motor da história das sociedades industriais: isto é, colocando-se na ponta do saber para melhor produzir o seu curto-circuito; beneficiando das benesses do consumo para melhor as criticar; estando a um tempo dentro e fora da civilização burguesa (suspendamos as nossas reservas quanto a este angelismo metodológico, tão característico das posições filiadas no marxismo ocidental); propondo-se, enfim, como alternativa societária.

Como é fácil de perceber, estamos perante uma radicalização paroxística do tropo oito e novecentista da vanguarda. E, como sempre sucede com ela, a vanguarda é tão-mais radical (e potente) quanto maior for a desproporção de forças entre si e o meio envolvente. Ora, sabemos-lo bem, a comunidade universitária é uma minoria social das mais qualificadas (é uma elite). É também, por isso, das formações sociais mais codificadas, ao contrário do pretendido por JC, que a postula como uma *energia* incontível. Em rigor, nada aqui desmente a

possível predicação vanguardista da comunidade universitária, sobretudo se codificada a partir do seu corpo estudantil - e Maio de 68 aí está a confirmá-lo. O problema reside, como diria Cândido, na passagem à diacronia. O que nos mostra ela? Exactamente o usual devir melancólico dos grupos vanguardistas. Mas para o percebermos, nada melhor do que recorrer a mais um dos excertos em que Cândido caracteriza a juventude. Diz ele que «Uma enorme colectividade, cujas feições se acentuam de dia para dia, apareceu desta forma na Cidade, ou, antes, fora dela, visto que não tem estatuto nem situação oficialmente reconhecidos: a Juventude» (id.:156).

Com que dificuldade deciframos hoje estas palavras... Pois não existe hoje grupo etário mais codificado do que a juventude, com direito a cartão jovem, secretaria de Estado e quotas de deputados no Parlamento. A juventude é hoje um mercado (em expansão contínua desde 60) e, com grande probabilidade, na sua insaciável curiosidade e exigência do novo, a (re)produção da lógica profunda do mesmo mercado. Em muitos casos, aliás, poderia dizer-se que o período universitário é para os jovens uma propedêutica da sociedade afluente, como melhor se vê nas megaproduções em que se convertem entre nós as festas académicas.

A ser agente e motor de alguma coisa, a juventude é-o hoje da história, sim, mas no sentido em que entre esta e o mercado se criou na nossa civilização um vínculo inquebrável: a nossa história é cada vez mais a história do mercado que nos circunda, penetra e define não como cidadãos mas como consumidores. Em rigor, o mercado é hoje a ontologia do processo histórico: ele exige a produção do acontecimento, sem o qual a história (e o mercado dela) não pode produzir as suas mais-valias¹⁵. A forma como o mercado se apossou retroactivamente de Maio de 68, desde logo recodificando-o em legado (em bens), é assaz esclarecedora de tudo isto.

Quanto à universidade, não há motor que lhe valha: por mais que tente, não consegue sequer acompanhar o ritmo da sociedade em que vive, quanto mais rebocá-la. Resta saber se o deve fazer, e se o imperativo de fazê-lo não será um legado perverso de Maio.

7 Na sua já clássica *Teoria da Vanguarda*, editada na ressaca de Maio, em 1974, Peter Bürger defende a tese segundo a qual Maio de 68 foi a última manifestação da vanguarda histórica, definida esta como um projecto de transfusão da arte na vida: dessublimar a arte para re-sublimar a vida. Numa entrevista concedida a Helena Vaz da Silva e publicada no nº 3-4 de *Raiz & Utopia*, em 1977, a propósito do seu romance *Directa*, Nuno Bragança abordava este ponto com suficiente nitidez:

«Percebi muito cedo que aquele movimento [Maio de 68] era profético; por isso talvez tenham sido escassos os que o entenderam. Os políticos não o entenderam. Embora tivesse consequências políticas, nas suas raízes era outra coisa. Foi como se certos movimentos do princípio do século, como o movimento surrealista, tivessem de repente tomado expressão nas ruas através de uma multidão de jovens. Isso tocou-me imenso» (Silva, 1977:106).

Gostaria de corrigir estas palavras, que aliás coincidem com as de Peter Bürger: se alguma vanguarda se exprimiu nas ruas de Paris em 68, não foi ela o surrealismo mas sim o situacionismo (que àquele, todavia, muito deve). Como já muitos disseram, 68 é filho do pensamento situacionista a mais de um título: recorde-se que 1967 é o ano da publicação dos dois clássicos do movimento: *La société du spectacle*, de Guy Debord, e *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, de Raoul Vaneigem. 67 é aliás o ano em que passa uma década sobre a fundação da Internacional Situacionista, na conferência de Cosio d'Arroscia. Mas sobretudo, é o ano em que o pensamento de Debord produz o seu fruto mais sazonado, anunciado 10 anos antes pelo «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», primeira grande elaboração teórica do grupo. No «Rapport», Debord produz a genealogia do situacionismo, fazendo-o remontar ao surrealismo, cujos criadores «se esforçaram por definir o terreno de uma acção construtiva, a partir da revolta moral e da usura extrema dos meios tradicionais de comunicação marcados pelo dadaísmo. (...) O programa surrealista, afirmando a soberania do

desejo e da surpresa, propondo um novo uso da vida, é muito mais rico de possibilidades do que se pensa em geral» (Debord, 1997:691). Debord não deixará contudo de enunciar as apoias da revolução surrealista:

«O surrealismo, opondo-se a uma sociedade aparentemente irracional, onde era levada ao absurdo a ruptura entre a realidade e os valores ainda fortemente proclamados, serviu-se, contra ela, do irracional para destruir os seus valores lógicos de superfície. O próprio sucesso do surrealismo reside em muito no facto de que a ideologia desta sociedade, na sua face mais moderna, renunciou a uma hierarquia estrita de valores factícios, mas serviu-se abertamente, por seu lado, e ao mesmo tempo, do irracional, e das pervivências surrealistas. A burguesia (...) teve consciência do carácter ameaçador do surrealismo. Ela alegra-se por constatar, agora que o conseguiu dissolver no comércio estético corrente, que ele atingira o ponto extremo da desordem» (id.:691-692).

E, numa frase que é a mais poderosa crítica já lançada quer ao surrealismo quer ao primitivismo moderno (e, em qualquer caso, à pulsão *reencantadora* do mundo a que dão voz), Debord concluiria:

«A recusa da alienação na sociedade de moral cristã conduziu alguns homens ao respeito pela alienação plenamente irracional das sociedades primitivas, eis o que é. É necessário ir mais longe, e racionalizar mais o mundo, primeira condição para o apaixonar» (id.:692).

Eis — o que são encontros inesperados! — uma tese que Adorno poderia perfeitamente subscrever. Também nele a pulsão do reencantamento por meio de uma regressão primitivista, ou irracional, é objecto das maiores reservas, pois a arte deve endurecer a membrana que a separa do irracionalismo circundante, sob risco de ser por ele devassada. Daí a recusa de um abrandamento da lei da sua forma, a qual, ainda que concebida como constelação paratáctica de fragmentos, lhe interdita uma dissolução na colagem dos resíduos de um real dessublimado. Aqui, contudo, Debord e os situacionistas responderão de modo muito diverso, negando a lei

modernista da autonomia da obra de arte e colocando esta ao serviço de uma vida «alargada»: «Uma acção revolucionária na cultura não poderia ter por objectivo traduzir ou explicar a vida, mas alargá-la» (id.:696). De que forma? Debord explica:

«É necessário levar a agora a cabo um trabalho colectivo organizado, tendendo a um emprego unitário de todos os meios de perturbação [bouleversement] da vida quotidiana. (...) Devemos construir ambientes novos que sejam ao mesmo tempo o produto e o instrumento de comportamentos novos. Para o fazer, é necessário utilizar empiricamente, à partida, os processos quotidianos e as formas culturais que existem actualmente, contestando-lhe todo o seu valor próprio. (...) Não devemos recusar a cultura moderna, mas apoderarmo-nos dela, para negá-la» (id.:696-697).

Dir-se-ia que a um diagnóstico largamente coincidente com o de Adorno corresponde uma terapêutica muito diversa, a qual conduzirá os *situs* à prática de uma recontextualização desalienante (em acepção brechtiana, antes de mais) de imagens - fotos, BD, publicidade - da sociedade de consumo, num processo que coincide pontualmente com a pop, embora dela se afaste pelo seu intento crítico, entre o irónico e o satírico. Acrescente-se ainda que, como as páginas da sua revista deixam claro, os situacionistas integram a talvez última geração grafocrática do Ocidente, reservando a essas imagens um lugar modesto (ainda que pleno de consequências) na economia geral dos seus textos. À imagem de Debord, são quase todos criaturas da letra, e da letra como resistência à reificação imagética produzida pelo mercado. As suas imagens, enfim, não dispensam legendas.

Resumamos rapidamente o decálogo situacionista: construção de situações, ou seja, «construção concreta de ambiências momentâneas da vida, e a sua transformação numa qualidade passional superior» (id.:697); urbanismo unitário, o qual «se define em primeiro lugar pelo emprego do conjunto das artes e das técnicas, como instrumentos concorrendo para uma composição integral do meio» (id.); crítica da noção moderna de espectáculo, sem a qual (crítica) não pode haver verdadeira construção de

situações: colocando-se sob a égide de Brecht, Debord defende a necessidade de romper a identificação entre espectador e espectáculo, responsável pela alienação do primeiro sob o jugo do segundo. Neste ponto, o pensamento de Debord manifesta a sua dívida para com teses que vêm já da Internacional Letrista, a qual, radicalizando o projecto da vanguarda (e do surrealismo), defendia o primado do acto criador sobre a obra e o talento «artístico». Trata-se, no fundo, do projecto, que será tão caro aos situacionistas, de uma arte sem obra. Anos mais tarde, no «Prefácio à quarta edição italiana da *Sociedade do Espectáculo*», Debord retomaria a questão em perspectiva histórica:

«Quinze anos antes [de Maio de 68], em 1952, quatro ou cinco pessoas pouco recomendáveis de Paris decidiram buscar uma superação da arte. (...) Esta superação da arte é a "passagem do noroeste" da geografia da vida verdadeira, que fora tão procurada durante mais de um século, nomeadamente a partir da poesia moderna auto-destruindo-se» (Debord, 1992:100).

Ora, como não pensar nas teses situacionistas quando lemos João Cândido? Seria até dispensável que o nosso semi-autor se referisse explicitamente aos situacionistas, na página 118; ou que citasse longamente um dos comunicados do «Comité Enragés-International Situationiste» (Saraiva, id.:102-103), para que a marca desse pensamento fosse reconhecível nas suas exaltadas palavras. Tome-se a sua primeira caracterização do programa informal dessa insurreição, ao som da qual a sociedade industrial «dançava estranhamente» (id.:54). Segundo Cândido, os estudantes, verdadeira vanguarda de Maio, contestam uma sociedade

«cujo nome próprio é "tecnocracia", por terem consciência da alienação dos homens a uma estrutura tecnocrática cujo fim é a multiplicação do capital. Abaixo o sacrifício dos homens à Produção! Abaixo a arregimentação carneiral! Abaixo o ensino que visa a produzir produtores cegos! Viva a autodeterminação de todas as formas! Viva a espontaneidade! Abaixo a cultura, que é *l'inversion de la vie!* Viva a imaginação! A imaginação no poder! Abaixo as academias, os institutos, os sindicatos, os partidos! Abaixo a

obra de arte como objecto imóvel, como capital! Viva a criação, na Sorbonne, no Odéon ocupado, na rua! Viva a espontaneidade (...)!» (id.: 55).

Traduzamos para o idioma situacionista: construção de situações e busca de novas paixões (Debord, na última frase do «Rapport», parafrazeando Marx: «Já se interpretou as paixões o bastante; do que se trata agora é de encontrar outras» (Debord, id.: 701); ou, se se quiser, celebração da *deriva*, caracterizada por Debord como «a prática de um *dépaysment* passional por meio da alteração célere de ambiências» (id.:699); e ainda, uma «arte sem obra»: Maio de 68.

João Cândido, todavia, insiste. Numa secção do seu «Diário» intitulada «Revolução Cultural», Cândido fala-nos das várias incidências dessa revolução, deixando transparecer, por entre a sua voz, ecos situacionistas vários:

«Revolução contra o academismo. Os valores estabelecidos na arte e na literatura. Os clássicos mumificados. O teatro para iniciados e *connaisseurs*. A obra-prima ensinada como modelo. O quadro como *valor*, o quadro imobilizado posto no museu e na exposição, o quadro que as pessoas "tentam compreender". (...) Revolução contra a pretensa necessidade tecnológica. Contra os subterrâneos. Contra a domesticação dos movimentos. Contra as colmeias habitacionais. Contra as férias prefabricadas. Contra a imitação do divertimento. Revolução contra a superstição do Progresso» (Saraiva, id.: 72-73).

É certo que a voz de JC nos permite ouvir certos ímpetos de Saraiva que Debord dificilmente subscreveria, à cabeça dos quais a denúncia do progresso. Pois desde o «Rapport» de 1957 é bem reconhecível, no lugar central desempenhado pelo «urbanismo unitário» na doutrina situacionista, o domínio de um imaginário moderno que não consegue conceber a cidade senão como um lugar da totalidade, vale dizer, da Razão histórica (ou do urbanismo — tanto vale). Como defende Debord já nesse texto, a arte integral só é realizável enquanto urbanismo. E este, na sua modalidade unitária, «deverá dominar tanto, por exemplo, o meio

sonoro como a distribuição das diferentes variedades de bebida ou de alimentação» (Debord, 1997:698). Eis o que, sem dúvida, deveria causar algumas reservas ao aldeão urbano JC. Mas que um autor sempre tão reservado em relação à modernidade, seja ela a das formas sociais, seja ela a da arte - refiro-me, enfim, a António José Saraiva - afirme aqui uma paixão vanguardista com consequências na evanescência da própria obra de arte, em favor daquilo que mais conta (a vida), eis o que confirma a justeza das palavras imodestas de Debord: «em 1968 (...) os situacionistas foram capazes de adiantar a única teoria da temível revolta de Maio» (Debord, 1992: 99-100).

Eis, enfim, a moral da insurreição (denunciada por JC quando escreve no «Diário», a 8 de Junho: «É bem verdade que esta revolução continua. (...) Estou hipnotizado, incapaz de voltar à vida quotidiana» (id.: 133)); na deriva e des-territorialização passionais, todo o ser é cândido.



Coda Confessional

Onde encontrar maior demonstração de candura do que na revelação, situada a meio do «Diário», de João Cândido como uma não-máscara? Cândido, afinal, é o rosto conquistado após uma longa peregrinação pelos equívocos de uma vida, que é (aspecto decisivo) uma vida de intelectual. Por uma vez, o intelectual, alimentado a sonhos de heroísmo e apostolado, cede o posto na vanguarda da história. Pois esta, tomada de furor sagrado, dispensa clerezias: agora, todo e cada homem em transe é seu oficiante. Saraiva - o místico, o comunista ortodoxo, o doutrinador, o heterodoxo, o herói intelectual (numa palavra: o condenado) - pode enfim ser apenas António José (ou João Cândido): um observador, um anónimo peão, um homem ao rés da terra.

«*Autoconfissão*: saio indemne desta refrega, com o meu eu intacto. Nunca cheguei ao limite da escolha irreversível. Tive sempre as retiradas seguras. Peão, cá bem na base, observador, desfrutando o prazer da disponibilidade, eu, que durante anos, na minha terra, estive condenado a ir para a frente. Situação com as suas vantagens, as vantagens do homem da rua que passa,

se interessa, dá um empurrão, se abriga numa esquina e reserva o seu juízo. Nem herói nem vilão, nunca além de si mesmo, um pouco frustrado por isso, mas também contente no fundo. Que bom ser da base, ser da multidão, entrar e sair à vontade! Que bom não ter de ser herói! Que bom admirar de longe os heróis e sorrir interiormente dos fanáticos! Que bom não ter de fugir para a frente, nem mesmo para a frente de mim próprio! Sejamos peão comum, galeria da sala de espectáculos, enquanto não chega a vez de representar um papel. Que isto de representar papéis também é questão de circunstância e situação. Quando se representam, é preciso representá-los bem. Mas o direito a ser um anónimo também é um direito à vida. A minha pequena revolução cultural consistiu neste caso em não usar máscara, a não ser as indispensáveis ao convívio com gente tão diferente e fora de si. Revolução importante num homem que sempre sonhou o heroísmo e o apostolado. É uma força nova que sinto em mim, esta de viver sem precisar de me exaltar» (id.: 122-123).



Ainda e Sempre o Reino Cadaveroso

32 anos depois de Maio de 68 e 30 anos após a sua publicação, nenhum editor se lembrou de reeditar *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Eis um epitáfio da nossa vida cultural.

[Música de fundo para a leitura deste texto: *Sonic Youth* (tudo) ou *The Pixies* («Cecilia Ann», repetidamente). Em alternativa, música concreta]



Notas

¹ Entendamo-nos: o livro foi um razoável «sucesso de escândalo», tendo tido uma segunda edição poucos meses após a primeira. Após 1970, contudo, nunca mais viria a ser objecto de qualquer atenção editorial.

² Neste ensaio não se dá deliberadamente notícia das reacções do pequeno mundo da cultura política portuguesa, nos idos de 70, ao livro de António José Saraiva. Por duas razões, ambas de ordem «económica»: por isso alongar em demasia um texto já extenso; mas sobretudo por essas reacções - polarizadas em *O Tempo e o Modo*, então na sua encarnação maoísta, e no livro *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, de António José Saraiva. *Textos Polé-*

nicos, organizado por Zeferino Coelho em 1973 (com textos de Pacheco Pereira, Sotomayor Cardia e outros) - não estarem à altura da obra a que mais ou menos desabridamente (sobretudo os elementos de *O Tempo e o Modo* e Pacheco Pereira, cujo texto, significativamente, se intitula «Um Livro para Queimar») tentaram responder. Deixo o estudo dessa fenomenologia histórica para uma próxima ocasião.

³ Para que se perceba melhor a complexa composição do livro, passo a reproduzir o seu índice (opto por numerar os textos para que se entenda a lógica da sequência): «1) Posfácio - Em que o autor explica o título da obra; 2) «Diário» de João Cândido; 3) O Novo Adão; 4) Quem Chegou à Lua?; 5) Relações Humanas e Socialismo Burguês; 6) Notas: A) Sobre a independência da imprensa; B) Sobre a participação; C) O P.C.F. e a Resistência».

⁴ É difícil não ver aqui a fundamentação político-cultural do duradouro fascínio de A. J. Saraiva por fenómenos como o teatro de Gil Vicente, o romancero ou a épica medieval.

⁵ Excerto de «A Seta e o Anel», talvez o texto doutrinário decisivo do Saraiva tardio, publicado em 1977 na *Raiz & Utopia* (nº 2) e mais tarde recolhido no volume *Filhos de Saturno. Escritos sobre o Tempo que Passa* (Lisboa, Bertrand, 1980), obra da qual citarei.

⁶ Tratando-se de agricultura, poderíamos dar-nos ao descuido de incorrer no *topos* heideggeriano da crítica da técnica como desocultação e agressão da Natureza, crítica traduzida por António Franco Alexandre em versos memoráveis no seu tempestivo volume *Os Objectos Principais*: «e de repente deparamos com vastos armazéns / geológicos, como deuses que dormem: / como nos surpreende o seu triunfo! Como nos pesa / o áspero rumor dos telefones!» (Alexandre, 1979:39). Uma vez que este descuido se tornou parte do legado da clerezia humanística do nosso tempo (sempre tão avessa à máquina desalmada e à técnica), e que Saraiva manifestamente o subcreve, aqui fica o seu registo desinteressado.

⁷ Não surpreende, pois, que no seu número 5/6 de 1978, *Raiz & Utopia* dedique um dossier, coordenado por João Fatela, a Maio de 68. 10 anos depois, na representação corrente, Maio ainda vivia. Assim o dizia Fatela, no texto de abertura do dossier: «Sob o ponto de vista cultural (duma cultura vulgar, se quisermos), Maio foi um viveiro de expressões e ideias que são, para nós, uma exigência de criatividade e descoberta ilimitadas, em todos os sectores da vida» (Fatela, 1978:72). Registe-se a especificação: sob o ponto de vista «cultural». A política, após Maio, passara a ser (ou deveria ter passado) uma actuação no plano da cultura, recodificada esta, sob o influxo do pensamento de Michel de Certeau, em «cultura

vulgar», ou seja, quotidiano revolucionado. Em plena coerência, Fatela tratará no seu texto o movimento *punk* como uma dessas práticas emancipatórias - e essa será aliás uma linha de rumo da revista, na qual muito bem se enquadrarão os falsos sonetos intitulados «6x14 aos da educação», nela publicados por Joaquim Manuel Magalhães. O dossier, contudo, é marcado, na entrevista com Serge July e no texto de Alfredo Margarido, pelos cruzamentos de Maio de 68 com Abril de 74 em Portugal. O texto de Margarido, intitulado «Um Fantasma Perigoso», alertando embora com pertinência para a especificidade intermédia, ainda muito marcada pela ruralidade, do caso português, é um requisitório das consequências perversas que terá acarretado à revolução portuguesa a projecção local dos sonhos da esquerda europeia que, «bloqueada nos seus países respectivos, procura com desespero instalar-se numa "prática" revolucionária» (Margarido, 1978:74). Ao longo do texto, porém, as costas de Maio de 68 vão-se tornando cada vez mais largas, até nelas caberem tudo o que entre nós, e de acordo com os desejos de Margarido, terá corrido mal. Não estranhemos, pois, que esta execução de Maio - festa e não revolução, exaltação acrítica da autogestão, crença na realidade dos desejos, etc -, que aliás, e como não poderia deixar de ser, teria começado «antes de Maio, com as greves duras da Rhodiaceta entre outras» (id.:77), comporte também uma execução do livro de António José Saraiva. Surge ela quando Margarido declara que se propõe «reflectir sobre alguns mitos dos anos 68, que permitiram ou impuseram uma leitura mistificada e mistificante da vida portuguesa no após-25 de Abril de 1974. Porque se Maio existira antes, nomeadamente num livro mais do que discutível do António José Saraiva - que conhece tão bem o meu desacordo que na sua dedicatória escreveu apenas: «para a biblioteca de AM» -, fora em função de uma possibilidade de sublevação urbana e estudantil» (id.:73).

⁸ Neste imaginário voluntariamente reduzido, ou falansteriano, sentem-se obviamente os ecos do tão setentista *Small is Beautiful*, em si já um eco do choque petrolífero de 73, essa então muito recente versão do afundamento do Titanic capitalista.

⁹ Manifestamente, António José Saraiva é parte do movimento, a que vimos assistindo neste século, de recuperação da Idade Média para o património cultural europeu, após os excessos das teses oitocentistas que, animadas pelo espírito das Luzes, nela reconheciam apenas trevas. Seria interessante colocar a seu respeito a interrogação metodológica proposta por Umberto Eco sobre as formas coevas de sonhar esses tempos se calhar não tão pretéritos: «sonhai com a Idade Média, mas interrogai-vos sempre com qual. E porquê» (Eco, 1989:103). Ora,

como parece evidente pelo que vamos vendo, a Idade Média sonhada por Saraiva - que é sobretudo o tempo do *Homo faber*, do artesanato, da relação próxima com o outro e com a natureza, da pequena escala, enfim, de uma outra ecologia sócio-cultural - não é tanto um sonho regressivo como um dispositivo crítico ou, se se preferir, um operador utópico.

¹⁰ Como veremos em seguida, um outro tropo da teoria, ou doutrina, que o Diário de Cândido, na sua progressão intelectual, tanto desvaloriza, é o da «desinterpretação». A «vida», pelo contrário, seria esse «impulso» que dispensa (des)interpretação. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* é em grande medida a declinação, longamente anunciada pela obra anterior, desta mística que tantos efeitos irá produzir no pensamento do autor nos anos 70 e 80.

¹¹ Registe-se, a propósito deste Cândido, em susto com a hipótese de incêndio de duas livrarias - susto constitutivo da própria ontologia do intelectual -, que, anos depois, quando, por força de Maio, se tiver reconvertido largamente em «cândido», António José Saraiva já colocará a uma luz bem menos trágica a mesma hipótese. Leiam-se, a este respeito, as declarações biblioclastas de Saraiva, em 1977, em entrevista sobre o projecto *Raiz & Utopia*, reproduzida no nº 3-4 da mesma revista. Surgem elas em resposta à questão que o autor a si mesmo se coloca sobre o que seja cultura: «Quando os Direitos do Homem das Nações Unidas falam do direito à cultura, eu pergunto o que é que se entende por isso. Será direito a ler muitos livros?, a ouvir muitos discos? A conhecer muitas coisas? Mas será isso cultura? Lembro-me de uma frase do António Sérgio: "Os gregos da época de Péricles eram mais cultos do que nós, nós somos mais civilizados do que eles". Ele estabelecia aqui uma distinção entre cultura e civilização. (...) Nesse sentido, sou contra a superstição da cultura e muitas vezes tenho pensado que talvez 90% dos livros que se publicam devessem ser queimados porque nada acrescentam à cultura de ninguém. Reparem que não adopto uma posição inquisitorial de queima de livros... Certos historiadores costumam indicar como índice de cultura de um povo, por exemplo na Idade Média, o facto de existirem ou não analfabetos. Esse ponto de vista parece-me bastante errado, porque há também a cultura do analfabeto e durante muito tempo essa foi a cultura dominante. As civilizações orientais, a transmissão do pensamento religioso - que é por vezes extremamente profundo - fez-se oralmente, pela prática da relação homem-a-homem. Pergunto muitas vezes a mim próprio (...) se a tipografia não veio introduzir um elemento de estruturação dessa cultura profunda de que falei, na medida em que a transmissão por meio do livro é necessariamente mais superficial e toca uma zona muito mais delimitada do que a comunica-

ção oral» (p. 13). E Saraiva termina falando deste «terrível mundo livresco, em que se formam imensos, incomensuráveis caixotes do lixo, que são as bibliotecas...». Mais uma vez, eis que a Idade Média nos aparece como um modelo cultural alternativo, confiando ao poder da Voz aquela radicação societária da cultura que na Letra é já apenas glosa pálida. Aqui Saraiva não anda muito longe de medievalistas como Zumthor - que, pouco antes de morrer, em conversa com MC Solaar publicada em *Les Inrockuptibles*, manifestava o seu entusiasmo pela revalorização da palavra dita pelos rappers, esses novos trovadores - ou de críticos da modernização como Luiz Costa Lima ou, mais recentemente, Fernando Rodríguez de la Flor, no seu «intempestivo» ensaio *Biblioclasmo*.

¹² Contraponha-se o posicionamento de Cândido com a de uma fugaz «personagem» do documentário que William Klein realizou sobre a revolta de Maio (*Grands soirs et petits matins*, 1978). Num brevíssimo momento a que Barthes não desdenharia chamar o *punctum* do filme, uma rapariga de gabardina saltita, de manhã, por entre os destroços de uma das noites das barricadas. Enquadrando-se com um dos automóveis capotados e incendiados, vira-se sorridente para o namorado, que a fotografa. (Truffaut diria talvez, como disse de um plano a partir daí famoso em que Debbie Reynolds ajeitava a saia de modo a não deixar ver a roupa interior, em *Singing in the Rain*, que esta é a demonstração de que o cinema é a verdade 24 vezes por segundo). O que é uma revolução senão um cuidado enquadramento de destroços? Ou uma juventude que se preserva (e despede)?

¹³ Adiante-se já algo que mais tarde se referirá com mais detença: a influência do pensamento anarquista em António José Saraiva a partir de 68, e de figuras como Proudhon ou sobretudo Fourier, é um daqueles pontos em que podemos rastrear o seu contacto com o pensamento situacionista. Refira-se, a título indiciário, a notícia breve incluída no nº 12, de 1969, da revista da Internacional Situacionista, intitulada «Le retour de Charles Fourier», que nos informa de que «Le lundi 10 mars 1969, à 19 heures, au moment même donc où commençait une "grève générale" d'avertissement soigneusement limitée à vingt-quatre heures par l'ensemble des bureaucrates syndicaux, la statue de Charles Fourier était remise, place Clichy, sur son socle, resté vide depuis que les nazis en avaient enlevé sa première version. Une plaque gravée à la base de la statue en disait l'origine: "En hommage à Charles Fourier, les barricadiers de la rue Gay-Lussac"» (*Internationale Situationniste*, Paris, Fayard, 1997, pp. 97-98). A estátua viria a ser retirada sem demora pela polícia. A ocorrência demonstra bem o renovo de interesse

pelo pensamento de Fourier no contexto de 68 - trata-se de uma homenagem que visa claramente pagar uma dívida - e a sua utilização contra o marxismo oficial. João Cândido é em muito filho deste caldo de cultura.

¹⁴ Leia-se, a este propósito, o que Marcuse nos tem a dizer no seu texto de 1965 «Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada»: «Não seria a primeira vez na história em que não estamos em condições de poder identificar o sujeito concreto da revolução. Já houve situações antes em que este sujeito estava latente. Isso não refuta o marxismo. Os conceitos elaborados por Marx não precisam de ser arquivados, e sim desenvolvidos, desenvolvimento que já está contido nos próprios conceitos básicos. Por isso podemos e devemos nos permitir o pessimismo, onde quer que seja adequado. Pois só sobre essa base podemos fazer uma análise que não caia em mistificações nem transforme uma teoria crítica em ideologia» (Marcuse, *apud* Loureiro, 1999:55). Digamos que Saraiva concorda com o diagnóstico, e com o papel profilático do pessimismo, não aceitando contudo que o marxismo seja ainda uma teoria crítica, dado que é já parte da ideologia (burguesa). Na sua leitura de Maio - leitura em grande medida possibilitada pela analítica de Marcuse -, o novo sujeito da revolução refuta *de facto* o marxismo (se não nas suas premissas, ao menos nas consequências da sua acção). Afastando-se de Marcuse neste ponto, Saraiva reencontra-se com ele, por exemplo, no que toca ao papel da ecologia na crítica da sociedade moderna, questão que alimentará obsessivamente o seu pensamento nos anos 70.

¹⁵ Não parece excessivo supor que a mediatização sem a qual não é hoje pensável a categoria «evento» é justamente o ponto em que o processo histórico (na modernidade) se cruza com o mercado: à mediatização cabe produzir o evento que por seu turno produz aquilo a que até hoje chamámos História (e não ao contrário, como se supunha nos tempos felizes da metafísica - ou dos «Annales») e a que nos nos nos dias, como nos lembrou um dos papás de Maio, devemos antes chamar Espectáculo.



Bibliografia

1. **Saraiva, António José**
(1970) *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*, Lisboa, Publicações Europa-América.
(1980) *Filhos de Saturno. Escritos sobre o Tempo que Passa*, Lisboa, Bertrand.
2. **Alexandre, António Franco**
(1979) *Os Objectos Principais*, Coimbra, Centelha.

Badiou, Alain
(1998) «Penser le surgissement de l'événement», entrevista a Emmanuel Burdeau e François Ramone, in *Cinéma 68 (Cahiers du Cinéma, numéro hors-série)*.

Debord, Guy
(1992) *Commentaires sur la société du spectacle* suivi de *Préface à la quatrième édition italienne de "La société du spectacle"*, Paris, Gallimard.
(1997) «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», in *Internationale Situationniste*, Paris, Fayard, 1997.

Eco, Umberto
(1989) *Sobre os Espelhos e outros ensaios*, Lisboa, Difel.

Fatela, João
(1978) «Maio, e então?», in *Raiz & Utopia*, nº 5-6.

Loureiro, Isabel (ed.)
(1999) *Herbert Marcuse. A Grande Recusa Hoje*, Petrópolis, Editora Vozes.

Margarido, Alfredo
(1978) «Um Fantasma Perigoso», in *Raiz & Utopia*, nº 5-6.

Marx, Karl
(1975) *Escritos de Juventude*, Lisboa, Edições 70.

Neves, Leonor Curado
(1996) «Um Paradigma Existencial», in *JL*, 11/9/96.

Santos, Boaventura Sousa
(1994) *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento.

Sepúlveda, Torcato
(1993) «O Homem que Era Criança», in *Público Magazine* (Especial Maio 68), 9.5.

Silva, Helena Vaz da
(1977) «Directa com Nuno Bragança», in *Raiz & Utopia*, nº 3-4.

Walzer, Michael
(1988) *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic.