

MARIA JOSÉ

Humberto Brito

Alberto Caeiro lembra-nos *a contrario* que as coisas visíveis são um artefacto de juízos mortais. Juízos acerca disto-aqui-e-agora configuram ‘isto’, ‘aqui’ e ‘agora’ como partes de cujo todo estamos sempre mais ou menos conscientes e cuja duração, pelo menos a partir de certa altura, sabemos inapelavelmente finita. Tais juízos são ainda, em geral, e assim na obra de Pessoa, o artefacto de vidas individuais. Podemos na verdade distinguir cada uma das criaturas de Pessoa pelo género de relação que mantêm com a consideração do seu próprio destino, razão de uma angústia de fundo comum, de que nem mesmo Caeiro está a salvo. «Quem me dera,» diz este, «que a minha vida fosse um carro de bois ... Eu não tinha que ter esperanças — tinha só que ter rodas».

Quaisquer esperanças parecem então ter origem em juízos acerca disto-aqui-e-agora os quais, assinalando uma discrepância entre as coisas como elas são e as coisas como elas (supomos) deviam ser, sugerem a existência de uma relação avaliativa permanente com uma ideia do todo, de que se é, por assim dizer, espectador. Caeiro, Reis, Campos, Soares — e certamente o Barão de Teive, pelo menos — todos eles personificam atitudes ou disposições características acerca do espectáculo das suas vidas, que, salvo raros momentos de interrupção, são incapazes de encarar senão como um todo imperfeito.

Posicionando-os quase exageradamente como espectadores, perde-se de vista na maior parte da obra de Pessoa, ironicamente, a ideia de que somos, por definição, co-autores desse todo. Não deixa de ser assinalável as pessoas de Pessoa tratarem aliás as suas vidas como uma obra de arte feita por outrem, ou por mão invisível. Não obstante, e por muito que Caeiro lhes sugira o contrário, relacionarem-se avaliativamente com o curso da própria existência não é, em geral, e assim em Pessoa, uma opção.

Uma tendência profusamente documentada por poetas e filósofos e pelas escrituras, desde que existe memória, é a de avaliarmos a qualidade das nossas próprias circunstâncias por comparação com as dos nossos vizinhos. Tal origina os mal-estares associados aos pecados da *invidia* e aos vícios da *pleonexia*, isto é, todo o sofrimento com origem na consideração de que temos direito àquilo que é de outros, digamos assim. Da famosa insaciedade a respeito de «sentir tudo de todas as maneiras» ao verso tardio de Campos, «A vida ali deve ser feliz, só porque não é a minha», assinala-se a transição natural do sensacionismo para a meditação pleonéxica, por excesso de pensamento. O corolário dessa transição, memoravelmente enunciado em ‘Tabacaria’, pode muitas vezes parecer-se com uma percepção desfavorável, amarga e talvez distorcida do próprio destino: e.g. «Não sou nada./ Nunca serei nada./ Não posso

querer ser nada.»; «Serei sempre *o que não nasceu para isso*; Serei sempre *só o que tinha qualidades*», «o da mansarda», etc.; percepção essa entendida por Campos, tal como S. Tomás a entenderia, como uma perda da graça: «Meu coração é um balde despejado.» Noutros casos, porém, não teremos a coragem de declarar desfavorável, amarga e muito menos distorcida, a percepção de que não há razão aparente para a existência de certas vidas. Artefacto, deveras, do pensamento de mortais, tal é o caso de Maria José.

«Tenho dezanove anos e nunca sei para que é que cheguei a ter tanta idade», diz a sua autobiografia. Corcunda, tuberculosa, afectada por «uma espécie de reumatismo nas pernas», Maria José imagina-se, à semelhança de Álvaro de Campos, o «cão tolerado pela gerência». (Afinal, «não me posso mexer, e assim estou como se fosse paralítica, o que é uma maçada para todos cá em casa e eu sinto ter que ser toda a gente a aturar-me e a ter que me aceitar que o senhor não imagina.») Não admira, desse modo, que justifique a sua «inveja de toda a gente» em relação à maneira como todos, à excepção de si — «que estou sempre aqui à janela» — andam de um lado para o outro no mundo.

«O senhor», por exemplo, diz Maria José, dirigindo-se a António, «anda de um lado para o outro» e «vejo toda a gente a passar de um lado para o outro». Na verdade, a julgar ainda pelos jornais e quem sabe pelas «revistas de modas que emprestam à minha mãe», andar de um lado para o outro é, essencialmente, «o que as pessoas fazem»:

uns são ministros e andam de um lado para o outro a visitar todas as terras e outros estão na vida da sociedade e casam e têm baptizados e estão doentes e fazem-lhe operações os mesmos médicos, e outros partem para as suas casas aqui e ali, e outros roubam e outros queixam-se, e uns fazem grandes crimes e há artigos assinados por outros e retratos e anúncios com os nomes dos homens que vão comprar as modas ao estrangeiro — etc.

Andar de um lado para o outro é, então, a racionalização minimal para toda a espécie de acções concebíveis sob aquilo a que Maria José chama «ter um modo de vida». Em parte porque naturalizámos a possibilidade de andar de um lado para o outro, não levaremos muito a sério a ideia (examinada em tempos por Pessoa) de a possibilidade de perseguir quaisquer modos de vida assentar na simples liberdade de movimentos. Sombra funesta de Schopenhauer, Maria José tem, ao contrário de muitos de nós, uma visão compreensivelmente deflacionada da noção de livre-arbítrio. Enquanto o resto das pessoas anda por aí de um lado para o outro, «parece que sou um vaso com uma planta murcha que ficou aqui à janela por tirar de lá», suspira; e acrescenta, citando de memória o *Livro do Desassossego*, que se imagina «um trapo ... que ficou no parapeito da janela de limpar o sinal redondo dos vasos quando a pintura é fresca por causa da água» (ver L. do D., 221, 3-18r).

Apesar de ter nascido, Maria José suspeita, então, «não ser gente», mas uma criatura intermédia: «uma *espécie de gente* que está para aqui a encher o vão da janela e a aborrecer tudo que me vê, valha-me Deus.» É de notar que, para Maria José, um modo de vida não é, em rigor, um *direito*, mas somente uma possibilidade, de que está, por defeito, privada. Para agravar ainda a sua tragédia, o «direito a viver» talvez não seja um direito natural, mas antes uma consequência da condução de certos modos de vida. Pelo menos na opinião do outro António, o da oficina, segundo o qual «toda a gente deve produzir qualquer coisa, que sem isso não há direito a viver, que quem não trabalha não come e não há direito a haver quem não trabalhe.» É natural assim que Maria José dê por si a pensar, afinal, «que faço eu no mundo, que não faço nada senão estar à janela com toda a gente a mexer-se de um lado para o outro, sem ser paralítica».

Noutro lugar, Pessoa define a doutrina de António da oficina como *socialismo*, entendido como «uma ausência total de liberdade». «Não

são os escravos que querem libertar-se: são os escravos que querem escravizar tudo. Se eu sou corcunda, sejam todos corcundas», comenta, num esboço de diálogos sobre tirania, no qual evoca com admiração a concepção medieval — aliás subscrita por Maria José — da «liberdade, não como um direito, mas como um privilégio.» Pudesse «mexer-se de um lado para o outro, sem ser parálitica», logo poderia, claro, «produzir à vontade o que fosse preciso porque tinha gosto para isso». A desvantagem do socialismo (mas também a do capitalismo), parece, então, ser a de entender direitos de pessoas em relação a uma concepção estritamente económica de liberdade individual — ou antes a de assentar numa concepção insuficiente de liberdade, segundo Maria José. Nesse caso, que concepção de liberdade e que género de direitos poderemos então reconhecer a toda a *espécie de gente*?

A paralisia de Maria José, a pena de não ser gente, e o esclarecimento de que «é a alma que me dói, e não o corpo, porque a corcunda não faz dor», lembram, sem dúvida, o autodiagnóstico de Bernardo Soares em *Declaração de Diferença* (ver *L. do D.*, 124, 5-56r, ed. Pizarro), como estando entre os «aleijados do espírito», cuja «innapetencia para a acção inevitavelmente feminisa» (ou aliás, entre aquela «espécie de homens que estão sempre na margem daquilo a que pertencem», *L. do D.*, 233, 4-38r e 39r). Esclarece Soares que «Falhámos a nossa verdadeira profissão de donas-de-casa e de castelãs sem que fazer por um transvio de sexo na incarnação presente». Nada impede imaginarmos ser, assim, Maria José uma insuspeita caricatura schopenaueriana dos aleijados espirituais. Indiferentes às «cousas do estado e da cidade» e, em geral, «creaturas nascidas nos interstícios das classes e das divisões sociaes ... logar social dos genios e dos loucos com quem se pode sympathisar», cujo «místér é não ser nada», sobralhes, no fundo, tudo quanto está reservado a Maria José, que vive à janela. Nas palavras de Soares, «a contemplação estética da vida».

Repare-se a propósito que, embora possam mexer-se de um lado para o outro, a vista do lugar do parapeito é na verdade a posição natural quer de Soares, quer de Campos. (Pense-se de novo em *Tabacaria* e, janela por janela, em «Ao volante do Chevrolet pela estrada de Sintra».) Embora possam mexer-se fisicamente pelo mundo, a consciência do posicionamento *aprimona-os* no lugar do parapeito de um modo aparentemente irreversível. Seria preciso levarem-se a esquecer-se da sua posição — o que se afigura implausível. Qualquer modo de resistência constituiria já um recuo, por envolver um movimento consciente da vontade. Caeiro algum os salvará. Apenas, Esteves *ex machina*, por assim dizer, ocasionais incidentes de rua irão dar origem a intervalos de auto-esquecimento (e.g. gatos pegados com cães; fulano a sair da tabacaria; um monte de pedras no caminho, etc.) e a episódios de triangulação impensada entre animais despertados pelo mesmo incidente. Tal não os livrará, porém, da tirania da consciência do posicionamento de parapeito em relação à vida, pois a própria memória da interrupção torna-se, em virtude própria, um símbolo desse posicionamento. Assim, a principal diferença entre Campos, Soares e Maria José não é realmente a de serem homem, mulher, *tourist*, guarda-livros, castelã desocupada, nem mesmo a qualidade da sua prosa, ou seja o que for — mas antes a atitude de cada um perante a consciência da sua posição.

É normal que essa atitude tenha reflexo nas razões pelas quais escrevem. Maria José admite que «se não escrevo, abafó». Apenas meio ironicamente, Álvaro de Campos confessa fazê-lo, além disso, «para provar que sou sublime». Soares, que consideraria possivelmente «um exagero e um incómodo» a atitude de ambos, fá-lo, por sua vez, «como a menina que borda almofadas, para se distrair, sem mais nada». É sabido aliás que a sua obra-prima não é propriamente *o Livro do Desassossego*, mas antes uma série de sonhos (substituto da literatura lida) de que nos

vai contando, mas a que jamais teremos directo acesso. Sonhos parecem ser, para Pessoa, por aquela precisa razão, a forma de arte suprema. Quer dizer, como o «voo da ave» num dos poemas de Caeiro, essa forma de arte não produz — ao contrário da poesia — qualquer vestígio da passagem. «Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!», aconselha por isso Caeiro, citando um verso famoso de Camilo Pessanha, sem que tal dê a Campos o mínimo consolo.

A sua angústia tem origem, recorde-se agora, na considerável discrepância entre ter «em mim todos os sonhos do mundo» e poder vir a deixar no mundo algum desses sonhos. O, enfim, amplamente invocado (mas infrequentemente retribuído) *direito de sonhar*, não tem, para Campos, inteligibilidade enquanto direito. E, por uma vez, parece estar coberto de razão. A não ser que, como Bernardo Soares, se sonhe por prazer (uma ideia aliás um pouco suspeita), a inverificabilidade dos sonhos torná-lo-ia, por si mesma, um direito vazio. Para além disso, não é claro de todo o que poderia constituir uma violação desse direito. Está em causa, assim, não a sua inverificabilidade, mas uma confusão entre direitos e episódios mentais, aliás parecida com a confusão, assinalada por Maria José, entre direitos e a natureza das coisas. Explicando-os tipicamente em relação à contemplação directa da vida, tais episódios mentais parecem ser, na obra de Pessoa — diga Soares aquilo que disser — não o exercício de um direito, mas, como vimos, uma consequência da consciência da própria posição. Uma vez que relacionarmos-nos avaliativamente com o curso da própria existência individual não é uma opção, regressamos à necessidade de reconsiderar a natureza dos direitos imputáveis a pessoas cuja *condição* as impede de adoptar certos modos de vida. «Se eu casasse com a filha da minha costureira/Talvez fosse feliz»,

pensa Campos, cujo uso do condicional sugere desde logo o reconhecimento de que não se pode realmente «ser tudo de todas as maneiras» sem violar aquilo a que chamamos Álvaro de Campos. Sob certo ponto de vista, aliás, *toda a gente* parece estar *nalguma condição* que a impede de adoptar um outro modo de vida, ainda que lhes parecesse bem adoptá-lo. Deste modo se compreende a generalidade moral do dilema de Maria José:

Passo todo o dia a ver ilustrações e revistas de modas que emprestam à minha mãe, e estou sempre a pensar noutra coisa, tanto que quando me perguntam como era aquela saia ou quem é que estava no retrato onde está a Rainha de Inglaterra, eu às vezes me envergonha de não saber, porque estive a ver coisas que não podem ser e que eu não posso deixar que me entrem na cabeça e me dêem alegria para eu depois ainda por cima ter vontade de chorar.

Apenas num sentido espúrio são assim pensamentos acerca de coisas que não podem ser propriamente o exercício de um direito e, desse modo, nada adianta falar do *direito a sonhar* ou de qualquer liberdade associada. E, porém, o «direito de gostar sem que gostem de mim», assim como o «direito de chorar, que não se negue a ninguém», têm origem, ambos, no dilema comum entre a lealdade às coisas como elas são e a lealdade às coisas como desejaríamos agora que fossem. O único sentido admissível de liberdade individual deve pois ser entendido, na opinião de Maria José, relativamente às vantagens práticas de não ter que «explicar porque é que estive distraída». Um dos modos de alcançar tal liberdade é, garante-nos por fim, o de se fazer passar por tonta. E assim todos desculpam o seu modo de vida.