

«Agora que estás no poleiro»

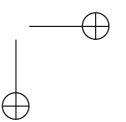
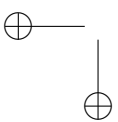
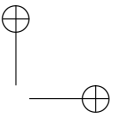
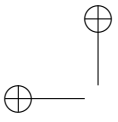
Fundamentos praxiológicos da política
lusitana, segundo a obra *O conde de
Abranhos*, de Eça de Queirós

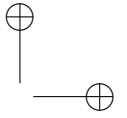


Américo Pereira

2020

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2020

FICHA TÉCNICA

Título: «*Agora que estás no poleiro*». Fundamentos praxiológicos da política lusitana, segundo a obra *O conde de Abranhos*, de Eça de Queirós

Autor: Américo Pereira

DOI: 10.25768/2020.04.06.002

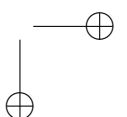
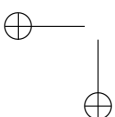
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

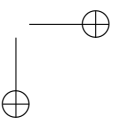
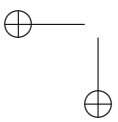
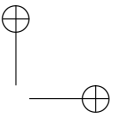
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

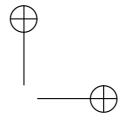
Composição & Paginação: Filomena Santos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2020







«Agora que estás no poleiro»
Fundamentos praxiológicos da política
lusitana, segundo a obra *O conde de*
***Abranhos*, de Eça de Queirós**

Américo Pereira*

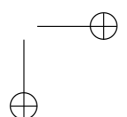
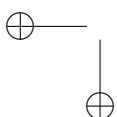
Podemos ler, após a eleição de Alípio Abranhos como deputado por Freixo de Espada à Cinta, que:

«Toda a família, de resto, gozava prodigiosamente este triunfo inesperado. Sua tia mesmo escreveu-lhe uma longa carta – que tenho diante de mim [é o fiel secretário-narrador quem fala] – em que a sua ternura divagava nos ziguezues, da grossa letra de ganchos. Pedia-lhe que nunca se esquecesse de que a ela devia a “grande posição que tinha” e prometia visitá-lo com seu marido, “não só para ver as belezas da Capital, mas para te admirar agora que estás no poleiro!”».¹

Este breve trecho da obra que aqui estudamos indica qual é o ponto fundamental a ter em conta para o seu tratamento, a partir de uma perspectiva ética e política, também antropológica: *o*

*Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas, Área Científica de Filosofia.

¹ EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.^a. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 291. Todas as citações são feitas a partir desta edição.

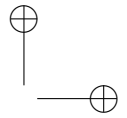


poder, a sua obtenção e domínio não como *mediação de serviço ao bem-comum*, mas como instrumento exclusivo de promoção do seu detentor. Para que se possa entender o que esta obra diz no que respeita à relação do ser humano com o poder e seu exercício, tem de se perceber que tudo se centra nisso que é simbolizado pela expressão «estar no poleiro».

Esta expressão surge mais vezes na obra, nomeadamente a pp. 331 e 343. Na primeira referência, encontramos uma fala da sogra de Alípio Abranhos, que, descontente com a tomada de posição do genro quanto às alianças partidárias, exclama: «Em lugar de estar aqui às moscas, podia agora muito bem estar no poleiro! É que temos ministério para anos.»; a segunda ocorre já perto do final do texto, quando, finalmente, Alípio atinge a posição administrativa de ministro, pela voz do Padre amigo da casa: «Enfim, não é lá por dizer. Mas agora, estamos no *poleiro!* / Todos riram. / Quero dizer – acudiu – quando digo *nós...* os amigos sabem, é um costume que tenho. Sou tanto daquela família... Quero dizer, enfim, o nosso Alípio está no *poleiro.* / Então houve um momento de silêncio. Todos gozavam aquela ideia de que eles, os amigos, os íntimos, estavam no *poleiro.*»

De notar que estas três últimas citações do termo surgem, no próprio texto, em itálico, como se o Autor quisesse salientar a importância especial do termo que enfatiza: «poleiro».

Ora, lendo com atenção o texto, do ponto de vista que é o que aqui assumimos, relembramos, ético, político e antropológico, nada se consegue entender de fundamental nesta obra sem que se tenha em conta que a finalidade que move toda a narrativa em termos da sua essência é precisamente o «poleiro», isto é, o atingimento de uma posição política que capacite o seu possuidor com um determinado tipo de poder, que consiste em arbitrariamente administrar isso que recai sob a alçada administrativa de alguém, alçada administrativa pública e estatal, de modo a poder, a partir de tal acção, colher o máximo benefício pessoal, ainda que com pre-



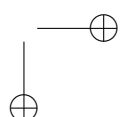
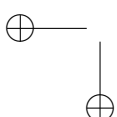
juízo do bem, dos bens, que se administram e de cuja boa realidade se deveria cuidar. É esta e apenas esta última a boa arte, a sábia arte de governar.

Veremos mais adiante que este tipo de acção se enquadra no que Platão longa e diamantinamente critica e denuncia como sendo a forma da tirania, no «Livro I», da sua *República*. De facto, esta obra de Eça de Queiroz corresponde à elaboração poética – em prosa – de um tratado sobre a corrupção da acção dos aspirantes *ao* e dos detentores *do* poder que constituem a oligarquia portuguesa, não uma oligarquia historicamente situada, mas uma oligarquia observada, analisada e exposta como paradigmática, isto é, modelar e perene. No entanto, com as devidas adaptações, é aplicável fora de fronteiras.

Este tratado, elaborado de evidente forma não escolar, assume-se externamente como uma narração supostamente histórica. Todavia, reafirma-se, não é de história que Eça aqui trata, mas de um paradigma de acção, da acção de um grupo de seres humanos pertencentes a um certo país, que usam tal país para seu máximo e exclusivo benefício, sacrificando o que é o direito próprio dos demais habitantes de tal país, agindo como se de uma relação biológica de parasitismo se tratasse.

Como é fácil verificar, Alípio Abranhos é o modelo ontológico, precisamente onto-antropológico, do parasita humano, cuja única razão de existência consiste em agir com o fito de se engrandecer individualmente, sacrificando o bem de terceiros, assim destruindo esse mesmo bem *como possibilidade*, possibilidade que é sempre e só própria de esse a quem se refere. Este é o modelo paradigmático do parasitismo político, de raiz ética.

Desde a *República*, de Platão – concorde-se ou não se concorde com o todo ou com parte dos pormenores da sua proposta concreta de solução para o governo da cidade –, que dispomos da noção de que *a existência de um governo se justifica apenas como serviço universal ao bem-comum*, sendo que o magistrado/governante



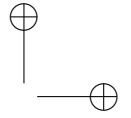
é esse que *vive exclusivamente* para a promoção do bem da cidade *como um todo*, quer dizer, do bem *de cada um e de todos* os seus constituintes humanos, em concomitante acto: o melhor bem possível para todos a cada possível momento considerável.²

O governante que não obedecer a esta forma política fundamental é não apenas inútil à cidade, como lhe é verdadeiramente nocivo. Assim sendo, deixou de ser um real governante para passar a ser alguém que se transformou já em tirano ou que está na senda que a tal condição conduz. A razão é muito simples, em sua matriz teórica: se não promove o bem da cidade, ao não o fazer, impede que o bem possível da cidade se realize através da sua acção – precisamente *inacção*, dado que não existe – e, ocupando inutilmente a magistratura, impede que o bem possível da cidade possa ser nela introduzido através da acção de um outro magistrado que, precisamente, sirva o bem da cidade.

Não pode haver real magistratura que não cure, que não cuide do bem da cidade.

Não pode haver magistrados activa ou passivamente nocivos, se se quiser que a cidade possa subsistir. Acontecendo a presença destes magistrados perniciosos, deve a cidade eliminar esta sua

² De facto, este sentido do melhor bem possível encontra-se como suposto metafísico fundamental na *Politeia* platónica: sem esta noção, nada pode fazer sentido na relação entre o absoluto do bem e o que dele participa, pois participa sempre segundo o melhor bem possível, que coincide com o próprio bem como dom de possibilidade. Assim também para a «polis»: que é melhor, aceitar os ensinamentos do incómodo Sócrates, mesmo que pareçam desestabilizadores, ou matar o velho Mestre? Da escolha segue, com alguma eficácia de tipo mecânico, a consequência dessa escolha. Para que não se permaneça num nível demasiado abstracto ou remoto historicamente: que é melhor, combater o Hitler que escreveu *Mein Kampf*, logo após a sua subida a Chanceler, em 1933 ou pouco depois, como Churchill queria, ou esperar para ver, como realmente se fez? O preço pago marcou a diferença na consequência – e aconteceu com uma mecanicidade que faz lembrar o que de pior havia no sentido fatalista das antigas tragédias (exceptuamos as *Euménides*, de Ésquilo, e o tríptico *Édipo rei*, *Édipo em Colono*, *Antígona*, de Sófocles).



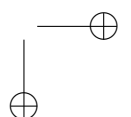
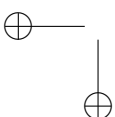
mesma presença da sede magistral com a maior celeridade, pois a sua substituição por outros magistrados agentes do bem-comum é a sua própria condição ética e ontológica – em acto – de possibilidade de sobrevivência e de, propriamente, *vida* política.

Dito de uma forma muito breve, para Platão – e, na realidade concreta, é exactamente o que se encontra, de forma indesmentível –, ninguém excepto esse que promove o bem-comum deve ser magistrado. Sem a magistratura correcta, ao modo da nave sem o piloto adequado, a cidade soçobra. A arte da navegação diz-se helenicamente «kybernetikes»; pilotar o navio diz-se «kybernein», isto é, «governar».

Apenas esse que sabe pilotar o navio pode ser seu mestre porque apenas esse sabe levar o navio a bom-porto. Não será simples coincidência que Eça, quando faz de Alípio Abranhos ministro, o coloque precisamente na Marinha, âmbito por excelência dos que sabem governar navios. Não se afirma que haja qualquer influência, directa ou indirecta, entre Platão e Eça – até porque pensamos que a história do pensamento não é confundível com uma doença como a gripe, *influenza* –, mas que ambos intuem que isso que faz de um governo um governo e não outra coisa qualquer é *a liturgia, o serviço magistral ao bem-comum*.

Precisemos: é este serviço, exclusivamente; e mais coisa nenhuma. Se não é para servir o bem-comum, não deve haver governo; se há governo, então, a sua existência justifica-se apenas e só como serviço ao bem-comum. O mais não conta fundamentalmente, embora possa contar como elemento integrante de uma boa história imaginada acerca da perversão do serviço ao bem-comum em serviço ao bem do tiranete, como esta que nos serve de literário substrato.

O que se disse acerca do governo, realidade geral, universal, mesmo, quando aplicada a uma determinada cidade – ainda que a cidade seja o mundo ou o próprio universo de toda a inteligência e vontade –, deve dizer-se do magistrado, no caso vertente, do



«deputado» ou do «ministro», situações políticas – cargos – que Abranhos desempenha.

A magistratura, seja esta qual for, é sempre um serviço exclusivo ao bem-comum e o acesso à mesma é um acesso ao serviço ao bem-comum. O mais é politicamente fundamentalmente espúrio, se bem que possa constituir a quase totalidade da chamada acção política concreta.

Ora, é exactamente o contraditório – não confundir com o «contrário», que é compossível – deste sentido litúrgico-político que encontramos na narrativa dedicada à vida do Conde de Abranhos – «Orador, Publicista, Estadista, Legislador e Filósofo»³ –, pelo seu antigo secretário e actual biógrafo, «Z. Z.».

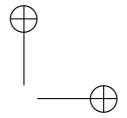
Logo na mesma «Carta» com que se abre a obra, sempre louvando as altíssimas qualidades humanas várias de seu biografado, Z. Z. mostra como o empenho de Abranhos pelo bem-comum se concretiza, no caso da citação que seguidamente apresentamos, relativamente ao trabalhador tipificado no «operário». Diz o sábio filósofo Abranhos: «“Não podemos dar ao operário o pão na terra, mas obrigando-o a cultivar a fé, preparamos-lhe no Céu banquetes de Luz e de Bem-aventurança!»⁴ Terminada esta citação da sábia voz do seu mestre, sublinha Z. Z.: «E quem negará aí que não seja esta a verdadeira maneira de promover a felicidade das classes trabalhadoras?»⁵

Ver nesta passagem apenas mais um momento de soberba ironia de Eça é muito pouco. Não ver nele senão um afloramento, ainda irónico, de um pensador influenciado pelas doutrinas de tipo social e socialista é, ainda, muito pouco. O que se trata é – tendo como pano de fundo político e ético, este como origem profunda do primeiro, a questão do bem-comum – do modo como a oligarquia

³ «Carta à Exma. Sr.^a Condessa d’Abranhos», in EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.^a. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 199.

⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁵ *Ibidem*.



que detém o poder sob a forma da magistratura, das magistraturas, a legislativa, a executiva e a judicial, actua, quando é esse mesmo bem-comum que está em causa.

Não se esgota, pois nem em fina ironia nem em novidade doutrinária política, sócio-política, este trecho que Eça tão bem insere nesta carta ficcionada do biógrafo de Abranhos à segunda Mulher do portentoso estadista.

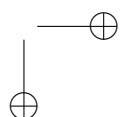
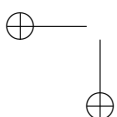
É uma radical denúncia ética e política que aqui encontramos, que atinge profundidades antropológicas, uma vez que o que implica como acção ética e política interessa as profundidades ontológicas dos seres que afecta.

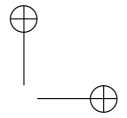
Como?

Eça o diz, sob a capa da boçalidade ético-política das palavras de Z. Z. referidas à acção atribuída a Alípio: nega-se o pão na terra ao trabalhador, substitui-se a manducação do pão – manducação que, assim, não há – pelo cultivo da fé, o que prepara, deste modo e com a ajuda dos magistrados, uma abundância celestial de Luz e de Bem-aventurança. Nem no Céu o operário terá acesso ao pão: aí, há-de comer e beber luz e felicidade.

Ora, para todos os efeitos que se queira propor, não nos devemos esquecer de que toda esta narrativa e a situação real, concreta, que quer anedoticamente simbolizar, funcionam, e funcionam apenas, sobre um pano de fundo cultural cristão, mais ou menos pervertido (o que está aqui também fundamentalmente em causa). Não é preciso ser-se erudito em coisas cristãs para se saber – e a geração de Eça sabia-o – que o pão desempenha um papel simbólico de tal modo fundamental neste ambiente cultural que é parte importantíssima na própria oração que o fundador do cristianismo deixou como legado directo seu aos seus possíveis seguidores, a oração do «Pai-nosso».

Uma das principais invocações a tal «Pai» é no sentido propiciatório do acesso precisamente ao «pão». O pão, em ambiente cristão, que, se é ainda o de Eça e da sua geração, é, sobretudo o do





Alípio retratado neste texto, é algo de absolutamente fundamental na relação do ser humano com Deus e de cada ser humano com o *outro* ser humano.

Segundo a oração, a cada dia corresponde, tem de corresponder, um pão nosso. Para mais, o pão não é um qualquer, é «nosso». Esta atribuição de posse diz da realidade da relação do ser humano com o pão como quem proclama – e é o próprio Cristo quem o faz – que este pão é, por natureza própria, direito inalienável do «nós». Independentemente de tudo, a criatura humana tem direito, por ser, apenas por ser, ao pão, que, ainda que venha de Deus, o Pai, não é de Deus, o Pai – que até não come pão –, mas, *nosso*.

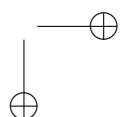
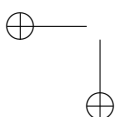
Não significa este pão algo como um direito inato à preguiça alimentada por Deus, mas o direito que a criatura humana tem ao sustento, ao seu provimento. Funciona como algo de análogo ao que é a «energia de activação» numa reacção química; ou, biologicamente, ao substracto químico cuja presença é necessária para que a vida possa prover à sua própria subsistência. Sem esse mínimo que é o «pão nosso de cada dia», nem sequer há forças para, como se diz e bem, «ganhar a vida». *O pão é sinónimo de possibilidade de vida*; a sua ausência é sinónimo não de possibilidade de morte, mas de real morte.

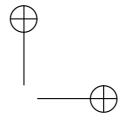
É o direito próprio e inalienável à vida, ao ser, que o «pão nosso de cada dia» representa.

A dimensão deste pão ultrapassa, assim, as dimensões que já invocámos, ética, política, mesmo antropológica em sentido mais superficial, para assumir a radicalidade de uma dimensão ontológica, onto-antropológica.

O pão é o símbolo transcendental, isto é, universal e necessário, da possibilidade humana, em sentido ontológico de «possibilidade de o ser humano ser».

Retirar este pão é retirar este direito, o que significa condenar quem assim fica, sem pão, a *não poder ser*. Isso Deus nunca faz. Não só nunca faz, como manda que lhe lembrem que o não faça,





no próprio «Pai nosso». Isso Alípio Abranhos julga-se, arrogantemente, na condição de não só poder, mas de dever fazer.

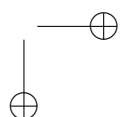
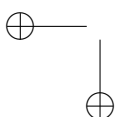
Ora, esta posição não é de um ficcionado Alípio, que, ficcionado, nunca existiu, mas de todos os que existiram e existem e a quem o Abranhos representa. Não é de uma historieta que Eça se ocupa, mas de uma grande questão. Que questão é essa? Que está em causa aqui, nesta obra, que esta frase do Conde simboliza?

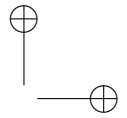
Está em causa algo cuja função antropológica definidora do que é ontologicamente humano relativamente ao que o *não é* é muito antiga: «*comer pão*» *distingue os seres humanos das bestas*. É propriamente humano o ente que come pão; o ente que não come pão é bestial, quer dizer, é não-humano. Encontramos logo esta distinção onto-antropológica e política no primeiríssimo texto de que dispomos em que a humanidade surge como realidade capaz de se assumir como própria e exactamente humana, a famosa *Epopéia de Gilgamesh*, na cena em que Enkidu, o monstro criado pelos deuses para confrontar o tirano, Gilgamesh, depois de ser civilizado através do contacto íntimo feroso e prolongado com a mulher, já se manifesta não como o monstro que fora, mas como o homem que é, porque, entre outras actividades, come pão.

Se bem que facticamente se possa dar pão a comer a seres não-humanos e alguns o comam, o pão, porque é manufactura humana, isto é, porque é cultura e cultura que alimenta – o símbolo é poderoso – representa, significa, simboliza a condição propriamente humana, a do ser que come o pão *que cultivou*; o único também que pode dar a outros seres desse mesmo pão.

Estar fora dos que comem pão, é estar fora da humanidade, repete-se, dada a importância que tal evidência assume.

Ora, a simples frase que Z. Z. profere na carta como sendo da lavra de Abranhos opera esta *divisão ontológica*, onto-antropológica entre os que são os verdadeiros seres humanos, os que, como ele, comem pão, e os que não são verdadeiramente humanos, os





ditos «operários», condenados, por causa da sua não-humanidade, a viver de fé e de esperança na luz celeste. E só.

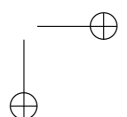
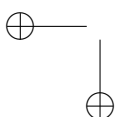
Tratando-se de anjos, a proposta seria interessante, mas os tais «operários» são entes com dimensão corporal e correspondentes necessidades. Note-se que o pão nunca é apenas símbolo de necessidades de tipo dito físico, mas assume valência de alimento completo, apropriado para corpo e espírito. Aliás, o pão é talvez a melhor imagem, verdadeira metáfora literal única, para a pessoa, pois incarna a materialidade da farinha e da água bem como a espiritualidade do acto que as mistura, a que acresce ainda o acto integrado do fermentar, que envolve ambas as dimensões. Não será por capricho cultural que se comunga em pão isso a que o nosso povo chama «o corpo de Deus».

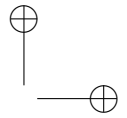
A divisão onto-antropológica operada nesta simples e aparentemente inocente frase de Alípio tem um gravíssimo alcance político. É sobre ela – vetusta, muito para lá da antiguidade do Conde – que se baseia todo o tristemente universalizado sentido antropocêntrico e etnocêntrico, que assume níveis políticos vários, mais ou menos profundos, mais ou menos largos. O limite terá sido alcançado – para quem escreve esta linhas, foi-o mesmo – com a separação onto-antropológica operada por Hitler entre os que elegeram como humanos e todos os outros. Sabemos o terrível preço que tal divisão onto-antropológica com consequências políticas teve.

Ora, é neste mesmo horizonte paradigmático em termos de definição da ontologia humana, com suas consequências éticas sobre o modo como a acção ganha nascimento na interioridade de cada ser humano, e políticas, no modo como os seres humanos se relacionam, que o nosso Alípio Abranhos funciona, precisamente, em termos éticos e políticos.

Que significado tem, então, para o magnífico Conde, a frase que o seu amantíssimo biógrafo lhe atribui?

A resposta cabal a esta questão encontra-se lendo a obra como um todo, em que Eça traça lenta e saboreadamente aquilo que é,





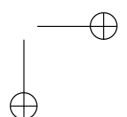
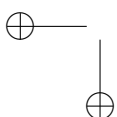
no concreto da narração literária, o retrato de Alípio Abranhos, mas que é, também, *como exercício de reflexão ética e política*, o quadro paradigmático do que é ser membro da oligarquia lusitana, portuguesa. Não pomos, propositadamente, qualquer restrição cronológica, pois não se trata de um paradigma situado no tempo, antes de um modelo permanente de acção política da oligarquia portuguesa. Bastará mudar, no concreto da aplicação do paradigma teórico à prática e pragmática situadas, datas e nomes.

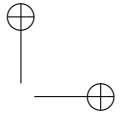
Vamos por partes: «não podemos dar ao operário o pão na terra». Porquê? Há, assim, tão pouco pão na terra de modo que não seja possível dar dele ao operário? O que encontramos aqui, para lá de todas as possíveis, mas indesejáveis, considerações ideológicas, é a questão da repartição da riqueza e da riqueza produzida, pois não se trata de dividir naturalmente seja o que for seja com quem for, mas de repartir o pão – coisa não natural – como o operário – também «coisa» não natural e que, no exemplo em causa, é quem operacionaliza a produção do pão ou nem «operário» seria, nem sequer mereceria o nome de «operário».

Note-se que não se está a cair na tolice ideológica de opor, aqui – Alípio, esse, sim, fá-lo –, o «santo operário» ao «demónio não-operário». Um membro de uma elite que não fosse uma oligarquia, porque saberia e aceitaria as consequências de saber que há uma ligação necessária entre o operário e o pão, imediatamente repartiria o fruto da operação do operário com o operário. Ao fazê-lo, estaria verdadeiramente a governar, isto é, a operar ao modo de um verdadeiro governante, que é, lembremos, esse que veste a metáfora do bom piloto de navio; estaria, também ele, a ser «operário» e a merecer o seu pão, porque também o produzira.

Não se deve a um tonto ideólogo qualquer o sentido de que a riqueza só é merecida como posse por quem a use em favor do bem-comum. Esta posição é de santo Agostinho⁶ e é muito clara. Não só se pode como se deve dar o pão ao operário porque, sem

⁶ Sermões 15A e 50.





o pão, não pode continuar a ser operário, isto é, a trabalhar para o bem-comum. Pela mesma razão, se o governante for digno do nome que ostenta formalmente, torna-se operário do mesmo bem-comum e tem direito ao pão, não porque o ganhou, mas porque precisa dele para poder ser operário.

O pão não é uma recompensa, como habitualmente se pensa, mas uma *condição de possibilidade de ser* e de ser politicamente, isto é, em possível comunidade.

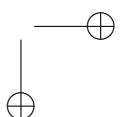
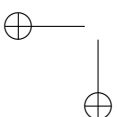
Percebe-se melhor, deste modo, o significado profundo da negação do dom do pão ao «operário»: *é a impossibilitação da continuidade da operação no sentido do bem-comum*. Então, como ficar surpreendido se desta estratégia política geral surgir uma sistemática acção política geral fraca? Não havendo a necessária – e também suficiente – distribuição dos bens pelas pessoas que constroem a cidade como pode haver uma cidade bem construída? Relembre-se que o invocado Agostinho de Hipona dedica uma das maiores obras filosófico-teológicas de sempre precisamente à análise dos males e bens da cidade, com o fito de propor uma «cidade de Deus», cidade do amor, isto é, da sábia partilha do pão.

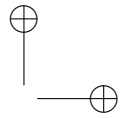
No concreto da acção, para o concreto da acção, Alípio propõe que se prive quem constrói grande parte do bem-comum do acesso ao que de melhor esse bem-comum tem. O bem, isso que o pão simboliza na relação com o bem, está reservado para ele e para quem ele, Alípio, quer, isto é, como coisa própria para um tirano ou para um super-oligarca e seus companheiros de oligarquia.

Ora, é exactamente isto que a pertinente Tia e os impertinentes frequentadores da sua casa bem percebem quando invocam a excelsa figura política do «poleiro».

O poleiro significa *o acesso especial ao «pão»*.

Mas como é especial, sem que quem acede a tal especialidade tenha feito algo de especial que tal acesso mereça, isso significa que o pão que estes medíocres aspirantes a oligarcas esperam receber não lhes compete, deve, antes, competir a um qualquer dos tais





«operários». Se assim for, o bem que tais oportunistas políticos recebem é roubado – pois trata-se de um acto de violência – a alguém que tem ontológico direito sobre ele, relembramos não porque em relação de recompensa, mas porque em relação de possibilitação ontológica.

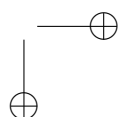
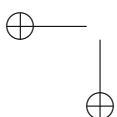
O que, para os candidatos a oligarcas é um abuso, para os que são indevidamente alienados de tal bem é um instrumento.

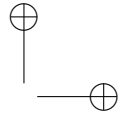
Todavia, o que os Alípios e seus sequazes deste mundo não percebem é que, ao alienarem o bem desse a quem pertence como possibilidade para o dar a um outro a quem não pertence como possibilidade, estão a eliminar a possibilidade de maior bem, precisamente esse que quem foi espoliado criaria se não fosse espoliado.

A acção de homens como Alípio, ao recusar o pão ao «operário» entra num caminho de justiça poética, em que, por meio de tal acção, eles próprios produzem o movimento que os vai arruinar porque eles primeiro arruinaram esses de que dependem para ser o que são, como, aliás, sucede sempre em biologia aos parasitas que levaram a sua acção ao extremo.

O que Eça nos dá aqui é uma chave de leitura universal, a partir do ponto de vista da administração da riqueza, da acção dos oligarcas portugueses. Basta aplicar. Faz mais do que isso: fornece um instrumento extraordinário para separar o trigo do joio no que diz respeito à grandeza quer humana quer política dos que tiveram altas responsabilidades em Portugal. Serão mesmo todos meros oligarcas? Os que pensam e agem como Alípio, sim. Mas que dizer, por exemplo, de um São Nuno Álvares Pereira, esse mesmo que, riquíssimo, se despegou dos bens, do poder e acabou comum frade? Também é um oligarca? Examine-se mesmo cada uma das figuras pátrias mais importantes através deste crivo: que nova história de Portugal se nos apresenta? A haver «heróis do mar» e «nobre povo», tal não é certamente por decreto.

Prossegue a profunda afirmação doutrinal do excelso Conde com «mas obrigando-o a cultivar a fé». Esta afirmação é aberrante



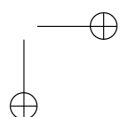
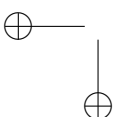


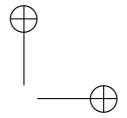
em termos antropológicos: se há algo de natural no ser humano, pela positiva ou pela negativa, é a fé. Se esta é considerada teologicamente como um dom não é por capricho doutrinal, mas porque se reconhece que a sua presença ou ausência em alguém é um dom, eventualmente o resultado de uma resposta diferenciada a um dom universal.

A fé não é coisa que se obrigue ou coisa a que se obrigue. Pensá-lo é, imediatamente, um acto de tirania. Neste âmbito, tirano é esse que pense que pode chegar junto de alguém e ordenar, com eficácia, a esse alguém que tenha fé. Tirano até talvez porque ele próprio tiranizado pela paixão da estupidez que o domina na forma da ilusão de que pode conseguir mais do que dar tal ordem, ou, o que é equivalente em termos de resultados, pensar que uma ordem sua, apenas porque é uma ordem sua, tem alguma necessária eficácia.

No entanto, fruto ou não de uma ilusão, o que Alípio afirma corresponde a um enunciado que decorre de e procura implementar uma estratégia de poder, na sequência da negação do acesso do «operário» ao pão. A estratégia consiste em substituir o pão a cujo acesso se interdita o «operário» pela fé. Saliente-se que a estratégia de manutenção do poder no seu geral só funciona integradamente, isto é, para que se possa recusar o pão a quem dele necessita, há que, primeiro, logicamente, e concomitantemente, de facto, obrigar essa pessoa a aceitar trocar o pão pela fé. E não se trata – aqui, toca-se o ápice do cinismo ético e político – sequer de fé em vir a ter pão; apenas de fé numa vida, numa actualidade melhor, mas na forma de «Luz» e de «bem-aventurança», isto é, remete-se a resolução satisfatória da questão do acesso à riqueza para o próprio Deus: “tens fome? – tem fé em Deus que ele te encherá da sua divina Luz, mas no céu, não aqui; aqui, mandamos nós e nós não damos pão e não podemos dar Luz, porque isso é mister divino.”

É também razoavelmente evidente que, ao negar o pão ao criador ou co-criador da riqueza mundana, se está a diminuir não ape-





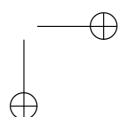
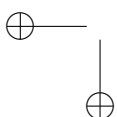
nas a capacidade geral deste, mas, nesta, a sua capacidade de agir ou reagir contra quem assim contra ele procede. Ora, neste preciso ponto, a obrigatoriedade da fé, não como adesão cordial a um bem transcendente, mas como adesão ao que a oligarquia manda, funciona como elemento alienante do espoliado relativamente ao seu fim próprio: ao gastar-se na adesão ao ídolo proposto pela oligarquia, o ser humano sem pão perde a energia necessária para poder ir buscar o pão que lhe é devido, caso perceba que lhe é devido.

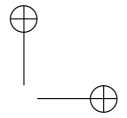
Por outro lado, ainda, o falso objecto da fé, ao ocupar a inteligência do crente involuntário, não lhe permite ocupar tal inteligência quer com intuições perigosas para a oligarquia – como a que o leve a pensar que o pão é, afinal, em boa parte, também seu – quer com o objecto possível próprio da e para uma fé merecedora de tal nome, fé que não é obrigatória, mas, mesmo como dom, depende da intuição de um bem em que se possa acreditar, que mereça ser acreditado.

O que Eça nos oferta neste ponto é um instrumento de análise que ultrapassa o próprio sentido marxiano da religião como «ópio do povo», uma vez que acrescenta à alienação trans-materialista proposta por Marx, uma necessária obrigatoriedade universal: não é um dado social, é uma imposição. Observe-se que as grandes tiranias optam sempre pela forma que Eça anuncia e denuncia. Podemos encontrar exemplos nas formas variadas, mas nisto convergentes, do fascismo italiano, do soviétismo, do nazismo, da dedicação dos súbditos nipónicos ao imperador Hiroito.

Por fim, não passamos em claro o modo profundamente desumano como a declaração é feita em seu todo: estes seres, que não são entes verdadeiramente humanos, tanto monta que morram à fome ou que vão ser felizes para outro mundo; o resultado é indiferente e irrelevante, desde que cumpram a sua função ancilar.

Esta é exactamente a atitude de Hitler perante os que desconsidera em sua humanidade, destinados a servir como mera função do





bem dos verdadeiramente humanos, até terem utilidade, até poderem ser substituídos por máquinas, *desumanamente limpas e puras*.

Perguntamo-nos se não é este o ambiente sociológico, político, ético, antropológico em que se vive em nossa contemporaneidade. E respondemos; é, sim; nunca como agora a humanidade viveu em tão grande número esta precisa negação do acesso ao pão necessário; nunca se esteve tão próximo de se substituir os incómodos «operários» sem direito a pão, coisas não-humanas, por máquinas – o processo já aí está.

A este propósito, lembramos a obra fílmica de Spielberg, *Artificial intelligence*, em que este Autor muito claramente profetiza a extinção de uma humanidade degradada, que é substituída por máquinas aparentemente, isto é, manifestamente para nós, impecáveis.

Trazemos, de novo, à colação a frase que serve de símbolo paradigmático para o motor da acção de Alípio, Conde de Abranhos:

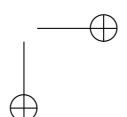
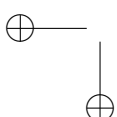
«Não podemos dar ao operário o pão na terra, mas obrigando-o a cultivar a fé, preparamos-lhe no Céu banquetes de Luz e de Bem-aventurança!».

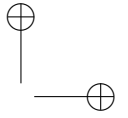
Tal frase foi dita não descuidadamente como peça de vocálico devaneio em ébria tertúlia de amigos – ainda assim, seria significativa, porque diz o que diz –, mas, segundo nos esclarece o relato do biógrafo Z. Z., «[...] aquele que um dia exclamara na Câmara dos Deputados (sessão de 15 de Agosto, “Diário do Governo”, nº 2758 [segue-se a citação]».⁷

Este sentido para a acção política incarna em vários dos episódios narrados na memória biográfica escrita pelo seu fiel secretário.

No que diz respeito à questão do pão e do que significa em termos de desconsideração onto-antropológica dos seres humanos

⁷ EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.^a. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 201.





apanhados concretamente pela teia da sua aplicação prática-pragmática, podemos destacar a posição do biografado relativa à pobreza, ao «pauperismo», como surge na letra do texto. Na verdade, não se trata tanto de «pobreza» quanto de «miséria», da mesma miséria com a qual o Jacinto venturoso de *A cidade e as serras* se vai deparar em suas próprias terras e a que vai dar solução racional e eficaz, logo, propriamente humana. Não é o caso de Alípio, que propõe o isolamento do pobre, em instituição chamada «Recolhimentos do trabalho».⁸

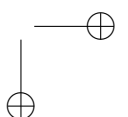
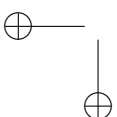
Temos de nos lembrar de que Alípio era filho de gente pobre, não miserável, mas incapaz de lhe ter dado acesso ao mundo político em que se movimenta e de que se vai tornar modelo.

Diz o biógrafo, a propósito da imensamente meritória instituição proposta pelo seu mentor:

«Em nenhuma legislação humana conheço instituição tão justa, tão eficaz, tão profundamente cristã, tão beneficentemente social. É mesmo muito preferível ao *Work-House* inglês: ali o pobre conserva uma soma de independência que lhe faz supor a existência de uma soma de direitos: considera-se ainda um cidadão, tem pretensões ao respeito, à igualdade, à consideração: desobedece, revolta-se, foge do *Work-House*, recai no deboche, na fome, na desordem, no vício. Aqui não: o pobre fica prisioneiro da caridade! Perde o direito de ter fome. E as classes dirigentes, tendo a certeza de que os seus pobres lá estão, bem aferrolhados, com uma razoável enxerga e um caldo diário, podem dormir descansadas, sem receio de perturbações da ordem ou de revoltas do pauperismo.»

Antes de mais, fazemos notar que o que Eça aqui escreve sobre a magnífica instituição proposta por Abranhos irá ser encontrado com uma precisão de grande proximidade nos campos de

⁸ *Ibidem*, p. 219.



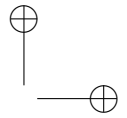
concentração, vários, de vários países, mas, sobretudo, nos campos de concentração e de extermínio nazis. Sem que cometamos algo como uma ilusão retrospectiva, deparamo-nos neste texto de Eça com uma descrição que se pode aplicar, senão a Treblinka em total sobreposição, pelo menos aos campos em que havia possibilidade de sobrevivência a troco de trabalho. Para cúmulo, em alguns destes campos, o caldo diário, embora sempre péssimo, acontecia com maior generosidade, pois era dado mais do que uma vez por dia.

Esta última observação dá a dimensão real da maldade política da medida institucional proposta por Abranhos e das consequências onto-antropológicas dela decorrentes.

Ora, tal sucedeu porque o santo Conde tinha os pobres em condição ontológica infra-humana. Tal conclusão decorre do modo como supostamente seriam politicamente tratados: deixam de poder pensar que são sujeito de direitos. Ora, um ser humano sem direitos próprios irreduzíveis não é um ser humano. O que Alípio faz é negar a humanidade a esses que considera como sendo «pobres». A radical estupidez ética, política e antropológica de Alípio transforma-o num tirano, pois tirano é precisamente esse que nega a humanidade dos que tiraniza.

As expressões que Eça encontra para simbolicamente definir esta maldade ético-política com consequências onto-antropológicas são genialmente significativas: «Aqui não: o pobre fica prisioneiro da caridade! Perde o direito de ter fome.».

Pense-se bem no que é dito, e pense-se no que significa a «caridade» em seu sentido teológico-cristológico como amor de dádiva absoluta, por isso criadora, como liturgia ao bem de terceiros, sem comércio associado. Pense-se em tal e associe-se isso a uma prisão. Não é apenas a estranheza do oximoro que se revela, é a absoluta ilogicidade da subversão de todos os princípios de humanidade: então, a caridade, que é símbolo da suprema liberdade – por isso é criadora, repetimos – passa a ser carcereira? Esta posição pode



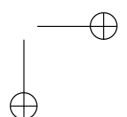
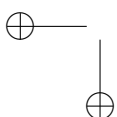
apenas ser caracterizada como diabólica, em seu sentido mais profundo de ruptura com o sentido possível de possível bondade do real.

Abranhos revela-se não como um burguês falsamente beato, medíocre e inofensivo, mas como uma sinistra figura que se lembra de algo que, popularmente dito, “não lembraria ao diabo”. Abranhos define paradigmaticamente o que se pode chamar diabolismo em termos de práxis e pragmática política. Mas, sendo paradigma, o que se define neste retrato que Eça pinta não é uma figura romanesca hiperbolizada, mas isso que é modelarmente o que se encontra de pior no modo de fazer política em Portugal e, como se viu através do sentido transcultural dos campos de concentração modelarmente descritos em seus princípios pelo biógrafo, em todo o lado em que o governo é exercido por oligarquias. Infelizmente, a humanidade nunca conheceu senão oligarquias, mais ou menos eficientes no modo como parasitam os «seus pobres».

Esta obra não é, assim, uma sátira social mais ou menos chistosa, mas um ensaio profundo acerca do modo tirânico de os oligarcas exercerem o poder como parasitas que tudo retiram, salvo o «caldo diário», aos que supostamente governam. Mas não é menos verdade que este texto retrata as sucessivas oligarquias que “imperam” sobre Portugal: o cosmopolita Eça sabe bem qual é o seu modelo político próximo.

«Perde o direito de ter fome.»: esta expressão é inqualificável; e com isto esgotamos a sua qualificabilidade. Mas não o seu sentido.

Sem que qualquer influência tenha de haver, esta frase situa-nos imediatamente ao nível semântico, onto-antropo-semântico de um *Livro de Job*, em que o que está em causa é o *direito fundamental a ser*, a ser-se. Perder o direito a ter fome, não é ter o pão garantido – ou o caldo, dado que não se pode dar pão ao pobre –, mas *não ter direito a sentir* – a fome sente-se e é dos sentimentos mais fortes que existem – *isso que marca a presença no ser na forma negativa*



da ausência de sustento para esse mesmo ser, isto é, perde-se o direito a poder ser ainda que na forma de carência.

Ultrapassa-se a dimensão de imperfeição humana ou de perfeição humana em teste de perfeição – Job –, quer dizer, de uma situação ontológica precária, mas aperfeiçoável, porque é sustentável, dado que é possível sentir-se fome, símbolo da imperfeição e porta para a perfeição, essa que, precisamente, pode vir através do matar a fome com pão. Mas não se dá pão aos pobres.

A maldade de Alípio está para cá de toda a misericórdia; prostitui a caridade em carcereira; faz do caldo o preço de uma vida que mais não é do que a redução da pessoa a um, na expressão que tomamos de Pessoa, «cadáver adiado»,⁹ que nem sequer pode procriar.

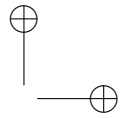
Este trecho e alguns parágrafos que o antecedem mereceriam um comentário mais vasto e aprofundado, o que aqui não tem cabimento. No entanto, para que se perceba bem o alcance da degradação onto-antropológica, ética e política que o Conde de Abranhos significa, avançamos um pouco mais no próprio texto de Eça, apenas umas breves linhas mais adiante na narrativa. Reza esta assim:

«Foi esta instintiva repulsão pela pobreza, pelas maneiras rudes, pelas instalações incómodas, que impediu Alípio, desde que gozava na quinta dos Miguéis as vantagens da educação e os regalos da riqueza, de visitar amiúde a casa modesta de seus pais. É, porém, uma calúnia dizer-se – como o disseram certos panfletos indecorosos – que o Conde, já rico, já ministro, *renegara a sua família*.».¹⁰

O trecho dispensa comentário. Este renegar a família transcendentaliza-se a todos os que são pela família representados: pessoas

⁹ PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, Poema «D. Sebastião. Rei de Portugal», p. 42.

¹⁰ EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.^a. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, pp. 220-221.



que, muitas delas, porque não são como Abranhos, vivem uma vida obscura, procurando sobreviver honestamente, assim procurando e conseguindo o seu parco bem, mas, concomitantemente, tendo de dar parte do proveito de tão obscuro labor para sustento de quem, como Alípio, antropologicamente os desconsidera, tem nojo deles. Mais uma vez, é o carácter parasítico do oligarca e do tirano que aqui se manifesta pela rigorosa pena de Eça.

Nada revela melhor este carácter de parasita da acção que Abranhos exemplifica do que o modo como trata os pais. Depois de explicar detalhadamente os pormenores do embaraço político da relação com tais infaustos pais, o biógrafo conclui:

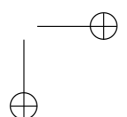
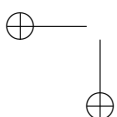
«[...] não fosse um homem público, poderia sacrificar-se a essa companhia plebeia. Mas como Estadista, a presença na sua casa daquele pai de feição reles, a comer arroz com a faca, a escabichar os dentes com as unhas, a perguntar às senhoras – *então como vai essa bizzarria?* – com o seu catarro, cuja expectoração perpétua era repulsiva, só serviria para diminuir a autoridade moral do Conde e o prestígio do seu talento.»¹¹

Estava em causa a possibilidade de os pais irem viver com tão augusto filho. Pela resposta do pai, percebe-se que o sumo da posição de Alípio tinha transpirado para o conhecimento do pai, que lhe responde: «Que meu filho jante na sala e me faça jantar na cozinha, não! Continua a ser Abranhos deputado, que eu continuarei a ser Abranhos alfaiate. Mas nem por isso deixo de ser tão homem de bem como tu.»¹²

Engana-se rotundamente o pai Abranhos: ele próprio é um homem de bem, um homem pobre e de bem; o filho é um homem rico – ou que se considera como tal –, mas é uma besta, ética e politicamente.

¹¹ *Ibidem*, p. 222.

¹² *Ibidem*.



Vai mais fundo na compreensão da coisa política este trecho queirosiano, pois nele podemos encontrar a matriz do que foi e continua a ser a razão da distância política entre a oligarquia e esses a quem parasita. Quando o pai diz que continue a ser Abranhos deputado que ele, pai, continua a ser Abranhos alfaiate, o que se marca não é uma distância sociológica ou sócio-económica, mas uma distanciação, uma verdadeira separação ontológica, onto-antropológica.

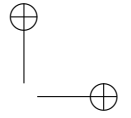
O pai percebe que a situação em que se encontra relativamente ao filho é análoga à de um prisioneiro relativamente aos que estão livres fora da prisão. Na realidade, o programa de segregação antropológica que Abranhos conde propugnava, afinal, já existe na distância entre o pai catarroso, que fica condenado a não sair da cozinha, e o filho, que tem honras de sala.

O texto de Eça continua com a exposição pormenorizada das razões pelas quais o heróico Conde persiste em renegar tão vil gente, de que estranhamente tem origem. Não podemos aqui proceder à merecida exploração semântica de tal texto. No entanto, a conclusão, verdadeiramente trágica, que Alípio retira da sua infausta relação com tal pai encontra-se sintetizada nesta esclarecedora frase condal: «Ai, Zagalo – disse-me o Conde abraçando-me – o maior erro da minha vida foi nascer de semelhante pai!». ¹³

Do ponto de vista do absoluto de poder que o tirano ou o tirano falhado que é sempre o oligarca, que poderia haver de mais poderoso do que, mesmo ainda antes de ser, poder escolher de forma absoluta o modo como se ser? Poder escolher o pai, que espantosa detenção de poder.

Todavia, este desejo profundamente estúpido pela absoluta falta de lógica que carrega, é o símbolo mais forte de isso que movimenta o tirano, a saber, uma profundíssima falta de inteligência no que diz respeito à relação com o real. O tirano, o Abranhos, é sempre fundamentalmente estúpido, porque, perante o melhor possível

¹³ *Ibidem*, p. 223.



da realidade, prefere sempre não o melhor possível em absoluto – que pode não ser o melhor possível para si do ponto de vista do seu egoísmo – mas, exactamente, prefere o melhor para si, independente do mais. É este o fundamento de toda a tirania, fundamento antropológico alicerçado na estupidez do indivíduo humano.

Pior do que ser mau, Alípio é estúpido, da estupidez própria dos ditos «espertos», tipo muito comum e muito apreciado na sociedade portuguesa, mas globalmente difundido. Por antítese, lembre-se a relação do velho Sócrates de Atenas, o homem inteligente e que cura do bem da cidade como um todo, com esses que o vão denunciar por ateísmo, espertos em defender o seu bem próprio, não percebendo que este nunca anda só e que precisa do bem de todos para sequer poder ser bem de alguns. É meditando sobre esta relação, seus pressupostos e consequências que Platão vai elaborar a doutrina do bem-comum, único capaz de perenificar a cidade e sem o qual a cidade, mais cedo ou mais tarde morre, por suicídio.

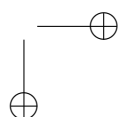
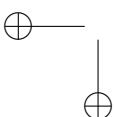
Mudemos de cena, para um ambiente muito diferente, politicamente, que não eticamente, dado que o mesmo Alípio que agiu deste modo contra seu pai, age sempre de modo matriciado em tal acção.

Num clima ético e político que faz lembrar a posição teórica de Bernard Mandeville,¹⁴ diz o mui rigoroso biógrafo: «Todo o homem tem vícios, ou paixões, ou gostos perversos, mas o seu dever é escondê-los e mostrar-se apenas aos seus semelhantes como um ser regrado e bem equilibrado.»¹⁵ O texto prossegue com o detalhe exemplificativo relativo ao consumo oculto, logo, sem «sem escrúpulos, depois de satisfeito o dever»¹⁶ de genebra. A isto designa

¹⁴ Para uma breve, mas excelente apresentação do pensamento deste médico holandês (1670-1732), ver o capítulo que lhe é dedicado na obra CAILLÉ André, LAZZERI Christian, SENELLART Michel, *História crítica da filosofia moral e política*, Lisboa, Verbo, 2005, pp. 425-430.

¹⁵ EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.^a. O Conde de Abranhos, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 230.

¹⁶ *Ibidem*.



o justo biógrafo como «Tocante exemplo de respeito pessoal e de submissão à decência.».¹⁷

Antes de passarmos ao exemplo que melhor marca o modelo verdadeiramente paradigmático da acção de Alípio – que é o modelo de todos os oligarcas, isto é, de quase todos os que têm exercido o chamado poder político, salvo raríssimas excepções de verdadeiros servidores do bem-comum – teçam-se algumas considerações sobre o que está em causa neste modelo, que, de facto, sendo muito mais antigo do que Mandeville, foi por este codificado.

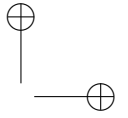
Trata-se do modelo de «vícios privados, públicas virtudes». Em última análise que pode um modelo destes – que é o que existe de facto não apenas no governo, mas no comum da vida das sociedades – implicar concretamente?

Tomemos o exemplo, caro a Platão, das magistraturas, quaisquer. Por exemplo, um juiz qualquer. Segundo este modo ética e politicamente hipócrita de pensar e de agir, pode muito bem o magistrado ter passado a noite a abusar de alguém sobre quem tem poder tirânico e que, por tal, nunca se queixará, indo, depois, condenar alguém por ter feito precisamente o mesmo que ele tinha feito nessa mesma noite.

Segundo o modo exemplificado com o caso da indulgência alcoólica de Alípio, está tudo bem, porque se mantém o «respeito pessoal» *como aparência*, que é o que importa, bem como «a submissão à decência», segundo os mesmos parâmetros. Aparentemente, está tudo bem.

Ora, a vida em cidade não é fundamentalmente uma questão de aparências, mas de *realidade* concreta e indelével *de actos*. Em acto, o magistrado do exemplo e o Alípio do Eça são bestas éticas e políticas e a sua acção bestial sobre a cidade tem repercussões reais. A estas repercussões sempre se deu, desde que o mundo é minimamente civilizado, o nome de «justiça» – ou, então, «injustiça». Este tipo de procedimento é, na sociedade, o análogo a

¹⁷ *Ibidem.*



um cancro, silencioso de sintomas e sinais, num corpo: quando se torna notado, já o corpo está perto de se transmutar em cadáver. Os Alípios são a morte anunciada, mais ou menos lenta, da cidade.

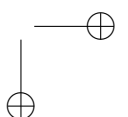
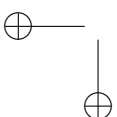
O lugar textual em que se pode constatar o maior vigor da exemplificação que Eça nos dá, através da perversa pena do tonto ou diabólico biógrafo, é a parte em que se narra a relação de Alípio com a serviçal (uma dessas a quem não se dá pão).

Trata-se de falar dos impulsos sexuais do futuro Conde, mas desses que, estando próximos de uma animalidade literalmente obscena, têm de ser escondidos. Começemos com a brilhante peça literária que faz a introdução a tão bela situação. Repare-se que o escrivão da vida do Conde trata os brutos impulsos de Alípio como «sentimentos ternos»:

«A mesma discrição usava no que se refere aos sentimentos ternos: seria incapaz de ir com condiscípulos, “numa troça”, a casa dessas Vénus vulgares que batem o lajedo com sapatos cambados e cujo leito é como uma praça pública. Mas se a natureza, nas suas iniludíveis exigências, que às vezes os eflúvios da Primavera ou a preguiçosa e tépida atmosfera do Outono tornam mais mordentes, o solicitasse, esperava pela noite, e, com sapatos de borracha para que nem lhe ouvissem os passos, procurava as vielas mais retiradas, onde, depois de ter pactuado com a paciente que lhe seria guardado absoluto segredo, sacrificava com seriedade no altar de Vénus Afrodite.»¹⁸

Sendo «Vénus Afrodite» uma evidente hipérbole, tendo em conta o contexto lúbrico, podemos imaginar a ferosa «seriedade» com que este sacerdote da decência «sacrificava no altar». Encontramos, aqui, o modelo real de toda a diplomacia que se baseia no exercício da política como uma arte da ilusão, do engano, da deifi-

¹⁸ *Ibidem*, pp. 230-231.



cação da aparência. Relembra-se que esta mesma vacuidade substantiva do acto político coincide com as razões suicidas da morte da cidade.

A sua aparência de «decência», baseada no total desrespeito pela humanidade daqueles com quem se relacionava e de quem não esperava obter útil acréscimo de poder, atinge o seu ponto apical com a acção junto de uma jovem serviçal, de seu nome Júlia, sem apelido. Eis como se inicia a narrativa:

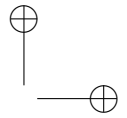
«A servente, uma Júlia, tinha 18 anos, era virgem, e, segundo me confessou o Conde, a sua beleza delicada e tocante fazia lembrar esses tipos de odaliscas [...]. Tanta beleza, tão nobre, numa condição tão rasteira – a natureza compraz-se por vezes nestas irónicas antíteses – comoveram [sic] o coração de Alípio [...]».¹⁹

Apesar de este episódio merecer um longo estudo, aqui, vamos apenas centrar-nos na onto-antropologia que encerra. Sobre as consequências éticas e políticas apenas se tecerá um breve apontamento.

O neutro pobre, a quem não se dá pão, não tem nome de família. Assim, a moça é referida apenas pelo nome dito próprio, mas talvez – e fica a dúvida, que, neste contexto, é legítima – tal nome isolado não seja diferente do nome que se atribui a uma cadela, que também não se considera que tenha família. Júlia surge como «servente». Ora, servente é esse que serve, no neutro, pois é uma coisa, não uma verdadeira pessoa. E é esta a atitude onto-antropológica que Alípio tem – e Eça denuncia – para com a moça.

A moça, para o futuro Conde, não mais é do que um ente que serve, uma *coisa servidora*. Pior, ética e politicamente, é uma coisa de que *quem pode* se serve. E o Abranhos pode. Abranhos vai satisfazer as suas necessidades lúbricas não com uma mulher, mas

¹⁹ *Ibidem*, p. 231.



com uma coisa com a forma de mulher, forma que para ele não pode assumir mais do que uma realidade exterior. Às futuras Senhoras Abranhos, reconhecerá uma forma humana plena, ou não as desposaria, pois um Abranhos não desposa uma coisa serviçal. Mas a Júlia sem pão é vista como um capacho em que o homem roça o seu cio.

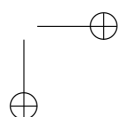
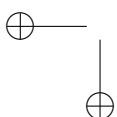
Diz o texto que tal coisa «era virgem». Aqui, parece que a humanidade de Júlia é recuperada, pois, de que serve a Alípio a virgindade da moça, se esta não for possuída – é o que está em causa, a posse – *como humana?*

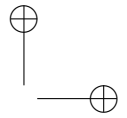
No entanto, tal virgindade surge apenas como um troféu, como a pele curtida que um caçador de bichos exhibe no salão para demonstrar politicamente uma virilidade que talvez não tenha para lá da curtição da pele. Que pode significar a virgindade da mocinha, para este ignóbil modelo de aspirante a oligarca, senão o prémio do exercício tirânico do poder sobre alguém, neste caso, a mocinha, amanhã um cidadão qualquer? Que finalidade outra que não seja a de impedir que outro seja o primeiro a usufruir – o termo é comercialmente propositado – de um bem irrenovável e que faz parte do tesouro a explorar daquela rapariga?

E não é sempre este o fim último do tirano ou do tirano falhado que é o oligarca, a posse como substituto ilusório de um poder sobre a vida e sobre a morte que nunca terá, mortal que é, mortal como Júlia e como ela futura poalha humana, salvo o que sobra de espírito, isto é, de amor em acto?

Depois de se ler a obra será que não se fica com a questão sobre se Alípio alguma vez amou algo diferente da imagem que de si próprio idolatrava?

A bestialidade de Alípio manifesta-se em ápice quando, sendo capaz de reparar na «tanta beleza, tão nobre» da rapariga, imediatamente a faz contrastar com a suposta «condição tão rasteira» da mesma. Ora, a beleza e nobreza eram, assim parece, reais; já a





suposta condição é apenas fruto de um juízo valorativo do próprio Abranhos.

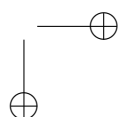
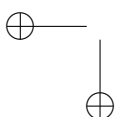
E o que aqui está em causa não é uma mera questão cultural ou civilizacional de valores, sempre relativos ao juízo do avaliador que os põe. O que está em causa surge definitivamente posto no *Livro do Génesis* como o absoluto de bem que cada ente em si mesmo é: é este absoluto que permite ao próprio Deus anunciar que isso que sucessivamente cria durante sete dias é sucessivamente e sempre bom.

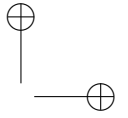
Na tradução dos Setenta, o termo que surge não é sequer «bom», mas «belo» ou «belos». Não se trata de uma redução esteticista do sentido do absoluto presente em cada coisa criada, mas, de forma muito diferente, da noção de que a beleza precisamente manifesta o absoluto da grandeza do bem, ontologicamente entendido. Então, para Deus, cada ente, cada dia, é a manifestação da grandeza ontológica, em seu absoluto, da criação.

Assim sendo, e sendo supostamente Alípio cristão, o ambiente ontológico em que se move é esse em que a beleza é manifestação do bem. E é aqui que a perversidade deste homem se mostra: para ele, a beleza que Júlia manifesta não é sinal de bondade, de grandeza ontológica, pois, se fosse, como aniquilar isso nela?

Ou será que Alípio não é paradigmaticamente o estulto ente que parece ser e é, antes, uma figura verdadeiramente demoníaca, no sentido técnico de esse que diz do bem que é mau, como o Satã do *Livro de Job*?

Ora, o termo «nobreza» que surge neste mesmo trecho é para esta segunda hipótese que nos remete. Pois, como justificar que alguém fale de «nobreza» sem o sentido ontológico que, neste contexto, tal implica? Para mais, o contraste aparentemente antitético com a suposta «condição rasteira» da moça aponta para que Abranhos tenha mesmo percebido a grandeza ontológica da moça, para ele inesperada.





Se assim for, o que sucede é que o futuro Conde, reconhecendo a grandeza ontológica própria da moça, a destrói apesar de a ter reconhecido ou, então, a destrói precisamente porque a reconheceu. Já não se trata, assim, de um simples troféu, como no caso da virgindade, mas de um acto de eliminação de um bem porque é um bem.

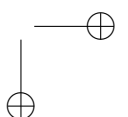
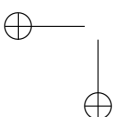
Mas tal acto consuma a maior blasfémia ontológica que imaginar se pode, quer em termos religiosos quer em termos laicos: a destruição do ser apenas porque alguém assim o decide, é, de facto, a maior prerrogativa de poder supostamente absoluto que um qualquer tirano pode pensar ter – esse que é incapaz de criar, impõe o seu poder destruindo. No limite, o tirano pode impor o seu poder aniquilando tudo o que pode aniquilar, restando, próximo do fim, apenas ele e a possibilidade do seu suicídio.

Mas não fala o texto em comoção do coração de Alípio? Não é esta comoção provocada pela beleza e nobreza da moça? Não é este um sinal de humanidade, da humanidade de Alípio?

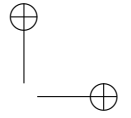
Sem dúvida que sim. Sem esta comoção, Alípio não se teria acercado da moça como o fez. Mas tal comoção não é semelhante à que Deus manifesta no fim de cada acto de criação genesiaca, que é de contemplação e de amor, antes se reduz a um olhar predador, que procura reduzir o outro e o bem que é a uma função de esse que assim olha.

Deus é um infinito poeta – mesmo que só em integral poema –, Abranhos é um parasita.²⁰

²⁰ Dada a importância deste passo da obra, aqui o transcrevemos na sua totalidade «A servente, uma Júlia, tinha 18 anos, era virgem, e, segundo me confessou o Conde, a sua beleza delicada e tocante fazia lembrar esses tipos de odaliscas que se encontram nos *Keepsakes*, recostadas em coxins, à sombra de arcadas mouriscas, acariciando com a ponta aguçada dos dedos ideais uma gazela familiar. Tanta beleza, tão nobre, numa condição tão rasteira – a natureza compraz-se por vezes nestas irónicas antíteses – comoveram [sic] o coração de Alípio, e, uma noite em que a servente dormia na sua água-furtada, o jovem quintanista atreveu-se a subir, em pontas de pés, a admirar a forma delicada, mais bela na



sua camisa de estopa do que as Vénus que os artistas florentinos recostavam em coxins de seda, com rouparias de damasco... Mas ao ranger perro da porta a servente acordou: ia gritar, assustada, quando Alípio, tapando-lhe a boca com a mão (sem a magoar contudo) rogou, na balbúcia suplicante do desejo: / – Mas ouve, filha, ouve primeiro o que te vou dizer... O que lhe disse? Quem sabe o que ao arvoredado diz o vento, o que dizem as alegres águas correntes às relvas dos prados, o que diz o rouxinol na sombra dos salgueiros, quando sobre a colina, serena e branca se ergue a Lua? / Desde essa noite, Alípio não trocaria aquela água-furtada, onde a calça caía com a humidade, pelas salas de mármore do Vaticano! Mas, admirável exemplo da seriedade do seu espírito, mesmo ali, não esquecia o seu trabalho: levava os expositores, a *sebenta*, os apontamentos, e, depois do primeiro transporte amoroso, enquanto, como ave fatigada, a servente se aninhava na cova da enxerga, o nosso Alípio, à luz de uma vela de sebo, ia estudando as mais altas questões do Direito penal – até que o Desejo, ferrão despótico, o arremessava de novo nos braços brancos que o sono enlanguescia. Delicioso idílio! / E quantas vezes, nos seus anos ilustres, quando ele fazia História, decerto lhe volveriam à memória, como um trecho de mal lembrada melódia, aqueles meses de Verão e de amor romântico, em que a bela Júlia e o jovem Alípio, abafando as suas risadas, faziam no quarto miserável, sob as telhas, a caça aos mosquitos nas paredes e aos percevejos nas frinchas... [...] Quando Alípio, concluída a formatura, deixou Coimbra, Júlia estava no terceiro mês da sua gravidez. No entanto, conservou-lhe sempre uma estima terna, até que um companheiro, daí a tempos, lhe escreveu, dizendo que Júlia fora expulsa da respeitável casa das Barrosos (como de resto era justo) e que, achando-se sem emprego, formosa e com um filho a sustentar, se lançara na prostituição. Desde então, o nosso grande Alípio só concebeu por ela desprezo e repulsão – porque naquele espírito nobre sempre houvera o horror das miseráveis, que, esquecendo o que devem ao respeito próprio, à sociedade, à família, ao filho, vão pedir ao indolente abandono do lupanar o pão que deveriam obter das severas fadigas do trabalho. Recusou mesmo, com indignação, a esmola que ela lhe mandara pedir, temendo que os poucos mil réis que lhe poderia remeter, fossem porventura contribuir para enfeitar e arrebejar uma nova sacerdotisa da Vénus das vielas. Tanto a esta alma severa e forte repudiavam as moles condescendências e as vãs piedades!». Note-se que o que Eça nos diz, paradigmaticamente, é que a noção de «nobreza» própria do oligarca lusitano é a que decorre de se ser um lúbrico varrão humano, pronto a trair essa de quem se serviu para morigerar a varronice e a quem passa a olhar como infra-humana, mesmo sendo esta condição fruto de tal suja varronice. É esta a imagem que Eça dá da nobreza do comum dirigente político português.



Há que concluir. Eça não estava, com a obra *O Conde de Abranhos*, a procurar escrever uma sátira política ou algo de identicamente superficial. Com a ironia em que era mestre, constrói o modelo teórico do que é o paradigma universal e precisamente temporal do tirano ou deste falhado como oligarca. É isso que Alípio Abranhos é. E não se trata apenas de o referir a Portugal, em que é manifesta a sua adequação pormenorizada. O modelo é mesmo transnacional: é assim que o tirano funciona.

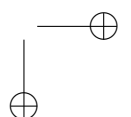
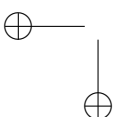
O que Eça mostra da acção do Abranhos quer na sua faceta mais violenta e não-refinada quer na sua faceta mais refinada, perversa como a aproximação feita a Júlia, podemos encontrá-la já posta em linguagem mais próxima de uma teoria política quando Eça diz, referindo um momento luso, mas que pode ser transcendentalizado (p. 234): «Os políticos da geração moderna compreenderam e aceitaram a grave lição da *Maria da Fonte*. O sistema da violência foi abandonado como inútil, e começou, com êxito, o dúctil método da habilidade.».

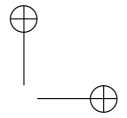
Aos pobres nem o pão da violência se deve dar, pois esta, por meio da dor aguda que provoca, pode despertar esse que é sua vítima. O segredo do domínio sobre esses que fazem dos Alípios não-pobres reside em tratar aqueles como inicialmente se tratou Júlia, com aparente mansidão, para, uma vez dominados e desflorados, serem atirados para o caixote do lixo não apenas da fria história, mas da renegada humanidade.

Vamos junto do «operário» como se fossemos rezar. Prometamos-lhe o céu, um céu qualquer, tanto monta. Ele nos dará o seu pão e o seu ser. Nós lhe ficaremos com tudo, mesmo com o seu Deus.

Nas palavras proféticas de Eça, p. 234:

«[...] os governos democráticos conseguem tudo, com mais segurança própria e toda a admiração da plebe, curvando a espinha e dizendo com doçura: – Por aqui, se fazem favor! Acreditem que é o bom caminho! [...] Tal é a tradição





humana, doce, civilizada, hábil, que faz com que se possa tiranizar um País, com o aplauso do cidadão e em nome da liberdade.».

A isto, devem esses a quem o pão é negado, dizer como Churchill frente a Hitler: «We shall never surrender!».²¹

²¹ Discurso à Câmara dos Comuns, de 04 de Junho de 1940, cuja parte final afirma: «Even though large tracts of Europe and many old and famous States have fallen or may fall into the grip of the Gestapo and all the odious apparatus of Nazi rule, we shall not flag or fail. We shall go on to the end. We shall fight in France, we shall fight in the seas and oceans, we shall fight with growing confidence and growing strength in the air; we shall defend our Island, whatever the costs may be. We shall fight on the beaches, we shall fight on the landing-grounds, we shall fight in the fields and in the streets, we shall fight in the hills; we shall never surrender; and even if, which I do not for a moment believe, this Island or a large part of it were subjugated and starving, then our Empire beyond the seas, armed and guarded by the British Fleet, would carry on the struggle, until, in God's good time, the New World, with all its power and might, steps forth to the rescue and liberation of the Old» (Mesmo que vastas porções da Europa e muitos antigos e famosos Estados tenham caído ou possam cair na garra da Gestapo e de todo o odioso aparato do governo Nazi, não vacilaremos e não falharemos. Prosseguiremos até ao fim. Lutaremos em França, lutaremos nos mares e oceanos, lutaremos com crescente confiança e crescente força no ar; defenderemos a nossa Ilha, qualquer que seja o custo. Lutaremos nas praias, lutaremos nos lugares de desembarque, lutaremos nos campos e nas ruas, lutaremos nas colinas; nunca nos renderemos; e mesmo se, o que eu nem por um momento acredito, esta Ilha ou uma sua grande parte fosse subjugada e submetida à fome, então, o nosso Império para lá dos mares, armado e guardado pela Frota Britânica, prosseguiria a luta, até que, quando aprouver a Deus, o Novo Mundo, com todo o seu poder e grandeza, avance no sentido da salvação e libertação do Velho) (trad. nossa), *The Second World War*, London, Penguin, 1989, p. 274.

