

Organização:
Maria Manuel Baptista
José Eduardo Franco
Béata Cieszyńska

EUROPA DAS NACIONALIDADES: IMAGINÁRIOS, IDENTIDADES E METAMORFOSES POLÍTICAS

Prefácio de Guilherme de Oliveira Martins

Coordenação:

Maria Manuel Baptista | José Eduardo Franco | Béata Cieszyńska

EUROPA DAS NACIONALIDADES:

IMAGINÁRIOS, IDENTIDADES E METAMORFOSES POLÍTICAS

FICHA TÉCNICA

Título:

EUROPA DAS NACIONALIDADES

Imaginários, identidades e metamorfoses políticas

Coordenação:

Maria Manuel Baptista

José Eduardo Franco

Béata Cieszyńska

Secretariado de edição

Belmira Coutinho

Iara Sousa

Larissa Latif

Revisão:

Madalena da Costa Lima

Maria Vilas Boas

Rita Veiga

Tradução de textos:

José Carlos Bernardino

Mariana de Soveral Gomes da Costa

Capa:

Grácio Editor

Design gráfico:

Grácio Editor

1ª Edição: Setembro de 2014

Uma co-edição Grácio Editor e Programa Doutoral em Estudos Culturais

ISBN: 978-989-8377-66-1 (Grácio Editor)

ISBN: 978-989-98219-6-5 (Programa Doutoral em Estudos Culturais)

Dep. Legal:

© Grácio Editor e Programa Doutoral em Estudos Culturais

Avenida Emídio Navarro, 93, 2.º, Sala E

3000-151 COIMBRA

Telef.: 239 091 658

e-mail: editor@ruigracio.com

sítio: www.ruigracio.com

Reservados todos os direitos

A Europa é um continente pleno de diferenças e complementaridades. A sua História está por isso cheia de fatores contraditórios, mas também de elementos unificadores. As guerras civis europeias marcaram o último século e meio, e a barbárie do século XX levou a que depois de 1945 se tivesse iniciado um caminho difícil de construção de uma Comunidade ou União que pudesse lançar as bases de um projeto durável de paz e democracia. A guerra fria, no entanto, impediu imediatamente a concretização de um projeto pan-europeu, mas criou condições para se iniciar a reconciliação franco-alemã, que deu frutos na reconstrução europeia. Ao contrário do que aconteceu nos anos 30 do século XX, foi possível pôr em prática um projeto orientado para uma democracia supranacional.

Com a queda do muro de Berlim em 1989 abriam-se novos horizontes, mas a crise dos Balcãs lembrou aos europeus que as divisões culturais e políticas não tinham desaparecido. Como recordou Jacques Delors, a nova União Europeia, confrontada com um rápido alargamento, passou a ter de ser mais modesta, mas mais exigente nos seus objetivos. Três passaram a ter de ser os novos desígnios da União, a fim de concretizar as quatro liberdades (livre circulação de pessoas, mercadorias, capitais e serviços) e de criar a União Económica e Monetária – e esses objetivos são: a paz e a segurança, o desenvolvimento sustentável e a diversidade cultural. Eis o ponto em que nos encontramos: o de construir uma União Europeia com mais cidadania, mais democracia e mais paz.

O Tratado de Lisboa insere-se nessa preocupação. Por outro lado, a Europa poderá hoje compreender melhor a ideia de dupla legitimidade em que tem de se basear: legitimidade dos Estados e legitimidade dos cidadãos. Por isso mesmo a Europa das nacionalidades tem de ser vista a uma nova luz, assente em cinco pontos. Em primeiro lugar, as antigas nações não perderam atualidade, tendo de ser vistas como realidades livres e abertas, e não como instâncias fechadas e protecionistas. Em segundo lugar, a memória histórica tem de ser encarada como um fator de diversidade cultural e não de expansionismo chauvinista. Em terceiro lugar, os egoísmos nacionais numa sociedade aberta têm de dar lugar à cooperação e ao respeito mútuo. Em quarto lugar, o pluralismo e a liberdade são incompatíveis com o protecionismo económico ou cultural. Em quinto lugar, o que a União Europeia visa é a construção de uma união de Estados livres e soberanos, que tem de envolver a legitimidade dos Estados e dos cidadãos.

Depois das esperanças da Primavera dos Povos de 1848, prevaleceu a ideia de autossuficiência e de agressividade nacional. Hoje, uma relativa perda de memória pode fazer esquecer que as nações têm de incentivar a responsabilidade cívica. Daí que em 1989 tenha sido necessário um sobressalto cívico para que uma cultura de paz pudesse ligar a pertença nacional e a solidariedade europeia. Para que os egoísmos nacionais não regressem é indis-

¹ Centro Nacional de Cultura.

pensável compreender, assim, que não se trata de criar uma nação europeia, mas sim de construir uma legitimidade complexa baseada no pluralismo, num sentido cosmopolita e universalista, capaz de ligar a liberdade, a igualdade, a diferença, a solidariedade, o respeito mútuo e a dignidade da pessoa humana.

6 | Falar da Europa das nacionalidades é, pois, compreender a História, lançando as bases de uma realidade política e institucional capaz de definir os interesses e valores comuns e de defendê-los, preservando as diferenças e fazendo delas um fator de encontro, de paz e de preservação do património cultural comum. A herança e a memória devem assim encontrar-se. A Europa precisa, no fundo, de entender o que a une e a divide, para que possa tornar-se uma União ativa de Estados e Povos livres e soberanos!

J. Eduardo Franco, Maria Manuel Baptista e Beata Cieszyńska

Terá sentido, no dealbar pleno do século XXI, investigar e pensar as nacionalidades num mundo globalizado, em geral, e no âmbito da Europa, em particular, que procura desesperadamente salvar o seu projeto-utopia de União? Que pertinência tem hoje compreender a historiogénese das identidades nacionais, assim como os motivos e modos da sua definição e consolidação ao longo dos séculos? No tempo que vivemos, da emergência dos blocos de países como estratégia de resistência e protecção contra a desregulação dos velhos estados-nações, que sentido tem refletir sobre a trajetória da formação e afirmação das nacionalidades? Ora, a resposta é fácil e complexa a um tempo.

Se é certo que alguns estudiosos têm caracterizado o nosso tempo histórico-político como o tempo do crepúsculo das nacionalidades e do fim de uma época histórica em que o mundo se organizava à luz da lógica das nações em xadrez, de relações de interesses e alianças, parece que esse fim anunciado continua longe de acontecer. Diríamos mais: uma das grandes dificuldades atuais, que perturbam a consolidação do projeto de união europeia, é precisamente o sobrepujar dos afectos e interesses nacionais em relação à política de construção de uma Europa unida. Tentou-se, aliás, construir, diríamos, quase artificialmente um projeto utópico de comunidade de países no velho continente, pensando-se que as identidades nacionais seriam rapidamente submergíveis em favor da assunção de uma nacionalidade europeia envolvente e congregante. Desconsiderou-se um dado fundamental de cultura histórica. Apesar da dita crise das nacionalidades em que se vive suscitada pela deriva globalizante do nosso tempo, seria ingénuo pensar, como muitos acreditaram, que os afectos nacionais resultantes de um património identitário recebido se atenuariam em tempo breve. Esqueceram que a arquitetura complexa dos afectos nacionais não se muda de um dia para o outro. Os afectos nacionais bebem-se com o leite materno e firmam-se na terra de nascimento: fidelizam-se na recepção de geração em geração da herança identitária construída durante séculos, doutrinada por ideólogos, promovida por líderes mobilizadores, defendida pelas armas e pelas letras, alicerçada em sangue de mártires, referenciada por símbolos e lembrada numa frequência obrigatória por rituais e liturgias impostos politicamente, assumidas culturalmente e embebidas nas mentalidades.

Por estas razões parece-nos tão pertinente conhecer e compreender a génese das nacionalidades da Europa e do mundo, revisitando, por um lado, os construtos racionalizantes, os factos históricos, as formulações culturais constantes da longa duração, e, por outro lado, avaliando o elemento mítico na relação com a percepção da realidade na visão da comunidade europeia.

A construção das nações é um dado da história demasiado importante, modelador e pregnante para ser tratado como passadiço. Talvez seja um dos aspectos mais decisivos da crise mundial, não obstante todas as forças internacionais (mercados, multinacionais e poderes transnacionais não eleitos), que tentam escamotear a relevância dos povos sentidos e organizados como nações.

Num tempo em que a globalização está a ser assaltada por poderes supra-estatais não democráticos com imenso poder financeiro e capacidade de manipulação política, a velha lógica nacional, enquanto não é possível concretizar a utopia de uma autoridade mundial democrática que seja verdadeiramente humanizadora, reguladora e pacificadora, pode ainda continuar a ser o refúgio de experiência de exercício de poder democrático e de salvaguarda da diversidade cultural que é, afinal, a maior riqueza e grandeza da humanidade diversa e una.

O livro que aqui publicamos resulta de um projeto prosseguido por um conjunto de instituições académicas de investigação e ensino de Portugal e de outros países europeus, que estão a desenvolver pesquisa em torno da gestação e da consolidação da ideia de nacionalidade e do seu poder de edificação de identidades em que assentam sociedades e se definem mundividências.

Numa perspetiva interdisciplinar e numa óptica abrangente de longa duração, convocaram-se estudiosos de diferentes áreas de saber e proveniências para nos ajudarem compreender aquilo que poderíamos denominar como a “genética das identidades nacionais” e o seu processo histórico de ganhar corpo, enquanto realidade cultural demarcada, autoidentificada e heteroreconhecida.

Um dos resultados que queremos deixar desde logo vincado como contributo desta obra é a compreensão da formação das identidades nacionais como uma realidade complexa, modelada por diferentes elementos, motivada por diversos móveis, protagonizada por entidades individuais e colectivas várias, congregando diversidades tribais e étnicas, convocando campos simbólicos de proveniências variadas conforme os tempos, as circunstâncias e a sucessão das inscrições ideológicas das lideranças.¹ Com esta obra procura-se, simultaneamente, afrontar as explicações simplificadas das origens e da afirmação das nacionalidades, passíveis, como já foram muitas vezes, de serem instrumentalizadas politicamente para fins de opressão, segregação e exclusão.

De algum modo, passados 500 anos sobre a aventura da delineamento dos contornos das nacionalidades que deram origem a um modelo de organização, que resiste, do mundo tal como hoje o conhecemos e imaginamos, importa estudar e conhecer as identidades nacionais e sua fecundidade cultural e política numa época em que percebemos, embora ainda não muito claramente, que está a emergir um tempo novo, um tempo certamente das pós-identidades nacionais. Este conhecimento e compreensão preparar-nos-á melhor para compreender a emergência de um outro tipo de identidade que está em gestação neste novo milénio que se abre diante de nós cheio de incertezas, mas também repleto de grandes possibilidades.

Com efeito, as nações são sempre o resultado de vontades humanas, que para si desenharam uma vida em comum e se projectam no futuro com a esperança da continuidade temporal e até da eternidade. Mas para que tal perenidade futura, e mesmo a simples existência presente, possa ser garantida é necessário forjar uma identidade própria no terreno dos tempo e espaço sagrados, quer dizer no tempo mítico das origens.

Não é, por isso, de estranhar que todas as nações e/ou nacionalidades invistam uma boa parte dos seus imaginários na elaboração de mitos de origem, cuja funcionalidade prática-simbólica iguala, frequentemente, o seu carácter estético e literário. Não ignoramos

¹ Ver esta obra recente sobre esta problemática que nos oferece novos caminhos hermenêuticos para esta aventura de compreensão: José Ignacio Ruiz Rodríguez e Igor Sosa Mayor (Orgs.), *Construyendo identidades del pro-tonacionalismo e la nación*, Alcalá de Henares, Universidade de Alcalá, 2013.

também o quanto estes mitos de origem estão intimamente conectados com a produção simbólica de identidades colectivas, sem as quais os povos e as comunidades jamais sobreviveriam como unidade. Mas, porque uma tal demanda tem estado frequentemente na origem dos mais variados conflitos no espaço europeu (e extra-europeu), alimentando-se do desconhecimento mútuo e da ausência de perspectivas comparatistas e dialogantes, que mais aproximariam as nacionalidades europeias do que as afastariam, pretendemos também com esta obra constituir um repositório analítico e crítico dos mais importantes mitos de origem das nacionalidades europeias, para além de promover uma discussão problematizante e actual em torno das principais temáticas neles envolvidos: da literatura à comunicação, da história às artes, da antropologia à sociologia, da política à filosofia.

É neste contexto que, no âmbito deste projecto, nos interessou compreender de que modo os discursos da Modernidade (re)investiram, metamorfosearam e/ou reforçaram estas narrativas de origem das nacionalidades europeias e ainda qual(is) o(s) sentido(s) que a pós-modernidade lhes confere na contemporaneidade, ao apropriar-se deles de forma cada vez mais intensa e recorrente.

Porque sabemos o quanto os Mitos de Origem das Nacionalidades Europeias tiveram (e continuam a ter) forte disseminação e impacto no contexto extra-europeu, cruzando-se com os mitos de origem das Nacionalidades não-Europeias, esta obra também se interessou pelo modo como o Outro não-europeu vive ou viveu os nossos próprios mitos, como em certos casos deles se apropriou, adaptando-os às suas próprias circunstâncias ou ainda como a indústria da comunicação contemporânea tem permitido a globalização desses mesmos Mitos de Origem (pensamos por exemplo, entre muitos outros exemplos, no modo como o cinema se tem apropriado dos mitos mais antigos da Europa, devolvendo-no-los em versão hollywoodesca).

Esta obra resultou de um Congresso Internacional, realizado sob o alto patrocínio do Presidente da Comissão Europeia, que teve como objectivo primordial contribuir para o vasto fundo de reflexão acerca do futuro da Europa unida, precisamente porque diversa e múltipla nos seus Mitos de Origem, relacionados com as diversas Nacionalidades que as constituem. Investigadores e peritos nacionais e internacionais, reconhecidos nos campos das artes e das ciências humanas e sociais, contribuíram para o aprofundamento do debate em torno do tema proposto e das linhas fundamentais que configuram a eterna demanda identitária, entre a legitimação narrativa e as várias metamorfoses dos mitos de origem. O Congresso Internacional, cuja Comissão Científica foi presidida pelo Dr. Guilherme de Oliveira Martins, teve lugar na Universidade de Aveiro, Portugal, entre os dias 9, 10 e 11 de Maio de 2011, numa organização conjunta do Programa Doutoral em Estudos Culturais das Universidades do Minho e Aveiro, do Centro de Estudos em Comunicação e da Universidade do Minho (CECS), do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro (CLC), do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e da Associação Internacional de Estudos Ibero-Eslavos (CompaRes).

1. HISTÓRIA E CONSTRUÇÃO IMAGINÁRIA DAS NAÇÕES

A EUROPA DAS NAÇÕES OU A NAÇÃO EUROPA: MITOS DE ORIGEM PASSADOS E PRESENTES

Patrick J. Geary*

| 13

Em 1555, Wolfgang Laz, um historiador, humanista e cartógrafo da corte vienense, dispôs-se a fazer uma descrição das origens dos “francos, alamanos, suevos, marcomanos, boios, carni, taurisci, celtas, e galacianos”, cujos descendentes ele julgava constituírem os habitantes das terras dos Habsburgo¹. O resultado foi a monumental obra *De gentium migrationibus*, a primeira tentativa exaustiva de atribuir as origens dos povos europeus a uma série de complexas migrações. Apesar de ter sido escrito em latim, a expressão *migrationes gentium* de Laz foi rapidamente traduzida para alemão como *Völkerwanderung* ou “migração de povos”. No conhecimento em língua alemã subsequentemente produzido, este termo foi ganhando nova importância ideológica, especialmente na história das nações europeias e nos discursos nacionais, fornecendo às populações europeias poderosos mitos de origem. Com o tempo, a imagem dos povos germânicos, migrando para sul a partir da Escandinávia ou das costas do Báltico até chegar às fronteiras do império romano, a partir das quais fluíram para o mundo romano, criando os reinos dos alanos, suevos e visigodos na Península Ibérica, os reinos ostrogodo e, mais tarde, longobardo na Itália, os reinos anglo-saxónicos da Bretanha, e o, mais duradouro, reino dos francos na Gália, tornou-se uma das mais importantes explicações causais para o desaparecimento do império romano no Ocidente. A noção de que entre o final do século IV e o século VII a Europa foi transformada pelas migrações de povos, especialmente os germânicos, que destruíram o império romano e criaram as novas comunidades nacionais, que constituíam os antepassados dos modernos estados-nação, foi largamente aceite pelos académicos e pelo povo em geral. Isto era verdade mesmo nas regiões falantes de romance, ainda que aí essas movimentações de povos fossem descritas menos como migrações ou *Wanderungen* e mais como *las invasiones bárbaras*, *invasions barbares*, *invasioni barbariche*, ou “invasões bárbaras”. Vistas quer como migrações pacíficas, numa perspetiva positiva, quer como invasões, numa perspetiva negativa, estas movimentações populacionais desde os confins da Europa ou já de fora dela para o antigo mundo romano eram vistas como tendo sido o evento basilar da época, um fenómeno que criou o momento de aquisição primária de pátrias ancestrais. À medida que os povos europeus completavam as suas migrações, adquiriam de uma vez por todas os seus territórios sagrados, territórios esses que eles ocupariam daí em diante e onde iriam construir as suas nações. Mesmo aqueles que desapareceram, como os godos, os suevos ou os alanos, tinham ainda assim ajudado a criar as novas nações europeias; os seus sucessores completariam a tarefa e periodicamente as suas memórias seriam

* Institute for Advanced Study.

¹ Wolfgang Lazius, *De gentium aliquot migrationibus: sedibus fixis, reliquis, linguarumque initiis & immutationibus ac dialectis, libri XII*, Basileia. Johannes Oporinus, 1557. Sobre Laz ou Lazius, vide Herwig Wolfram, “Gothic History and Historical Ethnography”, in *Journal of Medieval History*, vol. 7, n.º 4, 1981, pp. 311-312; Arno Strohmeyer, “Geschichtsbilder im Kulturtransfer: Die Hofhistoriographie in Wien im Zeitalter des Humanismus als Rezipient und Multiplikator”, in Andrea Langer e Georg Michaels (eds.), *Metropolen und Kulturtransfer im 15./16. Jahrhundert: Prag, Krakau, Danzig, Wien*, Estugarda, Franz Steiner Verlag, 2001, pp. 65–84; Kristoffer Neville, “Gothicism and Early Modern Historical Ethnography”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, n.º 2, abr. 2009, pp. 213-234 (esp. pp. 224-225); Walter Goffart, *Rome’s fall and after*, Londres, Bloomsbury Academic, 1989, p. 122.

recordadas por regimes posteriores, mais notoriamente os godos na Espanha pós-medieval e atualmente os longobardos na Lega-Nord de Umberto Bossi, na Itália. Outros povos, mais bem-sucedidos, como os anglo-saxónicos, os francos, os lombardos, assim como povos eslavos como os sérvios e os croatas, e a nação singular dos húngaros, delinearão a sua história ininterrupta desde este momento até ao presente.

14 | Como é que são percebidos estes povos Europeus? Dentro do campo geral dos estudos nacionalistas contemporâneos, poderíamos basear-nos em três critérios enumerados pelo investigador holandês de mitos nacionais Joep Leerssen². Segundo este autor, as definições modernas de nação combinam imagens de unidade cultural, linguística e étnica. O autor salienta ainda que o pensamento nacional contemporâneo assume:

1. que a nação é a mais natural e orgânica agregação de humanos, e a mais natural e orgânica subdivisão da humanidade; e que, como tal, a reivindicação de lealdade da nação sobrepõe-se a todas as outras alianças;
2. que o Estado-Nação baseia a sua incumbência e soberania na incorporação de uma nação constituinte, de modo que a lealdade cívica para com o Estado é uma extensão natural da solidariedade (cultural, linguística, étnica) nacional;
- 3- que territorial e sociopoliticamente, a mais natural e orgânica divisão da humanidade em estados se faz ao longo de linhas (culturais, linguísticas, étnicas) “nacionais”, de modo que, idealmente, há uma sobreposição sem falhas entre o desenho do estado e o da sua nação constituinte.³

Tal como Leerssen destaca, nenhuma destas características suporta uma análise profunda. Não há nada de “natural” no direito natural à soberania baseado na cultura comum, e nem sequer a língua, os costumes e a cultura comuns o são realmente: são tudo abstrações, o resultado, como diz Benedict Anderson, de uma comunidade mais imaginada do que vivida⁴. Estas comunidades tampouco correspondem a fronteiras territoriais nítidas: a etnia não se pode mapear geograficamente, exceto se essa coincidência for resultado de limpeza étnica. Não obstante, estas características do pensamento nacionalista continuam a manter grande parte da humanidade sob um poderoso feitiço, mesmo na nova Europa do século XXI.

Estes mesmos princípios não são estranhos às definições pré-modernas de *nationes* ou *populi*. *Natio*, com etimologia em *nascor* (nascer, provir), sugere uma descendência comum. Tal como sugeriu Cassiodorus, o senador romano ao serviço do governante godo Teodorico, o Grande, “o termo nação exclui os estrangeiros e inclui apenas os que partilham o nosso sangue”⁵.

² Joep Leerssen, *National thought in Europe: A cultural history*, Amesterdão, Amsterdam University Press, 2006.

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ Benedict Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, ed. rev., Londres, Verso, 1991. Anderson confere um sentido muito particular a “imaginadas”. Uma vez que mesmo os membros de nações pequenas podem nunca conhecer todos os outros membros, imaginam-se parte de uma comunidade maior, que eles nunca conseguiriam conhecer completamente. Todavia, ao contrário daqueles que diriam que, porque a nação é inventada, ela é de certo modo falsa, Anderson afirma que imaginar a nação é o processo pelo qual uma verdadeira comunidade pode ser criada.

⁵ Sobre a distinção feita por Cassiodorus, entre *gens* e *natio*, vide Verena Postel, *Die Ursprünge Europas: Migration und integration im frühen Mittelalter*, Estugarda, Kohlhammer, 2004, p. 60. Cassiodorus explica a distinção do seguinte modo: “Uma *gens* pode incluir alguns membros estrangeiros e, quando falamos de *natio*, não incluímos os que entraram nela, já que o termo *natio* exclui estrangeiros e inclui apenas aqueles do mesmo sangue”. (*Gens enim aliquos potest habere peregrinos, et dum natio dicitur, non advenas complectimur, sed tantumgentem unius sanguinis indicamus.*) Cassiodorus, *Exp. In Psalmum XCV*, v. 7 PL 70:679.

Nas célebres palavras do clérigo e cronista Regino de Prüm, “as diferentes nações de povos distinguem-se por nascimento, costumes, língua, e leis”⁶. Definições como esta têm implícita uma identidade natural e objetiva que pode ser reconhecida tanto pelos membros da nação como por estrangeiros, uma identidade à qual não se pode fugir e que deve ser adotada.

E, no entanto, é precisamente a existência objetiva das nações que se tornou num assunto amplamente debatido, não só no presente, mas também – talvez especialmente – no passado. Laz teve que desenvolver argumentos com alguma elaboração, retirados de fontes bíblicas e clássicas e das suas incursões pela Filologia Comparada, para sustentar as suas teorias da migração dos povos, teorias essas que, segundo ele mesmo reconheceu, seriam rejeitadas por muitos. Do mesmo modo, hoje em dia os chamados povos da Europa, passada e presente, desaparecem numa tradição discursiva contraditória. Em décadas recentes, a imagem de povos bárbaros a espalhar-se através do Reno, dos Alpes e dos Pirenéus, de bandos eslavos a emergir do norte da Ucrânia para conquistar as regiões do norte do império romano e para ocupar as terras abandonadas pelas migrações germânicas, destruindo uma civilização antiga no processo (ou, na versão alternativa, renovando com “sangue novo” um mundo romano débil e cansado), tem sido questionada pelos historiadores. A primeira tentativa de revisão desta imagem centenária começou com Reinhard Wenskus, um medievalista alemão que também estudou Antropologia, e que se aventurou a escrever que, ao invés de conceberem os migrantes como um povo, talvez eles fossem na realidade uma pequena elite que transportava consigo um “núcleo de tradição” em torno do qual novas comunidades podiam ser criadas⁷. Um pouco mais radical, Walter Goffart, historiador da Antiguidade tardia, rejeitou totalmente a ideia de migrações, defendendo que a ideia de migração de uma pátria ancestral a norte é ficção literária⁸. Para além disso, este autor rejeita igualmente a imagem de vastas hordas bárbaras, espalhando-se para além das fronteiras romanas e forjando novos reinos e territórios no coração do império. Em substituição dessa ideia, Goffart entende que este processo consistiu num número relativamente pequeno de guerreiros bárbaros, maioritariamente membros do exército romano, que se estabeleceram no mundo romano de acordo com uma cuidadosa atribuição não de terras mas de rendas, o que resultou em mudanças sociais ou políticas pouco significativas no mundo do antigo império. No outro extremo do espectro cronológico, somos hoje encorajados a minimizar não só o passado remoto dos povos europeus, como também o seu presente: cada vez mais os cidadãos da União Europeia estão a ser evocados como uma comunidade imaginada distinta: como Europeus, uma identidade talvez tão problemática como as identidades nacionais particularistas que é suposto ela substituir.

Será que os povos da Europa emergiram no início da Idade Média como resultado das migrações bárbaras? Este debate continuaria no reino da discussão histórica, sujeito a calorosos, mas académicos debates sobre a chegada da Revolução Agrícola à Europa ou sobre a natureza da colónia da América do Norte do outro lado do estreito de Bering, não fosse o facto de que, desde a época de Laz, a significância de migrações como a germânica, a mais

⁶ *Diversae nationes populorum inter se discrepant genere moribus lingua legibus*. Regino de Prüm, *De synodalibus causis*, ed. F. Kurze, MGH SS rer. Germ. 1890. xix f.

⁷ Reinhard Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung; Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*. Colónia, 1961.

⁸ Goffart desenvolveu esta sua ideia em várias publicações polémicas. Vide, mais recentemente, *Barbarian tides: The migration age and the late Roman Empire*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2006.

tardia eslava, ou a ausência de migrações, se ter tornado um assunto central não só na academia, mas no auto-entendimento das nações europeias, não no passado distante, mas no presente e no futuro. Se a emergência das nações da Europa teve lugar durante o período de migrações, então as reivindicações de identidade, de direito à terra, continuam a estar ligadas ao modo como se entende que as *migrationes gentium* aconteceram. Se não aconteceram, existirá então, talvez, um só povo europeu, uma só nação europeia, que transcende não só o tempo como séculos de violência e competição, muitas vezes amargas?

O objetivo deste ensaio não é o de entrar em debates sobre a realidade, o tamanho, os efeitos e os processos das migrações bárbaras. Este é um debate importante, mas que deve ser deixado para outra altura e outro lugar. Em vez disso, pretendo explorar as histórias que foram contadas e que continuam a ser contadas sobre estes povos e sobre as nações que afirmam serem descendentes mais ou menos diretos deles. Estes mitos de origem continuam a ter um grande poder de atração, independentemente de serem ou não fundados em acontecimentos históricos. Tal como o grande historiador francês Marc Bloch salientou, os mitos de origem nunca são sobre princípios, e sim sobre essências, e assim os mitos de origem europeus, do presente e do passado, continuam a desempenhar um papel vital, ainda que muitas vezes de forma inconsciente, nas políticas identitárias da atualidade.

Deste modo, será adequado, desde o início, recordar que Wolfgang Laz não estava, de modo algum, a tentar explicar a queda do império romano através dos seus relatos sobre as migrações. Tal como era apropriado para um humanista na corte dos Habsburgo, os seus interesses eram, em primeiro lugar, dinásticos, e mesmo genealógicos: a descrição das origens de uma nova *gens*, a *gens Austriadum*. Ao proceder desse modo, o seu objetivo era o de combater um passado alternativo: tal como afirma na sua conclusão, Laz estava certo de que a sua visão sobre as migrações seria sujeita a muitas críticas, especialmente devido ao facto de que, como ele diz, “nestes dias ninguém fica satisfeito se não conseguir estabelecer a sua ascendência até Troia”⁹.

O mito das origens troianas, tanto na versão virgiliana como no modo como foi recon-tado desde pelo menos o século VII, enquanto relato das origens dos francos, havia desde há muito conferido um sentimento de origem comum e civilização partilhada à população europeia, quer fosse falante de línguas germânicas quer de romance. Em conjunto com o cristianismo, o mito classicizante comum fornecia o suporte para uma cultura comum. Laz representa uma tentativa inicial de se distanciar deste passado, de substituir o poderoso mito de origem troiano, unificador por ancestralidades alternativas, ancestralidades que poderiam levar a novos entendimentos de identidade e origens nacionais e destino. Assim, os novos mitos de origem foram posicionados de modo a substituir ou, pelo menos, competir com os mitos de origem mais antigos.

A origem troiana era um mito de origem pan-europeu; o outro, ainda poderoso no século XVI, era o relato bíblico da dispersão de povos depois do Dilúvio e especialmente depois da destruição da Torre de Babel. Juntas, estas duas tradições, a clássica e a bíblica, representavam os modos fundamentais de perceber e classificar os povos durante a Idade Média.

O mito de origem troiana foi apenas um dos que mais perdurou da tradição clássica. Os historiadores e geógrafos gregos, e mais tarde os romanos, tinham um entendimento complexo e dicotómico dos povos, tanto do seu como daqueles com quem contactaram.

⁹ *Quando iam nemo non Troiana sibi antiquitate atque origine placet, in Wolfgang Lazius, op. cit., p. 675.*

A divisão etnográfica fundamental no mundo clássico situava-se entre os helénicos, ou, mais tarde, os romanos e os bárbaros. Os autores clássicos estavam cientes da complexidade e da historicidade das suas próprias comunidades civilizadas. Os romanos, em particular, percebiam que o *Populus Romanus* era uma amálgama de várias comunidades diferentes, unidas pela lei e pela constituição. Contudo, os bárbaros, os *gentes*, eram percebidos mais como parte do mundo natural do que do histórico. Para os etnógrafos gregos, a começar por Heródoto, estes povos estrangeiros eram eternos, e as origens de povos específicos podiam ser encontradas ou na autoctonia ou na migração. Na sua famosa justaposição dos egípcios e dos citas, Heródoto considera que os primeiros, juntamente com os frígios, se encontram entre os povos mais antigos e, mais do que isso, que são um povo que nunca deixou o seu local de origem, ainda que se tenha expandido para além dele. Ao rever as possíveis origens dos egípcios, afirma: “eu acredito que os egípcios não surgiram com a criação do que os Jónios chamam o Delta: eles existem desde que os homens foram feitos”¹⁰.

Heródoto relata, por contraste, que os citas eram um dos povos mais jovens, tendo fornecido três hipóteses para as suas origens: uma que ele considera ser a dos próprios citas, outra dos gregos pônticos, e ainda outra à qual não atribui nenhuma fonte, mas que ainda assim prefere. O mito de origem cita é de autoctonia:

No início, um certo Targitaos, filho de Júpiter e de uma filha de Boristenes, foi o primeiro homem que alguma vez viveu no seu país. Ele teve três filhos, Leipoxais, Arpoxais e Colaxais, o mais novo dos três. Enquanto eles ainda governavam, caíram do céu quatro utensílios, todos de ouro – um arado, uma junta de bois, uma acha-de-armas e uma caneca. Os irmãos tentaram pegar nos objectos à vez, mas só o irmão mais novo o conseguiu. Por esse motivo, os irmãos mais velhos acordaram que devia ser ele a governar o reino. Foi de cada um dos três irmãos que descenderam as diferentes divisões dos citas.¹¹

Este famoso relato e a muito comentada narrativa apresentam um esquema clássico que transcende os citas: é, em primeiro lugar, um relato da origem da família real, mas também de um povo. Um primeiro humano, com origens semidivinas, torna-se o pai de todo um povo, ao mesmo tempo que as divisões entre os diferentes membros deste povo são explicadas como descendentes dos diferentes filhos do fundador. Veremos este modelo frequentemente no futuro.

Os gregos pônticos tinham um mito de origem diferente, mas ainda assim típico: atribuíam as origens dos citas ao herói grego Hércules, que deambulou pela região da Cítia com os seus cavalos, que desapareceram numa tempestade. Foram descobertos por ele nas mãos de um monstro, metade mulher, metade serpente, tendo exigido que Hércules se deitasse com ela para ter os seus animais de volta. Ele assim fez e o resultado foi o nascimento de três filhos. Só um, Scythes, foi capaz de superar um teste de força que o seu pai deixou para os filhos, e foi dele que descenderam os reis dos citas¹².

A última história, a preferida por Heródoto, é mais prosaica. De acordo com o seu registo, os citas tinham antes vivido na Ásia, mas foram expulsos pelos masságetas, tendo aca-

¹⁰ Heródoto, *Histories*, I, II, 15.Tr. G. P. Gold, Loeb Classical Library 117, Cambridge, 1920, p. 293.

¹¹ *Ibidem*, I, IV, 5-6.

¹² *Ibidem*, I, IV, 8-10.

bado por chegar às terras dos cimérios. Confrontados com uma invasão, alguns dos cimérios optaram por partir, mas outros escolheram ficar e lutar, tendo sido derrotados pelos citas, que ocuparam depois as suas terras.¹³

18 | É imediatamente evidente que este último não constitui de modo nenhum um mito de origem no sentido da origem de um povo: o povo já existe, mas não possui terras. É antes a história do modo como este povo adquiriu a Cítia, um *Landnahme*, como os estudiosos alemães viriam mais tarde a chamar ao momento de aquisição primária de um território. A suposição implícita num tal relato é que quaisquer reivindicações anteriores pelo direito à terra (tal como neste caso a dos cimérios) foram extintas; e, assim sendo, todas as subsequentes tentativas de retirar a terra aos citas seriam ilegítimas.

Estas histórias de povos como descendentes de um antepassado comum, muitas vezes semidivino, ou como resultado de migrações de um local indefinido, são comuns aos mitos de origem europeus durante milénios. Quando, pelo final do século I, Cornelius Tacitus se dispôs a registar as origens dos germanos, também ele falou de um Mannus, filho do deus Tuisto que, tal como o cito Targitaos, teve três filhos dos quais descenderam as três divisões dos germanos¹⁴. Muitos outros mitos de origem, como o dos croatas ou o dos búlgaros, atribuiriam também a origem do povo à descendência das suas primeiras famílias reais. Estes também não diferem na sua essência dos mitos bíblicos encontrados no *Génese*: o capítulo 10 do *Génese* conta que, tal como Targitaos e Mannus, Noé teve três filhos: Sem, Cam e Jafet. É aos seus descendentes que são depois atribuídas as origens dos povos conhecidos, e o capítulo conclui: “delas descendem os povos que se espalharam, após o dilúvio, sobre a terra”.

Uma característica destes primeiros mitos de origem era que eles tendiam a colocar as movimentações de povos num qualquer passado primordial e depois a estabelecer-lhes rapidamente uma ligação com uma geografia específica. Os nomes dos povos identificados pela primeira vez, por histórias gregas ou bíblicas, como habitando um local específico tendiam a ficar ligados às populações daquelas regiões daí em diante. Para voltar aos citas, por exemplo, Plínio, quatro séculos depois de Heródoto, continuava a rotular todos os povos a norte do Danúbio como citas: “daqui para a frente todas as *gentes* são citas”, escreve ele, embora distinga entre os citas, os getas, os sármatas, os aorsi, os alanos e os rhololani¹⁵. E estes, como ele assegura aos leitores, são todos citas, apesar de não usarem esse termo: “o nome dos citas espalhou-se em todas as direcções, tão longe quanto os sármatas e os germanos, mas esta designação antiga não perdurou excepto nas secções mais marginais destas *gentes*, que vivem de forma quase desconhecida para o resto da humanidade”¹⁶. E três séculos mais tarde, o general romano Ammianus Marcellinus (325/330 - depois de 391), continua a incluir todos os povos a norte do Danúbio como citas: “inúmeros povos citas cujas terras se expandem sem limite conhecido, dos quais uma pequena parte vive do cereal, mas cujo resto deambula por vastos desertos”¹⁷.

A partir do século III, os cronistas cristãos universais, ao escreverem sob influência dupla da etnografia clássica e da história bíblica, procuravam colocar nestas estruturas herdadas

¹³ *Ibidem*, l. IV, 11.

¹⁴ Tácito, *Germania*, 3.

¹⁵ Plínio, *Naturalis historia*, l. IV, 80.

¹⁶ *Ibidem*, l. IV, 82.

¹⁷ Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, 22, 8, 42.

os povos bárbaros com quem contactavam. Deste modo, por exemplo, os godos tornaram-se os getas, enquanto que outros povos, como os hunos, foram identificados como os descendentes de Gogue e Magogue. Novas variantes destes mitos de origem apareceram também quando autores completamente romanizados e cristianizados, alguns afirmando serem novos descendentes dos povos antigos que tinham penetrado no império nos séculos IV a VII, começaram a tentar compreender a sua origem dentro da tradição cultural clássica cristã. Deste modo, Jordanes, um descendente de godos que moravam em Constantinopla no século VI, providenciou uma pré-história dos godos/getas, registando que os godos tinham vindo originalmente da ilha de Scanda, identificada frequentemente daí em diante como Escandinávia, uma origem eventualmente reivindicada também por vândalos, burgúndios, gópidas, hérulos e lombardos¹⁸. Os francos, menos certos das suas origens, ligaram-se, no século VII, ao rei Príamo de Troia, pretendendo que, a seguir à sua expulsão de Troia, uma parte do seu povo se tinha tornado macedónia, enquanto a outra, tomando o nome do seu rei, Francio, se tornou os francos.

Esta reivindicação de origens troianas tornou os francos ao mesmo tempo irmãos dos romanos, que também descendiam de um herói troiano, ainda que menor que Príamo, e também dos macedónios, e em particular de Alexandre, o Grande, que permaneceu, durante a Idade Média, um herói e um conquistador universalmente aclamado. Este mito de origem, muito mais do que as lendas de origem escandinava, apelava à sociedade medieval e a grande parte da sociedade moderna porque estabelecia uma ligação próxima entre as elites francas e a civilização romana. Hoje em dia o debate sobre se os bárbaros destruíram o império romano continua, mas para os francos, godos, lombardos e outros, a sua perspectiva era que tinham, na realidade, salvo e restabelecido o império.

Os cristãos europeus, pelo menos a partir do século IX, não tinham dúvidas sobre qual origem preferiam: entre romanos e bárbaros, a sua identidade estava intimamente ligada à dos romanos, enquanto que a identidade bárbara foi crescentemente deslocada dos estados da Europa pós-romana para as sociedades romanas ou muçulmanas nos limites deste mundo em rápida expansão. Nacionalidades e nações específicas eram certamente reconhecidas e mesmo por vezes celebradas (ou atacadas), mas mitos de origem como os que foram atacados por Laz sobre as origens comuns dos francos (por esta altura percebidos como nobreza europeia) e dos romanos eram amplamente aceites. Para além disso, as diversas *nationes* eram, cada vez mais, percebidas como não mais do que subgrupos do grande *populus christianus*, o povo cristão, que segundo a perspectiva eclesiástica romana deveria ser governado por Roma. De facto, este tinha sido o grande resultado da descrição feita por Regino de Prüm, que contemplava diferentes nações divididas segundo origens, costumes, línguas e leis: o que era essencial, segundo defendia o autor, não eram estas diferenças, mas sim o facto de estarem todos unidos por uma fé, mesmo se os costumes locais fossem diferentes¹⁹. O que interessava fundamentalmente para a elite europeia era a sua unidade, não a sua diversidade.

¹⁸ Sobre estas lendas de origem *vide* Walter Goffart, *The narrators of barbarian history: Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, Princeton University Press, 1988 (2.^a ed. Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2005) para a perspetiva mais extrema, que rejeita a possibilidade de que estas narrativas medievais contenham alguma informação sobre as sociedades bárbaras antes da sua entrada no mundo romano.

¹⁹ *Ita sancta universalis aecclesia toto orbe terrarum diffusa, quamvis in unitate fidei coniungatur, tamen consuetudinibus aecclesiasticis ab invicem differt. Ibidem, p. xx.*

Todavia, Laz e os intelectuais alemães seus contemporâneos estavam a dar início a um processo de transformação, um novo modo de entender a identidade, ou de imaginar a comunidade – o qual iria derrubar a crença europeia num mito de origem romana comum, tal como, em última análise, na unidade do *populus christianus*. Este processo começou no final do século XV e, como Caspar Hirschi defendeu, colocou humanistas alemães ao serviço dos Habsburgo em competição com os humanistas italianos²⁰. Os humanistas do Norte iniciaram um processo de re-diferenciação das nações, não só enquanto estados contemporâneos, mas também enquanto povos com as suas histórias não-romanas individuais. A redescoberta da *Germania* de Tácito foi crucial neste processo, sendo de uma importância incalculável para os intelectuais falantes de alemão, como também o eram tradições da erudição como a de Laz, que tentavam distinguir os vários povos europeus segundo critérios linguísticos e de origem. Laz estava convencido de que as principais línguas da Europa, incluindo as dos “hispanicos, gauleses, belgae, ítalos e longobardos”, derivavam na realidade do que ele chamava “teutão” (uma designação ampla originalmente aplicada ao vernáculo franco)²¹, dando assim precedência às migrações dos povos teutões. Ao mesmo tempo, o autor defendia que o carácter essencial dos povos não mudava ao longo do tempo ao ponto de ser “necessário conhecer a migração dos povos, não só para se ter uma melhor compreensão da história, mas, verdadeiramente, de modo a expor as origens destes povos, os quais, com a sucessão de tantos séculos, não são muito influenciados por língua e costumes”²².

O resultado deste movimento, que se intensificou durante a Reforma, conduziu a uma busca crescente por antiguidades alternativas, por outras maneiras de entender as origens dos povos e das nações da Europa. Velhos mitos de origem nacionais como os dos longobardos e dos godos foram reavivados, enquanto novos mitos foram gerados, maioritariamente focados na chamada “era das migrações”. As convulsões da Revolução Francesa contribuíram para a politização desta busca, tanto como a reação ao imperialismo francês em regiões de língua alemã, como enquanto meio para estabelecer direitos políticos entre grupos minoritários nos impérios russo, dos Habsburgo e otomano²³. Rapidamente, por toda a Europa, uma história baseada na ciência e na filologia, e posta agora ao serviço da nação, estava a gerar mitos nacionais, mitos que enfatizavam não só as origens, mas principalmente as essências dos povos da Europa e, assim, o número de povos que encetou esta história começou a crescer incessantemente.

Revivalismos nacionais na Escandinávia geraram mitos antigermânicos na Dinamarca e mitos antidinamarqueses na Noruega, ambos retirando inspiração do material da saga islandesa para elaborarem interpretações particulares das suas origens nacionais²⁴. Na Boémia, filólogos e nacionalistas checos fizeram renascer os mitos fundadores do século XI constantes na crónica de Cosmas de Praga, indo mesmo ao ponto de forjar novos textos vernaculares

²⁰ Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen: Konstruktionen einer deutschen Gemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2005.

²¹ *Ibidem*, pp. 146-147.

²² Wolfgang Lazius, *op. cit.*, p. 4.

²³ Sobre o complexo tema do nacionalismo e medievalismo no séc. XIX *vide*, entre outros estudos, Joep Leerssen, *National thought in Europe: A cultural history*, Amsterdão, Amsterdam University Press, 2006; e Patrick J. Geary e Gábor Klaniczay (eds.) *Manufacturing Middle Ages: Entangled History of medievalism in nineteenth-century Europe*, Leide, Brill, 2013.

²⁴ Sverre Bagge, “Oehlenschlaeger and Ibsen: National Revival in Drama and History in Denmark and Norway c. 1800-1860” in Patrick J. Geary e Gábor Klaniczay, *op. cit.*, 2013.

sobre a mítica fundadora da nação Boémia, Lebusa²⁵. Os nacionalistas húngaros, excitados pela descoberta da relação entre a língua húngara e a finlandesa, debateram a possibilidade de as origens dos magiares estarem nos guerreiros de Átila, o Huno, ou nos pescadores do mar Báltico²⁶. Os romenos procuraram origens nacionais nos legionários do imperador romano Trajano que derrotou os dácios, cujo reino, situado na atual Transilvânia, também tornou esta disputada região húngara no coração mítico da nação romena. Na Bulgária, uma forte identificação com origens pan-eslavas defendidas por historiadores como Marin Drimov dominou o discurso nacional até ao início do século XX, quando a atenção começou a deslocar-se para os “antigos búlgaros” como descendentes da “raça” dos citas e dos sármatas²⁷. Em Inglaterra, os raciais anglo-saxonistas argumentavam que as invasões anglo-saxónicas do século V tinham expulsado para Gales, ou erradicado completamente, a população celto-britânica, deixando Inglaterra como uma nação anglo-saxónica pura²⁸. E, claro, na Alemanha os mitos da pureza e virtude alemãs derivadas de Tácito contribuíram para a criação de uma Alemanha unida sob o jugo prussiano antes de, no século XX, entrar numa espiral da pior violência racial nacionalista.

É difícil, da perspectiva do século XXI, considerar que o fruto de uma mitologização tão particularista exerceu uma influência positiva na Europa. Não obstante, desde o colapso do império soviético há duas décadas, líderes populares nacionalistas a leste e a oeste perceberam que dar atenção a estes velhos mitos de um passado heroico, encontrando uma origem nacional primariamente adquirida e uma cultura unificada tem o poder de motivar as massas. Isto é verdade na Europa de leste, mas é verdade também em partes da “velha Europa” tais como a Bélgica, onde a identidade étnica flamenga destruiu quase por completo qualquer identidade nacional que restasse, ou na Catalunha, onde a identidade catalã separou esta região da Espanha em tudo menos na lei.

Em parte como reação a estes movimentos, e em parte como resposta a medos de novas *Völkerwanderungen*, novas migrações, agora de África e da Ásia Menor, ouvimos vozes que parecem estar a apropriar-se de algo do género dos chamamentos antigos, pré-modernos, apelando a uma identidade comum que transcende a nação étnica. Quais são os novos mitos nacionais nos quais se poderia basear uma identidade nacional europeia? Quais seriam os perigos dessa nova identidade?

Uma história partilhada é um elemento poderoso em tal criação, mas como pode a história da Europa ser escrita e entendida de um modo que conduza à unidade, ao invés de reacender velhos antagonismos, guerras e mal-entendidos? Efetivamente, tais projetos estão atualmente em curso e alguns historiadores acreditam nas palavras de Jürgen Elvert:

²⁵ Pavilina Rychterova, “The Manuscripts of Grünberg and Königinhof: Romantic lies about the glorious past of the Czech nation”, in János Bak, Patrick Geary e Gábor Klaniczay (eds.), *Authenticity and Forgery in Nineteenth Century Medievalism*, Leiden, Brill, s.d.

²⁶ Sobre os mitos de origen húngaros e a “guerra úgrica-turca”, vide Gábor Klaniczay, “The Myth of Scythian Origin and the Cult of Attila in the Nineteenth Century”, in Gábor Klaniczay, Michael Werner e Ottó Gecser (eds.), *Multiple Antiquities – Multiple Modernities: Ancient Histories in Nineteenth Century European Cultures*, Frankfurt, Campus Verlag, 201, 185-211.

²⁷ Stefan Detchev, *Between Slavs and Old Bulgars: “Ancestors”, “Race” and “Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Bulgaria*”, in Patrick J. Geary e Gábor Klaniczay (eds.), *Manufacturing Middle Ages*, ed. cit.

²⁸ Patrick J. Geary, “Teutonische Rassenideologie im Amerika des neunzehnten Jahrhunderts”, in H. Beck, D. Geuenich e H. Steuer (eds.), *Zur Geschichte der Gleichung ‘germanisch – deutsch: Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, pp. 343-356.

tal como as histórias nacionais do século XIX forneceram elementos fundamentais sobre os quais as identidades nacionais se escoraram, a pesquisa histórica europeia moderna deve contribuir para sustentar o processo de integração europeia ao fornecer argumentos que o acompanhem.²⁹

22 | Mas será que substituir mitos instrumentalistas de origens nacionais por mitos instrumentalistas de integração europeia terá mais legitimidade? Não acarretará isto os seus próprios perigos? Tomemos em consideração o discurso proferido por Geert Wilders em 25 de março de 2011, no qual o líder do terceiro maior partido político na Holanda comparou explicitamente as invasões bárbaras do século VI com as atuais migrações do mundo islâmico, apenas para concluir que estas últimas representam um maior perigo para a existência da Europa do que as primeiras.

Haverá realmente uma identidade europeia partilhada? Existirão, por exemplo, *lieux de mémoire* da Europa? O centrista europeu Robert Schuman fez uma tentativa efectiva de imaginar tal conjunto. Contudo, tal como Gerard Bossuat sugeriu, quando convidado para escrever um artigo intitulado “*Lieux de mémoire* para uma Europa unida”, “os *lieux de mémoire* da Europa unida são menos numerosos do que os da Europa desunida”³⁰.

Se não é possível encontrar-se uma identidade nacional europeia num passado comum, devemos virar-nos, como na Idade Média, para a noção de um *populus christianus*? Esta é uma ideia cuja popularidade tem vindo de facto a crescer, ao mesmo tempo que o medo da islamização da Europa também cresce. Mas a noção de uma herança cristã partilhada tem os seus problemas: distante o bastante das divisões históricas entre católicos e protestantes, ainda visíveis na Irlanda do Norte, ou entre ortodoxos e católicos nos Balcãs, há a realidade inegável de que o cristianismo na Europa foi durante grande parte da sua história a fonte ideológica para o tipo de intolerância, repressão de mulheres e minorias e políticas iliberais que os europeus criticam no Islão dos nossos dias. Para além disso, a Europa nunca foi inteiramente cristã: as suas populações, muçulmana e judia, sempre foram uma realidade, e o tratamento dado a estas comunidades sempre fez parte das vergonhas mais profundas da Europa. Finalmente, existe a realidade de que o cristianismo, para a maioria dos europeus, é, em grande parte, uma tradição do folclore: em vez de se voltar para uma identidade cristã, a Europa poderia, mais honestamente, falar de uma identidade pós-cristã. Hoje em dia a Europa cristã é cada vez mais um mito, tanto quanto o é o das origens troianas dos francos.

Onde é que isto nos deixa? Os mitos que criaram as nações da Europa, se não desapareceram, estão deteriorados e a ficar progressivamente ultrapassados; os mitos que iriam criar uma identidade europeia ainda não existem. Será que a única fonte de uma identidade nacional europeia só pode ser encontrada em oposição a uma ameaça percebida como comum, quer se trate do império americano quer do islão em expansão? Mas a americanização da Europa, para o bem e para o mal, já é, seguramente, uma realidade, e o Islão tem raízes profundas na Europa, como parte da sua tradição religiosa mais dinâmica. Uma nova nação europeia terá que aceitar estas novas, ainda que preocupantes, realidades.

²⁹ Apud Konrad Hugo Jarausch, Thomas Lindenberger, *Conflicted memories: Europeanizing contemporary histories*, Nova Iorque, Berghahn Books, 2007, p. 2. O texto de Elvert está disponível *on-line* sob o título “Vom Nutzen und Nachteil der Nationalhistorie für Europa”, em <http://www.heidelberg-lese-zeiten-verlag.de/archiv/online-archiv/elvert.pdf> (acedido a 17 de março de 2014).

³⁰ *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n.º 61, jan.-mar. de 1999.

O COMPLEXO MITICO DA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONALIZANTE EM PORTUGAL: A ideografia protonacionalizante de Fernando Oliveira e de António Vieira

José Eduardo Franco*

| 23

Considerações preliminares

Com este artigo pretendemos explicar, problematizar e analisar o contributo decisivo de dois autores da Cultura Portuguesa para o estabelecimento daquilo que definimos como as quatro dimensões mitificantes, que estão na base da formação do mito maior de Portugal.

No período cultural que caracterizamos como o da construção da ideia de protonacionalidade, que precede a consolidação da ideia de nação portuguesa, articulada com a afirmação do Estado-nação nos séculos XVIII e XIX, o humanista Fernando Oliveira (c.1507-c.1582) e o pregador barroco António Vieira (1608-1697) deram sustentação a uma reflexão paradigmática para afirmar uma espécie de cânone mítico nacionalizante de Portugal, tendo contribuído para dar substância doutrinal à corrente profético-messianista de uma matriz protonacionalizante.

Este cânone mítico foi construído através diferentes tipos de discurso (cronístico, épico, tratadístico, etc.). Estes discursos operaram a idealização das origens de Portugal enquanto povo e enquanto reino fundado em direito divino; estabeleceram uma narrativa exaltadora da sua missão histórica realizada com a participação épica no movimento de reconquista cristã e nas viagens de exploração e expansão marítima; destacaram uma idade áurea portuguesa e perspetivação teleológica de uma destinação em ordem à realização plena da missão, vista como estando inconclusa ou incumprida, do povo português, tal como teria sido alegadamente definida desde as suas origens mitificadas e firmadas na vontade deliberativa de Deus.

Historiografia e génese da ideografia nacionalizante

A mitificação das origens primeiras e dos futuros últimos de um povo, de uma nação ou mesmo de uma instituição resulta de um fito de engrandecimento e de legitimação da realidade fenoménica que se descreve num processo continuado de construção e re-construção de memória histórica.

É especialmente a partir do século XVI que se desenvolve uma espécie de *mercado europeu* dos imaginários nacionais ou das mitologias nacionais, utilizando fundamentos e materiais do horizonte religioso judeocristão e parajudeocristão. Estamos no momento por excelência da formação genesíaca do mito das nações europeias. Entendemos nós aqui mito como sendo um discurso sedutor que pretende, no quadro de uma coerência transracional e dentro de uma certa lógica, oferecer sentido para fenómenos, acontecimentos e criações da história, estabelecendo um paradigma único de interpretação.

A partir desta literatura histórica pode-se escalpelizar e distinguir uma tipologia dos mitos das origens e dos futuros das nações que, nessa época, foram delineados com grande

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

envergadura nos círculos culturais da maioria dos países europeus, de que se conhece exemplos comparativamente interessantes, particularmente na Espanha, na França, nos Países Baixos, na Polónia e na Rússia, entre outros¹.

Os Estados e os reinos recentes ganham, no dealbar da modernidade, uma consciência e uma convicção crescentes de que têm uma origem muito antiga, inscrita nos primórdios da humanidade. Assim sendo, configuram uma idade de ouro que distingue em excelência a primeira idade das nações. Neste processo de releitura, estabelece-se uma dicotomia entre esse passado fulgurante e a história hodierna. Essa dicotomia é demarcada pelo otimismo que caracteriza a visão das origens e o pessimismo (ou grande preocupação) em face da avaliação das condições do presente. E em quase todas as obras historiográficas dos diversos países a exploração do tema das origens é orientado para fins políticos mais ou menos imediatos.

No entanto, este processo de construção mítica é indissociável da relação direta com o presente histórico-político. Neste sentido, Claude-Gilbert Dubois, escrevendo sobre a problemática dos mitos das origens, considera: “A génese do mito não pode ser dissociada do terreno histórico sobre o qual ele se apoia. Estas crenças assumem o aspecto de alegorias, cujo sentido é determinado pela conjuntura histórica; é uma maneira de exprimir reivindicações que pertencem a um tempo preciso e a aspirações em relação direta com a atualidade histórica”².

A consciência da fragilidade das condições presentes em termos de identidade e de salvaguarda da integridade da comunidade política, no fundo o pressentir ou mesmo o verificar do perigo iminente de quebrantamento ou mesmo da ruína, suscita este processo de mitificação de um passado genesiaco.

Por essa via intenta-se intervir de algum modo no presente e mesmo condicionar a destinação histórica futura. A propósito da eficácia presente que se procura nas construções do passado, Lucien Febvre afirma no seu *Combates pela História*: “Organizar o passado em função do presente: é aquilo a que poderíamos chamar a função social da História”³. Ao que se pode acrescentar: organizar a História em função de um futuro que se deseja e que se projeta foi um dos desideratos mais estruturantes das correntes profético-messiânicas que engendraram boa parte das obras da cultura nacionalizante consignada em Portugal na Época Moderna.

À luz deste escopo, os historiadores-ideógrafos da nacionalidade, como será o caso emblemático de Fernando Oliveira, adaptam a verdade histórica de forma a forjar uma espécie de história-parecer, uma história de combate, de tomada de posição projetada no terreno do passado. Tudo isto é operado geralmente de forma mais ou menos implícita. Esta mensagem implícita pode ser lida nas entrelinhas, na forma como a narrativa é organizada e nas escolhas feitas em termos de etapas temporais e configurações geográficas, de acontecimentos, de factos, de figuras e das apreciações do historiador integradoras de todos esses elementos numa totalidade de sentido orientada ideologicamente para inculcar uma determinada visão do passado e uma esperança no futuro.

Este tipo de discurso nacionalizante que reconfigura materiais provindos da história empreende a construção do passado dos reinos até aos tempos coevos para sustentar uma ideia

¹ Cf. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 8 ss.

² Claude-Gilbert Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste, avec l'édition critique d'un traité inédit de Guillaume Postel de ce qui est premier pour reformer le monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 18.

³ Lucien Febvre, *Combates pela História*, Lisboa, Presença, 1989, p. 258.

de pátria, de povo, de reino e de realeza que coloca disciplinas como a Teologia e o Direito ao serviço da História, e a História ao serviço da política. O seu ideal nobilitante do passado nacional instrumentaliza a História na disputa ideológico-nacionalizante da primazia desses reinos em relação aos outros seus pares do macro-espaco continental europeu.

A escrita da História assume também uma dimensão profética e entra ao serviço da afirmação de uma consciência nacionalizante; e através de uma hermenêutica inteligentemente orientada, os escritores/cartógrafos da nacionalidade formulam as suas críticas em relação ao presente e advertem os contemporâneos, em tom profético, em relação aos riscos do futuro. Mas esta nostalgia não se fecha em si própria. Transforma-se em instrumento de combate, de crítica, abrindo para o sentido do futuro no seu intento de desvelamento e antecipação teleológica.

Boa parte dos discursos dos homens de cultura e de ciência da época moderna assumem, pois, uma dimensão teleológica enquanto fundamentadores das correntes profético-nacionalizantes que então se afirmam e os constituem tecelões de uma certa consciência nacionalizante.

Estudar o profetismo e as chamadas obras do messianismo nacionalizante em Portugal implica tomar consciência da dimensão e do peso mental que o passado exerceu e continua a exercer sobre a mentalidade, a cultura e o imaginário coletivo portugueses. Um dos pensadores que mais tem refletido sobre a evolução da ideia de Portugal, Eduardo Lourenço, considera: “nenhuma barca europeia é mais carregada de passado do que a nossa. Talvez por ter sido a primeira a largar o cais e a última a regressar.” E acrescenta de forma pertinente: “Mas nenhuma dessas nações, ou antes, culturas-nações, convive com o passado como a nossa. Simbolicamente, nenhum povo vive no passado – em particular naquele a que nós devemos o nosso perfil singular – como Portugal”⁴.

Tanto os tempos de crise e de ruína como os tempos de esforçada restauração e ressurgimento inspiram a construção de utopias⁵ e de mitos⁶ em ordem a cumprirem objetivos de carácter mobilizador e orientador das consciências coletivas. Objetivos que visam a sustentação psicossocial de uma desejada resistência moral e de fidelidade a valores que as incertezas desses momentos históricos exigem⁷.

Com efeito, as correntes profético-messiânicas, de carácter religioso ou político, correspondem em termos genéricos a uma ambição constituinte do homem: conhecer o futuro e cimentar as suas raízes num passado mítico. Dão resposta a um desejo profundamente humano: que o que nos espera seja melhor do que aquilo que já conhecemos. É o que explica o historiador George Minois, que condensou o conhecimento das correntes proféticas na longa duração, dando há poucos anos à sua obra título idêntico ao que o nosso Vieira tinha dado no século XVII à sua primeira obra profética, *História do Futuro*:

⁴ Eduardo Lourenço, *Nós como futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 19.

⁵ Sobre a problemática da utopia cf. v.g.: Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 1985; Paul Ricoeur, *Ideologia e utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991; Jusi Szacki, *As utopias ou a felicidade imaginária*, Rio de Janeiro, s.n., 1972; e Hillel Schwartz, *Os finais de século: lenda, mito, história, de 990 ao ano 2000*, Lisboa, Difusão Cultural, 1992.

⁶ Cf. Peter Burke, *The Renaissance*, 2.ª ed., Londres, Macmillan Press, Ltd., 1997, p. 2.

⁷ Sobre o tema da utopia e das suas funcionalidades ver, além das citadas, a obra clássica de Karl Monttein, *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

Profetizar é próprio do homem. É uma dimensão fundamental da sua existência. Temos um pé colocado no presente e outro no futuro. Viver é sempre antecipar e cada uma das nossas ações aponta para um objectivo situado no futuro [...]. Passado, presente, futuro formam um todo indissociável, e se podemos agir no presente, é porque nos lembramos do passado e assim vislumbramos o futuro.⁸

O P.^e António Vieira, já no século XVII, traduzira esta percepção tão aguda na abertura da sua ousada *História do Futuro*: “Nenhuma coisa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que as notícias dos tempos e sucessos futuros”⁹.

Com efeito, o ser humano, quer na sua existência individual quer coletiva, precisa, de facto, tanto de sonho como de pão para viver, para ousar ir mais longe e elevar a vida acima do suor quotidiano. O profetismo oferece ao sequioso universo onírico do homem a água para saciar a sua sede de utopia, esforçando-se por potenciar o desejo, colocando-o ao serviço da fortificação da vontade em ordem a transformar a realidade sombria e sinuosa em vias luminosas de esperança, glosando uma expressão de Luís Filipe Barreto¹⁰.

É bem elucidativa disto mesmo uma outra passagem programática da *História do Futuro* de Vieira para justificar o seu esforço de fundamentação do Quinto Império português: “Isto é, pois, o que eu agora lhe quero persuadir e admoestar, e um dos fins principais por que escrevo esta História, para que, pelo conhecimento dos nossos futuros, possam emendar o engano de suas esperanças presentes”¹¹.

Modos de mitificação da ideia de nacionalidade

Com base nos estudos que temos desenvolvido em torno dos processos de mitificação em ordem à estruturação das nacionalidades no plano simbólico e do imaginário, consideramos que uma nação, para o ser de facto enquanto *constructo* ideográfico, cultural e plenamente assumido pela consciência coletiva, precisa de ter desenvolvido um longo processo de mitificação de carácter quadridimensional.

Chegámos a esta definição teórica a partir dos nossos estudos culturais de caso em torno da nação portuguesa, comparando-a com as culturas de outras nacionalidades e regionalidades europeias.

A identidade nacional portuguesa é, pois, cimentada historicamente através de um processo de mitificação em quatro dimensões: mitificação das origens do Reino de Portugal, engrandecimento das suas gestas bélicas e das suas viagens marítimas de descobrimento e expansão, configurando uma história épica; glorificação da idade de ouro e da nova era da humanidade criada (a era da protoglobalização); e a idealização de um destino grandioso, apoteótico, que cumpriria em plenitude a missão atribuída divinamente a Portugal, missão esta sempre sentida como estando inconclusa.

⁸ George Minois, *História do Futuro. Dos Profetas à Prospectiva*, Lisboa, Teorema, 2000, p. 9; e cf. Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade: uma história do Paraíso*, Lisboa, Terramar, 1997, p. 461.

⁹ António Vieira, *História do Futuro* (introd., atualização e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu), 2.^a ed., Lisboa, IN-CM, 1992, p. 47.

¹⁰ Luís Filipe Barreto, “Utopia e heteropia”, *Brotéria*, vol. 106, 1978, pp. 275-279.

¹¹ António Vieira, *História do Futuro*, p. 47.

Homens de letras e de ciências, entre os quais se contam historiadores, poetas, cientistas e matemáticos, engenheiros navais, geógrafos, gramáticos, teólogos e pregadores, formaram a elite pensante que operou a tecelagem cultural de uma ideia de Portugal como “nação superior”¹².

Esta nação estaria destinada desde as suas origens divinamente estabelecidas, conforme consenso dos intelectuais do profetismo nacionalizante, para, guiada providencialmente pelos céus, realizar uma missão única no mundo.

O carácter distinto, em termos identitários, atribuído a Portugal entre as nações da Cristandade europeia, decorre de uma interpretação superlativa das realizações inéditas operadas no decurso da empresa política, económica e religiosa da expansão portuguesa para além das fronteiras europeias. Portugal é entendido, neste processo de mitificação, como luz das nações, farol-vanguarda da Europa cristã, luz do mundo (*lux mundi*), na voz profética do P.^e António Vieira. Portugal é de facto ideografado messianicamente no momento-charneira da Modernidade (século XVI) como um país perfilado distintamente pela erudição dos pensadores da identidade portuguesa como *Reino singular da História*, como a estrela maior das nações da Europa para iluminar o mundo¹³.

Os poetas engrandecem-lhe o império marítimo como o primeiro império da Modernidade e o maior de toda a história, superando todos os impérios antigos em dimensão, ciência e diversidade de povos e culturas abrangidas na sua alçada de reunião política. Era o primeiro império verdadeiramente global, pois abraçava o Oriente e o Ocidente ligando todo o orbe terrestre, império “onde o Sol nunca se punha”¹⁴.

Historiadores como Fernando Oliveira e depois mormente os historiógrafos do Mosteiro de Alcobaça ampliam a antiguidade e a longevidade histórica de Portugal, fazendo remontar a sua historiogénese e sociogénese aos tempos primordiais dos patriarcas da Bíblia¹⁵. Esses tecelões da História procuravam fazer coincidir a História de Portugal com a proto-história genesiaca dos povos e das nações narrada pelo Génesis, conferindo-lhe fundação em direito divino. Os humanistas, sábios teórico-práticos, fazem da ciência portuguesa a mais avançada, aproveitando o saber de experiência feito que permitiu rever e corrigir a ciência antiga¹⁶. Os filólogos afinam a língua portuguesa e defendem as suas possibilidades de ocupar o estatuto que o latim desempenhava enquanto língua imperial e tornar-se um dos instrumentos fundamentais da tecelagem cultural e comunicacional do império que viesse a garantir a sua perenidade humana¹⁷. Na viragem para o século de Seiscentos, teólogos, pregadores e profetas em casamento íntimo com os historiadores, concentrando muitas vezes estas funções num mesmo autor, acentuam o percurso místico da história portuguesa¹⁸. Apontam um destino

¹² Miguel Real, *A morte de Portugal*, Porto, Campo das Letras, 2008, p. 81.

¹³ Cf. *Idem*, *Portugal: ser e representação*, Lisboa, Difel, 1997, *passim*.

¹⁴ Cf. Jorge Nascimento Rodrigues e Tessaleno Devezas, *Portugal pioneiro da Globalização*, Lisboa, Centro Atlântico, 2007.

¹⁵ Cf. José Eduardo Franco, *O mito de Portugal: A primeira História de Portugal e a sua função política*, Lisboa, Roma Editora, 2000. Ver os capítulos iniciais da primeira *História de Portugal* editada de forma apensa a este estudo.

¹⁶ Luís Filipe Barreto, *Portugal, mensageiro do mundo renascentista. Problemas da cultura dos Descobrimentos portugueses*, Lisboa, Quetzal, 1989), *passim*.

¹⁷ Cf. Fernando Oliveira, *A Gramática da Linguagem Portuguesa*, (ed. de José Eduardo Franco e João Paulo Silvestre), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012; e ver Maria Leonor Carvalhão Buescu, *Babel ou a ruptura do signo. A gramática ou os gramáticos portugueses do século XVI*, Lisboa, IN-CM, 1984.

¹⁸ Cf. João Francisco Marques, “A utopia do Quinto Império nos pregadores da Restauração”, in Pierangelo Catalano (ed.), *‘Quinto Impero’ attualità del pensiero di Antonio Vieira*, SJ, Sassari, ASSLA, 2000, pp. 163-198.

utópico para a nação portuguesa, um futuro de plenificação da sua missão considerada não concluída¹⁹ e que seria realizada sob a liderança e protagonismo de um rei restaurador, um D. Sebastião *redivivus* ou um *alter Sebastianus*, configurando-se nesta elaboração profetizante a especificidade característica do messianismo nacionalizante português: o *Sebastianismo*.

A Ideografia Nacionalizante do Humanista Fernando Oliveira

Neste contexto, fixemos a nossa atenção no discurso nacionalizante de que está evadido a obra pioneira do humanista Fernando Oliveira, cuja ideografia de Portugal consideramos paradigmática no quadro da nossa análise.

Perseguido no seu tempo e desconsiderado na receção cultural e científica quase até ao século XX, talvez devido ao seu espírito rebelde e crítico, Oliveira deveria merecer hoje estudos e divulgação mais atenta, como têm advogado destacados estudiosos da vida e obra deste humanista, como Luís de Albuquerque, Paul Teyssier, Luís Filipe Barreto e Francisco Contento Domingues.

A documentação que chegou até nós não nos permite fixar com toda a certeza e precisão a data do seu nascimento e morte. Mas sabe-se o suficiente para perceber que foi uma vida plenamente vivida, uma vida marcada por dramas, por ousadias que pagou caro, por oportunidades aproveitadas e apostas ora certas ora perdidas. Para alguns nascido em Aveiro, segundo outros em Pedrógão Grande, formou-se no Convento de São Domingos em Évora, de onde se evadiu para Espanha, por indisciplina, nos princípios dos anos 30 do século XVI. Passados poucos anos, vemos a sua vida a decorrer novamente em Portugal, interagindo com algumas saídas marcantes para o estrangeiro. Em Portugal foi percetor de filhos de casas nobres, como a do Barão de Alvito e a de João de Barros. Especializando-se em ciências náuticas, foi piloto ao serviço de armadas portuguesas e francesas, entre estas a armada do francês Saint-Blancard. Neste contexto, experimentou guerras nos mares perigosos do Norte do Atlântico e do Norte de África. Há indícios de que terá servido o rei D. João III em missões de espionagem na Península Itálica. Conviveu e serviu um ano na corte de Henrique VIII, onde bebeu ideias revolucionárias que o levaram a professar, enquanto padre que era, ideias consideradas perigosas (erasmismo, crítica ao escravagismo e ao estado decadente da Igreja e das ordens...) para uma sociedade cada vez mais vigiada pela Inquisição. De facto, foi preso e condenado por duas vezes pelo Santo Ofício, traído por pretensos amigos e antigos professores, como André de Resende, e ajudado por quem cedia, ou compreendia, os argumentos das suas razões poderosas, o cardeal D. Henrique²⁰.

Fernão de Oliveira foi o nome com que assinou a sua primeira obra, em 1536, e Fernando Oliveira (grafia modernizada do nome anterior, que ilustra a língua em evolução modernizante) foi o nome moderno que passou a usar para dar autoria às obras que se seguiram.

Extremamente significativo é ter escrito um conjunto de obras em língua portuguesa registadas como pioneiras na produção de conhecimento nas áreas de saber em que se inscrevem.

Antecipando-se em quatro anos a João de Barros, cujos filhos ensinou, edita a primeira *Gramática da Linguagem Portuguesa* em 1536, onde defende a importância da codificação

¹⁹ Cf. Pedro Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico em Portugal*, vol. II, Lisboa, Caminho, 2001.

²⁰ Cf. José Eduardo Franco, "A Noção de Ciência e a Ideia de Portugal na Obra de Fernando Oliveira", *Prelo – Revista da INCM*, n.º 8, maio-agosto de 2008, pp. 44-79.

gramatical da nossa língua para efeito de ensino e de consolidação da rede imperial resultante do processo de expansão portuguesa. Nessa primeira obra gramatical defende a qualidade do português como grande língua moderna, capaz de substituir o Latim e capaz de império, isto é, ser veículo de cultura e de afetos que fariam mais pela perpetuação da presença portuguesa em muitos cantos do mundo do que as mais diversas estruturas administrativas ou coações militares. Na gramática primeira da nossa língua, Oliveira reflete modernamente sobre o poder das línguas para construir identidades e marcar domínios.

Duas décadas depois, em 1555, Oliveira dá ao prelo uma obra com ciência estratégica para a política imperial ultramarina portuguesa: a *Arte da guerra do mar*. O humanista afirmou-se ao longo do seu percurso intelectual como modelo de sábio renascentista, desenvolvendo várias competências e dominando vários saberes. Tornou-se, com efeito, desde os anos 40 do século XVI, piloto de navegação, arte e ciência em que se viria a revelar um especialista muito requisitado por várias cortes europeias, numa época em que a marinharia era a área de saber que garantia o sucesso dos emergentes império marítimos da Europa. Embora a *Arte da guerra do mar* vise estabelecer um conhecimento sobre matérias atinentes à navegação e à arte da guerra em território líquido, o autor não se coíbe de tecer considerações várias sobre temas sensíveis, que vão desde a forma como Portugal gere o seu império e as oportunidades de negócio a críticas a visões atávicas e até à delicada questão da prática da escravatura pelos reinos cristãos. Revela-se nesta obra um crítico implacável da escravatura, considerando-a liminarmente como inaceitável e injustificável como prática de cristãos. Oliveira torna-se assim, em Portugal, o primeiro crítico radical do esclavagismo. Estas e outras ousadas críticas que chocavam de frente com aquilo que era politicamente correto na época valeram-lhe uma segunda condenação e encerramento nos cárceres do Santo Ofício.

Na linha deste saber acumulado pela experiência e pelo estudo, Oliveira escreverá, duas décadas depois, uma espécie de manual de construção de barcos para a grande navegação. Merece, pois, destaque o *Livro da Fábrica das Naus*, que permaneceu manuscrito até ao século XIX. Sendo trazido a lume primeiramente pelo capitão da Armada Henrique Lopes de Mendonça e estudado de forma exímia, nos últimos anos, por Francisco Contente Domingues, aquele livro constitui um extraordinário exemplo de escrita clara, sóbria, e de profissão de um saber aberto com desejo manifesto de fixar conhecimento para ser transmitido às novas gerações, alargando escola e garantindo o desenvolvimento da ciência²¹.

A relevante ciência náutica de Oliveira vai também ser estabelecida por ele numa obra de referência, escrita na língua europeia de circulação internacional, o Latim, com o título *Ars Nautica*. Redigida no final da década de 60, esta obra viria a celebrar Oliveira entre os especialistas em Marinharia e ainda hoje aguarda por uma tradução e edição completa, pese embora já tenha sido objeto de alguns estudos.

Por fim, Oliveira coroa o seu elenco de obras pioneiras com a escrita de uma *História de Portugal*. Trata-se da primeira História assim nomeada, e faz a passagem da corrente cronística para a moderna corrente historiográfica. No manuscrito que chegou até nós – um original guardado ainda em fase de correção pelo autor – observam-se, de forma flagrante, as marcas desta transição. Primeiro tinha escrito “Crónica de Portugal”, designação que surge riscada, optando depois o autor por colocar sobre ela o título mais moderno de “História de Portugal”.

²¹ Cf. Francisco Contente Domingues, *Os navios do mar oceano: teoria e empiria na arquitectura naval portuguesa dos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, *passim*.

Esta História primeira, de que não fala J. Veríssimo Serrão na sua clássica *Historiografia portuguesa*, jazia em versão manuscrita, pouco conhecida, no *Fonds Portugais* da Biblioteca Nacional de Paris. O Códice não datado reúne documentos inacabados de uma história em construção: primeiro, o rascunho a que Oliveira deu o título *Livro da antiguidade, nobreza, liberdade e imunidade do Reino de Portugal*, escrito provavelmente ainda durante o reinado do cardeal D. Henrique, e, em segundo lugar, a História, que recompõe apreciações, juízos e perspectivas adaptadas à evolução dos acontecimentos a partir de 1580.

A sua História dá conta de um Portugal que tinha perdido a independência, condição que o autor temia efetivar-se já ao redigir o *Livro da antiguidade...*, onde manifesta ser adepto da corrente favorável a um “rei natural” português, que pudesse ser “eleito”, ou seja, aclamado pelo povo.

A *História de Portugal* é uma obra escrita em contexto de crise e de consciência de perda, de perda da autonomia de governo, revelando-se, por excelência, uma obra marcada por um discurso nacionalizante que procura firmar identidade, fundar o espírito de resistência e assegurar que a experiência de ruína do presente não é o decreto do fim, mas um interregno, uma espécie de exílio necessário, findo o qual brotará um novo começo²².

Oliveira estabelece uma visão global da história do reino, à luz de um ideário de interpretação da trajetória de Portugal, no quadro da caminhada da humanidade no tempo, e da Europa cristã em particular. Pretende intervir no presente, usando a história como arma para tomar posição sobre as várias saídas em equação, na falta de um sucessor consensual ao trono, em conformidade com o direito sucessório hereditário em vigor. Sabe-se o resultado deste pleito. D. Filipe II entendia ter créditos que lhe davam direito ao trono de Portugal, devido ao jogo de xadrez da política matrimonial entre as duas coroas, o qual possibilitou a Castela fazer mais uma vez xeque-mate ao reino lusitano, como já tinha acontecido na Revolução de 1383-85. Porém, no século XIV, o duelo peninsular teve um desfecho diferente, graças à vitória portuguesa em Aljubarrota. Enquanto no final do século de Quinhentos, Filipe II não só herdou como teve de conquistar Portugal contra as hostes afetas ao partido de D. António, subindo ao trono a 16 de abril de 1581 perante as Cortes reunidas em Tomar.

Para demonstrar que a integração de Portugal no império de Castela não seria definitiva, Oliveira recorre a uma leitura mitificante de longuíssima duração, que se insere na linha da história nacionalizante em voga nos diferentes reinos da Europa moderna, no tipo de discurso característico do chamado “mercado das nacionalidades” em que se disputavam supremacias entre os emergentes Estados da Europa. Conta, para tal, a história portuguesa desde origens remotíssimas, a partir dos tempos patriarcais bíblicos, mais precisamente desde os tempos pós-diluvianos, com base na história dos primórdios da humanidade estabelecida no primeiro livro do Pentateuco.

Tecendo uma narrativa mítica, conta que Tubal, neto de Noé, teria sido o primeiro povoador de Portugal, aportando em Setúbal e daí promovendo o povoamento do Ocidente. A fundação do reino por “vontade divina” nestes tempos bíblicos da segunda idade de renovação do mundo foi marcada por reinados sucessivos e perdas de linhas de sucessão, devido a invasões de povos estrangeiros (gregos, romanos, árabes...), que, no entanto, não anularam

²² Cf. José Eduardo Franco e José Augusto Mourão, *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa. Escritos de Natália Correia sobre a utopia da idade feminina do Espírito Santo*, Lisboa, Roma Editora, 2004, p. 157.

o poder e a vontade do povo de se manter livre, resistindo numa porção de território português imune às tentativas de subjugação total.

Na sequência de uma longa história contada de modo maravilhoso, em que vemos o povo português correr o risco de perder a capacidade de liberdade e autonomia, Deus teria suscitado a ascensão de um rei restaurador. Por isso, esta história mítica, e apócrifa, porque fora do cânone estabelecido e vulgarizado da História de Portugal, afirma que seria uma “impostura” dizer que D. Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal. Ele teria antes sido o Rei Restaurador de uma herança de povo livre e nobre, com uma antiguidade que tinha primazia sobre os outros povos da Cristandade, nomeadamente em relação a Castela, chamada, nas suas origens, “Bardúlia”.

Ora, nesta impressionante narrativa mítica, pode ler-se, nas entrelinhas, onde Oliveira queria chegar. Assim, escreve, no calor dos acontecimentos, a primeira obra que denominamos de “cultura de resistência” produzida sob os Filipes²³. Estamos, portanto, perante uma obra proto-sebastianista, que anuncia os fundamentos da corrente nacionalizante desenvolvida sob o reinado espanhol. Uma corrente que tem, com efeito, ampla expressão na produção escrita de obras de história, de literatura, de poesia, de parenética, de geografia e gramaticologia.

A mensagem é simples e profética. A exemplo do longo passado de Portugal, fundado em direito divino e destinado a fazer uma caminhada longa e dramática, por analogia com a história do povo bíblico de Israel, uma história que tem em vista grandes realizações, resistindo a todas as tentativas de anulação, o povo de Portugal, mesmo dominado, resiste; e Deus, quando o domínio estrangeiro se torna extremo, manda sempre um rei restaurador.

Assim, em 1581, Oliveira, através desta história, anuncia a convocação do renascimento de um Portugal autónomo, que acontecerá, de facto, 60 anos depois, em 1640. A ideia patenteada do envio pelos Céus de um rei restaurador aclamado pelo povo, que é quem detém o verdadeiro poder divino delegado no soberano que governa em seu nome, é um dos vetores ideográficos estruturantes do sebastianismo, que viria a emergir como corrente poucos anos depois. Sendo uma história do passado, está mais interessada, todavia, no futuro, uma vez que tem a finalidade de acalentar no povo o sentimento de esperança e de resistência.

A *História* é escrita à maneira do estilo sóbrio e incisivo de Oliveira, que visa, em jeito de disputa, defender a sua perspetiva do percurso de um povo ao longo de um recorte temporal longo que se articula com a visão do tempo próprio da soteriologia judaico-cristã. Por isso, Oliveira elege no seu edifício argumentativo os autores da sua afeição que permitem corroborar a sua posição e toma como alvo os chamados “autores oponentes”, sejam nomeados ou não nomeados, que desautoriza e até, nalguns casos, ridiculariza.

Um deles, que cumpre destacar, é o cronista espanhol Esteban de Garibay y Zamalao, que tinha escrito, no início da década de 70 daquele século, os então célebres *Los XL libros del Compendio Historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*. Em dois volumes monumentais tinha procurado destacar a primazia de Castela sobre todos os outros reinos, contando a história do reino vizinho desde Adão e Eva. Em grande medida, a *História de Portugal* de Oliveira tem em mira rebater esta obra em toda a linha, de modo a fazer desabar a sua pretensão de advogar a primazia do Reino de Castela sobre todos os outros reinos da Península, em particular, e da Cristandade, em geral.

²³ Para estudo, seguimos de perto a edição da primeira *História de Portugal* feita por José Eduardo Franco em *O mito de Portugal*, já citado.

Apesar da relevância da *História de Portugal* deste humanista, importa reter que o pensamento paradigmático de Oliveira para a construção da identidade portuguesa protonacional está espreado não só na obra historiográfica, mas também nas suas obras pioneiras no quadro da História da Cultura Portuguesa: na primeira gramática (1536), no primeiro livro de estratégia de guerra no mar (*Arte da guerra do mar*, 1555) e nos outros decorrentes dois livros de ciências náuticas: *Ars Nautica* e *Livro da Fábrica das Naus*.

No entanto, é nas suas primeira e última obras, a obra gramatical e a obra historiográfica, que se desenha de forma mais ampla o seu ideário nacionalizante.

Cumpre-nos realçar que Gramática, Ciências Náuticas e História apresentam-se como produções paradigmáticas do saber humanista português de perspectiva interdisciplinar, orientado para revelar e ensinar conhecimento novo, mas também para relevar o papel dos portugueses na construção de uma mundividência nova no âmbito das realizações expansionistas marítimas e terrestres, cumprindo uma história que se cria ser providencialmente guiada pelos Céus, com base na qual se distinguiu Portugal como povo, como reino e como protonação na hierarquia dos reinos cristãos e dos povos do mundo.

Subjaz em todas as obras deste autor humanista uma verdadeira apologia de Portugal, uma ideia de um Portugal cada vez mais como conceito abstraído da vinculação a um dado regime, através da designação cristalizada de “Reino”, que, se ainda subsiste no discurso, se vai pouco a pouco diferenciando como ideia autónoma, a ideia de Portugal.

Se Camões foi o poeta por excelência da identidade portuguesa, estabelecendo a sua matriz no grande poema que cristalizou a glorificação de Portugal e elencando ao mesmo tempo os problemas do reino e do império, Oliveira pode ser apresentado como um cantor de Portugal em prosa, unindo Gramática, Ciências Náuticas e História, para exaltar Portugal como nação superior que em quase tudo teria superado os povos-paradigma da Antiguidade Clássica.

As suas realizações epicamente exaltadas, a sua idade de ouro recortada como a mais lustrosa de todos os impérios, porque assente num domínio globalizante, dão-lhe fundo e fôlego para estabelecer solidamente um novo império cultural, religioso e linguístico.

Através do estudo orientado de passagens selecionadas das suas diferentes obras, podemos observar até que ponto este autor da escola experiencialista teórico-prática do humanismo acaba também por servir o processo de construção de uma ideia de Portugal como nação superior, capaz de império e do maior império de sempre da humanidade. Por isso, veremos Oliveira a defender na *Gramática* a afirmação, de pleno direito, da língua portuguesa como língua moderna capaz de império e de superar o mito da língua latina como a mais perfeita. O investimento na codificação gramatical humanista tinha o fito de fazer da nossa língua vernácula uma língua universalmente respeitada, digna de ser veículo da evangelização, da comunicação da palavra divina.

Assim como aconteceu com os autores coevos da escola humanista, Oliveira glorifica, enaltecendo a língua, a grandeza do carácter do povo português. Esta afirmação é feita pelo recurso à mitificação de sinal contrário, que denominamos de “pontos de negação” da identidade portuguesa, neste caso o estrangeiro que se torna oponente: o Castelhana ao lado do Mouro e, antes ainda, do Romano, entre outros. De modo mais contundente, o Castelhana é representado de forma estereotipada como uma ameaça permanente, congénita à nossa existência autónoma, para efeitos de afirmação do valor da condição portuguesa. Configura-se, pois, uma imagem ne-

gativa dos castelhanos e de outros povos estrangeiros dominadores, como os romanos e os árabes. No entanto, o anticastelhanismo será, na obra deste autor, o negativo mais relevado para contrastar o valor superiorizante dos traços da identidade portuguesa estabelecidos por Oliveira: mais antiguidade, mais nobreza, mais liberdade indomável, mais grandeza de missão²⁴.

O Pensamento Messiânico e Quinto-Imperialista de António Vieira

Se no século XVI Oliveira é bem representativo de um escol de autores que configuraram grandes linhas de afirmação do complexo mítico de uma cultura nacionalizante em Portugal, no século seguinte o pensamento de uma figura de grande estatura intelectual vai representar a síntese e o fechar do círculo fundamental deste esquema mítico por nós definido. Referimo-nos ao P.^o António Vieira, que no século de Seiscentos se destaca no tempo crucial da restauração da independência de Portugal como o herdeiro e o representante qualificado do escol de pensadores da ideia da nação, ao lado de outros que então se afirmam, como é o caso do seu contemporâneo Sebastião de Paiva.

Vieira e os outros intelectuais situados na corrente do sebastianismo ortodoxo ou no heterodoxo são os homens da hora, que se destacam com a sua hermenêutica profética e assumem a função de tecelões da identidade portuguesa recorrendo às possibilidades do imaginário para reforçar, no plano da psicologia coletiva, a consciência de Portugal enquanto comunidade nacional de destino para superar as graves dificuldades do momento presente e levar a cabo a empresa de defesa da nova afirmação de Portugal na Europa e no Mundo.

Nascido em Lisboa, junto à Sé, ponto nevrálgico da vida religiosa e social da capital portuguesa, Vieira vê-se obrigado, em 1614, a viajar para o Brasil a fim de acompanhar a família que se foi juntar ao pai, destacado para exercer funções de escrivão na Alfândega da Baía. É naquela capital da colónia brasileira que terá a oportunidade de ingressar no Colégio dos Jesuítas e fazer todo o percurso formativo para se tornar padre daquela que era considerada a ordem mais universalista da Igreja Católica.

A Companhia de Jesus criou na modernidade um modelo de colégio e multiplicou-o numa rede que ultrapassou as fronteiras europeias. Em quase todos os palcos do globo onde os Jesuítas desenvolveram e consolidaram atividade missionária, fizeram acompanhar a sua presença religiosa organizada com a edificação de instituições educativas. O ideário do colégio jesuíta, uniformizado por um método testado no terreno e depois aprovado superiormente no final do século XVI com o nome de *Ratio Studiorum*, foi reproduzido planetariamente ao sabor da expansão da atividade proselitista da Ordem de Santo Inácio. O investimento poderoso no ensino fazia parte integrante da sua estratégia de evangelização assente na aposta numa formação intelectual qualificada. O modelo de colégio jesuíta constitui a primeira e mais extensa experiência de globalização pedagógica conhecida desde a modernidade. A rede de colégios criados em Portugal e no mundo entre os séculos XVI e XVIII representa uma parte importante desse fenómeno de globalização de um modelo pedagógico standardizado²⁵.

²⁴ José Eduardo Franco, "Anticastelhanismo e construção da identidade de Portugal no século XVI: O contributo da primeira História de Portugal de Fernando Oliveira", *Brotéria*, vol. 172, março, 2011, pp. 241-252.

²⁵ Cf. Norberto Dallabrida, "Moldar a Alma Plástica da Juventude: a *Ratio Studiorum* e a Manufatura de Sujeitos Letrados e Católicos", *Brotéria*, vol. 155, 2002, pp. 451-466.

Vieira acaba por tornar-se, num contexto luso-brasileiro, uma figura emblemática daquela marca distintiva dos membros da Companhia de Jesus, enquanto ordem de circulação e atuação global.

34 | Com efeito, a Companhia de Jesus imprime, na modernidade, uma forte e decidida viragem na vida monástica clássica, já encetada na Baixa Idade Média pelas Ordens Mendicantes das quais é herdeira. Em vez da medieval e beneditina *fuga mundi*, os Jesuítas apostaram fortemente na *vita in mundo*. Nestes e noutros aspetos, a Ordem de Loyola revela-se com traços de modernidade e adaptada aos desafios impostos à Igreja pela abertura globalizante da vida humana no planeta Terra²⁶.

Foi, de facto, num dos colégios mais importantes dos Jesuítas que Vieira se formou e se revelou como um excelente senhor da Palavra, subindo, com grande sucesso, às tribunas do tempo que eram os púlpitos das igrejas.

Fundando-se na autoridade de Bandarra, o P.^e António Vieira vai tornar-se o expoente maior do messianismo nacionalizante no processo de legitimação e reforço da independência restaurada em 1640.

O profetismo de carácter sebastiânico elabora-se no contexto dramático da crise nacional do período da pós-restauração. Toda uma literatura político-profética (desde tratados a sermões) é forjada por espíritos especulativos para fazer a disquisição profético-erudita em ordem a fazer crer que a restauração não era mais do que a realização das profecias. Estávamos, então, no tempo por excelência das utopias, onde a cultura prospetiva tinha uma força mobilizadora extraordinária. Esta cultura do imaginário foi muito bem estudada e caracterizada por Luís Filipe Silvério Lima através da expressão significativa “Império dos Sonhos”²⁷.

O P.^e António Vieira torna-se então o mais significativo teorizador do profetismo português, defendendo a legitimidade desta esperança com base nos feitos auspiciosos realizados pelos portugueses nas viagens marítimas²⁸. Assim canta na sua *História do Futuro*:

Portentosas foram antigamente, aquelas façanhas, ó portugueses, com que descobristes novos mares e novas terras, e destes a conhecer o Mundo ao Mundo. Assim como líeis então aquelas vossas histórias, lede agora esta minha, que é também vossa. Vós descobristes ao mundo o que ele era, e eu vos descubro a Vós o que haveis de ser. Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo. Maior cabo, maior esperança, maior império.²⁹

Os portugueses eram considerados por Vieira como os criadores da universalidade. À luz da sua visão providencialista da História de Portugal e do mundo, o grande pregador acreditava que Portugal era um instrumento privilegiado dos desígnios de Deus. Nas suas obras proféticas, nomeadamente na *História do Futuro* e na *Clavis Prophetarum*, o jesuíta lança as bases para construção da sua grande utopia profética de cariz milenarista: o Quinto Império. Anuncia mil

²⁶ Cf. José Eduardo Franco, *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente*, vol. I, Lisboa, Gradiva, 2006, capítulo I.

²⁷ Ver o estudo de Luís Filipe Silvério Lima, *O império dos sonhos: Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, São Paulo, Alameda, 2010, *passim*.

²⁸ Sobre o assunto, ver o estudo de Paulo Alexandre Esteves Borges, *A plenificação da História em Padre António Vieira: Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, IN-CM, 1995.

²⁹ Cf. António Vieira, *História do futuro*, p. 64.

anos de fé, de paz e de felicidade sob um regime teocrático inspirado no modelo de cristandade, em que o rei português e o Papa de Roma assumiriam o governo do império universal, nas suas competências temporais e espirituais sabiamente conciliadas. No projeto quinto-imperialista vieiriano coexistem duas universalidades distintas, embora perfeitamente interligadas: a universalidade de Portugal e a universalidade do Cristianismo de confissão Católica.

Tanto nos sermões político-identitários como nas obras proféticas ou ainda em alguns textos da sua vasta correspondência, Vieira revisita a história de Portugal, com realce para os momentos e acontecimentos mitificados pelos discursos nacionalizantes que herda, destacando as origens luminosas do reino de Portugal e a sua fundação em direito divino, as gestas heroicas da reconquista e da construção do império através das grandes navegações e a assunção de uma Idade de Ouro brilhante interrompida abruptamente em 1580 no decurso do processo português de construção da universalidade do cristianismo.

Em certo sentido, Vieira, como grande tecelão da identidade portuguesa, e explorando o seu estatuto de pregador, acaba por operar a síntese da ideia identitária de Portugal elaborada no século anterior, mas direcionando-a agora para a construção mítica da quarta dimensão mitificante da identidade nacional: a visão utópica da missão e da história futura do reino.

A perspetiva deste jesuíta diverge, nomeadamente, do seu contemporâneo da Ordem dos Trinitários, Frei Sebastião de Paiva³⁰, atualizando o sebastianismo anterior e criando uma corrente que designamos de sebastianismo heterodoxo, na medida em que transfere a esperança no regresso do rei D. Sebastião em pessoa para um *alter sebastianus*, um rei restaurador. Esta reprojeção da esperança messiânica é centrada primeiramente no rei D. João IV, expectativa depois transferida para os seus sucessores no trono de Portugal.

Vieira e muitos outros autores do período da Restauração usaram o seu magistério intelectual para a criação de um horizonte imaginário mobilizador, recorrendo às virtualidades da utopia para intervir na história presente, utilizando a força do mito em ordem a sobrecompensar psicologicamente o ânimo coletivo e a reforçá-lo para enfrentar os desafios que se apresentavam dramaticamente à sobrevivência de Portugal como país capaz de guiar os seus próprios destinos.

Neste período cultural, Portugal foi imaginado e propugnado como nunca, tendo por pano de fundo a ideia de história providencialista judeo-cristã e do povo eleito do Velho Testamento. Aqui se consolida um traço estruturante da cultura identitária portuguesa que permite confirmar aquela asserção de Manuel Clemente, na sua obra *Portugal e os Portugueses*, segundo a qual Portugal seria uma espécie de povo bíblico:

Digo, por isso, que a relação que mantemos com Portugal é, fundamentalmente, bíblica. Olhamos para Portugal como uma personalidade coletiva portadora de uma alma, no sentido romântico do termo, ainda que referido a algo anterior ao Romantismo. E a relação que mantemos com esse gostoso e custoso coletivo vem na esteira de um outro povo, que se descobriu eleito e portador de uma missão universal.³¹

De facto, a Bíblia era tomada não só como contendo uma verdade religiosa lida de maneira diversa por Judeus, Cristãos e Islâmicos, mas também como credora de um conheci-

³⁰ Cf. Frei Sebastião de Paiva, *Tratado da Quinta Monarquia*, prefácio de Arnaldo Espírito Santo; ed. e coord. José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, Lisboa, IN-CM, 2006.

³¹ Manuel Clemente, *Portugal e os Portugueses*, Lisboa, Assírio & Alvim 2008, p. 10.

mento histórico fundamental sobre a historiogênese e a sociogênese dos povos e das nações; e, ao mesmo tempo, conteria, segundo hermenutas profetistas como Vieira, de forma prefigurada, um mapa de conhecimento sobre o futuro. Será pertinente demonstrar, pois, como uma autêntica ideografia biblista alicerça toda a fundamentação da identidade mitificante de uma ideia de nação portuguesa. Esta encontra no texto sagrado os principais vetores ideográficos e o respaldo legitimador. No processo de estabelecimento de uma ideografia mítica nacionalizante opera-se plenamente um novo encantamento, não só da história do Portugal passado, mas também do seu horizonte de futuro³².

As três dimensões estruturantes da identidade nacional portuguesa amplamente mitificadas no século XVI – as origens remotíssimas do reino, as gestas épicas e a Idade de Ouro que marca a realização da grande missão portuguesa que ficara incumprida com a perda da independência em 1580 – são reafirmadas e plasmadas para, precisamente, fazerem brotar a quarta dimensão, a da utopia, a da apoteose da História. O Quinto Império é, pois, a quarta dimensão da identidade nacional mitificada em perspetivação utópica.

Considerações finais

A elaboração de utopias para legitimar pretensões imperiais tornou-se uma das marcas político-culturais significativas da Época Moderna europeia. Os séculos XVI e XVII foram os séculos da afirmação das nacionalidades, e também daquilo a que poderíamos chamar “imperialidades” europeias, em maré contrária à fragmentação sociopolítica do feudalismo medieval. No chamado “mercado das nacionalidades”³³ que então se configurou culturalmente, entendido como espaço/ambiente de disputa da afirmação de umas nacionalidades em relação a outras (em concorrência muitas vezes conflitual) em termos de importância e de primazia, ganhou relevo um vetor mobilizador desse processo de afirmação: aquilo que Lucien Febvre chamou de “mito do império universal”³⁴. Tratava-se, no fundo, da atualização e amplificação, agora a uma escala mais globalizante, do mito/utopia medieval do Império Cristão (e do Imperador dos Últimos Dias) que sonhava impor-se e estender-se no quadro da luta contra os infiéis e todos os opositores/desconhecedores da Fé. Seria a concretização espiritual, mas organizada temporalmente sob uma estrutura sociopolítica que garantisse a totalização universalizante do paradigma social de cristandade.

O passado e o futuro tornam-se, assim, na perspetiva desta ideologia estruturadora da identidade nacional, campos decisivos de estabelecimento de uma geografia do imaginário de forma a lograr intervir e orientar a política do presente. Esta, mais do que debruçar-se sobre o passado, visa intervir no presente. O mesmo se aplica superlativamente em relação aos utopistas a quem Vieira quis dar o estatuto de *historiadores do futuro*. Se Donald Kelley designou “obsessão pelo problema das origens”³⁵ a preocupação de atribuir origens remo-

³² Sobre a tese do desencantamento do mundo na modernidade, ver Michel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1990; e Bernard Stiegler, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contra le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006.

³³ Cf. Hinnerk Bruhns e André Burguère (orgs.), *Historiographies et représentations nationales en Europe*, Table Ronde Internationale, 19 de junho de 2000, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales – Textos Policopiados, 2000.

³⁴ Lucien Febvre desenvolve esta análise na sua obra *Europa: Génese de uma civilização*, Lisboa, Teorema, 2001.

³⁵ Donald R. Kelly, *Foundations of modern historical scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, Nova Iorque/Londres, Columbia University Press, 1970, p. 302.

tíssimas aos reinos europeus, por parte de muitos historiadores da modernidade, poderíamos com propriedade chamar ao intento dos profetas/historiadores que conferiram destinos gloriosos para esses mesmos reinos *a obsessão do futuro*.

O passado e o futuro são unidos em termos de produção de imagem para legitimar ideologicamente a construção de um discurso nacionalizante com uma intencionalidade bem orientada e estabelecer uma visão de um presente comum enquanto herança e enquanto destino. A ideia da nação portuguesa, à semelhança do que aconteceu com as nações europeias, foi culturalmente elaborada pelo recurso a um processo de mitificação e de “messianização” que pretendeu estabelecê-la como uma realidade unitária, historicamente contínua e etnicamente homogénea.

Este é um dado cultural importante para compreender o mundo atual das multinacionalidades de hoje, que faz a sua riqueza, mas também os seus problemas muitas vezes explosivos. Como problematiza Patrick J. Geary na obra *O mito das nações*, a formação das nacionalidades, nomeadamente as ocidentais, do ponto de vista do processo histórico concreto e da realidade construída pelos imaginários ideológicos e mitificantes, é uma questão complexa. Os historiadores de hoje têm a obrigação de analisar crítica e distanciadamente aquilo que os historiadores passados, servidores da legitimação de ideários políticos nacionalizantes, fizeram³⁶.

³⁶ Cf. Patrick J. Geary, *O mito das nações: A invenção do nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 2008, p. 162.

O “MEDO DOS TURCOS”, A EUROPA-CRISTANDADE E A EUROPA DAS NAÇÕES (NOTAS PARA UM ESTUDO)

Ricardo Ventura*

38 |

A queda de Constantinopla, no ano de 1453, veio confirmar brutalmente os receios alimentados pelas movimentações do Turco no Mediterrâneo oriental e dar um impulso reforçado às ânsias de restauração da cruzada contra o Islão. Em Roma, a partir do pontificado de Nicolau V (1447–1455), a ideia de uma união das coroas europeias numa grande cruzada contra o Turco tornou-se uma obsessão. Os sucessivos avanços do Turco nos Balcãs e nas costas do mar Adriático motivavam encarniçados apelos à união da Cristandade contra o “infiel”. As vitórias de Matias Corvino e János Hunyadi contra as tropas do Sultão Mehmed, na Batalha de Belgrado, em 1458, e nas intensas campanhas militares na Albânia e em Otranto, reforçaram as esperanças de Calisto III (1455–1458) e de Pio II (1458–1464), sucessores de Nicolau V, não só de recuperação de Constantinopla, mas também da Terra Santa. Nas suas mentes, com o apoio de todas as coroas europeias, seria possível estender o baluarte constituído pelas tropas húngaras já mobilizadas para a Cruzada, e, em conjunto com a armada venesiana criada para esse propósito, obrigar os turcos a um recuo gradual, até à sua total destruição.

Apesar dos extraordinários esforços diplomáticos empreendidos¹, a reunião das coroas europeias sob este intento foi-se provando praticamente irrealizável. As tréguas com o Turco estabelecidas por Veneza em 1502 e pela Hungria em 1503 foram factos desmobilizadores que se acrescentavam ao desinteresse de algumas coroas pela empresa cruzadística. Os príncipes alemães, por exemplo, mostraram-se, em geral, mais interessados em questões internas do que na cruzada contra o infiel. Esse quadro só mudaria temporariamente durante o reinado de Maximiliano. Pensando em assegurar os seus domínios para lá do Danúbio e na importância que o apoio da Santa Sé poderia ter face aos seus planos imperiais, Maximiliano estabeleceu uma aliança com o papa Júlio II, em 1512, para a cruzada contra o Turco. Com a morte do pontífice nesse mesmo ano, esta aliança ficaria suspensa e, apesar de, no V Concílio de Latrão (1512-1517), a união das coroas europeias contra o Turco ter sido abundantemente discutida, não houve avanços significativos. Por seu turno, os enviados húngaros à Dieta de Worms (1521) veriam também os seus pedidos de apoio ignorados.

Mas Carlos V não poderia ignorar os avanços de Solimão durante muito tempo. Nesse mesmo ano de 1521, Solimão tomou Belgrado e, um ano depois, a ilha de Rodas. Em 1526, venceu a Batalha de Mohács tomando grande parte da Hungria, para depois cedê-la, sob tributo, ao governo de Johan Zapolya, príncipe da Transilvânia. Em 1529, cerca de Viena, acabando por ser derrotado pelas tropas de Carlos V e do seu irmão Fernando, Arquiduque da Áustria. Porém, a política de aliança com Zapolya favoreceria o império otomano. Após diversas guerras com senhores locais, Fernando selou um tratado de paz com o Turco, reconhecendo o poder de Zapolya sobre parte do território húngaro. Em 1541, ver-se-ia ainda forçado a selar uma trégua de oitos anos sob condições humilhantes, com pagamento de tri-

* Universidade de Lisboa.

¹ Cf. Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. II, Philadelphia, American Philosophical Society, 1976, p. 108 ss.

buto a Solimão e com o reconhecimento da legitimidade do poder da dinastia de Zapolya sobre parte do território húngaro.

Os pensadores da Reforma não poupariam críticas à política de cruzada levada a cabo pela Santa Sé e pelos denominados “papistas”. Nos seus comentários em defesa das *95 Teses*, Lutero afirmou que “lutar contra o Turco é o mesmo que resistir a Deus, que nos visita com os seus açoites”²; num texto escrito dez anos mais tarde, já durante o cerco de Viena, intitulado *Sobre a guerra contra o Turco (Vom kriege widder die Türcken)*, o teólogo de Wittenberg seria bastante mais contundente, acrescentando que “para destruir os descrentes e os não-cristãos, teríamos de começar pelo papa, bispos e clero”³. Perante a ameaça constante do Turco às pontas de Viena, Lutero moderaria gradualmente a sua posição, defendendo que o Turco deveria ser combatido, mas que essa guerra nunca deveria ser vista como uma “cruzada”, uma guerra religiosa, mas antes como uma guerra defensiva, que visava proteger a liberdade e as vidas dos povos europeus. Simultaneamente, Lutero aprofundaria a vertente teológica e exegética da sua reflexão. No seu *Sermão contra os Turcos (Heerpredigt wider den Türken)*, recorre ao texto bíblico de *Daniel* (7, 2-14), para identificar o Turco com o pequeno chifre que emerge do quarto animal avistado pelo profeta na sua primeira visão – um “chifre que tinha olhos como um homem e uma boca que proferia palavras arrogantes” (*Daniel*, 7, 8); e ao *Apocalipse* (20, 10), para identificar Maomé com a Besta do Apocalipse⁴. Neste ponto, Lutero convergia com os reformistas radicais que condenava veementemente, como Thomas Müntzer, Agostinho Bader ou Hans Hut, que também viam na ascensão do Turco um sinal do fim dos tempos e da urgência de reformação e purificação da Cristandade. Mas, obviamente, a presença do Turco nas interpretações de textos proféticos e nos novos vaticínios que iam sendo produzidos não era exclusiva dos pensadores da Reforma.

Ainda que a ideia de uma aliança das coroas europeias e uma unidade da Cristandade não tivesse uma expressão política e bélica concreta e decisiva, ela encontra-se presente no imaginário cultural e religioso dos povos e formula-se constantemente em oposição a um inimigo comum.

A partir das conquistas de Selim I, da Pérsia (1514), da Anatólia (1515), da Síria e da Palestina (1516) e do Cairo (1517), o Turco passa a corporizar praticamente todas as imagens negativas concebidas sobre o Islão durante a Idade Média. Entretanto, nas narrativas e práticas populares como na literatura erudita, essa imagem mítica ia sendo atualizada. Um ponto marcante dessa atualização é a ideia de que o Turco constituía uma versão mais poderosa e perigosa da ameaça islâmica, capaz de acossar as potências europeias no seu próprio território. Ao mesmo tempo, o Turco era também visto como um inimigo furioso e ambicioso, muitas vezes sem regras ou princípios, ameaçador para os reinos islâmicos circundantes.

Outro aspeto determinante na constituição de uma imagem do Turco distinta do imaginário medieval do Islão prende-se com a sua extrema mobilidade. A imagem de um temível inimigo, que capturava e escravizava cristãos no seu próprio território ou em alto mar, daria azo a inúmeras narrativas de cativo nas galés, que se prolongariam sensivelmente até aos começos século XX.

² Sarah Henrich e James L. Boyce, “Martin Luther – Translations of Two Prefaces on Islam”, in *World & World*, vol. XVI, n.º 2, 1996, p. 252.

³ *Ibidem*, p. 253.

⁴ Cf. Adam S. Francisco, *Martin Luther and Islam: a study in sixteenth-century Polemics and apologetics*, Leiden / Boston, Brill, 2007.

Significativamente, as obras de ex-cativos cristãos constituíam a matriz dos textos europeus que abordavam a questão turca. Referimo-nos, em particular, ao *Tractatus de Moribus, Conditionibus et Nequicia Turcorum* de Georgius da Hungria, publicado pela primeira vez em 1481, que teria uma vasta recepção e circulação tanto sob a forma impressa como manuscrita por toda a Europa, e aos livros de Bartolomeu Georgievicz, nomeadamente o *De Turcarum ritu et caeremoniis* e o *De afflictione tam captivorum quam etiam sub Turcae tributo viventium Christianorum*, que mereceram ambos diversas edições a partir do ano de 1544, ou o *Vaticinium Infidelium lingua Turcica*, que circulava em folhetos. A fortuna da obra de Georgievicz pode ser aferida pela quantidade de traduções e de compilações impressas de que foi alvo ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII em toda a Europa⁵: os primeiros caso terão sido a compilação anónima *De Turcarum Mores Epitome*, publicado em Lyon em 1553, e a compilação realizada por Philipp Melanchton, intitulada *De origine Imperii Turcorum* e editada em Wittenberg, em 1560.

Nestes livros, estabelecem-se os termos e as diversas vertentes em que a matéria turca seria tratada posteriormente. Em primeiro lugar, destacaríamos a sua componente descritiva, direcionada para a curiosidade dos leitores europeus, em que os turcos são apresentados, simultaneamente, como homens de requintada civilidade e de elevado sentido estético, mas capazes das mais cruéis barbáries e tiranias. Este aparente paradoxo comportamental era resolvido pela perspetivação negativa do outro. Assim, se, por exemplo, as descrições da férrea disciplina militar e da fervorosa devoção religiosa despertavam a admiração dos leitores, era permanentemente recordado que os seus esforços bélicos e a sua devoção se orientavam contra a Cristandade. Portanto, as qualidades Turcas serviam apenas para reforçar o seu poder e a sua eficácia na opressão da Cristandade. Com o passar dos séculos, reproduzir-se-iam as narrativas que apresentavam o Turco como negativo ou alternativo do europeu em diversos aspetos da vida humana, como por exemplo na intimidade, na sexualidade e no amor, no comportamento em sociedade e na organização sociopolítica.

Nestes textos matriciais encontrava-se também a génese das abordagens eruditas e pré-científicas à língua e à religiosidade turcas. Referimo-las em simultâneo, porque elas surgem lado a lado nas abordagens dos intelectuais europeus, seja sob a forma de tradução do Alcorão, visando a sua refutação doutrinal⁶, seja enquanto textos propedêuticos de uma eventual cristianização do turco⁷.

O relato de acontecimentos políticos do império turco revelar-se-ia também uma importante componente destes textos matriciais. Não bastaria descrever a civilidade ou barbárie do outro: era também importante observá-lo na sua ação militar e política, entendê-lo como potência capaz de ameaçar ou até mesmo assimilar o outro. Nessa medida, a dinâmica interna do império turco despertaria a curiosidade dos leitores europeus durante séculos e daria azo a diversas publicações que se debruçariam especificamente sobre questões ou episódios marcantes.

⁵ Cf. Kenneth M. Setton, *Western hostility to Islam and prophecies of Turkish doom*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1992, pp. 29-46.

⁶ Referimo-nos, por exemplo, ao *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrinae, ipseque Alcoran*, de Theodor Bibliander, publicado em Basileia em 1543.

⁷ Como por exemplo o *République des turcs*, de Guilherme Postel, publicado em Poitiers em 1560 Cf. Kenneth M. Setton, *op. cit.*, 1992, pp. 47-58.

As narrativas de cativo ou construídas sob o olhar do cativo pertencem à própria génese dos textos de matéria turca. Tanto Georgius Húngaro com Bartolomeu Georgievicz adquiriram o estatuto de autoridades relativamente à matéria turca devido à sua comprovada experiência de cativos e à sua superação. As narrativas do sofrimento dos cativos sob o jugo otomano e sua eventual redenção funcionavam como sinédoques dos tormentos vividos na Europa sob a ameaça turca. De certa forma, elas são análogas aos autos populares em que se ritualizava a vitória sobre o Mouro ou o Turco⁸: trabalhavam as emoções humanas mais elementares, visavam exorcizar o medo, suscitar a piedade e o terror dos leitores.

Por fim, ainda que estas componentes do discurso europeu sobre o Turco tenham merecido amplos desenvolvimentos nos séculos seguintes, nos séculos XVI e XVII talvez nenhuma delas tenha sido cultivada tão ampla e autonomamente como a profecia.

A interpretação profética e escatológica permitia justificar por que motivo a Providência permitia tantas vitórias aos Turcos, inimigos da Cristandade. Mesmo quando se limitava a interpretar as derrotas e o sofrimento dos cativos como provações, a profecia concedia aos avanços do Turco um amplo sentido, no quadro da teleologia cristã. Mas se a interpretação do Turco como besta do Apocalipse ou como décimo pequeno chifre da visão de Daniel levava o homem moderno a pensar que vivia os tempos do fim, também poderia levá-lo a pensar-se personagem dessa narrativa sagrada. Assim, o recurso à profecia nos discursos sobre o Turco ou o recurso ao Turco nos textos de profecia, ao mesmo tempo que testemunham a vigência de uma unidade religiosa e cultural europeia, são expressão de uma competição constante das coroas europeias pelo lugar cimeiro na concretização da plenitude da Cristandade. Podendo à partida ser visto como um tópico identitário e unificador, que remete para a matriz cristã das nações europeias, a leitura profética dos acontecimentos bélicos, na sua atualização e derivação⁹, converteu-se também num campo de competição entre coroas europeias e de justificação de intuítos imperialistas. A esse respeito, é interessante verificar, por exemplo, que Bartolomeu Georgievicz tenha reportado, no seu *Vaticinium Infidelium lingua Turcica*, as profecias que corriam entre os Turcos, que prognosticavam a ruína do seu império; ou que Zinadim, na sua *Tuhfat al-mujahidin fi ba’d ahu al Burtukaliyyin, História dos Portugueses no Malabar* na tradução de David Lopes (1998), escrita em memória de Adil Shah, sultão otomano que regia os territórios do Malabar, tenha interpretado a chegada dos portugueses ao Oriente como um castigo de Alá aos muçulmanos da Índia, pela sua ingratição, pelos seus pecados e pela sua desobediência.

A literatura profética portuguesa que recorre a matéria turca constitui um bom exemplo da adaptação e manipulação de tópicos da tradição profética europeia e cristã para justificação e sublimação de um projeto imperial.

A adesão da Coroa portuguesa aos planos papais de cruzada contra o Turco não se traduziu especificamente numa colaboração nas campanhas militares do sudeste da Europa e

⁸ Cf. Alberto Antunes de Abreu, “O medo dos turcos no século XVII-XVIII: anatomia dum mito”, in *Mito e cultura, Atas do V Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, pp. 269-285.

⁹ Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, “Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI: introdução a um projecto”, in *Revista de História*, n.º 11, Porto, Universidade do Porto – Faculdade de Letras, 1991, pp. 65-94; José Adriano de Freitas Carvalho, “Acheegas ao Estudo da Influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no Século XVI em Portugal”, in *Via spiritus*, I, Porto, Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 1994, pp. 55-109; Marjorie Reeves, *The prophetic sense of History in medieval and renaissance Europe*, Brookfield Ashgate, 1999.

do Mediterrâneo. O plano de expansão para o norte da África, iniciado com a conquista de Ceuta, em 1415, poderia servir, por si só, para justificar Portugal perante a Santa Sé como aliado na luta contra o Islão. Num quadro global, as intervenções pontuais da Coroa Portuguesa no Mediterrâneo, como a missão de D. Garcia de Menezes a Otranto, em 1481, ou o apoio prestado por D. João de Menezes às tropas italianas em socorro a Veneza, em 1501, não nos parecem demasiado significativas. Com efeito, seria no âmbito da expansão para Sul e Oriente que a Coroa portuguesa enquadraria a sua participação na cruzada contra o Islão e é nesse sentido que a Santa Sé vai emitindo bulas que lhe consagram os direitos de conquista e de padroado¹⁰. A partir do final do reinado de D. João II, começa a tornar-se patente que este plano *sui generis* no quadro europeu supunha o estabelecimento de uma aliança com o Prestes João e com os cristãos de S. Tomé e de S. Bartolomeu, que fecharia o império otomano numa espécie de grandioso cerco, até à plenificação da Cristandade¹¹. O plano manuelino era, portanto, um projeto imperial que visava a concretização de um *telos* providencial, e que, certamente, terá sido acompanhado e fortalecido por diversas produções e variações discursivas de carácter profético.

Porém, a importância que este plano terá tido na justificação do projeto imperial manuelino contrasta com a inexistência de testemunhos escritos contemporâneos que a ele façam referências detalhadas. Em artigos diversos mas de igual importância, José Adriano de Carvalho analisou e reconstituiu relações de proximidade e de contacto entre textos e tópicos proféticos na literatura portuguesa do século XVI¹². No que respeita a este período e tendo em atenção o tema deste nosso trabalho – a matéria turca –, destacaremos principalmente três referências: um curioso livro intitulado *Castillo Inexpugnable*, de Gonçalo de Arrendondo, de 1528, onde é dirigida aos príncipes cristãos uma carta de exortação à cruzada contra os Turcos; o *Livro da Origem dos Turcos he de seus Emperadores*, de 1538, coligido por Diogo de Castilho, filho de João de Castilho, arquiteto de D. Manuel I, onde, com base em proposições do *Super Hieremiam* atribuído a Joaquim de Flora, é anunciada a derrota definitiva do Turco pelo imperador – caberia ainda investigar qual a relação deste livro com o *De Origine Turcorum*, do humanista alemão João Cuspiniano (ou Johan Speishammer), editado em Antuérpia em 1541, também ele dedicado em parte à biografia dos “Emperadores” turcos; e, por fim, os livros *De la venguda de Antichrist e de las cosas que se han de seguir e*

¹⁰ Cf. bula *Sane charissimus (Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceanie*, I: 9-10), de 4 de abril de 1418, na qual o Sumo Pontífice, Martinho V, convoca todos os príncipes cristãos para a cruzada, por altura da ereção da Sé de Ceuta; bula *Dum diversas (Bullarium Patronatus Portugalliae*, I: 22-23), de 18 de junho de 1452, na qual Nicolau V concede à Coroa Portuguesa o direito de conquistar e subjugar todos os reinos e terras de “infiéis”; bula *Romanus Pontifex (Bullarium Patronatus Portugalliae*, I: 31-34), de 8 de janeiro de 1455, na qual o mesmo Papa concede aos reis de Portugal a faculdade de erigir igrejas e de as prover do clero necessário; bula *Inter caetera (Bullarium Patronatus Portugalliae*, I: 36-37), de 13 de março de 1456, na qual Calisto III confirma as bulas de Nicolau V e concede à Coroa Portuguesa jurisdição ordinária sobre o domínio espiritual e temporal em todas as zonas descobertas e conquistas; carta ao arcebispo de Lisboa e ao bispo de Lamego, *Considerantes (Bullarium Patronatus Portugalliae*, I: 35), de 1472, na qual Sixto IV estabelece o direito de Padroado, para fundar dioceses, erigir igrejas e provê-las; bula *Aeterni Regis clementia (Bullarium Patronatus Portugalliae*, I: 47-52), de 21 de junho de 1481, na qual o mesmo Papa confirma todos os privilégios concedidos anteriormente por Nicolau V e Calisto III, a título perpétuo. A este respeito, ver também António da Silva Rêgo, *O padroado português do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940.

¹¹ Luís Filipe F. R. Thomaz, “*L’idée impériale manueline*”, in *La découverte, le Portugal, et l’Europe: actes du colloque*, Paris, Centre Culturel Portugais, Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 35-103.

¹² José Adriano de Freitas Carvalho, *op. cit.*, 1991; José Adriano de Freitas Carvalho, *op. cit.*

o *Libro que habla de los grandes hechos que han de ser en el mundo*, de João Alemão ou Johan Alamany, que, como José Adriano de Carvalho demonstrou¹³, só com grande boa vontade poderá ser identificado com o frade franciscano seu homónimo que acompanhou Afonso de Albuquerque nas campanhas militares do mar Roxo (Gandra, 1999). Estes livros aguardam ainda um estudo mais detalhado, que esperamos em breve ter a oportunidade de levar a bom porto.

O *Livro chamado desengano de perdidos* de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, ao qual dedicámos um estudo detalhado¹⁴, revela-se uma fonte incontornável para o estudo das abordagens à matéria turca na cultura portuguesa. Nele se conjugam diversas dimensões da questão otomana na cultura portuguesa de Quinhentos. Publicado em Goa, em 1573, nele encontramos não só relatos dos conflitos entre portugueses e o Sultão Adil Shah no Oriente, como também uma exultação pela batalha de Lepanto, ocorrida dois anos antes. De acordo com Gaspar de Leão, estas vitórias antecipavam a derrota final do Islão, que lhe seria infligida pelas tropas de uma nova Liga Santa de todos os príncipes cristãos, comandada por D. João de Áustria e convocada pelo papa Pio V, apresentado *tanquam* Papa Angélico da tradição joaquimita e franciscana. Com efeito, no seu proto-sebastianismo moderado, o arcebispo não antevia para D. Sebastião mais do que os honrosos papéis de membro desta nova Liga Santa e de promotor da cristianização do Oriente.

Por outro lado, ao apresentar-se como um diálogo de conversão entre um Turco e um Cristão, dois ex-soldados já incapacitados para o combate físico, que se desenvolve numa caminhada entre o Suez e o Cairo, o autor apresenta um conjunto variado de perceções sobre o Turco, que compreende quer o quotidiano mais informal – a alimentação, os hábitos, a educação, etc. – quer questões teológicas e doutrinárias. A esse nível, D. Gaspar retoma o património ibérico cristão de pensamento doutrinário e apologético sobre o Islão, nomeadamente, através do *Libro Llamado Antialcorano*, de Bernardo Pérez Chinchón e, muito provavelmente, o *Libro de la verdad de la fe sin el qual no deve estar ningun christiano*, de João Soares, que, na esteira de Erasmo, advogavam uma solução pacífica para a questão dos mouriscos de Granada. Ainda que não demonstre qualquer interesse pela língua árabe ou pela turca, é também possível que D. Gaspar tenha folheado os pequenos diálogos de conversão bilingues – latim/turco – que humanistas como Cuspiniano ou Bibliander incluíram nas suas obras.

Conjugando descrição e apologia, ideologia de cruzada e de conversão pacífica, património europeu e ibérico, Mediterrâneo e Oriente, D. Gaspar de Leão concebeu uma interessante síntese das perceções portuguesas sobre o Turco na segunda metade de Quinhentos. Ao remeter D. Sebastião para um papel secundário no quadro das suas especulações proféticas, D. Gaspar de Leão demonstra também que, na viragem para o século XVII, a realidade política e imperial portuguesa implicaria novas operações sobre o discurso profético.

Exatamente três décadas mais tarde, em plena dominação filipina, D. João de Castro apresentaria um programa profético substancialmente diferente. Na sua *Paraphrase et concordância de Alguas Prophecias de Bandarra*¹⁵, D. João de Castro procurou provar que o fu-

¹³ José Adriano de Freitas Carvalho, *op. cit.*, 1991.

¹⁴ Ricardo Ventura, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo histórico-cultural*, Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Policopiado, 2 vols., 2005.

¹⁵ D. João de Castro, *Paraphrase et concordância de Alguas Prophecias de Bandarra*, 1603. Pela quantidade de citações desta obra que se seguem, indicaremos apenas entre parênteses, no corpo do texto, o fólio correspondente.

turo previsto nas trovas do sapateiro-profeta compreendia não só a libertação de Portugal do jugo castelhano, mas também a plenificação da Cristandade mediante a destruição do império turco. Liberto do jugo em que se encontrava na altura da redação deste texto, de acordo com a versão dos factos em que confiava o autor, D. Sebastião encabeçaria uma Liga Universal de quatro reis cristãos que, sob a autoridade espiritual do Papa Angélico, levaria a cabo esse plano bélico (fol. 118v).

D. João de Castro procurou, assim, conceder um alcance universal ao plano por ele entrevisto. O seu trabalho de pesquisa, em Paris, de profecias que confirmassem as suas especulações proféticas terá contribuído para uma relativa sintonização com o espírito das profecias produzidas na modernidade europeia. Tal como afirma a dada altura,

o tempo desejado de que falla Bandarra, nam he somente pera os Portugueses, indaque pera elles primeiro & mais particular: mas tambem he pera toda a Christãdade, & pera todo o mundo. O qual contem as duas cousas milhores da terra, como he a reformaçam, que ninguem quer: & a prosperidade que todos desejam. (fol. 68r)

Porém, a obsessão sebastianista de D. João de Castro não lhe permitiria desenvolver demasiado os meandros políticos do seu plano. A sua narrativa dos tempos futuros pertence, de forma plenamente assumida, ao domínio do prodígio e do improvável aos olhos mundanos.

Neste plano, os Turcos, “os mais formidaueis immigos da Igreja” (fol. 26r), também referidos usualmente como “Maometanos”, cumprem, pois, um papel meramente formal de opositores diabólicos. Praticamente não apresentam características distintivas. Adoptando os termos misteriosos de Bandarra, João de Castro atribuiu aos Turcos os epítetos simbólicos, mas expressivos, de “Rafeyro” (fol. 38v), “Grifa” (fol. 72v), “Besta Morta” (fol. 93v), “Porco saluagem” (fols. 180r e 111v). Excluindo esses epítetos e as referências constantes ao medo por ele provocado na Europa, D. João de Castro pouco demonstra sobre a perceção que os homens da sua época teriam do Turco.

Com efeito, nas obras proféticas de D. João de Castro, o tema unificador da cruzada e da plenificação da cristandade parece ceder a sua primazia a uma obsessão patriótica de libertação e de restauração da glória nacional perdida.

Numa outra obra defensora de um sebastianismo, por assim dizer, radical, o *Tratado da Quinta Monarquia*, datado de 1641, Frei Sebastião de Paiva dedicou dois capítulos ao tema da destruição do império otomano, a monarquia “a mais ímpia e poderosa do mundo”¹⁶. Confiando cegamente nas profecias que ditavam o regresso de D. Sebastião, o programa político de Frei Sebastião para a Europa, de extrema confiança no que parecia improvável, não difere muito daquele que D. João de Castro apresentara. Todavia, à semelhança do que acontece ao longo do *Tratado*, as fontes coligidas por Frei Sebastião revelam muito sobre a sua mundividência e sobre a sua profunda erudição. No amplo painel de referências encontramos, por exemplo, o *Tractatus de moribus conditionibus et nequitia Turcorum* de Georgius da Hungria (197) ou, num trecho particularmente significativo, a *Asiae Europae elegantissima descriptio* de Pio II, como vimos acima, um dos papas que mais empenhadamente trabalharam para que se realizasse uma cruzada contra o Turco, em finais do século XV:

¹⁶ Sebastião de Paiva, *Tratado da quinta monarquia* (introd. e ed. José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis), Lisboa, IN-CM, 2006, p. 193.

Os Turcos tiveram sua origem na Sítia asiática além dos Montes Periqueus e Ilhas Taracundas, gente fera e dada a fazer injúrias e todo o género de luxúria torpe, comem o que as outras gentes abominam, carne de jumento, de lobos, de aves de rapina, e o que causa maior horror, abortivos humanos. (198)

Não será necessário recordar que este texto apresenta grandes discrepâncias, por exemplo, em relação ao que era possível ler já na obra de Georgius, cuja publicação é praticamente contemporânea de Pio II. Frei Sebastião prosseguiria ainda com uma citação de Adamo Gotzem, autor que não conseguimos identificar, onde é referido o modo despótico de governo, a não distinção de graus de nobreza ou de qualidade ou ofícios supostamente vigente entre os turcos.

Noutro trecho também significativo, já no capítulo IV, o autor transcreveu a profecia de São Frei Gil, claramente análoga àquela que Bartolomeu Georgievicz apresenta no seu *Tractatus de Moribus, Conditionibus et Nequicia Turcorum*, que prevê uma pacificação de todo o mundo e o regresso à Idade do Ouro após a reformação de todas as nações da Europa – A Hungria, a França, Roma, Veneza, Itália, Inglaterra, Espanha, Bretanha e Portugal – e a conquista do Otomano e de África (203-205).

Apesar de ser extremamente arriscado aferir dados gerais sobre a mentalidade vigente entre a intelectualidade portuguesa a partir de um livro tão peculiar como o *Tratado* de Frei Sebastião de Paiva, é possível, pelo menos, verificar que algumas das perspetivas e fontes matriciais do pensamento europeu relativamente ao Turco e ao plano de uma liga de todas as coroas europeias contra o Islão continuavam a ser cultivadas em meados do século XVII. Arriscaríamos também afirmar que a restauração da independência devolveu aos escritores que cultivavam a profecia uma tímida abertura à formulação de planos comuns com as restantes coroas europeias.

Essa preocupação encontra-se bem patente em alguns escritos de António Vieira. Numa carta a D. Rodrigo de Menezes, datada de 20 de outubro de 1664, lemos:

“Enquanto nós nos matamos, marcha o Turco contra a cristandade, e fora melhor que este sangue se derramasse pelejando contra inimigos da Fé, e em defesa dela e de sua Igreja. Mas *quomodo implebuntur scripturæ?*”¹⁷

Sensivelmente a partir da década de 70, as cartas de Vieira acompanham a lenta marcha dos acontecimentos europeus, nomeadamente, os avanços turcos na Itália em direção a Roma e os factos que conduziriam à batalha de Viena. As notícias do Turco surgem, muitas vezes, após o relato de prodígios ou diretamente associadas a eles. História sagrada e *real politik* convivem de forma mais ou menos frequente no epistolário de Vieira. Mas a primeira predomina claramente sobre a segunda. De forma hábil e convicta, Vieira manobra o teatro político e bélico europeu, procurando, de forma persistente, a confirmação de um plano providencial que perscrutou ou construiu, e que seria concretizado por portugueses.

Numa outra carta a D. Rodrigo de Meneses, escrita a 18 de julho de 1671, Vieira evoca o projeto manuelino, de um cerco do Turco pelo Oriente, apesar de não haver qualquer evidência real de que ele fosse recuperável:

Olhe para o mapa, tome os compassos a Portugal e meça os outros reinos da Europa, e não se estreite um tão grande coração a tão pouca terra. Para conquistar as do Turco é necessário primeiro recuperar as suas.

¹⁷ António Vieira, *Cartas* (ed. João Lúcio de Azevedo), Lisboa, IN-CM, vol. II, 1970-1971, p. 94.

A Holanda chegaram doze naus da Índia e se esperam sete. A Londres chegou nau de Bombaim, partida em fins de novembro, e não era chegada a Goa o vice-rei nem navio algum da sua conserva: lembro-me dos rios de Cuama; mas receio-lhe o invernar em Moçambique¹⁸.

46 | A convicção de que a vitória final sobre o Turco chegaria por mãos portuguesas explica a frieza com que Vieira acolheu a notícia da vitória das tropas comandadas por Sobieski na batalha de Viena, numa carta a Diogo Marchão Temudo, com a data de 8 de agosto de 1684:

Do nome de el-rei de Polónia [Sobieski] não faça V. M.ê caso, posto que as suas gloriosas ações prometam grandes felicidades. O triunfo total e destruição do Império Otomano está reservada para rei português; e podemos provavelmente crer que será o presente, não só por todas as partes, que com tanta eminência nele concorrem, de religião, valor e inclinação particular contra os Turcos; mas por ser o segundo do nome e se verificar em S. M. o texto que tanto trabalho deu aos sebastianistas e outros sectários: “De quatro reis os segundo levará toda a vitória”.

[...]

Aos 12 de julho deste mesmo ano havia de ver Roma o maior eclipse do Sol que houve no Mundo desde a morte de Cristo, e isto por oposição da Lua; e, se é ou for certo que – o texto se há-de cumprir primeiro, senhor, em Roma, antes de V. M.ê ver ou ouvir alguma cousa disto, não espere o fim da tragédia do Turco: *Donec auferatur luna*.¹⁹

Por fim, ainda evocando referências ao Turco nos textos de Vieira, acrescentamos ainda uma nota: na sua *Apologia das coisas profetizadas*²⁰ e na “Carta Apologética” dirigida ao Padre Jácome Iquazafigo, a 30 de abril de 1686²¹, textos que apresentam diversas semelhanças entre si, Vieira recuperaria também a ideia que, como vimos, foi sendo glosada por diversos autores, de que o décimo pequeno chifre de *Daniel 7*, 8 poderia ser interpretado como sendo Maomé ou o Império Otomano, neste caso, apoiando-se em comentadores bíblicos como Vatable, Heitor Pinto e Cornélio Alápide, entre outros.

O aprofundamento da pesquisa permitir-nos-á aferir com maior rigor qual a fortuna deste património de vaticínios e de leituras proféticas em torno do Império Otomano nos séculos que se seguiram. As pesquisas prévias indicam, para já, que se terão desenvolvido outras formas de perceber o Turco e outro tipo de textos, nomeadamente, as notícias históricas e bélicas, os tratados de costumes e de geografia, ou até mesmo os libretos de ópera e as peças musicais. A confirmar-se, o progressivo abandono da temática profética e a abertura a diversas formas de *turquerie* poderão ser vistos como movimentos de transição de formas arcaizantes de expressão e imposição do imperialismo para as estratégias discursivas que Edward Said diagnosticou no seu *Orientalism*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 350.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 525-526.

²⁰ António Vieira, *Apologia das coisas profetizadas* (ed. Adma Fadul Muhana), Lisboa, Cotovia, 1994, pp. 215 ss.

²¹ António Vieira, *op. cit.*, 1970-1971, p. 799 ss.

O CHOQUE DOS MITOS: DOIS MITOS DO GENOCÍDIO ARMÊNIO E O POSSÍVEL PAPEL DA LÓGICA DE ADEQUAÇÃO NA QUESTÃO ARMÊNIA

Eduard Alan Bulut*

| 47

O mito do Genocídio Armênio tem sido central não só para a Turquia e para a Arménia, mas também para outras instituições internacionais, tais como o Congresso americano e a União Europeia. De acordo com a versão turca do mito, tal genocídio não ocorreu; consequentemente, a identidade nacional turca foi forjada ao longo dos anos de um modo que é considerado uma fabricação e atualmente constitui uma linha vermelha.

De acordo com a versão arménia do mito, não existem quaisquer dúvidas neste caso; por isso a identidade nacional arménia e a política externa foram moldadas com esta experiência histórica, e a diáspora arménia despendeu grandes esforços para levar as outras potências estrangeiras a reconhecer a sua versão do mito. Em anos recentes, os discursos e debates nos níveis intergovernamental e supranacional mostraram que se dará um choque de mitos num futuro próximo.

Como a Turquia se encontra em processo de adesão à UE, a versão arménia do mito foi incluída nas agendas da maior parte dos membros da UE e chegou até a ser aprovada nalguns parlamentos. Assim sendo, é muito provável que a Turquia, como país candidato, venha mesmo a enfrentar esta questão. Tendo presente a experiência croata, em que a “identidade nacional” teve um papel importante na não sujeição ao Tribunal Internacional para a Antiga Jugoslávia, não seria de admirar que se verificasse um resultado semelhante no caso da Turquia. Na medida em que se considere a identidade nacional turca moldada com o seu próprio mito histórico, a lógica de adequação ou institucionalismo sociológico revelar-se-á e o “teste de identidade” filtrará e avaliará os mitos. Do mesmo modo, a abordagem de escolha racional ou a lógica do consequentialismo será testada para questionar a racionalidade dos mitos no caso turco.

*A realidade pode ser vencida
com imaginação suficiente.*

Mark Twain

Introdução

Embora a disciplina de História seja considerada o registo de acontecimentos passados, nem sempre é aceite como a única fonte de conhecimento geral. Além dos registos escritos, as fontes orais transmitidas de geração em geração ou facilmente disseminadas entre as pessoas também desempenham um papel importante na formação de opiniões numa sociedade sobre acontecimentos passados. daquelas, os mitos, como crenças coletivas não provadas ou falsas, são das histórias mais comuns disseminadas sob a capa de realidade. Em algumas so-

* Eduard Alan Bulut é um investigador na Middle East Technical University (METU), no Departamento de Estudos Asiáticos. A sua última publicação é “A Focus on Greek Christian Community in Turkey: A Frightened Society and Deep-rooted Institution under Crucifixion”, do Instituto de Atenas para Educação e Investigação, da Grécia. E-mail: eduardalan@gmail.com.

idades, os mitos tornam-se tão dominantes sobre a realidade que pode ser impossível excluir uma informação errada para acrescentar ou corrigir alguma coisa, devido à convicção profunda. Por consequência, podem ser avassaladoramente inevitáveis resultados não pretendidos, pois os mitos tornam-se uma parte integrante do *capital cultural* na sociedade em causa.

48 | Em todos os países existem mitos destes e é possível seguir o seu rasto em muitas esferas, inclusive a política, a história e formações de identidade social/étnica. A Turquia e a Arménia são apenas duas dessas nações, onde tais mitos se formaram no passado e predominam na política e nas relações internacionais atuais. Neste trabalho, discute-se duas versões diferentes do mito da “Questão Arménia” e analisa-se a sua politização ao longo dos anos. Para além deste pano de fundo, o caso é considerado “uma possível condicionalidade política futura” para a União Europeia. Tendo presente a experiência croata em anos recentes a respeito de condicionalidade política, consideram-se dois mitos diferentes da Questão Arménia, na Turquia e na Arménia, da perspetiva da teoria da “lógica de adequação”, a qual teve um papel importante quando a condicionalidade política da União Europeia entrou em conflito com a identidade e os valores nacionais. Contudo, antes de avançar nos pontos teóricos e na possível condicionalidade futura, seria conveniente apresentar sucintamente os antecedentes históricos da questão em análise.

Antecedentes históricos

Com respeito à Questão Arménia que há tanto se arrasta, o caso remonta a 24 de abril de 1915, em Constantinopla, capital do Império Otomano, quando cerca de 250 intelectuais e dirigentes que tinham influência nas suas comunidades foram detidos e depois eliminados. Nessa mesma data, Talat Pasha, o ministro otomano do Interior, emitiu mandados de prisão para se deterem os líderes comunitários proeminentes e outros notáveis, com receio de que se tornassem uma séria ameaça para a segurança do Império e a ordem pública. Seguiu-se-lhe, no espaço de um mês, a Lei Tehcir¹ (Lei da Deportação) e milhares de súbditos arménios foram sistematicamente deslocados e deportados de suas casas. Para além disso, em 13 de setembro de 1915, foi aprovada no Parlamento otomano a Lei de Expropriação e Confiscação. O primeiro objetivo desta lei era afastar pessoas em massa e tomar posse de bens e propriedades, isto é, terras, gado, bens imóveis, que eram “abandonados” pelos arménios. Apesar de os súbditos arménios serem deportados à força em virtude da lei, as propriedades e bens que deixaram para trás foram declaradas “abandonadas” e confiscadas mais tarde pelas autoridades. Não se sabia então que esta deportação histórica e a confiscação viriam a ser um ponto crítico de uma difícil questão internacional.

No seguimento destes primeiros passos, ocorreu a infeliz situação que ainda é vaga e controversa. Centenas de milhares de pessoas perderam a vida durante a deportação, que resultou num verdadeiro caos. Devido ao facto de os súbditos arménios serem forçados a deixar a suas casas como exigia a Lei Tehcir, não tiveram oportunidade de levar consigo os seus pertences ou de alienar os seus bens, que mais tarde foram declarados abandonados.

¹ A Lei Tehcir (Lei da Deportação) foi aprovada no Parlamento otomano a 27 de maio de 1915. Este decreto era temporário e expirou em fevereiro de 1916. A lei autorizava o Exército a tomar as medidas necessárias contra qualquer um que se opusesse ou resistisse.

Mesmo que o tivessem feito, só em casos excepcionais utilizariam as receitas da liquidação de bens, pois a maioria dos súbditos deportados pereceram no caminho devido à dureza e insegurança das condições que suportaram. Não existe um consenso sobre o número de mortes; varia consoante o narrador. Por um lado, os Arménios afirmam que rondou um milhão e meio. Por outro lado, os Turcos objetam que não era demograficamente possível ter havido tantos mortos.

Considerando aquele tão grande número de vítimas mortais e a política do Império Otomano contra os súbditos arménios, os Arménios classificam os incidentes de 1915 como “genocídio”, mas a Turquia rejeita veementemente este termo, preferindo chamar-lhe “massacre” ou “matança”. A razão subjacente à objeção turca era que os planos de genocídio implicam uma execução sistemática, o que estava fora de questão nos incidentes de 1915, e que o Império Otomano não denominou de “genocídio” este plano de relocação em larga escala. Com base em tais explicações, os Turcos não classificam estes incidentes como genocídio. Contudo, é geralmente aceite que os incidentes não foram chamados “plano de genocídio”, mas “deportação”, a qual resultou na mesma tragédia. Os Arménios, por conseguinte, não consideram o caso apenas do ponto de vista da terminologia, porque creem que a Lei da Deportação foi um plano astucioso e que o Império Otomano concretizou o seu plano contra os Arménios sob o disfarce de deportação. Na perspetiva arménia, deslocar pessoas sem atender à sua idade ou género e conduzi-las para o perigo em regiões geográficas caóticas foi um ato indireto de genocídio, que não pode ser justificado com definições de terminologia.

Mitos do genocídio arménio hoje

Foi erigido em Ierevan um monumento chamado Tsitsernakaberd, que foi dedicado àqueles que perderam a vida no último reinado otomano e, em especial, no exílio que se seguiu à Lei Tehcir. Este monumento foi terminado em 1968 e é composto de 12 colunas em círculo simbolizando as 12 cidades perdidas na Ásia Menor. Apesar de o nome do monumento significar “Forte da Andorinha”, é conhecido informalmente como o “Monumento do Genocídio”. Este local de comemoração recebe centenas de milhares de pessoas ao longo do ano, mas o 24 de abril é um dia especial para os Arménios. Nesta data, todos os anos, os Arménios visitam o local para prestar homenagem às vítimas da deportação.

Centenas de milhares de pessoas visitam este local porque acreditam em absoluto no seu mito de genocídio, o qual ganhou forma segundo o seu ponto de vista e a sua interpretação do ponto mais baixo da história arménia. É inegável que as gerações desde então contribuíram muito para este mito e a tradição de narrativa oral desempenhou um papel importante na criação de tal mito. Em suma, o mito foi ficcionado ao longo dos anos. É evidente, pelos monumentos erigidos em diferentes países, que a versão ficcionada do seu mito foi imortalizada. Dado que eles acreditam em absoluto na sua própria versão, seria inútil tentar alterá-la; isto de tal modo que qualquer prova ou documento histórico que refute a sua versão, se algum existe, seria ineficaz, pois eles estão profundamente convencidos dela. Se assim sucede no lado arménio, a situação é mais ou menos a mesma na Turquia. A versão turca do mito difere consideravelmente e rejeita uma tal fabricação hipotética. De acordo com esta versão, não há lugar para quaisquer dúvidas a este respeito e a ideia de genocídio

não é, de todo, aceitável. Até a utilização da palavra “genocídio” se tornou um tabu e não é permitido pronunciá-la em público onde quer que seja, mesmo quando é percebida durante uma tradução simultânea ou consecutiva. Os Turcos também estão convencidos da sua versão do mito e não existe nenhuma tolerância para qualquer referência ao “chamado Genocídio Arménio”, que é a expressão utilizada em resposta a argumentos sobre o Genocídio Arménio. A própria expressão revela a opinião do Governo turco acerca desta questão, pois o adjetivo que precede “genocídio arménio” deixa claro que aquelas pretensões não passam de assunções ou suposições. Do mesmo modo, nenhuma prova ou descoberta pode alterar este mito, visto que avançar com tal pretensão estaria fora de questão.

Embora a abertura de arquivos históricos e a divulgação de documentos ocultos esteja sempre na agenda, na Turquia, durante anos não foram dados passos concretos para facilitar qualquer investigação, pois essa decisão parece condenada a ser “oral” e “não concretizada”. Mais importante, estes arquivos estão inacessíveis. Por mais que se considerem estes discursos, existe relutância na Turquia em abrir esta velha questão a debate. Na prática, é difícil ver a concretização de compromissos feitos oralmente, o que pode ser atribuído à sua mítica convicção.

A fim de tornar esta situação mais compreensível, é necessário exemplificar com um acontecimento recente. Concretamente, uma conferência intitulada “Os Arménios da era otomana durante o declínio do Império: questões de responsabilidade científica e democracia” ia realizar-se na Universidade do Bósforo em 2005, mas a iniciativa foi cancelada por duas vezes devido a reações intransigentes e a críticas extremistas. O objetivo primário da conferência era reunir figuras científicas proeminentes da Turquia e da Arménia, para, juntas, numa plataforma internacional, debaterem uma questão importante e abordarem os incidentes de 1915 que os súbditos arménios viveram durante os últimos dias do Império Otomano. Apesar de os políticos turcos terem declarado que deixavam a matéria em questão para os historiadores, o que é debatido em pormenor mais adiante, e que facilitariam o debate aberto e sem reservas dos incidentes de 1915, os organizadores² enfrentaram obstáculos. O que torna o caso mais interessante é que não só a comunicação social turca, mas também membros do Governo criticaram o evento e rejeitaram-no com veemência. O ministro turco da Justiça, do partido no poder, Partido da Justiça e do Desenvolvimento, foi um dos opositores que levantou dificuldades a esta iniciativa. À terceira tentativa, a conferência finalmente realizou-se e instigou debates acalorados na sua esteira. Uma consequência deste evento foi demonstrar a verdadeira posição das autoridades, a qual era mais distante do que tinha sido expresso.

De vários círculos, tinha sido sugerido que seria mais sensato e mais adequado estabelecer uma comissão formada por historiadores com currículo científico a fim de projetar luz sobre os incidentes ocorridos no final do reinado otomano. A base desta ideia era evitar a continuação de discussões não científicas e alegações infundadas sobre a questão; portanto, é crucial para os “historiadores” tratar o assunto em profundidade excluindo os discursos não académicos a todos os níveis. Não só a Turquia, mas também outros países, incluindo a Suíça e os Estados Unidos, avançaram essa proposta na sua agenda; no entanto, essa pretensão não foi muito apreciada. Os Arménios, em particular, têm-se mostrado renitentes a esta ideia e não estiveram presentes na maior parte dos eventos. A atitude arménia, que pa-

² Académicos das universidades de Sabanci, do Bósforo e de Bilgi.

rece ser de não se envolverem, levou à conclusão de que os Armênios receiam confrontar a sua falácia histórica e os factos distorcidos. Com efeito, esta é a ideia que prevalece na Turquia. O ponto que não é levado em conta nesta assunção dominante é a psicologia social em si. Mesmo a ideia de “cooperação” e “colaboração” soa mal a um arménio e eles recusam liminarmente tomar parte em qualquer ocasião que tocara num ponto muito sensível da sua trágica história.

A não participação de académicos arménios nas conferências³ é um sinal tácito da sua relutância em cooperar; não só na notável conferência realizada na Universidade de Bilgi em 2005, mas também numa outra conferência que teve lugar na Universidade de Istambul no ano seguinte, nenhuns estudiosos arménios estiveram presentes para discutir os argumentos históricos sobre a Questão Arménia. Na imprensa, foi afirmado que os Arménios se mantinham afastados de discussões factuais, mas não passava de jornalismo sensacionalista. Os turcos não compreendem inteiramente que os arménios não se dispõem a colaborar porque para um arménio não faz sentido sentar-se em volta de uma mesa para discutir contra-argumentos que negam os seus factos enraizados. Os académicos arménios mostraram a sua reacção não participando em eventos e foi como se dissessem: “Ei, oiçam, a maior parte dos países que têm influência nas questões globais já aprovou a nossa tese no seu parlamento e têm respeito pela nossa tragédia histórica, por isso, porque havíamos nós de assistir à vossa conferência para ouvir negar e repudiar uma provação internacionalmente reconhecida. Vocês nem sequer respeitam a minha profunda mágoa e continuam a tentar negá-la. Não colaborarei de modo nenhum com quem quer que não respeite a minha tragédia”. Na Turquia, o caso não é de todo diferente. Muito simplesmente, os protestos do Governo, da imprensa e do público contra a conferência arménia, digamos que mostram claramente quanto o povo turco, do cimo à base, está aberto e disposto a acolher os académicos e intelectuais para debater, ou encarar os factos (nos seus próprios termos). Além do mais, essa resistência, claramente declarada por figuras de posição elevada, revelou como eram sinceras no seu apelo aos historiadores para uma discussão científica. Ironicamente, contanto que os defensores da discussão científica provem o que eles querem. Se estes discursos forem considerados de um ponto de vista neutro, pode-se chegar à conclusão de que há uma contradição no seio do mesmo corpo político; e, na verdade, o paradoxo na abordagem não torna o apelo a uma discussão científica credível e convincente.

Entre os dois mitos, os Negócios Estrangeiros de ambos os países têm ido de mal a pior com o passar dos anos e nenhuma das versões saiu vencedora. Na arena internacional, a polarização já deu passos significativos graças aos notáveis esforços e à pressão da diáspora arménia. Vários parlamentos aprovaram legislação que reconhece o Genocídio Arménio. Alemanha, Canadá, França, Suíça, Bélgica, Países Baixos, Rússia, Polónia, são apenas alguns dos países que o reconhecem oficialmente, e 43 dos 50 estados americanos, a Irlanda do Norte, o País de Gales, a Escócia, a Catalunha, o País Basco, a Crimeia, o Quebeque e a Austrália do Sul são regiões ou províncias que oficialmente reconhecem o Genocídio Arménio. A par das resoluções que reconhecem o genocídio, alguns destes Estados aprovaram leis. De acordo com essa legislação que criminaliza a negação do genocídio, qualquer pessoa que se oponha a tal decreto-lei fica sujeita a multa ou condenação por violar a lei.

³ Outra conferência a respeito da Questão Arménia realizou-se na Universidade de Istambul entre 15 e 17 de março de 2011 sob o título *Novas abordagens nas relações turco-arménias*.

Antes de esses projetos de lei serem aprovados nos parlamentos, houve alguns apelos de várias figuras para que se constituísse uma comissão de historiadores que pusesse termo à questão em aberto. É essencial notar que não só os responsáveis turcos, mas também representantes de outros países e organizações internacionais apresentaram esta proposta de obter uma visão mais aprofundada com o objetivo de chegar a uma conclusão mais sólida. A falácia em que a maioria das pessoas cai é a noção de que a História é um registo objetivo do passado. Mas esquece-se que a História é registada segundo a perspectiva de cada nação em particular, o que invoca o chamado “ceticismo histórico”. Assume-se sem qualquer dúvida que a História é escrita com objetividade e que não resta espaço para um registo relativista. É da maior importância que se reconsidere esta assunção e que se tenha em conta a relatividade dos registos históricos. Por conseguinte, também seria necessário reconsiderar se se deposita uma confiança absoluta nos historiadores, pois, de um ponto de vista objetivo, estaria errado pretender que os historiadores chegarão a uma conclusão objetiva⁴.

Parece que tanto a Turquia como a Arménia têm um longo caminho a percorrer para adotar uma abordagem interrogativa, pondo em questão e aprendendo a sua própria história. No presente, aparte uma pequena minoria de leitores, uma maioria significativa da população aprende de ouvir dizer e toma conhecimento de informação que ouve de outros sem pôr em causa a sua validade ou fundamentação. Por isso, a sociedade adquire aquilo em que acredita, a história ou qualquer outra informação, por ouvir dizer, em vez de fazê-lo através de leitura e pesquisa. A *idée fixe* formada deste modo é um problema real e insuperável e apresenta-se como um dos obstáculos mais importantes que temos pela frente nesta matéria. Qualquer objeção a colaborar ou qualquer tentativa de tratar a questão pode ser atribuída a esta *idée fixe* que não é passível de mudar perante alguma descoberta de provas. Enquanto o número de pessoas com *idée fixe* for aumentando, será difícil pensar numa sociedade que ponha em questão as normas e noções preconcebidas, dado que o capital cultural continuará a tradição na mesma linha. Mais importante, enquanto os colunistas proeminentes de jornais de grande circulação e os profissionais dos meios audiovisuais continuarem a ser defensores vigorosos desta tendência, será sempre mais fácil do que se espera passar para as grandes massas informação errônea e manipulá-la da forma que os provocadores desejam.

A difamação que um conhecido académico enfrentou em 2006 ilustra bem esta situação na Turquia. No seu livro, Taner Akcam fazia uma referência ao discurso de Ataturk na American Radio Press, o que resultou numa crise. A sua referência não foi bem aceite e ele tornou-se alvo de críticas por parte de grupos nacionalistas, a par com os chamados “jornalistas de investigação” da Turquia. Akcam citava uma afirmação proferida pelo próprio Ataturk: “Garantimos deste modo que nenhuma nova violência será exercida pela Turquia contra os Arménios”⁵. Além disso, outro ponto que exacerbou os ânimos foi a qualificação de Ataturk dos acontecimentos de 1915 contra os Arménios. Na sua apreciação, ele utilizou o termo *fa-zahat*, que significa “escandaloso” ou “vergonhoso”. Estas afirmações desencadearam uma discussão assanhada na Turquia, com base em que os chamados “jornalistas de investigação” e alguns nacionalistas extremistas, que estão convencidos dos seus conhecimentos, alegaram

⁴ Taner Akcam, “Türk ve Ermeni”, in *Birikim Dergisi*, 13 de novembro de 2006 (versão eletrónica, acedida a 18 de março de 2014, disponível em <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=231&makale=T%FCrk%20ve%20>).

⁵ Idem, *ibidem*.

que não era provável que Ataturk dissesse tal palavra ou qualificasse os incidentes de 1915 como “vergonhosos”. Sem alguém se interrogar sobre o caso ou procurar ver a fonte das referências em questão, ergueram-se críticas dogmatizadas contra Akcam e este foi acusado de falsificar os factos. Os críticos estavam tão convencidos dos seus conhecimentos históricos que declararam Akcam traidor. Mesmo depois da confirmação do rigor daquelas referências, os críticos não ficaram totalmente convencidos, o que não foi um resultado pouco comum. Esta experiência específica, mais uma vez, demonstrou como a *idée fixe* teve um papel importante e não houve espaço para a dúvida, argumentação ou descobertas de provas. As ideias preconcebidas em qualquer campo estão tão interiorizadas que nenhuma outra ideia parece plausível aos seus defensores, mesmo que se baseie em provas.

| 53

(Não) politização dos mitos do Genocídio Arménio

Reconhecida como candidata a tornar-se membro de pleno direito da União Europeia, a Turquia iniciou as negociações em 2005. No processo de adesão, a Turquia tem feito alterações e reformas a fim de cumprir os padrões, regulamentos e procedimentos. No entanto, apenas um capítulo, Ciência e Investigação, foi encerrado desde então. Aparentemente a Turquia tem ainda um longo caminho a percorrer.

Em paralelo com as negociações, é provável que a UE ponha algumas condições que deverão ser satisfeitas pelos Estados candidatos. Estas condições podem ser económicas ou políticas e são denominadas como “condicionalidade” em geral. A condicionalidade política inclui respeito pelos direitos humanos, pelos direitos das minorias, igualdade, etc. Além disso, a promoção da democracia e a governação democrática também são essenciais. A UE introduz tais políticas com vista a “apoiar os esforços de novos líderes políticos para redefinirem objetivos nacionais afastando inimidades do passado e centrando-se firmemente em construir um caminho para um futuro melhor”⁶. Até agora, nenhuma condicionalidade política maior foi apresentada à Turquia pela UE. Mais importante, até esta data, o tópico debatido atrás não foi incluído na agenda das negociações de adesão com a Turquia, mas isso não significa que não possa vir a ser no futuro.

Tendo em conta o facto de que as locomotivas da UE já reconheceram os incidentes de 1915 como genocídio, é muito provável que venham a reclamar uma mudança da abordagem da Questão Arménia. Na medida em que se considere a sua dominância no Parlamento Europeu, o quadro torna-se muito mais nítido. A República Federal da Alemanha, com o maior número de lugares no Parlamento, 96 representantes, fez aprovar uma resolução que sustenta o Genocídio Arménio, tendo usado claramente o termo “genocídio”. Nessa resolução, era expressamente afirmado que chegaram a essa conclusão depois de numerosos historiadores independentes qualificarem a deportação de súbditos arménios no Império Otomano como genocídio. Existe uma outra afirmação de grande importância. Enfatiza que “é necessária uma revisão histórica séria, que representa a base mais importante para a reconciliação”. Pode-se concluir destas afirmações que o Parlamento alemão aprovou esta resolução baseando-se em conclusões de numerosos historiadores independentes e há uma clara exi-

⁶ Judy Batt e Jelena Obradović, “War Crimes, conditionality and EU integration in the Western Balkans”, *Chaillot Paper*, n.º 116, jun. 2009.

54 | gência de revisão da história. Por outras palavras, espera-se da Turquia que reveja de novo a sua história, dado que as conclusões daqueles não seguem no mesmo sentido que as da Turquia. Por último, mas não menos significativo, a “especial responsabilidade” da Alemanha nesta matéria é outro ponto que se deve mencionar. Na resolução, há uma referência direta aos incidentes que se passaram na II Guerra Mundial; de acordo com esta referência, está implícito que o Império Otomano, então aliado do Reich alemão, levou a cabo algumas ações desagradáveis enquanto os alemães fechavam os olhos. Arrependida, a Alemanha assume agora uma “responsabilidade especial” pela reconciliação.

Outra parte da locomotiva é a França, que tem o segundo maior número de lugares no PE, 74 representantes. O Parlamento francês reconheceu o Genocídio Arménio com uma resolução em 1998, a que se seguiu um projeto de lei. Em 2006, a câmara baixa do Parlamento francês aprovou o projeto de lei que penaliza a negação do Genocídio Arménio com sentença de prisão e multa. Juntamente com esta legislação, houve declarações orais dos políticos franceses então no poder. O ex-Presidente francês Jacques René Chirac e o ex-ministro do Interior e depois Presidente Nicolas Sarkozy afirmaram, ambos, que a Turquia teria de reconhecer o Genocídio Arménio antes de integrar a UE. Apesar do facto de que esta não é condicionalidade oficial “por enquanto”, mas apenas declarações orais, tais discursos implicam que a Turquia, mais cedo ou mais tarde, será compelida a reconsiderar o seu passado.

Quanto à Itália, é um dos Estados com maior número de lugares, 73, no PE. A respeito da Questão Arménia, foi aprovada uma resolução no Parlamento italiano, em 2000, tendo sido reconhecidas como genocídio as ações de matança e os massacres contra os súbditos arménios, em 1915. Para além desse reconhecimento, o Parlamento italiano apelou à Turquia para que admitisse o Genocídio Arménio e acabasse com a “falhada” política de negação. Chamando a atenção para o diálogo com a Arménia, o Parlamento pediu à Turquia para levantar o bloqueio e dar passos naquele sentido. Referindo o reconhecimento oficial do Genocídio Arménio noutros Estados-membros da UE, a Itália considerou que a política turca de negação “falhou” porque a maioria dos membros, juntamente com o Parlamento Europeu, já tinha chegado à mesma conclusão; por conseguinte, era inútil a Turquia continuar a negar o genocídio.

É mais ou menos o mesmo que se verifica no Reino Unido, outro Estado com 73 lugares no PE. Este país também tem uma influência considerável no PE. Uma grande maioria do Parlamento britânico reconheceu os incidentes de 1915 como genocídio. A Escócia, a Irlanda do Norte e o País de Gales aceitaram oficialmente o Genocídio Arménio. Do mesmo modo, o País Basco e a Catalunha são duas regiões que votaram formalmente a favor do reconhecimento do Genocídio Arménio. E esta lista inclui os Países Baixos, a Polónia, a Bélgica, a Grécia e outros membros com menor número de lugares.

Se se considerar a maioria dos deputados europeus e a dominância dos Estados na UE, o caso torna-se mais complicado. Como afirmou o ministro holandês dos Negócios Estrangeiros, Ben Bot, o reconhecimento do Genocídio Arménio não é um requisito para se ser membro de pleno direito da UE, mas isso não significa que não venha a ser. Bot declarou durante o seu mandato que “este é um problema a que se deve dar ênfase no futuro”⁷. Esta

⁷ ANP – Agência da Imprensa Holandesa, “Ministro francês dos Estrangeiros: Turquia deve reconhecer o genocídio arménio”, publicado em 14 de dezembro de 2004, <http://www.insideeurope.org/news/french-foreign-minister-turkey-must-recognise-the-armenian-genocide> (acedido em 10 de março de 2011). Outro link para uma notícia semelhante, mas que não tem a citação: <http://dw.de/p/5zQz>.

declaração é um sinal claro de condicionalidade a ser apresentada à Turquia pelos Estados que reconhecem o Genocídio Arménio. Pode-se argumentar que esta não é a posição oficial da UE relativamente à Questão Arménia, mas o ministro holandês não é o único que sustenta esta ideia. O seu homólogo francês, Michel Barnier, é outra figura que admite que o “desejado” reconhecimento não é uma condição para se ser membro da UE, mas acrescenta que é dever da Turquia reconhecer o genocídio se quer aderir à União.

Com o objetivo de incluir o reconhecimento do Genocídio Arménio no quadro das negociações de adesão com a Turquia, o ministro holandês dos Negócios Estrangeiros não se poupou a esforços. Em reuniões parlamentares, queria que os deputados europeus admitissem que o genocídio era uma parte integrante das negociações. Em suma, o que ele propõe é condicionalidade política: continuação das negociações de adesão com a condição de ser reconhecido o Genocídio Arménio, ou de a Turquia abandonar a sua versão do mito e aceitar a dos arménios. A motivação tanto do ministro holandês como do francês para a condicionalidade política é a sua convicção de que assim abrandará a tensão entre a Turquia e a Arménia e melhorarão as relações.

O Parlamento Europeu deu passos concretos ao introduzir condicionalidade política. Foram aprovadas resoluções a favor da versão arménia do mito e há ações de base para introduzir o reconhecimento de genocídio como condição prévia para se ser membro. Por outras palavras, a posição do PE foi-se alterando com o tempo e tornou-se mais clara. Os discursos anteriores sobre condicionalidade política confirmaram-se, pois o PE propõe abertamente uma adesão condicional à UE. A resolução adotada pela legislatura da UE com 356 votos a favor “apela à Turquia para que reconheça o genocídio arménio e considera que esse reconhecimento é um pré-requisito para a adesão à UE”⁸. É evidente, por estas decisões de alto nível, que a Turquia está a ser progressivamente empurrada no sentido em que não queria seguir. O que poderá acontecer se tal condicionalidade política for oficialmente apresentada pela UE à Turquia para as negociações de adesão? Esta comunicação pretende responder a esta pergunta da perspetiva da “lógica de adequação” e da “lógica de consequentialismo”, levando em linha de conta o possível papel da identidade nacional como filtro neste processo.

Possível papel da lógica de adequação

No construtivismo, a identidade nacional é um termo importante e pode servir de filtro em qualquer caso que diga respeito aos valores ou interesses nacionais. Não é inata, mas adquirida depois, externamente, da sociedade, das instituições ou da família. Por isso, não seria errado argumentar que a “opinião comum” da maioria das pessoas numa sociedade forma a identidade nacional. No que respeita aos mitos do Genocídio Arménio, é muito provável que a identidade nacional turca venha a desempenhar um papel crítico em resposta à condicionalidade política avançada pela UE. Se, de facto, se verificar que a UE avança com a condicionalidade do reconhecimento dos incidentes de 1915 como genocídio, então a Turquia ver-se-á diante de uma bifurcação no caminho para a União Europeia. Tomar uma decisão sobre um assunto que vem sendo negado aproximadamente há um século será difícil

⁸ Disponível em http://www.armeniapedia.org/index.php?title=European_Union (acedido a 14 de março de 2014).

para a Turquia, porque estarão, por um lado, a tornar-se membro de pleno direito da UE, o que uma grande maioria do povo turco apoia, e, pelo outro, o reconhecimento dos incidentes de 1915 como genocídio, que foi uma ideia tabu durante anos. Entre Cila e Caríbdis, a Turquia terá de dar o seu próximo passo ponderando os prós e os contras.

56 | Nesta bifurcação, encontram-se a lógica do consequencialismo e a lógica de adequação, de acordo com as quais a decisão será considerada mais profundamente. No que respeita a uma abordagem racionalista, a identidade nacional não terá um impacto de maior neste processo e destacar-se-ão os interesses a par dos benefícios nacionais. Desde que os benefícios gerais superem os custos da condicionalidade política da UE, o reconhecimento dos incidentes de 1915 como genocídio pelo lado da Turquia, então pode ser satisfeita a condicionalidade. Senão, não será satisfeita. Baseando-se neste cálculo de benefícios, os racionalistas não levam em conta o possível papel da identidade nacional e encaram a questão do ponto de vista da lógica do consequencialismo.

Contudo, esta abordagem não se aplica a todos os casos e é necessário ter em consideração as outras instituições e fatores que podem ter uma influência considerável em questões nacionais. Quanto à abordagem construtivista, o institucionalismo sociológico pode ter impacto neste processo e a identidade nacional pode de facto importar. Se acaso a condicionalidade política da UE não for considerada adequada e em linha com os valores apoiados pela nação, então a condicionalidade em causa não será satisfeita, contrariando a abordagem racionalista⁹. No caso da Questão Arménia, se a UE apresentar oficialmente esta condicionalidade política nas negociações de adesão, é garantido que essa condicionalidade entrará em conflito com a versão turca do mito do Genocídio Arménio. Os discursos e ações recentes indicam claramente que a identidade nacional não permitirá que se satisfaça a condicionalidade política. Na medida em que a convicção relativamente à versão turca do mito do Genocídio Arménio está profundamente enraizada na sociedade turca, não será de esperar da identidade nacional turca que abandone a sua profunda convicção e adote a versão oposta.

Como é que se pode suscitar tal discussão e qual é a base desta situação específica? No que toca ao teste de identidade croata, a condicionalidade política apresentada pela UE à Croácia nas negociações de adesão representa um bom exemplo para se compreender o possível papel da identidade nacional. Tendo queimado os Acordos de Estabilização e Associação da UE, a Croácia candidatou-se oficialmente à adesão em 2003 e os croatas apoiavam a candidatura. Porém, o processo de negociações foi mais turbulento e difícil do que se esperava. A UE pretendia que a Croácia cooperasse com o Tribunal Criminal Internacional para a Ex-Jugoslávia (TCIJ) para se julgarem os criminosos de guerra. Mas aqueles que a UE apelidava de criminosos de guerra eram, de facto, heróis nacionais na Croácia e tinham combatido na “guerra justa e sagrada pela Pátria”. Os croatas pensaram que a cooperação com o TCIJ minaria as suas soberanias e identidade nacionais. Consequentemente, a abordagem racionalista não passou o teste de identidade croata e o institucionalismo sociológico bloqueou as negociações, dado que a cooperação não foi considerada uma ação adequada.

⁹ Tina Freyburg e Solveig Richter, “National Identity Matters: The Limited Impact of EU Political Conditionality in the Western Balkans”, in *Journal of European Public Policy* 17(2), 2010, pp. 262-280.

Conclusão

Tendo presente a experiência croata, é plausível argumentar que a identidade nacional será central para as negociações de adesão entre a UE e a Turquia. Como a Croácia, a Turquia terá de tomar uma decisão numa matéria delicada: o reconhecimento dos incidentes de 1915 como genocídio, para prosseguir as negociações de adesão à UE. A versão turca do mito do Genocídio Arménio está profundamente arraigada na sociedade turca e não é de modo algum aceite como genocídio, nem mesmo o uso direto da palavra “genocídio” é bem recebido. O notório Artigo 301.º do Código Penal turco ainda representa um impedimento importante para alguém aceitar a alegação de genocídio ou lhe fazer referências (in)diretas, pois esse artigo considera qualquer debate que vá contra a identidade nacional turca como uma ofensa à turcalidade. Por essa razão, um grande número de figuras destacadas, incluindo o prémio Nobel Orhan Pamuk, foram acusadas na Justiça por insultarem a turcalidade e a identidade turca ao abrigo do Artigo 301.º do Código Penal. A lista de acusados inclui Elif Şafak, um escritor turco colunista do *The Guardian*, mas o mais destacado de todos era Hrant Dink, que foi assassinado em 2007 por um nacionalista turco devido às suas declarações sobre o Genocídio Arménio. Uma vez que o caso é tão melindroso na Turquia, fica o pensamento sobre o que acontecerá quando a Turquia entrar no mesmo barco que a Croácia.

A sensibilidade do Governo turco e da sociedade a respeito de genocídio é tão apurada que, de acordo com as circunstâncias existentes e os discursos, não parece provável que o teste da identidade turca permita reconhecer os argumentos do genocídio. Nesta situação, ocorrerá um “choque de mitos”. É difícil fazer previsões, mas não restam dúvidas de que será um grande desafio.

VIRIATO NA COMUNIDADE JUDAICA PORTUGUESA DE LONDRES DO SÉCULO XVIII. UM CAPÍTULO DESCONHECIDO DO ILUMINISMO PORTUGUÊS

Manuel Curado*

58 |

As raízes da Europa

As raízes da Europa são pensadas numa página desconhecida do Iluminismo português. Dois dos cientistas mais notáveis da época escreveram um grande poema épico sobre as raízes de Portugal e, ao fazê-lo, refletiram sobre a essência da Europa.

Uma epopeia é um tipo raro de obra literária. É surpreendente que uma obra desta natureza tenha sido escrita por dois médicos e cientistas: Isaac de Sequeira Samuda¹ (1681-1729 ou 1743) e Jacob de Castro Sarmiento² (1691 ou 1692-1762). Estes médicos fugiram de Portugal depois de terminarem os seus cursos de medicina e foram para as Ilhas Britânicas, ficando a viver em Londres. Um destino comum uniu-os. Sendo médicos portugueses, tiveram de abandonar o seu país devido à Inquisição, foram para o mesmo exílio, dedicaram-se a estudos científicos e foram ambos membros de instituições prestigiosas como o Real Colégio de Médicos e a Real Sociedade de Londres. Ligava-os um amor intelectual às letras grego-latinas, começando o primeiro a escrever uma epopeia notável, que a morte não deixou terminar, e acrescentando o segundo algumas dezenas de estrofes, tentando, tanto quanto é possível, acabar um poema depois da morte do seu autor.

Este poema épico nunca foi publicado. Existem apenas dois manuscritos: um na Universidade de Toronto (manuscrito do duque de Palmela), e outro no Jewish Theological Seminary, de Nova Iorque (manuscrito de Ferreira da Costa).

Samuda parece ter-se formado em Medicina a 21 de maio de 1702; há notícia de que teria sido admitido no College of Physicians em 1721, em Londres; e de que se tornou membro da Royal Society (FRS) a 27 de junho de 1723, sendo, aliás, um dos primeiros cientistas portugueses a fazer parte dessa célebre instituição³. Ao que parece, terá falecido em 1743 sem deixar descendência direta. Não há grandes certezas sobre estas datas e os poucos autores que mencionam Samuda não estão de acordo, nomeadamente Inocêncio, Augusto da Silva Carvalho⁴, Augusto d'Esaguy⁵ e Rómulo de Carvalho⁶.

* Universidade do Minho.

¹ Edgar Samuel, "Isaac de Sequeira (bap. 1681, d. 1729)", in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (2004).

² Richard Barnett, "Dr. Jacob de Castro Sarmiento and Sephardim in Medical Practice in 18th-Century London", *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, Sessions 1978-1980, vol. XXVII, 1982, pp. 84-114.

³ Anita McConnell, "OxDNB welcomes new old Fellows", *Notes and Records of the Royal Society of London*, n.º 58(1), jan. 2004, pp. 97-99.

⁴ Augusto da Silva Carvalho, *Médicos e curandeiros, trabalho publicado n'A Medicina Contemporânea, revisto e augmentado*, Lisboa, Tipografia Adolfo de Mendonça, 1917.

⁵ Augusto d'Esaguy, *Breve notícia sobre o médico português Isaac de Sequeira Samuda*, Coimbra, Imprensa da Universidade (Sep. de *O Instituto*, vol. 87, n.º 3.), 1934.

⁶ Rómulo de Carvalho, "Portugal nos *Philosophical Transactions*, nos séculos XVII e XVIII", *Revista Filosófica*, n.º 15, 1955-1956, pp. 231-259, e n.º 16, pp. 94-120.

As Viriadas

Este poema, de 13 cantos e 1466 estrofes, é um paradoxo, porque se esperaria que, sendo o autor judeu e sendo também judeu o amigo que quis concluí-lo, estivesse aí exposta uma defesa da importância do judaísmo para a história da Europa. Não há qualquer alusão a uma interpretação desse tipo da história neste continente. Sendo o assunto do poema o herói lusitano Viriato, que se notabilizou pela sua coragem em guerras contra os Romanos que tentavam anexar a Península Ibérica ao seu império, esperar-se-ia uma defesa das raízes pré-romanas da história da Europa. Nada disto acontece também. Pelo contrário, Samuda surpreende com uma defesa das raízes gregas e latinas da Europa. O seu herói é Viriato e este está em guerra sangrenta contra os Romanos. Apesar disto, Viriato está completamente enamorado das conquistas civilizacionais de Roma e de Atenas. A guerra dele contra Roma é um pretexto para que Samuda reflita sobre a essência cultural da Europa, um pretexto magnífico porque exalta as virtudes humanas e militares do grande comandante de homens e povoa o seu desejo com as conquistas culturais do povo contra o qual combateu.

Com a morte de Samuda, Castro Sarmiento apenas procurou um ponto final minimamente razoável para o poema. O seu contributo é pequeno: 51 estrofes num poema com quase 1500. Também Castro Sarmiento encontra na vida de Viriato uma oportunidade para refletir sobre a essência da Europa. Se Samuda sublinhou os aspetos civilizacionais, Castro Sarmiento irá refletir sobre o coração das crenças dos Europeus, um assunto muito importante e que esteve na ordem do dia quando se debateu o prefácio para a Constituição Europeia. Para Castro Sarmiento, a Europa já teve muitos deuses e panteões e ele próprio se dedica a fazer, a propósito das crenças no tempo de Viriato, uma lista longa desses deuses. Porém, a espantosa semelhança dos muitos panteões que já povoaram o coração dos crentes europeus, com deuses de nomes diferentes, mas com funções semelhantes, é um indício de uma aspiração a um deus dos deuses, a um deus desconhecido que não se pode nomear e representar. Para ele, a história da Europa estará muito mal contada se a procura desse deus último e verdadeiro não for colocada em primeiro plano. É com este pensamento magnífico que encerra o poema.

Depois deste resumo rápido, é necessário ver com mais detalhe esta obra surpreendente de dois médicos portugueses.

O herói começa por não ser nomeado. Samuda apresenta Viriato aos seus leitores através das suas ações. Esta falta de um nome que agarre os leitores deste a primeira oitava do poema não é circunstancial. Corresponde, como se vê pelo título, *Viriadas*, à perspetiva geral sobre a história antiga. O poema não é *sobre* Viriato, mas *a propósito de* Viriato.

Como é comum em obras desta natureza, o poema inicia-se numa manhã de Primavera. A primeira indicação do nome de Viriato surge à terceira estrofe. São salientadas as suas qualidades anímicas, como a prudência, a coragem e a constância. Os seus objetivos são claramente indicados. A proteção da pátria e a luta pela liberdade política são os valores que norteiam a vida de Viriato. O lugar dos eventos não é precisado. O vale de Bemaré poderia ser qualquer lugar da Península Ibérica dessa época recuada. O mítico quartel-general de Viriato ficou para a história como o monte de Vénus. O poema começa, precisamente, com a descrição dessa terra e do vale que a atravessa.

Samuda dedicava-se a transmitir à Real Sociedade notícias de eventos astronómicos que os jesuítas portugueses conheciam através das suas redes de longo alcance que se estendiam

do Paraguai até à China. Um médico com inclinações científicas como estas só poderia ser preciso na sua poesia. Assim sendo, Samuda não descreve apenas o jardim europeu que era a Península Ibérica nessa época (século II a.C.). Entra num detalhe botânico alucinante, descrevendo as cerejas, as ginjaas, os damascos, as limas, as maçãs, as toranjas, as laranjas, as nespereiras, as figueiras, as amoras e os marmeleiros do vale de Bemaré. Esta lista inclui frutos que chegaram à Europa em épocas muito diferentes. Samuda, com a sua atenção ao detalhe, sabe isso muito bem. Ele procura descrever algo que se poderia denominar como uma “Europa perene”, uma terra sem tempo, que reúne todos os contributos benéficos de cada uma das suas épocas. As laranjas, por exemplo, só chegariam às mesas europeias com os Árabes. Ainda hoje o termo alemão para elas, maçãs da China, dá informação sobre a época histórica em que elas chegaram às mesas ocidentais. Samuda descreve uma idade de ouro que já inclui uma perfeição de um século que apenas aconteceria muito tempo depois de Viriato.

A Ibéria de Samuda tem videiras e ulmeiros, loureiros e ciprestes. Esta é uma terra em que o vinho sempre esteve presente, o sumo ardente que alegra o coração e perturba a mente (I, 13, 7-8). O loureiro não é mencionado de forma casual. O louro era utilizado pelos Romanos em coroas de glória para os grandes heróis de momentos decisivos. O loureiro é, por conseguinte, um símbolo da excelência da terra lusitana e do desejo que os Romanos tinham por ela. Para Samuda, a conquista romana da Lusitânia é “uma glória mais prezada que ouro” (I, 14, 3).

Não há história da Europa sem deuses a imiscuírem-se na vida das pessoas. Todos os grandes poetas do passado já o sabiam. O herói que é, paradoxalmente, “grande pequenino” (I, 18) padece dos tormentos do amor. O seu coração está dividido entre o amor que tem por uma deusa, Psique, e o que sente por uma humana, de nome Ormia. O grande general não é, no capítulo dos afetos, mais seguro do que qualquer outro homem. A deusa Vénus contempla do alto os tormentos emocionais do comandante de homens e compadece-se dele, porque ela própria se sente dividida entre o afeto que tem por Viriato e o afeto que tem pelos Romanos.

Vénus intervém na Ibéria porque conhece a intenção da deusa Hera. Para esta, Viriato deveria vir a ser um novo Aníbal que destruísse definitivamente Roma. Como Vénus conhece o génio militar de Viriato, preocupa-se com o que possa vir a suceder aos Romanos. O plano da deusa é retirar Viriato do campo de batalha para que os Romanos tenham alguma hipótese de sucesso. A sua receita para a destruição do herói deriva do modelo homérico. Aquiles deixou de combater quando Agamémnon, o pastor de tropas, lhe retirou Briseide, de níveos braços. Se a donzela Ormia fosse retirada a Viriato, também este deixaria de combater ou, pelo menos, diminuiria o seu valor na guerra. Para Vénus, Juno (ou Hera Argiva) teme que Viriato se apaixone pela beleza de uma mulher romana e que, desse modo, não enfrente as legiões. Vénus apropria-se do plano geral da intenção de Hera e adequa-o aos seus intentos. Para enfraquecer Viriato, planeia, juntamente com Cupido, retirar-lhe Ormia. Este plano baseia-se na verdade da inconstância do amor. Poder-se-á também ver aqui a presença da ingratidão, um sinal da desventura futura de Viriato. O plano é, pois, retirar a mulher amada a Viriato de modo a enfraquecê-lo e, para o perturbar ainda mais, dá-la a um dos seus braços direitos na guerra, o comandante militar Tântalo, de modo a criar divisões entre os Lusitanos.

Esta é a trama geral da epopeia. Os deuses interferem nos assuntos humanos através das emoções. A luta pelo poder sobre a Península Ibérica é transfigurada por Samuda numa história sobre a vida amorosa dos generais lusitanos.

Os Lusitanos não eram, obviamente, portugueses. Porém, todo o poema está construído sobre a identificação dos Lusitanos com os Portugueses, uma identificação que teria o seu ponto alto mais de um século depois da morte de Samuda, já no século XIX. Viriato é apresentado como o general da “brava soldadesca portuguesa” (II, 2, 1). Os Lusitanos são muitas vezes apresentados pelo narrador como os “nossos” (II, 57, 7), ou “a nossa soldadesca” (II, 59, 5).

O Conselho militar de Viriato reúne-se no templo de Vénus. Os seus chefes militares são nomeados ostensivamente: Apuleio, Cúrio e Tântalo. Os chefes militares de povos aliados aos Lusitanos, como os Tícios, os Belos e os Vaceus, também são nomeados: Dictaleon, Aulaces e Minuro (II, 4). Estes nomes contêm uma lição preciosa. Não pode ser coincidência que os nomes dos comandantes militares mais próximos etnicamente de Viriato tenham nomes greco-latinos, e que apenas os nomes dos chefes militares de povos aliados tenham nomes ibéricos pré-romanos. Este é um sinal literário do modo como Samuda via a essência da Europa. Os heróis principais fazem parte do mundo clássico da Grécia e de Roma. Apesar de Samuda não mencionar nunca a morte de Viriato por traição de alguns dos seus comandantes militares, dá aos chefes dos povos aliados os nomes que a tradição, desde os primeiros escritores romanos que se ocuparam das guerras ibéricas, atribuiu aos traidores.

As palavras em discurso direto que Viriato dirige ao Conselho não se ocupam apenas de assuntos militares. Pela boca de Viriato, Samuda transmite a sua visão da história e do papel do Ocidente na mesma. O discurso que Viriato faz aos seus comandantes militares é um documento importante para se compreender as origens míticas da Europa. Depois do apelo que Viriato faz aos seus chefes militares para lutarem pela unidade da Ibéria contra a Itália, recorda os antecessores valorosos na luta contra os Romanos, dando alento às suas tropas. A origem dos povos ibéricos deriva de Tubal, neto do Noé bíblico e fundador mítico da cidade de Setúbal (II, 9). Os povos ibéricos teriam migrado de uma outra Ibéria, a Ibéria do Cáucaso, de terras da Geórgia e da Arménia, em que habitavam povos que teriam fugido da tirania de Nimrod (II, 10). O Cáucaso é símbolo de uma terra nova, de uma terra ainda virgem, de uma terra em que tudo pode ser fundado pela primeira vez depois do Dilúvio que tudo tinha destruído. Tubal recebe e orienta esses perseguidos do filho de Kush e dá-lhes um novo nome. Abandonam o seu nome original, loblos, e passam a ser Iberos (II, 11). Como sinal de afeto para com esses povos, Tubal, o fundador mítico, dá também ao seu próprio filho o nome de Ibero (II, 12). Depois da morte de Tubal, segue-se, já na nova terra do Ocidente, o governo sábio de Ibero. Este herói mítico da fundação de Portugal e desta parte da Europa era um génio da caça e da pesca, atividades económicas que estão na origem de todos os povos. A Ibero segue-se Iubaldo. Este herói fundador notabiliza-se pelo conhecimento das constelações do céu, para onde sempre se olhou e onde os povos sempre viram histórias humanas maiores do que a vida humana (II, 16). Brigo sucede a Iubaldo e torna-se o fundador das cidades e da vida civilizada, do mesmo modo que tinham feitos outros heróis civilizadores da Antiguidade, como Cénops e Inacho. Depois de explicar a origem dos povos e das formas de vida mais importantes, Viriato recorda aos seus chefes militares a origem dos nomes. Tago deu o nome ao rio Tejo, tal como Fénix deu o nome à Fenícia, Pelasgo à Pelágia e Hispano à Hispânia (II, 19, 46-47). A menção à origem dos nomes é uma oportunidade para se refletir sobre a origem dos povos europeus, e é isto que Viriato faz, aludindo aos povos primordiais como os aborígenes de Itália. Os Hispanos são considerados Citas parados, isto é, um povo que não é nómada e que está ligado à terra onde vive. Como é evidente, Sa-

muda também poderia perguntar, pela voz de Viriato, de onde vêm esses povos. A alusão aos povos primordiais ou aborígenes é um modo de deter o inquirido e de responder ao problema dos fundamentos. Esses povos não vêm de sítio nenhum e sempre existiram no sítio em que vivem. Em última análise, esses povos nasceram da própria terra, como muitos mitos da Antiguidade propunham. Mas, como Samuda é um poeta que aprecia as lendas antigas, mas aprecia ainda mais a verdade científica, a explicação do aparecimento dos primeiros povos é uma tarefa que o próprio poeta reconhece como difícil, porque “é confusa de origens a notícia” (II, 66, 8).

A Europa é para o médico Samuda uma terra que desde sempre lutou pelo valor abstracto da liberdade e contra todas as formas de tirania. Gerião deixa a zona de Tarento, no sul da Península Itálica, e vem para a Lusitânia, acabando por se tornar tirano em toda a Ibéria. Gerião, senhor de Cádiz, é um contra-herói. Também ele é fundador, mas fundador de coisas censuráveis, como a tirania, o crime e o medo das populações. A genealogia mítica que Samuda oferece procura os fundamentos tanto do bem, quanto do mal. A guerra faz parte da vida e a sua origem tem também de ser explicada. A descendência de Tubal afirmou a sua identidade em lutas pela sobrevivência. Existem porque lutaram; têm valor porque venceram.

O discurso fundador de Viriato é um mapa para qualquer pessoa compreender a Europa. Samuda expõe a sua teoria filosófica sobre o que faz com que os seres humanos sejam humanos. Poder-se-ia perguntar sem ambiguidade o que é isso. A resposta que este poema épico dá é clara: os seres humanos são humanos quando lutam contra o mal na terra, contra os vícios, os temores, os malefícios e a tirania. Samuda representa tudo isto através de figuras inumanas e bestiais, seres que ainda não ascenderam à vida estabelecida pelos heróis fundadores (II, 37).

O poema começa com a descrição do vale edílico de Bemaré e do forte de Viriato no monte de Vénus. Dizendo de outro modo, começa por um jardim, começa por uma vida que poderia ser vivida constantemente em Arcádia, o Paraíso na terra. Apesar deste início sem sombra que representa a vida perfeita, a genealogia mítica que Samuda estabelece para esta parte do Ocidente é a de um combate constante contra as figuras do inumano: luta de Oro contra Tífon e Anteu (II, 40), contra os Geriões (II, 41), a luta do líbio Oro contra os Lomínios (II, 42) e contra Mézio, luta entre Curiácios da Ibéria e os Horácios de Oro, que os vencem (II, 45), a luta contra os Lestrígões (*ibid.*), etc.

É neste contexto de combates com uma história muito antiga que se insere a guerra ibérica entre os Lusitanos e os Romanos. Samuda recusa a teoria da invasão. Estavam os Lusitanos dedicados aos seus assuntos e os malvados Romanos teriam invadido a terra que não era deles. A Lusitânia não é uma parte menor da Europa, muito pelo contrário. Depois da morte do herói Oro, sepultado no Sacro Promontório, aconteceu um conflito entre Héspero e Atlante, o seu irmão mais velho. Héspero era um rei generoso, se bem que mal-amado pelo povo. Atlante, em sua defesa, invoca a sua idade. Este episódio fundador da lei da sucessão dinástica relata como Héspero passa para Itália e acaba por governar a Etrúria, que passa a chamar-se Hespéria. Sinal da força do Ocidente em relação à Itália, Atlante resolve combater Héspero na sua nova terra, e assim teria acontecido se não fora uma tempestade de mar a impedir o desembarque.

Na genealogia mítica de Samuda, o herói fundador Kitim casa com Electra na Hespéria e a terra chamada Ausónia muda o seu nome para Itália. Kitim funda uma cidade no monte

Aventino e a sua filha Roma funda outra no Palatino. Para Samuda, o Ocidente tem mais atividade civilizadora do que qualquer outra parte da Europa. Reside aqui, aliás, uma das fontes da força do combate dos Lusitanos contra os Romanos. Se os Ibéricos deram o nome a Roma, então podem vencê-la. A Lusitânia é apresentada como a “tutora de Roma” (II, 63, 1) e como uma construção ibérica (II, 59). Mais, a divindade secreta dos Romanos, o seu primeiro rei, a quem invocam em momentos de necessidade, é de origem lusitana. A memória histórica de que os Ibéricos já venceram os Itálicos na sua própria terra parece ser suficiente para afastar definitivamente o temor de que o futuro seja diferente. O que diz Viriato aos seus comandantes? Isto, que é surpreendente: não receemos os Romanos, porque se lembrarão do sangue lusitano (II, 64). Porém, como a genealogia mítica de Samuda inclui a luz e as sombras do processo histórico, a certeza de Viriato de que os fundadores serão sempre vitoriosos é assombrada pelo pensamento maligno de que os que foram criados podem vir a dominar os criadores. O Bardo desabafa atormentado, desejando que “Nunca adverso o fado atroz destine / Que a mesma que fundámos nos domine” (II, 59, 7-8).

A sucessão de nomes de antepassados é vastíssima. Viriato deseja marcar fundo a ideia de que os Lusitanos já estão há muito tempo na sua terra e que já sofreram muitas adversidades. A guerra contra os Romanos é um pequeno evento de uma cadeia longa de lutas pela liberdade e contra a tirania. Os nomes sucedem-se, pois, vertiginosamente. A Kitim sucede Sic Oro, e, depois deste, Sic Ano. Sic Celeu sucede-lhe. Este rei toma parte num conflito dinástico na Tirrénia que opunha os filhos do rei Camboblasco. Sic Celeu chega a Itália para impor a lei da sucessão dinástica, apoiando o partido do filho mais velho, Jasio. O outro filho, Dárdano, acaba por se mostrar submisso a Sic Celeu e este regressa à Ibéria. Dárdano falta à palavra dada e mata Jasio, procurando auxílio junto dos povos aborígenes. Apesar do grande exército que reúne, Dárdano perde contra a força hispana que o enfrenta, e foge para a Samotrácia. Depois de destroçar os aborígenes que apoiaram Dárdano, Sic Celeu entroniza Coribanto, o filho de Jasio. A Sic Celeu sucede Luso (II, 77). A origem do nome dos Lusitanos reside neste rei. Luso deixa a Itália e regressa à Ibéria, dedicando-se ao culto e à fundação de cidades.

Samuda recusa a ideia de que os Lusitanos são apenas mais um povo dos muitos que habitavam a Ibéria. Para ele, os Lusitanos foram sempre melhores do que os outros povos. São vários os indícios desta leitura da história. O rei Sic Celeu realizou uma ação disciplinadora junto dos montanheses. Paralelamente ao poder militar, a qualidade e o luxo da corte de Luso provocavam inveja nas outras províncias. No tempo do sucessor de Luso, o seu filho Sic Ulo, os Lusitanos assumem o papel de “contínuos protetores” de outros povos (II, 80, 7). Um aspeto importante desta representação dos Lusitanos é o facto de eles conciliarem o melhor de dois mundos. Por um lado, a sucessão longa de heróis fundadores e de rei civilizadores transmite a ideia de que os Lusitanos são tão antigos quanto os mais velhos povos aborígenes da Europa, como os Pelágios. Por outro lado, os Lusitanos parecem ser uma realidade étnica e política nova que luta para se impor aos povos aborígenes. Estes reúnem-se, aliás, num numeroso exército para se revoltarem contra o poder lusitano (II, 82). Mais uma vez, um rei lusitano tem de ir até Itália combater. Sic Ulo vai para Itália acabar com a rebelião aborígene e acaba por enfrentar Roma. Viriato projeta em Sic Ulo o gosto de combater os Romanos na sua própria terra. O poder lusitano é vitorioso em todas as frentes, a dos povos mais velhos, como os aborígenes, e a dos novos poderes emergentes, como os Romanos. Esta vitória é

amplificada num combate contra povos fabulosos, como os Ciclopes, os Arimaspos e os Les-trigões. Sic Ulo a todos derrota e todos fogem perante o seu avanço. A mensagem não podia ser mais clara: não há poder no mundo que vença o génio dos Lusitanos. Samuda desenha a perenidade dessas vitórias passadas. Viriato não se contenta com a narrativa destes feitos militares. Depois da vitória, Sic Ulo fortifica algumas praças da Itália e o seu nome é dado a um dos povos itálicos, os Sículos da Sicília.

Enquanto isto, na Península Ibérica os Béticos são governados por Testa. Romo sucede a Testa até que chega à Ibéria o filho de Sémele, Baco. Este leneu aprecia a valentia lusitana e sabe que só poderá vencê-la com ardis. Com este pensamento, envia aos Lusitanos um bom orador, da qualidade de um Lísias, para os persuadir. Este orador semelhante a Lísias passa por ser a reencarnação de Luso, segundo a doutrina pitagórica. O Conselho Lusitano divide-se perante o engano de Leneu, defendendo uns e recusando outros que esse orador seja a reencarnação de Luso. Leneu, um dos muitos nomes do deus Dioniso, volta para Itália, deixando no trono lusitano esse orador da qualidade de Lísias. A mensagem de Viriato aos seus comandantes militares é clara neste ponto. Apenas um deus pode vencer os Lusitanos, mas, para que isso aconteça, até os deuses têm de recorrer a logros.

Depois da morte do usurpador Lísias, sucede-lhe o regente Licínio, a quem sucede Palatuo, filho de Romo. Caco, que considera que tem direito ao trono, opõe-se a Palatuo. Com ludíbrios, Caco consegue o apoio de Alcides e de tropas estrangeiras. O herdeiro legítimo do trono consegue, porém, o auxílio dos próprios argonautas gregos porque se trata de um caso de violação da lei de sucessão dinástica. Os Gregos afirmam que a sua ajuda não adiantaria de muito, tendo em atenção a valia dos Lusitanos (II, 104). Convencidos os argonautas, Palatuo avança contra Caco, vencendo-o completamente. Licínio, apoiante de Caco, foge do campo de batalha, mas acaba por morrer. Palatuo volta ao trono e a Ibéria respira de felicidade.

A Palatuo seguiu-se Eritreio e, depois, sucede-lhe Melícola. A Ibéria aceita completamente este rei, não existindo resistências locais à sua soberania. Samuda, pela voz de Viriato, parece dar aqui voz à ideia de uma Ibéria unificada, uma terra vasta governada por um só poder. Melícola, um montanhês rude que se transformou num rei terno e amado, é também um exemplo perfeito do que pode a educação durante a infância. As *Viríadas* estão repletas de pérolas de sabedoria intemporal. O elogio do montanhês que vem a ser um rei apreciado pelo seu povo é uma ocasião para uma dessas pérolas. Diz Samuda pela boca de Viriato: “Que o duro montanhês lime um bom mestre, / Pois douto ensino estrada é para acerto” (II, 119, 5-6).

De entre os vários povos mediterrânicos que se interessaram pela Ibéria, os Gregos são dos mais importantes devido à sua ação civilizadora. Já se encontraram no discurso de Viriato sinais de contactos com esse povo, sinais lisonjeiros do apreço que Samuda tinha por ele, como o interesse do deus do vinho pela Ibéria, o recurso ao exemplo da eloquência de Lísias durante um logro, e o auxílio dos argonautas. Porém, como sempre, Samuda não se esquece de mencionar as sombras depois de fazer o elogio da luz. Górgoris, rei da Ítaca, navega até à Ibéria e entra pelo Tejo. Estabelecendo-se no território, conduz as tropas lusitanas contra Ulisses. Este guerreiro afamado pelas suas artimanhas, o modelo homérico da inteligência prática, prefere falar em vez de guerrear. Górgoris, depois de ficar convencido, permite a Ulisses murar uma cidade que viria a ser Lisboa. A ação civilizadora de Ulisses manifestou-se também na plantação de árvores de fruto à beira do Tejo. Diomedes, um outro herói homérico, entra pelo rio Minho e funda a cidade de Tude dos Gruios. Na foz do Douro, o domador

de cavalos funda Porto Graio, a localidade que daria no futuro muito remoto o nome a Portugal. Télamon, um outro herói dos Cantos Homéricos, também visita a Ibéria, desenvolvendo uma ação civilizadora junto dos Ártabros. Também Menesteu passa pela Hispânia, vindo da guerra de Troia. Por seu lado, os Troianos fugitivos passaram para Itália e reclamam a honra da fundação de Roma, esquecendo-se do papel anterior que os Lusitanos tiveram nesse processo. Como se vê, a Ibéria é enriquecida com o contributo de personalidades gregas.

| 65

A Górgoris sucede Abidis, fundador de cidades, em especial da cidade de Scalabis, a futura Santarém. Este período da história lusitana é usado por Viriato no seu discurso para enfatizar os dois grandes fatores que motivam um povo e que o conduzem à ação. Para Viriato, esses fatores são a fome e o desejo de liberdade. O povo lusitano teve de migrar devido à fome e também por esse motivo os Celtas vindos da Gália estabeleceram-se além do Tejo. Viriato nomeia ostensivamente as 20 tribos celtas que entraram na Hispânia, num movimento geral desse povo para Sul. Este momento do discurso de Viriato dá conta do sofrimento dos povos e dos motivos que os levam à guerra. Como a dor é grande e a guerra é velha, Viriato apela à união dos Celtiberos com os Lusitanos na luta contra os Romanos.

A proximidade cultural entre os povos europeus é tão grande que, em certo sentido, as guerras que atormentam a Europa são anomalias inexplicáveis. O poema épico *Viríadas* é eloquente em dois registos. Por um lado, descreve conflitos intermináveis entre os povos da Europa desde os tempos dos heróis fundadores que se perdem na aurora da história; por outro lado, mostra como os antagonistas estão enamorados uns dos outros. Viriato combate aguerridamente os Romanos e tem tudo para os odiar devido aos massacres de Sérvio Galba de populações lusitanas não armadas. Porém, quando Viriato passeia em momentos em que não está a combater, entra nos templos romanos que já existiam na Ibéria e deslumbra-se com a arte e com as tradições religiosas que eles revelam. O discurso que dirige aos seus chefes militares dá-lhes uma identidade histórica e uma razão para combater. Viriato não é para Samuda apenas um comandante de tropas, mas um político com visão. A sua biografia poderia resumir-se à história de uma vingança por ter assistido ao massacre de populações lusitanas indefesas por parte de Romanos. Samuda amplifica esta biografia minimalista que teve origem nos autores clássicos. Viriato é o chefe de um povo que sabe de onde vem, sabe por que razão está a combater e sabe o que quer alcançar.

O Canto VII é especialmente eloquente sobre este aspeto. Os homens de Viriato têm uma batalha feroz contra os Romanos. Os Lusitanos matam quatro mil soldados romanos e alcançam a glória, apesar do elevado número de mortes que também sofrem. Viriato realiza a festa da celebração da vitória em Évora. Samuda imagina uma Évora romana em que ainda existia completo o templo que veio a ser conhecido como de Diana. Viriato entra no templo e deslumbra-se com a arte do inimigo. A arquitetura do templo é descrita com grande detalhe, como se Samuda acompanhasse os olhos de Viriato a mirarem cada peça artística do templo de Diana. A estátua de Júpiter, bem como outras que pareciam obras de Fídias, são referidas como presentes das cidades de Corinto e de Élis. Os cavalos do templo pareciam os que eram utilizados pelos famosos nas suas deslocações a Delfos. As pinturas são descritas e apreciadas, comparando-se os painéis com as pinturas do Pireu em Atenas. A madeira esculpida das molduras dos quadros é finamente analisada. Nos painéis aparecem todos os oráculos famosos da Antiguidade. Samuda, de facto, não está a descrever as obras dos inimigos, mas as obras de quem já nos venceu de modos não militares. O apreço pelos teste-

munhos artísticos da grande civilização romana chega ao ponto de elogiar os inimigos, ao mencionar os “Gregos e Romanos deleitosos” (VII, 13, 3-4).

66 | Toda a arte antiga parece estar em miniatura no templo visitado por Viriato. Representam-se as aves utilizadas pelos sacerdotes na adivinhação, as mulheres dos oráculos antigos, a incubação pelos sonhos e em cavernas, os bosques onde se situavam os santuários gregos e romanos, as muitas festividades (Bufónias), os reis antigos de Atenas e de Roma, etc. Roma chega a ser elogiada como “a grande Roma” (VII, 72). Quando o pregoeiro do templo apela ao silêncio, Viriato cobre a cabeça. Diz Samuda: “Viriato por costume latino / A cabeça ornada cobre de véu fino” (VII, 117, 7-8). Isto é dito depois de uma batalha sangrenta entre Lusitanos e Romanos.

Viriato luta contra Roma, mas já foi conquistado por Roma. A sua única crítica ao modo de vida romano cai sobre a utilização dos leitos às refeições. Os Romanos tinham o hábito de comer deitados em leitos. Para Viriato, no início dos impérios todos comem sentados; só passam a comer deitados quando aparece o vício, qualificado como “próprio de preguiçosos” e “uma peste que chega à Ibéria” (VII, 9, 7-8). Para Viriato, tal como para Samuda que através dele fala, é mais perigoso o luxo do que a guerra: “Pois mais receio à lusitana terra / De Roma o luxo que de Roma a guerra” (VII, 10, 7-8). Apesar destes sentimentos, como Viriato é convidado no templo, cumpre as regras da casa, limitando-se a fazer o aviso e a transmitir o seu pensamento sobre o assunto.

Nas oitavas finais em que Castro Sarmiento tenta terminar o poema épico do seu colega e amigo aparece uma visão religiosa da Europa. Nessas oitavas finais, Viriato conduz uma guerra pelas cidades da Andaluzia. Tendo sido bem sucedido nessa campanha, vai até Cádiz prestar culto no templo de Hércules que tinha sido erigido pelos Sírios-Fenícios. Um velho sacerdote mostra-lhe todas as estátuas de divindades que lá se encontram, provenientes de todos os povos antigos. A lista dos deuses antigos mencionados é muito vasta, mas fica-se com a ideia de que todos os povos têm os mesmos deuses, nomeados, é certo, de modo diverso. O velho sacerdote convida Viriato a refletir sobre a distância que há entre todos estes deuses e o deus verdadeiro que é “de todos causa” (XIII, 106, 7). Impressionado por o velho se recusar a continuar a falar deste deus que está para além das representações humanas, Viriato agradece-lhe e convida-o a visitá-lo durante o inverno na Lusitânia. Recorde-se que este encontro aconteceu depois de uma campanha militar.

O Tempo Perfeito

É necessário voltar atrás para refletir sobre um detalhe importante. A batalha de Canas aconteceu durante a Segunda Guerra Púnica, a 2 de agosto de 216 a.C. É um dado histórico confirmado que Aníbal tinha importantes tropas hispânicas, nomeadamente na cavalaria, arte militar em que os Lusitanos sempre foram exímios. O massacre de Galba aconteceu em 150 a.C. e Viriato foi um dos sobreviventes. Este massacre terá estado seguramente na origem da sua fúria contra os Romanos e terá sido devido a isso que acabou por chegar a chefe dos Lusitanos em 147 a.C. Como se compreende, para Viriato ter estado em Canas, teria de ser um guerreiro na força da idade; é improvável que fosse muito jovem ou muito idoso. Se a estes 20 ou 30 anos se juntarem as sete décadas que apartam essa batalha da sua ascensão ao poder junto dos Lusitanos, ter-se-á uma idade a caminho de um século. Não se pode,

pois, interpretar literalmente a narrativa que Viriato faz aos seus chefes militares. Samuda não está a fazer história; está a fazer poesia épica. O importante não é o detalhe historiográfico, mas a representação do génio guerreiro de um povo. Se Viriato não esteve em Canas, muitos outros Viriatos contribuíram para a vitória numa das mais importantes batalhas da história mundial, um acontecimento que alterou a história do Ocidente. Samuda faz com os eventos históricos o mesmo que fez com as plantas que colocou na descrição dos pomares do vale de Bemaré. Algumas espécies botânicas só chegariam à Ibéria muitos séculos depois de os Lusitanos serem vencidos pelos Romanos. A entrada dessas plantas no jardim lusitano é um evento que contribuiu para a perfeição desse jardim. A representação que Samuda faz da flora de Bemaré recolhe todas as perfeições parciais que aconteceram ao longo dos séculos na terra portuguesa. Samuda realiza uma alquimia idêntica com os eventos históricos. Foi um evento perfeito Aníbal ter passado o seu exército pelos Alpes. Foi um evento perfeito o facto de os Cartagineses e os povos aliados terem vencido em Canas o maior número de legiões romanas reunidas até esse momento. Foi um evento perfeito Viriato ter-se recusado a aceitar o massacre que Galba infligiu ao seu povo. Samuda reúne muitos destes eventos temporais perfeitos num jardim narrativo em que todos são contemporâneos, em que todos fazem parte uns dos outros, em que todos os passados estão ao lado de todos os futuros. A esta contemporaneidade de coisas perfeitas poder-se-ia chamar um “céu platónico” feito de ideias de eventos que já não podem ser melhores do que foram. É este céu que os quadros narrativos das *Viriadas* querem representar.

Este ponto é facilmente compreensível com uma analogia. Nos seres que sofrem metamorfoses, como as borboletas, qual o período que melhor representa o ser em questão, ou, poder-se-ia também dizer, que representa a verdade sobre esse ser? Será a lagarta, será o casulo, serão os ovos, será a borboleta? Cada um dos momentos da metamorfose aponta para o seguinte, mas todos parecem apontar para o momento perfeito desse ser, o momento em que mostra o esplendor da borboleta, momentos em que parece que viola as leis da natureza e é capaz de voar. Cada ser humano e cada povo têm também momentos de lagarta e momentos de casulo. Samuda, talvez influenciado pela filosofia aristotélica da forma final das coisas e dos seres, recolhe nos seus quadros narrativos os momentos de borboleta da história humana, momentos em que os povos antigos realizaram feitos que pareciam impossíveis e uma clara violação da ordem do mundo.

O Palácio dos Sonhos

O Canto V tem uma das páginas mais extraordinárias de toda a literatura portuguesa. No palácio do Sono existem todos os sonhos que a humanidade já sonhou, todos os sonhos que a humanidade irá sonhar e todos os sonhos que a humanidade não se atreverá a sonhar. Os sonhos estão lado a lado na grande casa de Hipnos. Os sonhos são contemporâneos, os que encantaram ou atormentaram as pessoas do passado estão ao lado dos que ainda irão povoar o sono das pessoas que existirão no futuro. Os sonhos, luzes vagantes na obscura noite dos que dormem, nascem nas trevas e assemelham-se às ideias assustadoras dos homens cobardes que tudo temem.

O discurso de Atena sobre a terra dos sonhos é uma viagem impressionante à vida mental das pessoas. A lista dos sonhos que por lá andaram é muito longa. Atena indica ao peri-

goso deus do amor os sonhos do que sonha vir a ser herdeiro e os sonhos dos lisonjeiros cheios de falsidade. Vê por lá também os sonhos do avarento, e os sonhos dos traidores de soberanos legítimos e os usurpadores dos tronos. E eles são tantos! Os sonhos dos traidores parece que nunca mais acabam, e Atena cansa Cupido com o inventário interminável dos traidores romanos e bizantinos, como Diocleciano, Máximo, Graciano, Teodósio e Andragácio. A glória efémera destes usurpadores já passou e as suas vidas terminaram tragicamente, mas os sonhos de traição que os assombraram ainda existem no palácio do Sono.

Os sonhos que motivaram Alexandre Severo, Caracala e tantos outros são como um grande navio engalanado que se afunda ao passar por baixios invisíveis (V, 43-44). Esta representação do motivo literário e filosófico da instabilidade da sorte mostra como os sonhadores só reparam no navio engalanado, sendo completamente cegos para os baixios que os conduziram à sua morte sem glória. O palácio vistoso e bonito transforma-se rapidamente numa torre obscura.

Mas não são apenas os sonhos dos traidores e usurpadores que habitam o palácio de Hipnos. Atena mostra os sonhos de monarcas poderosos que, tudo desejando, tudo acabam por perder, e os sonhos dos grandes que caíram em desgraça, como Mitridates e Cresos. Os sonhos dos grandes deste mundo também por lá andam. Os de Alexandre Magno estão ao lado dos de Aníbal. Os sonhos bravos que Cleópatra prometeu a Marco António estão ao lado dos sonhos rápidos de Heliogábalo, dos sonhos torpes de Calígula e dos sonhos criminosos de Nero. Os tontos que sonham “ter constante a móvel sorte” (V, 49, 2) também lá têm os seus sonhos. Todos estes sonhos não estão parados como objectos em exposição numa vitrina. Atena chama a atenção de Cupido para o espetáculo de sonhos em luta contra outros sonhos (V, 51, 1).

Não são apenas os sonhos dos poderosos da terra que aparecem ao olhar de Atena. Os sonhos culinários e gulosos de Vitélio marcam presença, assim como os sonhos amorosos dos deuses, e até os sonhos do poderoso Apolo. Atena vê os seus próprios sonhos passarem à sua frente, assim como os sonhos de ter filhos que encantam todas as pessoas. Os sábios parecem padecer a doença do realismo e de não sonharem como as outras pessoas. Atena, porém, denuncia esta perspectiva porque vê à sua frente os sonhos de sabedoria dos grandes sábios. No palácio do Sono estão os sonhos dos grandes filósofos pré-socráticos que criaram a filosofia e as ciências. Aí estão, nomeadamente, os sonhos de Anaximandro sobre o *apeiron*, os sonhos do sábio Parménides sobre a esfera do ser e os sonhos de Anaxágoras sobre a natureza das estrelas do céu. Os sonhos do filósofo dos filósofos, o grande sábio Aristóteles, também lá estão como bolas de sabão com que brinca uma criança.

Os sonhos assombram todos os viventes sem excepção. Atena descobre sonhos comuns a gerações inteiras. O lodo tem o sonho de formar a delicadeza das aves que voam pelo céu. Quando a terra sonha, aumenta nos vidros e espelhos as suas imagens, tornando-se infinita. As sementes também sonham em vir a ser o que virão a ser. A madeira quando arde também sonha, assim como as folhas das plantas em busca de nutrição. Os peixes também sonham, tal como os animais que pastam e as aves adormecidas nos ramos.

Atena termina a sua exposição dos sonhos que vê acordada com a descrição dos sonhos que dão a vida durante o processo de digestão e o percurso do sangue através do coração. As palavras de Atena não poderiam ser mais eloquentes. Tudo o que é animado tem um sonho na sua origem porque “é sonho a dita neste mundo” (V, 54, 8). Literalmente, a vida para Samuda é um sonho em que acontecem muitos sonhos.

A Filosofia da História de Isaac Samuda

O *Sermão Fúnebre* que Isaac Samuda dedicou ao rabino David Neto (1654-1728) mostra alguns aspetos da conceção que tinha da história humana e do papel que os indivíduos nela desempenham. O elogio fúnebre do grande mestre da comunidade judaica de Londres é um documento importante para se apreender alguns dos traços mais marcantes do pensamento de Samuda. Um elogio tem na luz o que se diz e na sombra o que não se diz e poderia ter sido dito. No que Samuda efetivamente diz sobre David Neto há a presença indisfarçável de temas recorrentes nas *Viriadas*.

O epitáfio de David Neto foi escrito por Samuda e está reproduzido no *Sermão Fúnebre*. Trata-se de uma oitava a acrescentar às das *Viriadas*. Nesse poema estão as tarefas maiores que um homem pode realizar em vida:

Teólogo sublime, sábio fundo,
Médico insigne, astrónomo famoso,
Poeta doce, pregador facundo,
Lógico arguto, físico engenhoso,
Retórico influente, autor jucundo,
Nas línguas pronto, histórias noticioso:
Posto que tanto em pouco aqui se encerra,
Que o muito e pouco em morte é pouca terra.

David Neto compartilhava com Samuda, em especial, a paixão pelas letras gregas e latinas. Todo o *Sermão Fúnebre* é um testemunho eloquente dessa afinidade eletiva comum. As referências clássicas são em número elevado.

A história humana parece um cemitério de atos inconsequentes, em que muito do que acontece não conduz a nada. Esta verificação terrível atravessa todo o *Sermão Fúnebre* porque é o elogio de um homem grande que naufragou no oceano do tempo para sempre. Diz Samuda que “a História é um teatro de mortes, uma narração de falecimentos, e uma memória de enterros”⁷. Olhando para os antepassados míticos e históricos da terra lusitana, não é isso que se encontra também? A guerra lusitana, que tanto sangue fez correr, é ela também um horrível teatro de mortes, em que nem os vitoriosos nem os derrotados escaparam ao tempo. A vida das pessoas singulares é assim, tal como a vida dos povos. Onde no *Sermão Fúnebre* aparece o teatro de mortes, nas *Viriadas* aparece o Palácio do Sono. O traço comum é a inutilidade da ação humana.

Esta dureza na reflexão sobre o que as pessoas e os povos andam a fazer no tempo curto que têm para viver não faz esquecer a obrigação de reparar na grandeza do que existiu de modo efémero no teatro do mundo. Para Samuda, esta é a maior virtude da inteligência: aguentar a dureza de se saber a caminho da morte e do nada, mas, apesar disso, ainda exaltar a excelência do que aconteceu no mundo contra tudo o que era previsível. Nas suas palavras, “tributar decoros a defuntos, sendo fazer muito, do que já consideramos como nada, é, porque pura glória, virtude pura”⁸. A redação de um poema épico sobre coisas que parecem ter já

⁷ Dr. Ishac de Sequeyra Samuda, *Sermam Funebre para as Exequias dos Trinta Dias, do Insigne, Eminente, e Pio Hahan e Doutor, R. David Netto*, Londres, n.a., 1728, p. 23.

⁸ *Ibidem*, p. 7.

passado é, deste ponto de vista, o ponto mais alto da ética, uma virtude intelectual pura. Nada há a ganhar, nada há a perder. O ato de escrever dá corpo às coisas que, tendo já passado, ainda habitam a memória humana. É uma glória tentar compreender as outras glórias que iluminaram o mundo no passado. É como se a vida humana, a pessoal e a que acontece na história dos povos, fosse dupla. Por um lado, como naufragos no oceano do tempo, nada há a esperar de bom como consequência do que se faz. A morte é o ponto final que irmana o corajoso Viriato, o pérfido Sérgio Galba, o extraordinário David Neto e os milhões de homens que não deixaram nome na memória dos outros homens. Samuda repara nesta vida dupla no caso do rabino David Neto. Pergunta-se ele, pensando no grande polímata: “entre as flutuantes maretas do undoso Oceano deste mundo, goza da imóvel, segura e deliciosa habitação do outro?”⁹. A resposta nunca poderá ser dada com antecipação, nem ao mesmo tempo que cada um faz a sua vida. Não há certezas. Num mundo totalmente dominado pelo “trance infalível da morte” não pode haver certezas¹⁰. Não se pode apelar a nenhum conhecimento privilegiado, a nenhum sábio porque “na mesma árvore em que Deus pôs a ciência, ajuntou a morte”¹¹. Em todos os assuntos da vida é possível recorrer ao apoio dos que sabem e a sua sabedoria é um lenitivo precioso para as dores que sofrem no mar undoso da vida. Porém, a vida de cada um e a totalidade das vidas humanas reunidas na História não têm forma de aceder à sabedoria que as pode explicar e que lhes poderá dar o sentido das coisas que vão acontecendo. Quanto mais se sabe, menos se percebe o que se passa com cada pessoa e com o mundo. Esta é a equação trágica que nunca poderá ser analisada pelos sábios das Reais Sociedades deste mundo: “desde o princípio do Mundo o mesmo é saber que morrer”¹².

Poder-se-ia perguntar o que vale, então, a vida dos naufragos do mar undoso, ou a vida das sombras oníricas que habitam o Palácio do Sono, todas inconsequentes, todas luzes pequenas numa noite demasiado escura. A resposta terrível é a de que não há valor. Cada um é nada. Todos os seres humanos são nada. A história humana é nada. Samuda não é ambíguo a este respeito. Como médico não o poderia ser. Como perseguido pela Inquisição não o poderia ser. Como familiar de pessoas que foram mortas por terem a religião errada não o poderia ser. Como apreciador da grande literatura do passado não o poderia ser. Como sobrevivente dorido da morte de um grande homem como David Neto não o poderia ser. Como homem a quem não se conheceram mulher e filhos não o poderia ser. Como filósofo da história também não o poderia ser. O seu pensamento é dolorosamente cristalino a este respeito:

hoje somos o que ontem fomos, e não sabemos, porque nos reputamos presentes quando somos passados. O ente do nosso hoje não difere da privação do nosso ontem. Oh, que engano temos na vida! Conjuga o desejo dela o futuro pelo presente e, nessa fragilidade, o presente pelo pretérito! Como em cada instante perdemos o que somos pelo que não somos, nunca somos.¹³

Seria possível ler nestas palavras o eco longínquo do filósofo grego Heraclito, príncipe de Éfeso. A imagem do mar undoso que representa a ascensão e a queda rápida das ondas,

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹¹ *Ibidem*, p. 36.

¹² *Ibidem*, p. 37.

¹³ *Ibidem*, p. 43.

dos sonhos humanos e das vidas das pessoas na história é dominante no *Sermão Fúnebre*. Samuda chega a falar de modo enigmático do “primitivo mar”, de onde todos procedemos¹⁴. A ideia parece ser a de mostrar que a vida humana que acontece na história tem formas que vão emergindo a toda a hora, mas que estão ligadas por um elemento comum em mutação constante. O mar é o Palácio do Sono e o panteão de todos os deuses da terra de que falava o velho sacerdote com que conversa Viriato no fim da epopeia. Os sonhos de glória que inspiraram e atormentaram os heróis do passado são todos diferentes nos seus conteúdos e todos iguais no seu destino, exactamente como as vidas humanas. Samuda agarra esta suspeita cruel de que tudo na vida está em devir, de que tudo mascara com a sua diferença uma identidade comum, através da imagem heraclitiana das águas que passam. Sem ambiguidade, Samuda afirma: “ainda que semelhantes, não correm pelos arcos da ponte nesta hora, neste momento, as mesmas individuais águas que antes passaram. Apelida-se o homem pelo mesmo nome, parece o mesmo, quando, pelo muito que em cada momento muda, o não é”.

Samuda já denunciou a vanglória dos sonhos humanos, aí incluindo a crueldade da Inquisição portuguesa no seu tempo de vida ou o massacre de Galba dos Lusitanos indefesos, e aí incluindo também o amor que anima as pessoas de hoje assim como animou Tântalo e Ormia. Se o bem e o mal compartilham o mesmo destino, não tem sentido valorizar um e censurar o outro. No mar das coisas, tudo passa e todos parecem hipnotizados por um futuro em que já não existirão. A vida humana não é real; parece uma sucessão inconsequente de imagens que rapidamente se desvanecem na sombra. Talvez não haja nada a fazer quando se compreende esta verdade. Talvez seja devido a isto que Samuda não se casou e não teve filhos. Para quê dar-se ao incómodo? Foi perseguido como se fosse um cão por detalhes absurdos no mar infinito e indiferente das coisas, como a sua raça e a sua crença. Viu os seus entes queridos serem queimados no Rossio de Lisboa por nada, por totalmente nada, por rigorosamente nada. Num mundo com este grau de insanidade, o que se deve fazer? Protestar contra a ordem do mundo? Não vale a pena. Alterar a ordem das coisas humanas? Só as crianças em assuntos políticos tentarão fazer isso, porque a sua inocência as protege da visão da História, o mar em que tudo já foi tentado e em que tudo acaba em nada. Chorar, talvez? Samuda afasta a perspectiva da criança que se aflige, bem como das crianças grandes, que são todos os homens, que também se afligem pelo estado do mundo. Pergunta-se ele: “Porque nos afligimos? Por nada? Reprendemos o menino porque chora por pouco, e nós choramos por menos que nada? [...] Reprovamos meninos, quando fazemos rapazias?”¹⁵.

O que devemos, então, fazer durante a vida que temos para viver? Samuda dá para todo o sempre um exemplo eloquente de qual poderá ser a resposta. Se se juntar o que fez e o que não fez, o que escreveu e o que não escreveu, teremos uma recomendação de um modo de vida. Qual é ela? É esta. Auxílio aos outros através da sua profissão médica, tentando diminuir o sofrimento do mundo. Afastamento das terras absurdas em que acontecem homicídios em fogueiras que são vistas pelo Rei de Portugal, pelos senhores cardeais e bispos e pelas pessoas bonitas da Corte, depois de uma procissão pelas ruas, e antes de irem beber refrescos, ver uma tourada ou dedicar-se a algum amor rápido e inconfessável atrás das cortinas do Paço ou num vão de escada. Não se dar ao aborrecimento de denunciar os assassinos que ocupam os tronos de países simpáticos como Portugal, herdeiro dos atos corajosos do

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

¹⁵ *Ibidem*, p. 66.

honrado Viriato. Não ser cúmplice da ordem essencialmente maligna das coisas, não contribuindo para colocar mais seres humanos na roda do sofrimento, não se casando e não tendo filhos. Para os tempos livres, recomenda-se que se faça uma ou várias visitas diletantes aos palácios do sono deste mundo, lendo os grandes livros da Grécia e de Roma. Não colocar uma ênfase excessiva nos assuntos religiosos, porque a Inquisição portuguesa já tinha mostrado que esses assuntos não existem de todo e mais não são do que a arena romana em que gladiadores e feras entretinham multidões que não sabiam o que fazer das suas próprias vidas. Ter uma relação simpática com o conhecimento científico, auxiliando na medida do possível, sem excessos e sem cansaços inúteis, na divulgação do conhecimento alegadamente novo e alegadamente importante, comunicando, por exemplo, notícias de observações astronómicas feitas na China e no Paraguai a pessoas que vivem numa Inglaterra em que as nuvens não deixam ver o céu. Escrever um poema épico único na língua dos que mataram a sua própria família, brincando com a erudição e com a história, assim como as crianças brincam com os brinquedos. Finalmente, não se dar ao incómodo de concluir a epopeia, nem de a publicar, porque mais um sonho no Palácio do Sono não irá acrescentar rigorosamente mais nada ao que o mundo já conhece.

Esta é a recomendação que Samuda dá à pergunta que a todos atormenta: como viver? Se esta recomendação fosse levada às últimas consequências, nada haveria a dizer e não se conheceria o nome do médico judeu e português que escreveu uma epopeia nas terras frias de Albion. Talvez haja ainda espaço para a inocência da esperança. O problema é apartar a esperança pura e inocente da esperança que mais não é do que um sonho que se levanta no Palácio do Sono. Samuda tem consciência de que não há forma de garantir que a esperança não seja mais uma rapaziada ou mais uma vanglória ou mais um sonho que não acabará em nada. Como médico, conhecia a complexidade dos seres humanos. Chega a afirmar que “somos verdadeiros microcosmos semelhantes aos planetas”¹⁶. Como astrónomo amador e sócio da Real Sociedad, Samuda sabia perfeitamente que os planetas não têm luz própria e são vagabundos na noite do cosmos. Irmanar as pessoas a objetos sem luz própria não é uma analogia inconsequente. A dança dos planetas é semelhante às vagas do mar undoso. Consciente disto mesmo, Samuda junta a morte à esperança inútil da glória. A frase final com que conclui o *Sermão Fúnebre* é o testamento que coroa o que se sabe da sua vida e da sua obra: “morreremos como todos na terra, mas com mais privilégios que a Fénix; renasceremos, como escolhidos, na Glória”.

As *Viríadas* são uma manifestação dessa glória. Os que morreram na Antiguidade estão juntos na memória dos que vieram a seguir. Já não há guerras. Já não há religiões tontas que apartem os homens. Já se compreendeu que o amor é uma ilusão com que os deuses brincam com as pessoas. Já se sabe que tudo é ilusório e que uma ilusão não é melhor do que a outra. A terra parece um jardim. Os invernos são passados a visitar os amigos. A vida é um diálogo perfeito. É isto a Lusitânia. É isto Roma. É isto o Mediterrâneo. É isto a Europa. É isto o Ocidente.

Samuda descreve, pois, uma comunidade de cultura e civilização em que diferentes povos se encontram e superam as suas diferenças. Como chamar a essa comunidade que parece ser uma antevisão do Paraíso na terra? A única resposta é esta: Europa.

¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

Sumário

A vulnerabilidade e ambivalência do projeto europeu tem promovido um intenso debate na comunidade intelectual (veja-se, por exemplo, G. Steiner; J. Derrida; G. Grass; P. Bourdieu; J. Habermas, entre outros). De forma a poder lidar com as múltiplas identidades, crenças e línguas do espaço público europeu, a Comissão Europeia tem desenvolvido um conjunto de programas no sentido de incentivar um maior diálogo intercultural (ver, por exemplo, a contribuição de um grupo de intelectuais, desde Jens Christian Grondahl até Eduardo Lourenço, para o “Ano Europeu do Diálogo Intercultural 2008”). As novas mudanças da política europeia dirigidas aos multifacetados imaginários sociais dos “Povos da Europa” e o seu respetivo reconhecimento (C. Taylor¹; S. Benhabib²) são maiores que nunca. Entretanto, o intelectual europeu (pós)moderno parece ter um papel crucial como intérprete cultural (Z. Bauman) dos discursos multidimensionais e multiculturais da(s) esfera(s) pública(s) europeia(s). Por esse motivo, ele deveria reforçar a ideia da constituição que observa a “unidade na diversidade” (D. Rougemont³, Melissa Pantel [1999]) e a(s) esfera(s) pública(s) ancoradas numa ação comunicativa livre e nacional (J. Habermas⁴).

A “ideia de Europa”, de um projeto europeu, não apenas produziu um corpo rico de literatura, mas também motivou um intenso debate entre a comunidade intelectual europeia (veja-se, por exemplo, G. Steiner; V. Havel; G. Grass; P. Bourdieu; J. Derrida; J. Habermas). Este artigo visa compreender como os discursos intelectuais do pós-guerra contribuíram para a arquitetura de um projeto verdadeiramente europeu. Tenta explicar a relação e influência de intelectuais europeus não apenas na reinvenção de uma consciência europeia e de um “imaginário social europeu”, mas também no desenho simbólico de uma dinâmica de esfera pública habitada por um cosmopolitanismo, proatividade e participação política de cidadãos capazes de um diálogo intercultural e de respeito.

A Europa é conhecida pelas suas inconsistências e contradições históricas. Apesar de ter dado à luz grandes mentes, ideais e valores, também foi a mãe do imperialismo, fascismo, comunismo, e foi palco para guerras sangrentas, bárbaros massacres e campos de concentração. Por essa razão, e de acordo com H. Arendt, “o problema do mal será a questão fun-

* Universidade Albert-Ludwigs, Freiburg, Alemanha,

¹ Charles Taylor *et alii*, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

² Seyla Benhabib, *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 8.

³ Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, 1961

⁴ Jürgen Habermas, “C. Tendências toward Juridification”, in *The Theory of Communicative Action*, vol. II, Boston, Beacon, 1987 [1981].

damental da vida intelectual na Europa do pós-guerra”⁵. Adicionalmente, E. Morin também revelou, nos seus seminários de 2005, que é necessário regenerar constantemente as nossas condições democráticas para que elas não degenerem e continuem a ter consciência do mal e barbaridade europeias, para que não os possamos repetir:

74 |

Temos que ser capazes de conceber a barbaridade europeia de forma a transcendê-la, porque o pior ainda é possível. No meio do ermo ameaçador da barbárie, estamos de momento num oásis relativamente protegido. Mas também sabemos que estamos a viver em condições históricas, políticas e sociais que fazem o pior plausível, particularmente nos momentos de paroxismo.⁶

Do mesmo modo, os filhos da Europa, como observa o escritor laureado com o prémio Nobel Czeslaw Milosz, são filhos com uma face de Janus: do mesmo modo que são filhos do Iluminismo, são também filhos do horror. No seu poema “O Filho da Europa”, C. Milosz denuncia o seu paradoxal e triste passado:

1 We, whose lungs fill with the sweetness of day, Who in May admire trees flowering, Are better than those who perished.

We, who taste of exotic dishes, And enjoy fully the delights of love, Are better than those who were buried.

We, from the fiery furnaces, from behind barbed wires On which the winds of endless Autumns howled, We, who remember battles where the wounded air roared in paroxysms of pain, We, saved by our own cunning and knowledge.

By sending others to the more exposed positions, Urging them loudly to fight on, Ourselves withdrawing in certainty of the cause lost.

Having the choice of our own death and that of a friend, We chose his, coldly thinking: let it be done quickly.

We sealed gas chamber doors, stole bread, Knowing the next day would be harder to bear than the day before.

As befits human beings, we explored good and evil. Our malignant wisdom has no like on this planet.

Accept it as proven that we are better than they, The gullible, hot-blooded weaklings, careless with their lives.

2 Treasure your legacy of skills, child of Europe, Inheritor of gothic cathedrals, of baroque churches, Of synagogues filled with the wailing of a wronged people. Successor of Descartes, Spinoza, inheritor of the word “honor,” posthumous child of Leonidas, Treasure the skills acquired in the hour of terror.⁷

⁵ Citada em Tony Judt, *Reappraisals: Reflections on the forgotten twentieth century*, London, Vintage, 2009, p. 17.

⁶ Edgar Morin, *Culture et barbarie européennes*, Paris, Bayard, 2005, p. 92.

⁷ Czeslaw Milosz, *New and collected poems 1931-2001* [1946], Nova Iorque, Ecco, 2001.

Desta forma, o terror, horror e crime são algumas das expressões empregues na “auto-definição da Europa como um lugar de memória”⁸. George Steiner denuncia, na sua amplamente difundida obra *A ideia de Europa*, que estes “filhos da Europa” “comemoram séculos de massacres e sofrimento, ódio e sacrifício humano. [...]” e aponta para a irracionalidade de um *locus*, onde “o jardim de Goethe está quase na fronteira de Buchenwald, onde a casa de Corneille está inserida no mercado onde Joana D’Arc foi horrivelmente executada”⁹.

Entretanto, J. Derrida defende a ideia de que a Europa, embora não devendo deixar as memórias de lado, nunca deverá perder a esperança:

[...] Eu acredito que sem as ilusões e pretensões eurocêntricas, sem o mais fugaz nacionalismo pró-europeu, até sem muita confiança na Europa como ela é ou na direção que está a tomar, temos que lutar por aquilo que o seu nome hoje em dia representa, com a memória do Iluminismo, claro, mas também com a consciência pesada e uma consciencialização responsável relativamente aos seus crimes passados de totalitarismo, genocídio e o colonialismo. Desta forma, temos que lutar pela parte da Europa que continua a ser essencial para um mundo que haverá de chegar, para que se torne mais do que um mercado ou uma moeda, mais do que um conglomerado neonacionalista, mais do que mais uma nova força armada.¹⁰

Como resultado, e mesmo “com o colapso do Marxismo numa bárbara tirania e nulidade económica, um grande sonho que, tal como Trotsky proclamava, do homem comum seguindo os passos de Aristóteles e de Goethe, foram perdidos. Livres de uma falência ideológica, ele pode, e deve, sonhar outra vez”¹¹. Por outras palavras, a Europa deveria reaprender a sonhar, e, de acordo com a tese de J. Rifkin,

O novo sonho [europeu] está focado não em acumular riqueza, mas em elevar o espírito humano. O Sonho Europeu procura expandir a empatia humana, não o território. Liberta a humanidade da sua prisão materialista [...] em direção à luz de um novo futuro motivado pelo idealismo.¹²

Novamente, a Europa, e mais precisamente a “ideia da Europa” tem sido um ponto de discussão central para vários autores: Federico Chabod, *L’idea di Europa*, 1947; Heinz Gollwitzer, *Europabildund Europagedanke*, 1951; Deny Hay, *Europe: The emergence of an idea*, 1957; Carlo Curcio, *Europa, storia di un’idea*, 1958; Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d’Europe*, 1961; Henri Brugman, *L’idée européenne 1918-1965*, 1965; Walter Lipgen, *A history of the european integration 1945-1947*, 1982; Jean-Baptiste Duroselle, *Europe: A history of its Peoples, 1990*¹³. Ainda assim, Z. Bauman sustenta que:

⁸ George Steiner, *The idea of Europe*, Tilburg, Nexus Institute, 2004, p. 22.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Jacques Derrida, “A Europe of Hope” (trad. Pleshette DeArmitt, Justine Malle e Kas Saghafi), *Le Monde Diplomatique*, dez. 2004.

¹¹ George Steiner, *op. cit.*, p. 35.

¹² Jeremy Rifkin, *The European dream: how Europe’s vision of the future is quietly eclipsing the American dream*, Nova Iorque, Penguin, 2004, p. 8.

¹³ Richard Swedberg, “The Idea of ‘Europe’ and the Origin of the European Union – A Sociological Approach”, *Zeitschrift fuer Soziologie*, vol. 23, n.º 5, out. 1994, pp. 378-387.

há um fio condutor comum a todas as histórias [nas histórias bíblicas e mitológicas sobre a Europa]: a Europa não é algo que se descobre; a Europa é uma missão – uma coisa a ser feita, criada, construída. E é exigida muita criatividade, sentido de propósito e trabalho duro para cumprir essa missão. Talvez um trabalho que nunca termina, sempre um desafio ainda a ser colocado em pleno, uma perspectiva sempre grandiosa.¹⁴

Por esse motivo, a ideia de Europa, de uma identidade europeia e imaginário coletivo europeu levou a um debate confuso. Enquanto alguns argumentam que a ideia de comunidade europeia remonta à Antiguidade, outros afirmam que ela apenas emergiu após a II Guerra Mundial. Entretanto, enquanto a consciência europeia pode ser indiretamente apreendida num escopo alargado de obras literárias, o “imaginário social europeu” foi passível de ser apreendido apenas depois de 1945.

Num determinado sentido, os europeus têm – ao longo dos anos – tentado fazer crescer um sólido imaginário social, tendo em conta “as maneiras como as pessoas imaginam a sua existência social, como elas se relacionam com outras, como as coisas correm entre elas e os seus congéneres, as expectativas que normalmente conseguem cumprir, e as noções e imagens normativas que sustentam essas expectativas”¹⁵.

O “imaginário social europeu” tem sido, porém, reforçado com a introdução de numerosos símbolos europeus, como a bandeira, o hino, o Euro, e o Dia Europeu (9 de maio), que tem simultaneamente servido para legitimizar as instituições europeias e políticas. Entretanto, é importante entender que a criação de símbolos não vai automaticamente gerar uma identidade europeia entre Estados-membros. Para além disso, o debate em torno de uma identidade europeia é em si próprio ambíguo e incompleto. Alguns acreditam que as identidades são hoje em dia justapostas, líquidas e contingentes (Z. Bauman), enquanto outros distinguem as diferenças entre identidades nacionais e a identidade europeia dentro de uma lógica definida. Para G. Delanty,

tanto a identidade europeia como a identidade nacional estão mutuamente envolvidas e refletem algumas das maiores alterações na cultura e identidade que têm ocorrido nos tempos mais recentes. A mais significativa destas alterações é a mudança de uma identidade substantiva para uma identidade líquida.¹⁶

De acordo com ele, a identidade europeia não se pode referir apenas a uma Identidade capitalizada, mas, em vez disso, a

identidades no plural – como nacionais, regionais, políticas, etc. – que são definidas por uma orientação para um ampla conceção cultural de Europa. Aqui, a identidade europeia é um modo generalizado de auto-entendimento onde grupos, sociedades inteiras, entre outros, definem a sua relação com outros. [...] Como uma identidade societária cosmopolitana, a identidade europeia é uma forma de auto-entendimento pós-nacional que se exprime dentro das identidades nacionais, como para fora delas.¹⁷

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Europe: an unfinished adventure*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 2.

¹⁵ Charles Taylor, *Modern social imaginaries*, Duke, Duke UP, 2005, p. 21.

¹⁶ Gerard Delanty, “Is there a European Identity?”, *Global Dialogue*, vol. 5, n.º 3, verão/outono 2003.

¹⁷ *Ibidem*.

Numa altura em que vários cientistas sociais (Habermas, Derrida e Beck) apelam à emergência de uma sociedade europeia cosmopolita, parece que estamos a testemunhar o oposto na Europa do século XXI. Considerando os dramáticos desenvolvimentos socioculturais, políticos e económicos atualmente em curso na Europa, os “Povos da Europa”, em vez de desenvolver um sentido de comunidade, de pertença, solidariedade e cooperação entre si, estão a desenvolver as suas atitudes de exclusão. Paradoxalmente, o crescente populismo e nacionalismos em países europeus estão a colocar em cheque os valores da UE como a tolerância, a humanidade e a fraternidade, enquanto invocam discursos perigosos e conservadores. De acordo com Montserrat Guibernau,

um futuro desafio para a UE deriva do aumento do nacionalismo e populismo de direita completamente integrado no sistema democrático que tende a explorar os medos de domínio económico e cultural por emigrantes (legais ou ilegais), refugiados e requerentes de asilo atraídos pela riqueza da UE. O medo da diversidade, sentimento de perda de qualidade de vida comparado com as vantagens que os recém-chegados possam usufruir do Estado social, choques culturais, preconceito, e diferença de estilos de vida geram ansiedade, encorajando alguns setores da população, muitos dos quais parte da classe trabalhadora, a apoiarem partidos de direita muitas vezes populistas, preparados para serem “duros” e para colocarem os interesses dos seus cidadãos em primeiro lugar.¹⁸

Além disso, o regresso de paroquialismos e miopias nacionais na Europa e a multiplicação de diferenças entre “nós”, os Europeus, e os “outros” (imigrantes, trabalhadores estrangeiros, refugiados) aparentam contribuir para o que Etienne Balibar define como o “*Apartheid* Europeu”:

Se uma nova forma de cidadania gerada em solo europeu não for bem sucedida em conceber-se e colocar-se coletivamente em prática como se tivesse sido concebida por desígnio, então vamos ter que constatar, e teoricamente postular, que a cidadania não se estende a alguns dos seus indivíduos, embora estes ocupem o seu solo, e que, neste sentido, há uma “separação destes dos outros” de acordo com um critério genérico similarmente aplicável em todos os países. Isto coloca um grave problema de definição se não queremos considerar explicitamente os critérios de descendência ou origem geográfica. Isto poderia levar à construção de uma categoria puramente fabricada de “não-cidadãos residentes na Europa”, implicando a cidadania na constituição de um apartheid, no mesmo momento em que se afirma progresso no universalismo.¹⁹

Desta forma, este mecanismo de exclusão contra o “Outro” não-europeu numa Europa cuja ideia de base sempre foi o respeito pelos direitos humanos, liberdade e o estado de direito, prosperidade e progresso, incentiva comportamentos destrutivos, discriminatórios e intensifica as atuais tensões culturais e divisões. Este quadro pode piorar, e “na ausência de novas visões políticas centradas na inclusividade, solidariedade social e redistribuição, o atual estado de fragmentação, ansiedade e divisão é potencialmente explosivo”²⁰. Entretanto, este

¹⁸ Montserrat Guibernau, “Prospects for a European Identity”, *Springer International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 24, n.º 1-2, 2011, pp. 31-43.

¹⁹ Etienne Balibar, *Politics and the other scene*, Londres, Verso, 2002, p. 112.

²⁰ Sedef Arat-Koc, “Contesting of Affirming ‘Europe’? European Enlargement, Aspirations for ‘Europeanness’ and New Identities in the Margins of Europe”, *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 18 n.º 2, jun. 2010, p. 190.

apartheid de políticas europeias está a levar ao que S. Rushdie chama os perigos da pureza cultural e segregação social. Como solução, ele apela e celebra nos seus *Versículos Satânicos*:

Hibridismo, impureza, mesclagem, a transformação que resulta de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, ideias, filmes e música. Regozija em miscigenação e teme o absolutismo do Puro. A mistura, miscelânea, um pouco disto e um pouco daquilo, é assim que a novidade entra no mundo. Esta é a grande possibilidade que a emigração em massa dá ao mundo, e eu tenho tentado adotá-la. *Versículos Satânicos* é a favor da mudança através da fusão, a mudança por conjunção. É uma canção de amor a nós mesmos, sem raça definida.²¹

Certamente, um dos maiores desafios da UE é lidar não apenas com as múltiplas formas culturais, clivagens linguísticas e práticas sociais dos Estados-membros, mas também e especialmente com os hábitos culturais e estilos de vida dos seus emigrantes. Num sentido, como reafirma T. Judt, a UE “pode ser [...] um modelo luminoso de cooperação, justiça e harmonia inter-estatal. Mas não será fácil para a UE integrar as suas minorias étnicas e religiosas, regular a imigração, or admitir a Turquia em termos viáveis”²². Para além disso, em vez de sustentar um modelo multicultural onde “grupos humanos e culturais estão claramente delineados e entidades identificáveis coexistem, enquanto mantêm fronteiras firmes, como peças de um mosaico”²³, a UE deveria pôr em prática os seus – ainda algo abstratos e teóricos – princípios cosmopolitas. Por outras palavras, deveria construir aquilo a que U. Beck denuncia como uma visão cosmopolita que inclui “um sentido global, um sentido de falta de fronteiras, um alerta histórico do dia-a-dia e consciência reflexiva de ambivalências num conjunto de diferenciações esbatidas e contradições culturais. Revela [...] que a possibilidade de dar moldar a vida de acordo com as condições de mistura cultural”²⁴ e do desenvolvimento e uma política que não exclua ninguém.

Assim, dentro da multiplicidade de diversos grupos de interesse e públicos nos seus “modos de vida” (nos termos de Habermas), a UE deveria criar uma dinâmica dialética entre ambas as aproximações de C. Taylor às políticas de reconhecimento equitativo: “políticas de universalismo” (princípio da cidadania igual) e “políticas de diferença”²⁵ (reconhecimento das especificidades e fatores distintivos). Por exemplo, uma política democrática que simultaneamente respeite as diferentes vozes, os múltiplos imaginários culturais e valores religiosos, mas que também desafie todas estas culturas a abandonar alguns dos seus valores intelectuais e morais que sejam incompatíveis com os ideais universais da igualdade, liberdade e bem-estar social²⁶. Para S. Benhabib, esta “tensão constitutiva entre direitos humanos e reivindicação à auto-determinação é fundamental para as democracias liberais se elas pretendem permanecer democracias liberais e não caíam no romance de pureza nacional ou cultural”²⁷.

²¹ Salman Rushdie, *Imaginary homelands: essays and criticism, 1981-1991*, Londres, Granta, 1991, p. 394.

²² Tony Judt, *Reappraisals: Reflections on the forgotten twentieth century*, Londres, Vintage, 2009, p. 401.

²³ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 8.

²⁴ Ulrich Beck, *Cosmopolitan vision*, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 3.

²⁵ “A política da diferença exige que se reconheça e dignifique algo que não é universalmente partilhado. Ou, por outras palavras, devemos reconhecer devidamente apenas o que é universalmente presente – todos têm uma identidade – através do reconhecimento daquilo que é específico a cada um. Uma exigência universal exige o reconhecimento da especificidade.” (Charles Taylor *et alii*, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 39).

²⁶ S. Rockefeller, *apud* Charles Taylor *et alii*, *op. cit.*, 1994.

²⁷ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 150-151.

Apesar do sonho de uma União Europeia forte parecer estar em perigo e que esta ideia de “unidade na diversidade” (apoiada por um número de documentos da UE, como por exemplo o “Novo Impulso” (1987), “Uma Face Humana para a Europa” (1990), “Um Retrato da Nossa Europa” (1993)) parecer que atualmente já não é realizável, os europeus e em particular os intelectuais deveriam manter o seu compromisso com o projeto inicial para a UE. Para J. Derrida, temos que ter em conta que “esta invenção é a nossa tarefa; a reflexão teórica ou crítica que ela envolve é indissociável da suas iniciativas práticas que já estão em curso, provenientes do sentido de urgência, iniciadas e implementadas”²⁸. Para recuperar os valores fundamentais da UE, temos primeiro que revitalizar a sua esfera pública, agora fortemente burocratizada, “colonizada” por imperativos económicos do “Sistema” e por um modelo político modelo do topo para a base (Habermas²⁹, Benhabib³⁰). Assim, como explica J. Habermas, “[uma] esfera pública que funciona politicamente requer mais garantias institucionais do Estado constitucional; também precisa do apoio espiritual das tradições culturais e padrões de socialização, da cultura política, da população acostumada à liberdade”³¹. Por outras palavras, a esfera pública precisa de ser animada pelo pensamento crítico, raciocínio político e discussão.

Um momento importante de grande vitalidade e de repolitização da esfera pública da UE foi a realização de protestos massivos de milhões de europeus que se reuniram (em Londres, Roma, Madrid e Barcelona, Berlim e Paris) contra a invasão do Iraque pelo Estados Unidos, defendendo os valores de liberdade e justiça. A 31 de maio de 2003, J. Habermas, com a coassinatura de J. Derrida, publicou um artigo intitulado “15 de fevereiro ou o que une os europeus: um pedido no sentido de uma política externa comum, começando pelo centro da Europa” no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*³². Estes dois intelectuais politicamente ativos e responsáveis (na definição de E. Said do verdadeiro papel de um intelectual) foram aqui “capazes de examinar, apreciar e criticar”³³. Eles partilharam neste artigo as seguintes premissas:

a determinação de responsabilidades políticas europeias, para além de qualquer eurocentrismo; a exigência de uma confirmação renovada e efetiva transformação da lei internacional e as suas instituições, particularmente a ONU; uma nova conceção e uma nova prática para a distribuição do exercício de poderes estatais, etc., de acordo com o espírito, se não com o sentido literal, da tradição kantiana.³⁴

Ainda assim, outros intelectuais dotados de consciência cívica e politicamente envolvidos, como Umberto Eco (italiano), Adolf Muschg (suiço), Gianni Vattimo (italiano), Fernando Savater (espanhol) também apoiaram este movimento de resistência contra a guerra no Iraque liderada pelos EUA.

²⁸ Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Londres, Routledge, 2001, p. 4.

²⁹ Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1987 [1981].

³⁰ Seyla Benhabib, *op. cit.*

³¹ Jürgen Habermas, “Further reflections on the public sphere”, in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MA, MIT Press, 1992, p. 453.

³² Jürgen Habermas e Jacques Derrida, “February 15, or what binds Europeans together: A plea for a common foreign policy, beginning in the core of Europe”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 de maio de 2003.

³³ Edward Said, *Culture and Resistance: Conversations with Edward Said*, London, Pluto, 2003, p. 98-99.

³⁴ Jürgen Habermas e Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 1.

É interessante notar como mais uma vez um grupo de intelectuais representou o “papel de ‘ajudantes da democracia’”.³⁵ Esta “chamada à resistência”, para uma esfera pública renovada na UE, com indivíduos críticos, livres e politicamente ativos, foi certamente um exemplo de uma cidadania europeia progressiva e iluminada e de uma democracia deliberativa saudável. Numa democracia deliberativa,

como se distingue de liberalismo político, a esfera pública oficial das instituições representativas, incluindo a legislativa, executiva e burocracias públicas, a esfera judicial, os partidos políticos, não é o único local de contestação política, de opinião e formação de vontade. A democracia deliberativa é focada em movimentos sociais e nas esferas civil, cultural, religiosa, artística, e também nas associações políticas da esfera pública não oficial.³⁶

Uma das principais características de um modelo democrático deliberativo forte implica, de facto, o que J. Habermas chama uma ação comunicativa vigorosa baseada em argumentação e contra-argumentação, reivindicações de validade e relação intersubjetiva entre cidadãos conscientes e ponderados³⁷. Embora o trabalho de J. Habermas seja considerado um ponto de viragem para a percepção moderna e conceptualização de uma esfera pública *per se*, é, no entanto, com S. Benhabib e C. Taylor que podemos ver uma verdadeira preocupação com a dinâmica cultural dentro desta esfera pública. Ambos tentam compreender de que forma a política lida com novas questões culturais e o reconhecimento de identidade na arena pública e política.

Apesar disso, é importante notar que o reconhecimento de um “Outro” cultural implica não só um diálogo intercultural e uma relação dialética entre a minha narrativa cultural e a narrativa cultural do “Outro”, mas também o *Weltanschauungen* cosmopolitano e uma abertura à diferença cultural. Para J. Tomlinson,

esta consciencialização deve ser reflexiva – deve fazer com que as pessoas fiquem abertas para questionarem as suas próprias características culturais, mitos, e por aí fora [...]. Assim, o propósito é fazer com que as duas partes da disposição não pareçam ser antagónicas e antitéticas, mas como mutuamente complementares de forma a predispor no sentido de um diálogo continuado tanto connosco próprios como com outros culturalmente distantes.³⁸

Este diálogo em curso deve ser, de acordo com alguns autores, como é o caso de Z. Bauman, encorajado por intelectuais com a capacidade de interpretar significados culturais distintos. De acordo com ele,

O que sobra para os intelectuais fazerem é interpretar estes significados para o benefício daqueles que não pertencem à comunidade que sustenta esses significados; para mediar a comunicação entre “províncias finitas” de “comunidades com significado”.³⁹

³⁵ Barbara Misztal, *Intellectuals and the public good: Creativity and civil courage*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, p. 1.

³⁶ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 21.

³⁷ Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1987 [1981].

³⁸ John Tomlinson, *Globalization and culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, pp. 94-195.

³⁹ Zygmunt Bauman, *Legislators and interpreters*, Cambridge, Polity Press, 1987, p. 197.

Desta forma, o seu flexível entendimento hermenêutico, a imaginação democrática e um vasto conhecimento permite-lhes capturar a multidimensionalidade dos horizontes que habitam a *civitas*. Adicionalmente, o diálogo pro-ativo do intelectual com vários discursos éticos, morais e político-pragmáticos certamente incentiva uma maior consciencialização da “alteridade dos outros”⁴⁰. O intelectual representa então um papel importante nas várias ações comunicativas da esfera pública. De certa forma, pode-se destacar que quase parece incorporar as qualidades de definição de David Held de um cidadão cosmopolita, ou seja,

uma pessoa capaz de mediar as tradições nacionais, as comunidades de destino e formas alternativas de vida. Argumenta-se que a cidadania, num regime democrático futuro, é suscetível de envolver um crescente papel de mediação: um papel que abrange o diálogo com o quadro de significado, aumentando o alcance da compreensão mútua.⁴¹

Ainda para Z. Bauman, o intelectual (pós) moderno já não goza da tarefa clássica do intelectual de “falar a verdade ao poder”⁴², e já nem está comprometido com as verdades universais e meta-ideais, uma vez que tal já não é plausível (J-F. Lyotard). Ele já não tem as características conservadoras/históricas de um legislador nos termos de Émile Zola, do reifilósofo de Julien Benda, do intelectual orgânico de Antonio Gramsci, do envolvimento político de Jean Paul Sartre ou mesmo do impulso humanista Edward Said, e a sua responsabilidade, em vez disso, é de interpretar discursos de participantes autónomos na esfera pública. Por outras palavras,

trata-se de proceder à tradução de declarações, feitas dentro da tradição baseada em comunidade, para que possam ser entendidas dentro do sistema de conhecimento baseado numa outra tradição. Em vez de ser orientada para selecionar a melhor ordem social, esta estratégia visa facilitar a comunicação entre os (soberanos) participantes autónomos. Ela está preocupada com a prevenção da distorção de significado no processo de comunicação. Para este fim, promove a necessidade de penetrar profundamente no sistema estranho de conhecimento, a partir do qual a tradução é feita (por exemplo, a “descrição espessa” de Geertz), e a necessidade de manter o equilíbrio delicado no diálogo entre as duas tradições necessárias para a mensagem não ser distorcida (quanto ao significado investido pelo remetente) e ser entendida (pelo recetor)⁴³

No entanto, enquanto Z. Bauman apela à figura de um intelectual “pós-moderno”, capaz de lidar e compreender os sistemas culturais parciais de conhecimento e visões do mundo fragmentadas⁴⁴, J. Habermas considera o intelectual moderno como um crítico de livre-pensamento, com consciência política e ainda comprometido com valores universais. Ele destaca que os intelectuais de hoje podem, apesar de tudo, ser destacados pelo seu “instinto vanguardista para as relevâncias”. Num dado momento, quando alguns (por exemplo, Steve Ful-

⁴⁰ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 14.

⁴¹ David Held *et alii*, *Global transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press, 1999, p. 449.

⁴² Steve Fuller, “Intellectuals: an endangered species in the twenty-first century?”, *Economy and Society*, vol. 33, n.º 4, nov. 2004.

⁴³ Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1987 [1981], p. 5.

⁴⁴ De acordo com Gil Eyal e Larissa Buchholz, os intelectuais voltam agora a sua “atenção para a multiplicidade de práticas produtoras de verdade e modos de intervenção” (Gil Eyal e Larissa Buchholz, “From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions”, *Annual Review Sociology*, vol. 36, 2010, pp. 130-131).

ler⁴⁵) vêm os intelectuais como uma espécie ameaçada e outros salientam a sua traição (J. Benda, 1927, Chomsky, 1969, Jacoby, 1987 e Grass, 2000⁴⁶), J. Habermas persiste nas suas virtudes exclusivas:

uma sensibilidade desconfiada a danificar a infraestrutura normativa do governo; a antecipação ansiosa de ameaças terroristas aos recursos mentais da forma política comum da vida; o sentido para o que está a faltar e o que “poderia ser diferente”; uma centelha de imaginação na conceção de alternativas; e um mínimo de coragem necessária para polarizar, provocar, e divulgar.⁴⁷

Apesar da desconfiança em torno do papel do intelectual público moderno, J. Habermas aponta que ele/ela pode, mesmo agora, “fazer a diferença”, pode “tomar uma posição” para “ajudar a sociedade”. Para P. Bourdieu, os intelectuais, em particular os intelectuais europeus, devem ajudar e mobilizar os “Povos da Europa” para defender os seus interesses e fazer com que todas as vozes sejam ouvidas nas arenas da vida pública (nas quais eles são competentes). Durante uma entrevista, quando um jornalista lhe perguntou: “Então, qual é o papel que quer ver ser desempenhado por intelectuais, especialmente na construção da Europa?”, ele respondeu da seguinte forma:

Todos teriam muito a ganhar se a lógica da vida intelectual, de argumentação e refutação, fosse estendida à vida pública. [...] Passar para o nível europeu significa simplesmente subir para um maior grau de universalização, chegando a uma nova etapa no caminho de um Estado universal, que, mesmo na vida intelectual, está longe de ser alcançado. Não vamos certamente ganhar muito se o eurocentrismo for substituído pelos nacionalismos feridos das antigas nações imperiais. Agora que as grandes utopias do século XIX revelaram toda a sua perversão, é urgente criar as condições para um esforço coletivo para reconstruir um universo de ideais realistas, capazes de mobilizar a vontade do povo, sem mistificar a sua consciência.⁴⁸

Dois anos mais tarde, numa conversa com G. Grass sobre o futuro da Europa e dos seus intelectuais, P. Bourdieu salienta que:

se queremos criar uma “Europa social”, como se costuma dizer, é preciso criar um movimento social europeu. E eu penso – é a minha impressão – que os intelectuais têm uma grande parte da responsabilidade pela criação de tal movimento, porque a natureza da dominação política não é apenas económica, mas também intelectual; que reside também no lado da crença. E é por isso, creio eu, que precisamos de “abrir nossas grandes bocas” e tentar restaurar a nossa utopia; porque uma das qualidades que definem esses governos neo-liberais é que eles querem acabar com as utopias.⁴⁹

⁴⁵ Steve Fuller, *op. cit.*

⁴⁶ Numa entrevista com P. Bourdieu sobre o papel do intelectual, G. Grass aponta a diferente conotação entre um francês e um intelectual alemão: “na França, parece-me, fala-se sempre, sem hesitação, dos ‘intelectuais’, mas as minhas experiências na Alemanha têm-me mostrado que é um erro acreditar que todos os intelectuais estão do lado da esquerda. Você pode encontrar a prova em contrário ao longo de toda a história do século XX, incluindo na era nazi: um homem como Goebbels era um intelectual”. (Günter Grass e Pierre Bourdieu, “A literature from below: Günter Grass and Pierre Bourdieu” *The Nation*, Nova Iorque, 3 de julho de 2000).

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Europe: The Faltering Project*, Cambridge, Polity Press, 2009.

Assim, para restaurar a utopia de uma Europa unida, tolerante e cosmopolita, da Europa contra os valores neoliberais, as vozes de desconforto dos intelectuais devem ser ouvidas. Vozes, por exemplo, de Milan Kundera, que no seu artigo “A Tragédia da Europa Central” questiona e critica uma Europa à deriva, uma Europa moldada por valores de mercado e despojada de ideais emancipados e de crenças:

Mas para quê e para quem? Que reino de valores supremos será capaz de unir a Europa? Proezas técnicas? O mercado? Os meios de comunicação de massa? (Será o grande poeta substituído pelo grande jornalista?) Ou política? Mas por que política? A direita ou a esquerda? Existe um ideal compartilhado perceptível que ainda existe acima desse maniqueísmo da esquerda e da direita que é tão estúpido como insuperável? Será o princípio da tolerância, o respeito pelas crenças e ideias de outras pessoas? Mas esta tolerância não se tornará vazia e inútil se deixar de proteger uma riqueza criativa ou um forte conjunto de ideias? Ou devemos entender a abdicação da cultura como uma espécie de libertação, ao qual devemos abandonar-nos em êxtase? Ou será que o Deus abscondido voltará a preencher o espaço vazio e revelar-se a si mesmo? Eu não sei, eu não sei nada sobre isso. Julgo saber apenas que a cultura se submeteu.⁵⁰

Em suma, o questionamento intelectual multifacetado sobre as crescentes perplexidades sócio-culturais, sobre as contradições políticas da UE, continua a ser uma ferramenta indispensável para a regeneração do projeto cosmopolita europeu.

Por esta razão, Odile Heynders enfatiza que “o desafio com que os intelectuais europeus de hoje se vêem confrontados resume-se de forma sucinta nas palavras do teórico social Arjun Appadurai: ‘Precisamos de nos pensar além da nação.’”⁵¹. Assim, os intelectuais devem ter a capacidade de promover – através de um diálogo intercultural dinâmico – laços de solidariedade entre a diversificada população dos Estados Membros. Curiosamente, em 2008 um grupo de intelectuais⁵² foi convidado pela Comissão Europeia para organizar um relatório para o “Ano Europeu do Diálogo Intercultural”. O principal objetivo do lema “Juntos na Diversidade” serviu para implementar e incentivar um diálogo intercultural que garantiria um projeto verdadeiramente europeu e uma última utopia eficaz para a Europa, ou seja, e nas palavras de U. Beck, uma Europa cosmopolita que “se trata de algo completamente novo na história da humanidade, nomeadamente uma imagem projetada de uma estrutura de Estado que faz do reconhecimento da alteridade cultural a sua fundação”⁵³.

Por fim, podemos concluir desta pequena exposição que os intelectuais europeus não deveriam, de acordo com Z. Bauman, apenas interpretar os múltiplos discursos, perspectivas culturais e práticas sociais da mais consensual esfera pública da União Europeia, mas, em vez disso, e de acordo com as virtudes de audacidade, criatividade e coragem, deveriam persuadir a constituição europeia a permitir um pensamento crítico, raciocínio político e discussão livre baseados em noções de igualdade, confiança e cidadania participativa.

⁴⁸ Pierre Bourdieu, *Acts of resistance: Against the new myths of our time*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 9.

⁴⁹ Günter Grass e Pierre Bourdieu, *op. cit.*

⁵⁰ Milan Kundera, “The Tragedy of Central Europe”, *New York Review of Books*, vol. 31, n.º 7, 26 de abril de 1984, p. 9.

⁵¹ Odilia Maria Heynders, “Voices of Europe, Literary Writers as Public Intellectuals”, Rede, Universiteit Tilburg, 2009, p. 10.

⁵² Amin Maalouf, Presidente (Libano), Jens Christian Grondahl (Dinamarca), Jutta Limbach (Alemanha) Jan Sokol (filósofo, República Checa), David Green (Reino Unido), Jacques de Decker (Bélgica), Sandra Pralong (România), Jorge Semprun (Espanha), Tahar Ben Jelloun (Marrocos) e Eduardo Lourenço (Portugal).

⁵³ Ulrich Beck et alii, *Cosmopolitan Europe*, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 376.

OS BECOS E AS VIELAS DE ÍLHAVO – AS ORIGENS E OS MITOS

Sara Vidal Maia e Maria Eugénia Pereira*

84 | A cidade de Ílhavo distingue-se pela peculiar configuração do seu centro histórico, onde becos e vielas rasgam labirinticamente o espaço urbano. Neste artigo, procura-se, primeiro, contextualizar Ílhavo no tempo e no espaço, realizando-se uma pequena resenha histórica e apresentando-se argumentos teóricos para esta particular configuração da urbe; de seguida, define-se o conceito de mito e apresentam-se as suas diversas tipologias, de forma a perceber como o mito pode ajudar na construção do imaginário/identitário coletivo. Na segunda parte do artigo, procede-se ao estudo empírico: apresentam-se e analisam-se os dados recolhidos nas entrevistas realizadas a 30 sujeitos que habitam o local.

1. Introdução

A peculiar organização e configuração do centro histórico de Ílhavo suscitam curiosidade a quem o visita. Com efeito, ao deambular pelos becos e vielas que mais transformam essa parte da cidade num labirinto, várias interrogações invadem o turista ou o investigador: qual terá sido a origem de tal ordenamento e quais serão os mitos que participam da construção da identidade dessa zona da cidade? Assim, começar-se-á por estabelecer uma contextualização quer geográfica quer histórica de Ílhavo para, de seguida, nos debruçarmos especificamente sobre a origem, a localização e a caracterização dos becos e das vielas dessa mesma cidade. Ora, e antes de se avançar para aquele que é o objetivo principal deste trabalho – o estudo e a análise dos resultados obtidos no trabalho de campo –, é essencial que se defina o conceito de “mito” e as suas diferentes tipologias, e a função que este ocupa na construção do imaginário/identitário coletivo. Poder-se-á, então, proceder à leitura das diferentes tabelas que fazem parte do nosso estudo empírico para poder tirar conclusões no que diz respeito ao imaginário coletivo dos becos e vielas de Ílhavo.

2. Contextualização da cidade de Ílhavo

2.1 Cidade, localização e caracterização

A cidade de Ílhavo, situada a sul do distrito de Aveiro, distingue-se pela peculiar configuração do seu centro histórico, onde becos e vielas rasgam labirinticamente o espaço urbano. Nesta comunicação, procura-se, primeiro, contextualizar Ílhavo no tempo e no espaço, realizando-se uma pequena resenha histórica e apresentando-se argumentos teóricos para esta particular configuração da urbe; de seguida, teoriza-se o conceito de mito, de forma a perceber como este pode ajudar na construção do imaginário/identitário coletivo. Na segunda parte do artigo, procede-se ao estudo empírico: apresentam-se e analisam-se os dados recolhidos nas entrevistas realizadas a 30 sujeitos que habitam o local.

* Universidade de Aveiro.

Apesar da ausência de registos não permitir comprovar os factos que vamos descrever, estima-se que a povoação de Ílhavo seja bastante antiga: segundo J. A. Marques Gomes, “diz-se que uma colónia de origem pelágica aportando à foz do rio Vouga ainda antes da vinda dos fenícios à península [ali] se estabeleceu”¹; segundo Domingos Amador², um estudo realizado em 1880 possuía um poema do romano Rufus Festus Avienus, intitulado “Ora Marítima”, que fazia referência a um périplo efetuado em 600 a.C. a uma “Pelágia Insula”, isto é, a uma “ilha de marisco” que existia nas costas ocidentais da Europa; António Madail defende a origem fenícia, grega ou cartaginesa de Ílhavo, dizendo que é possível, ainda hoje, “recolher tipos em Ílhavo [...] de perfeitos fenícios, e de ítalo-gregos”³; outros há que defendem que a cidade é de origem nórdica, romana ou moçárabe. Perante toda esta incerteza, Fernando Parracho considera que houve um forte descuido por parte dos antepassados, uma vez que não deixaram nem testemunhos nem documentação de acontecimentos ocorridos; segundo ele, isto prende-se com o facto de, primeiro, aí não ter existido nenhum convento, colegiadas ou familiares de nobres – aqueles que, de facto, na época, eram capazes de deixar registos escritos desses acontecimentos; segundo, não terem surgido “acontecimentos notáveis como, por exemplo, guerras que pudessem despertar o interesse de antigos biógrafos ou cronistas”⁴.

Segundo Antonio Madail, muito se tem falado, escrito e inventado sobre a toponímia desta cidade: é a história do garoto que dizia “‘Vamos à Ilha, Avó’, a do pescador de Aveiro que dizia ‘à ilha vou’, a Ilha Boa, e tantas outras”⁵. No que diz respeito a Ílhavo onomástico, a primeira referência a *Ilhauo* data de 1047⁶, evoluindo posteriormente para designações como *Ilauum* e *Illiabum*, até Ílhavo. Está, no entanto, comprovado que, a 8 de março de 1514, D. Manuel I concede Foral a Ílhavo⁷. Este Foral vai reger o concelho até 1832, ano em que é aplicada a lei de Mouzinho da Silveira, que extingue os forais e as doações régias⁸.

2.2 Becos e vielas em Ílhavo

Se se procurar determinar o espaço geográfico que Ílhavo antigo ocupava, é necessário entender que a vila assentava “sobre os arenitos e argilas do Senoniano”⁹ que iam até à Malhada. Não podemos também esquecer que uma das principais atividades dos homens, na altura, era a pesca, e que a navegação se encontrava facilitada pela profundidade das águas interiores.

A pesca e a navegação explicam, pois, a fixação de um núcleo de povoação no local que, ainda hoje, conhecemos pelos nomes de Cimo de Vila, Lagoa, Casal, Alqueidão e Malhada. Estes bairros eram apelidados, até ao século XVIII, de “logares”, uma vez que estavam sepa-

¹ J. A. Marques, *Memórias de Aveiro*, Aveiro, Tip. Comercial, 1875, p. 221.

² D. C. Amador, *Os fenícios na Ibéria (Ílhavo - Histórias das raízes)*, Ílhavo, Câmara Municipal de Ílhavo, 1998.

³ A. G. da Rocha Madail, “I – Um projecto de brasão d’armas concelho”, *Illiabum*, Coimbra, Gráfica Conimbricense, Limitada, 1922, p. 44.

⁴ Cf. F. Parracho, *Ílhavo: Esta é a nossa terra, esta é a nossa gente*, Aveiro, Câmara Municipal de Ílhavo, p. 14.

⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁶ Cf. D. Bismarck, *As Terras de Vouga nos séculos IX a XIV: Território e Nobreza*, Aveiro, ADERAV, 2008.

⁷ Cf. Madail, *op. cit.*, p. 44.S. Fonseca, *Costa-Nova-do-Prado. 200 Anos de História e Tradição*, Ílhavo, S. Fonseca, 2009.

⁸ Cf. Câmara Municipal de Ílhavo, “O Foral de Ílhavo”, <http://www.cm-ilhavo.pt/pages/113> (acedido a 7 de outubro de 2013).

⁹ Madail, *op. cit.*, p. 32.

rados por levadas que nasciam no Vale de Ílhavo e na Légua. António Madail diz que nas duas primeiras décadas do século XX a Malhada e o Alqueidão ainda se mantinham isolados do centro da vila, “pois, *apenas ladeando as respectivas ruas*, dois renques de casas *aparentemente* liga[vam] estes logares, deixando entre eles largas terras de cultivo”¹⁰.

86 | O Foral de D. Manuel I refere o Alqueidão como lugar de Ílhavo, supondo-se, pois, que a vila primitiva se situava no que hoje se chama o Cimo de Vila, de onde parte a Rua Direita que atualmente ainda conduz, à igreja matriz. Pelas suas construções ricas, cujas características são próprias de propriedades agrícolas (casas térreas com uma grande frontaria e um largo portão de carro dando acesso a um pátio onde se encontravam, de um lado, a habitação e, do outro, os estábulos; ao fundo podia encontrar-se uma terra de cultivo) que pertenceriam a lavradores abastados¹¹, o lugar de Alqueidão mantinha-se inicialmente separado da vila. Também há que salientar que existia um povoado junto à Ria, e supõe-se que a sua primeira rua foi a Rua Nova (que ia dos palheiros até à Igreja Matriz – que corresponde ao sítio da Igreja Matriz dos nossos dias que já era de invocação a São Salvador).

A fundação de Ílhavo deve-se, pois, a estas duas classes de povos: os lavradores e os pescadores: a povoação da beira-mar (Malhada e um pouco Alqueidão) e a de Cimo de Vila (estes bairros já estavam integrados antes do reinado de D. Dinis). Os lavradores estavam em Alqueidão e em Cimo de Vila, os pescadores na Malhada. O Cimo de Vila tinha a sua igreja, como povoado distinto que era da Malhada e de Alqueidão, sendo devotado à Nossa Senhora do Pranto – em 1712 já havia a tradição da capela da Senhora do Pranto¹². A outra povoação, a da beira-mar, integrou-se na vila e sobrepôs-se à dos lavradores de Cimo de Vila.

Se se acreditar, tal como já o mencionámos, que a Vila antiga assenta “sobre os arenitos e argilas do Senoniano” – da secção do Cretácio – temos de considerar a hipótese que o primeiro agregado de população que se instalou neste ponto é anterior aos navegadores fenícios, gregos ou cartagineses. Talvez não fosse mais do que “um agregado de pescadores, de ligures do Atlantico, em estreito contacto, por via marítima, com os mercadores do Mediterrâneo?”¹³. Talvez se possa, pois, explicar, primeiro, pela miscigenação, os tipos que existem, ainda hoje, em Ílhavo, “de perfeitos fenícios e de tialo-grêgos”¹⁴ e, depois, pela etnografia, “[...] o viver de certas castas da população de Ílhavo, nos pátios interiores dos seus *carris* numa topografia ainda hoje conservada de vila medieval, [que] provoca invencivelmente conclusões não provadas, mas demasiado tentadoras”¹⁵. Os becos, chamados *carris*, e as vielas fazem, pois, parte da topografia do centro histórico de Ílhavo e várias são as tentações para definir a sua fundação.

Assim, e fugindo à apreciação de António Madail, outros autores consideram que esse tipo de organização, própria a algumas cidades portuguesas, tem influência árabe e cristã,

¹⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹¹ Adolfo Coelho, ao referir-se a provérbios que serviam para caracterizar a província de Aveiro e as suas povoações, reproduz, assim, o que ouvira: “Baetinhas os da Sé/Caranguejolas os d’Aveiro/Panelleiros os da Arada/Inchados os da Coutada/Lavradores afamados os d’Alqueidão, bem o dizem e bem o são/Fidalgotes os de Ilhavo/Carniceiros os da Chousa Velha/Batateiros os da Gafanha/Fabricantes os da Vista Alegre/Capelludos os da Ermida/Valentões os de Val d’Ílhavo/Chamuscados os de Fontão/Babosos os da Lavandeira/Colhereiros os de Sousa/Ladrões os de Vagos, que nem negam nem pagam”. Estes provérbios datariam, pois, do século XIX (*Apud* Madail, 1922, p. 35).

¹² Cf. Madail, *op. cit.*, p. 39.

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*.

pois falamos de “[...] ruas irregulares interligadas entre si por becos muitas vezes sem saída, geralmente atendendo à parte superior ou de serviço das residências”¹⁶. Não especificando se essa é, também, a origem dos becos e vielas de Ílhavo, Brito ajuda a confundir ainda mais o leitor interessado, mas também reitera um facto importante: a origem antiga dos becos e vielas desta cidade.

Amadeu Cachim vem, também ele, comentar a organização da zona histórica de Ílhavo:

As várias artérias da Vila [...] desenhavam como que uma estrela-do-mar e em todas elas se notava e ainda nota, uma espécie de enclaves – os característicos becos e os compridos e estreitos carris, alguns deles formando autênticos labirintos – que comportavam mais casas e habitantes do que as próprias ruas.¹⁷

A comparação com a estrela-do-mar ilustra bem o que existe ainda hoje: da principal rua do centro histórico de Ílhavo (a antiga Rua Direita), saem vielas e becos que podem não ter saída e que, por isso, obrigam os seus residentes a afluir sempre a esta rua principal, onde as casas são mais ricas.

Mediante o que foi referido anteriormente, este espaço urbano da área central da cidade era onde moravam e trabalhavam as camadas populares. Senos da Fonseca partilha da nossa opinião uma vez que afirma que, próximo do século XVIII, o agregado urbano era constituído por típicos becos, “Ilhas onde se fixaram os habitantes de menores posses, gentes que não trabalhavam nas terras (artesãos, pescadores, marnotos)”¹⁸. Essas “ilhas” no coração da cidade levam a que os residentes se sintam, ainda hoje, mais próximos uns dos outros, pois pertencem ao mesmo estrato social. Segundo uma descrição que data de 1758, esses becos eram constituídos por “inúmeráveis casas e cozinhas, quanto baste limpas, e asseadas à maneyra de células de abelhas, habitam da plebe”¹⁹.

Óscar Graça refere-se à construção aleatória e desordenada dessa zona da cidade. Com efeito, e segundo ele, os becos e as vielas formam “importantes espaços sociais de relacionamento humano [...] ladeados por logradouros e pequenos pátios ajardinados, [...] actualmente semi-obstruídos por construções clandestinas e lixeiras”²⁰. Inicialmente, ter-se-iam construído casas e ter-se-iam guardado terrenos de cultivo de forma a garantir a sobrevivência dos seus proprietários. Com o tempo, esses logradouros ou pequenos pátios foram sendo ocupados por outros moradores, talvez descendentes ou familiares dos primeiros, estes últimos acabando por criar um espaço labiríntico que, por vezes, não tem saída. Por isso Óscar Graça tece o seguinte comentário: “Os elementos mais importantes do tecido urbano destacam-se nitidamente pela sua volumetria, imagem, conteúdo simbólico ou funcional, criando nós e distorções no tecido urbano”²¹.

¹⁶ K. C. Brito, “Das Cantigas do Beco: Cidade e Sociedade na Poesia de Cora Coralina”, *Sociedade e Cultura*, vol. 10, n.º 1, 2007, p. 122.

¹⁷ A. Cachim, *Os Ílhavos, o mar e a ria*, Estarreja, Livraria Estante Editora, 1988, p. 9.

¹⁸ S. Fonseca, *Ílhavo: Ensaio monográfico séc. X ao séc. XX*, Porto, Papiro Editora, 2007, p. 71.

¹⁹ Texto retirado do blogue de Senos da Fonseca intitulado *Terralâmpada: textos sobre acontecimentos, críticas, história da cidade de Ílhavo*. Cf. <http://terralampada.blogspot.com/> (acedido a 8 de outubro de 2013).

²⁰ Ó. Graça, *Revitalização da Praça da República/Fontoura Ílhavo*, Tese de mestrado apresentada ao Instituto de Arquitetura e Planeamento, Coimbra, Universidade Técnica de Poznan, 1996, p. 24.

²¹ *Ibidem*.

Senos da Fonseca descreve, assim, esta parte histórica da cidade:

finas veias, normalmente cegas, rectilíneas, com cerca de dez palmos de largura, alguns não excedendo os cento e cinquenta palmos de fundo, ocupadas cada uma delas por um grupo de edificações muito simples e idênticas, dispostas em correnteza, de dimensão e tipologia uniformes, ostentando na frontaria uma porta e duas (ou uma) janelas – por vezes sem vidros –, com uma pequena porta de acesso ao pátio, quando o havia.²²

De seguida, explica que o aumento da classe piscatória nos séculos XVIII e XIX levou a que proliferassem os becos ao longo das principais artérias da cidade (Direita, Espinheiro e Alqueidão), o que conferia singularidade à paisagem urbana. Posteriormente, reedificar-se-iam novas casas sobre as que já lá existiam e aumentar-se-ia a população vivendo nos becos. Os becos labirínticos dos Sete Carris foram, até ao início do século XX, o lugar privilegiado para essa gente se instalar, pois propiciavam uma vivência especial.

3. O mito e as suas tipologias

3.1 Definição de mito

O conceito de “mito” é utilizado com muita frequência na contemporaneidade, sob a forma de inúmeros semblantes e possuindo as mais variadas significações. Todavia, é de imediato associado à mitologia grega e aos mitos da criação do mundo, sendo que o mais relevante é a versatilidade do seu significado, pois, como indica Bronislaw Baczko, “qualquer definição de mito é altamente dependente do *corpus* de texto em que ele é chamado a trabalhar”²³.

Mais do que um conceito, o mito pode ser uma história, um modelo, um estandarte, um ritual, uma narrativa, um símbolo e está agregado a dois sentidos: ao sagrado ou modelar e ao ilusório ou ficcional²⁴. Em relação ao primeiro sentido, entende-se que o mito possui, desde a antiguidade, um papel orientador na vida das sociedades, pois fundamenta os costumes e as normas do convívio social, apresentando uma justificação narrativa tradicionalmente aceite nas comunidades²⁵, reforçando a moralidade do grupo e incentivando a prática ritual. Desta forma, os mitos auxiliam na regulação da ação humana, ao mesmo tempo que desempenham uma função tranquilizadora perante os mistérios da natureza²⁶. Ainda no mundo do sagrado, a mitologia é constantemente associada à religião e aos elementos que contribuem para desvendar os mistérios do mundo, uma vez que estes não são facilmente identificados na realidade humana.

²² S. Fonseca, *op. cit.*, 2007, p. 307.

²³ B. Baczko, *Les imaginaires sociaux: Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 114.

²⁴ Cf. M. Eliade, *Aspectos do mito*, Lisboa, Edições 70, 1963.

²⁵ G. Oliveira, “O mito heróico: compreendendo as múltiplas variáveis na construção da imagem do herói”, 2010, in *O Templo do Conhecimento*, <http://www.templodoconhecimento.com/portal/modules/smartsection/makepdf.php?itemid=428> (acedido a 7 de outubro de 2013).

²⁶ Cf. M. Garcia, “A Construção dos Mitos: no Passado e no Tempo, no Contexto da Cultura Grega e na Filosofia Científica”, 2010, in *Artigonal*, <http://www.artigonal.com/educacao-online-artigos/a-construcao-do-mitos-no-pasado-e-no-tempo-no-contexto-da-cultura-grega-e-na-filosofia-cientifica-2355706.html> (acedido a 7 de outubro de 2013).

O entendimento ilusório ou ficcional do mito prende-se com a noção simbólica que o conceito acarreta, bem como com o seu carácter universal, que ultrapassa a realidade espaço-temporal²⁷. É neste contexto do aparentemente falacioso que os conceitos de mito e de lenda são, por vezes, confundidos. Cabe aqui esclarecer que a lenda se opõe ao carácter atemporal e a-espacial do mito e é entendida por Rosane Volpatto²⁸ como um *episódio heróico-sentimental*, limitado no espaço e no tempo, e que tem o poder de influenciar o imaginário popular. Neste sentido, o mito não é História, mas pode construir a história.

Ainda relativamente à definição de mito, há que lembrar que o conceito foi abordado por inúmeros autores como Platão, Fontenelle, Schelling, Bultmann, Freud e Jung, mas é necessário destacar a simplicidade do pensamento de Campbell²⁹, que entende a mitologia como uma metáfora da relação da humanidade com a natureza.

Uma das funções vitais do mito prende-se com a tentativa de justificar o desconhecido, daí o desdobramento de teorias mitológicas cujas finalidades são diferentes. Surgem, portanto, “tipos de mitos”, tais como: os mitos cosmogónicos (descrição hipotética da criação do mundo e da origem da humanidade), os mitos escatológicos (mitos do fim do mundo), os mitos sobre o tempo e a eternidade e os mitos de transformação e transição³⁰, que estão constantemente associados a divindades reguladoras do universo (mitos teogónicos). Contudo, atualmente, desenvolve-se uma outra espécie de “mito egocêntrico”, o *eu transcendente*, de que fala Vitor Fragoso³¹, e que guia o indivíduo na sua necessidade de se transcender através da sua própria espiritualidade.

3.2 O mito e a sua função na construção do imaginário/ identitário (coletivo)

A civilização ocidental moderna encontra-se numa fase de revalorização do símbolo e da imagem, numa espécie de revalorização da imaginação, à maneira romântica. Todavia, em oposição a esta orientação encontra-se a vertente conceptual, que intelectualiza e reforça a ciência pura. Segundo Gilbert Durand, “o mito [...] é uma réis real que podemos manipular para o melhor e para o pior”³², o que confere ao mito características empíricas, estéticas, místicas e poéticas, perfeitamente domináveis pelo indivíduo social. Já Eudoro Sousa identifica o mito como partindo da “linguagem da sensibilidade e da imaginação”³³, seguindo, assim, a mesma linha de pensamento que separa o pensar mítico do científico.

A criação de mitos é, muitas vezes, relacionada, por alguns autores, com a imaginária poética, visto que os poetas inventaram os mitos de que carecíamos e aos quais recorreremos³⁴. Maria Manuel Baptista³⁵ cita Eduardo Lourenço e define a sua linha de pensamento, afir-

²⁷ Cf. R. Volpatto, *op. cit.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Campbell, 1990, *apud* B. Mindlin, “O fogo e as chamas dos mitos”, *Estudos Avançados*, vol. 16, n.º 44, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, jan./abr. 2002 (versão eletrónica, acedida a 8 de outubro de 2013, disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000100009).

³⁰ Cf. V. Fragoso, “Mito: uma necessidade do homem?”, 2008, *Revista Decifra-me*, <http://revistadeciframe.com/2008/12/09/mito-uma-necessidade-do-homem/> (acedido a 7 de outubro de 2013).

³¹ *Ibidem.*

³² G. Durand, *Introduction à la mythologie: mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 46.

³³ E. Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 285.

³⁴ Cf. M. Baptista, “Pela mão de Heidegger e Lacan... Ontologia e Imaginário em Eduardo Lourenço”, *Colóquio Letras*, Ensaio n.º 170, pp. 219-235 (versão eletrónica, acedida a 7 de outubro de 2010, disponível em http://www.eduardolourenco.com/6_oradores/pdf2/Maria_Manuel_Baptista.pdf).

³⁵ Cf. *Ibidem.*

mando que o mito “não tem existência fora do movimento real da imaginação que lhe constitui o ser”³⁶, visto que, tal como a palavra poética, serve de negociador entre a imaginação e o mundo. Assim, ao ser uma representação do real, o mito adquire um carácter simbólico. Contudo, ao fundamentar princípios e normas de convívio social, a simbologia mitológica passa a ser facilmente aceite como forma prática de moralismo, o que implica uma certa materialização do real³⁷.

Já Gilbert Durand, em *Campos do imaginário*³⁸, defende uma outra visão: o mito distingue-se da poesia na medida em que não nasce do logo linguístico, mas sim da situação existencial de um indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, procurando reforçar esta última e legitimá-la. Esta abordagem remete para o conceito de “memória coletiva”, onde os mitos podem ter um papel fundamental e unificador na criação de uma abordagem comum de uma mesma narrativa. É neste sentido que a mitologia pode ajudar uma comunidade a criar uma memória coletiva (por vezes confundida com o real histórico), uma verdadeira identidade comum, que permite dar continuidade a uma vida social e a uma coesão cultural³⁹.

Para Carl Jung⁴⁰, o mito apresenta-se como uma concretização do inconsciente coletivo, como um fio que une o consciente ao inconsciente coletivo e em que este último seria a identidade da Humanidade. Desta forma, quando são referidas culturas geograficamente distantes, mas com mitos similares, percebe-se que existem temáticas mentais gerais, isto é, que são do interesse de toda a Humanidade. Deste modo, e no que respeita à identidade portuguesa, Eduardo Lourenço destaca que esta se fundamenta num imaginário identitário, onde o real se deixa simbolizar⁴¹.

Ao referirmos os três domínios do *real*, do *imaginário* e do *simbólico*, é imprescindível perceber qual o fundamento teórico de cada um. Em relação a este assunto, Lacan⁴² identifica o imaginário como algo mais real que a própria realidade. Para este pensador, o real é algo que se constrói entre o imaginário e o simbólico, resistindo ao significante (poder do simbólico) e servindo de substância ao imaginário. Segundo Castoriadis⁴³, a dinâmica entre este domínio assenta na sociedade e na forma como ela atribui ou não sentido aos acontecimentos. Assim, passa pelo imaginário a atribuição de um sistema de interpretações e símbolos da realidade, regulando a forma como uma comunidade outorga (ou não) sentido simbólico à sua existência e convivência. Contudo, Eduardo Lourenço admite que a identidade cultural se coloca ao nível do imaginário, onde mitos e símbolos são condicionados⁴⁴.

Quando um grupo de indivíduos, uma comunidade, uma nação, uma cultura assume um mito, fica provada a sua necessidade de assumir uma consciência, uma identidade cul-

³⁶ E. Lourenço, *Existe uma Cultura Portuguesa?*, Porto, Edições Afrontamento, 1992, p. 66.

³⁷ G. Oliveira, *op. cit.*

³⁸ G. Durand, *Campos do imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

³⁹ Cf. Phillips, *apud* Q. Wang, “On the cultural constitution of collective memory”, *Memory*, vol. 16, n.º 3, 2008, pp. 305-317 (versão eletrónica, acessada a 7 de outubro de 2013, disponível em <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09658210701801467#.UllmwVOmV8w>).

⁴⁰ Carl Jung, *apud* R. Volpato, *Mitos e Lendas, Sonhos da Cultura*, 2007, Centro de Ufologia Brasileiro, http://www.cubbrasil.net/index.php?option=com_content&task=view&id=347&Itemid=91 (acedido a 7 de outubro de 2013).

⁴¹ Cf. E. Lourenço, *op. cit.*

⁴² J. Lacan, *Écrits I*, Paris, Éd du Seuil, 1966.

⁴³ Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

⁴⁴ E. Lourenço, *op. cit.*

tural integrada, que é tudo menos estática, uma vez que prevê uma abertura semântica⁴⁵ e uma possibilidade de atualização e reformulação constantes. Assim se percebe que, na atualidade, alguns dos mitos clássicos subsistam, ainda que por vezes ocultos, enquanto outros contemporâneos vão germinando.

A perspectiva de Vitor Fragoso⁴⁶ revela-se, também ela, interessante, pois o autor afirma que se ergue uma nova teoria que define os mitos como uma expressão simbólica dos sentimentos e das atitudes de uma comunidade, tal como Freud abordou a questão dos sonhos no indivíduo. Como se os mitos permitissem criar e/ou desvendar o padrão de referência do comportamento de um povo.

Na ótica do entendimento moderno, o mito anula a história⁴⁷, mas, ao enunciar *o que se passou*, o mito pode reativar a história de grupos humanos passados e o homem encontra, assim, as provas do acontecimento histórico no mito. Por mais que se degrade, o mito pode manter-se ativo durante séculos, através de romances, lendas, e até de superstições. Mircea Eliade afirma mesmo que “[...] a recordação de um acontecimento histórico ou de uma personagem autêntica não perdura por mais de dois ou três séculos na memória popular”, pois os indivíduos têm “dificuldades em reter acontecimentos individuais e figuras autênticas”⁴⁸. Assim, os grupos sociais iniciam um processo estruturante que cria categorias e arquétipos de acontecimentos, gerando modelos míticos.

Na sua obra *Mitos, Sonhos e Mistérios*⁴⁹, Mircea Eliade entende que a importância que os mitos outrora tiveram na estruturação e organização das sociedades foi-se perdendo e as sociedades atuais estão desprovidas de mitos. Alguns investigadores acreditam que muitas das inquietações sociais atuais se podem dever à ausência da orientação dos mitos, embora, individualmente, os homens não tenham perdido a capacidade de experienciar ações míticas. É possível, então, afirmar que o homem de hoje é o resultado de acontecimentos míticos de outrora.

4. Metodologia do estudo de campo

Esta investigação foi elaborada com base na investigação realizada no Projeto MIMAR – memória e imaginários de mar, a decorrer no Departamento de Línguas e Cultura da Universidade de Aveiro (julho 2010 a julho 2011), no âmbito do Projeto RUCHI (promovido pela Câmara Municipal de Ílhavo / QREN).

Inicialmente procedeu-se à pesquisa e leitura bibliográficas extensivas de forma a delimitar teoricamente o âmbito do estudo e o seu recorte espacial: o centro histórico de Ílhavo e, nele, os seus becos e vielas. Começaram por ser definidos conceitos e paradigmas teóricos que abrangem a construção das identidades, memórias e imaginários coletivos, convocando para o efeito a articulação das dimensões do real, do imaginário e do simbólico.

⁴⁵ Cf. P. Murad, “O Mito e as Narrativas Contemporâneas”, *GHREBH – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação e da Cultura e de Teoria da Mídia*, n.º 7, 2005 (versão eletrónica, acedida a 7 de outubro de 2013, em http://revista.cisc.org.br/ghrebh7/artigos/10murad_port.html).

⁴⁶ V. Fragoso, *op. cit.*

⁴⁷ M. Eliade, *Mitos, sonhos e mistérios*, Lisboa, Edições 70, 1989.

⁴⁸ M. Eliade, *O mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 2000, p. 58.

⁴⁹ Eliade, *op. cit.*, 1989.

Assim, partiu-se desta forte base teórica para alicerçar o estudo empírico realizado em Ílhavo, mais precisamente na malha urbana do seu centro histórico, que compreendia a população morando entre a Capela da Nossa Senhora do Pranto e a Igreja de S. Salvador, com especial incidência nos seus becos e vielas.

92 | O estudo empírico, cujo trabalho de campo teve início em julho de 2010 e terminou em abril de 2011, começou por inquirir um universo de 103 indivíduos residentes nesta malha urbana, de forma a selecionar um conjunto final de 30 indivíduos. O método de seleção destes 30 sujeitos foi propositivo e procurou alocar os sujeitos a características previamente especificadas e consideradas na literatura da especialidade relativa às identidades, representações sociais, imaginários e memórias coletivas como variáveis sensíveis no nosso estudo e cujos efeitos nos interessava explorar junto dos nossos sujeitos.

Este primeiro contacto com a população teve como objetivo fazer um levantamento (não exaustivo) da ocupação efetiva das habitações do centro histórico de Ílhavo, das suas características sócio-demográficas e da disponibilidade em colaborar com o presente estudo. Assim, os sujeitos seleccionados foram divididos em dois grupos: o grupo A e o grupo B. O grupo A era constituído por 15 indivíduos cujas idades estavam compreendidas entre os 18 e os 39 anos ou para além dos 60 anos. Este grupo tem a particularidade de ter habitado sempre no espaço em estudo. Procurou-se ainda que eles representassem, de forma diversificada e equilibrada, diversos sectores profissionais, diferentes habilitações académicas e constituíssem um grupo equilibrado do ponto de vista do sexo (havendo quase equivalência entre homens e mulheres).

O grupo B é igualmente constituído por 15 indivíduos, mas desta vez com idades compreendidas entre os 40 e os 59 anos. Nesta faixa etária, procurou-se encontrar sujeitos que nem sempre viveram em Ílhavo e nos becos do centro histórico. Procurámos que também variassem substancialmente ao nível desta característica (há quem praticamente tenha acabado de chegar ao beco e há quem ali viva há mais de duas ou três dezenas de anos) e, do mesmo modo que para o grupo A, constituímos um grupo internamente heterogéneo ao nível das variáveis consideradas relevantes para o grupo A (sexo, habilitações académicas e ocupação profissional).

As entrevistas foram realizadas junto dos 30 sujeitos seleccionados para os dois estudos, durante os meses de novembro e dezembro de 2010 e janeiro de 2011. As entrevistas decorreram de forma direta e pessoal. Cada entrevista teve a duração média de 20 minutos, e foram usados dois recursos de gravação: o grupo A foi alvo de entrevistas com gravação vídeo, enquanto o grupo B foi alvo de entrevista com gravação áudio. As entrevistas, semi-estruturadas, foram previamente preparadas e foi elaborado um guião que serviu de orientação aos entrevistadores, que procuraram conduzir a conversa no sentido de obter relatos muito próximos dos das “histórias de vida”. Assim, apesar de haver algum limite (flexível) nas temáticas a abordar, o guião permitiu que o entrevistador não perdesse de vista os objetivos pretendidos para a entrevista. No processo de entrevista, as questões abordadas foram adaptadas a cada entrevistado, mas a sua exploração foi flexível.

Depois de recolhidos todos os dados, estes foram tratados recorrendo à transcrição das entrevistas, quer as registadas em vídeo, quer as registadas em áudio, de forma a posteriormente se proceder à análise da informação recolhida. Estes dados foram sujeitos à técnica de análise de conteúdo com base em três domínios das identidades e memórias dos sujeitos em estudo: o real, o simbólico e o imaginário.

O estudo que agora apresentamos aborda apenas os resultados preliminares do Projeto MIMAR – Memória e Imaginários de Mar, que ainda se encontra em desenvolvimento, centrando-se por ora, especificamente, na análise dos resultados das entrevistas feitas aos sujeitos do grupo B, que se referem à origem dos becos e vielas na urbe ilhavense.

5. Estudo empírico

5.1. Apresentação dos dados

5.1.1. Domínios em análise

No estudo que se segue, procurar-se-á apresentar e analisar os dados recolhidos nas entrevistas, de acordo com três domínios: o do imaginário, o do simbólico e o do real. Apesar de já se ter abordado a sua conceptualização teórica, ir-se-á, por ora, proceder à distinção desses três registos da realidade humana segundo a amostra recolhida nos becos ilhavenses.

No domínio do imaginário ir-se-á incluir todas as declarações dos sujeitos entrevistados que arrojam um desejo ou reproduzem uma história passada a partir da dinâmica das imagens que geram factos vividos (histórias de vida), que projetam imagens sobre o futuro ambicionado ou temido ou sobre realidades desconhecidas. Regularmente, o imaginário surge como não-dito ou como silêncio, o que pode implicar/significar que existe um processo de abstenção, como afirmou Maffesoli⁵⁰. Para melhor entender o domínio do imaginário, é necessário distribuí-lo segundo duas vertentes: o do imaginário prático e o do imaginário onírico. No imaginário prático incluem-se as observações imaginárias eminentemente práticas e próximas do real, enquanto no imaginário onírico são considerados os aspetos mais sonhados e fantasiados.

No domínio do simbólico, entrarão todas as afirmações dos sujeitos entrevistados que remetem para significados partilhados socialmente, para a valorização da vida coletiva ou da vida do indivíduo inserido na coletividade, para conhecimentos ligados ao sagrado e ao quotidiano (quando são referidas as regras de conduta social, as relações de poder e de diferença social). Neste domínio, optou-se por uma subdivisão temporal: passado, presente e futuro.

No domínio do real integrar-se-ão as afirmações dos sujeitos entrevistados que fazem referência à realidade empírica sem apreciação valorativa ou projeção imaginária. Aqui, o real pode ser entendido como ausência de imaginário, que deriva da incapacidade/impossibilidade de instaurar significado. Aludir-se-á a dados mais objetivos, como, por exemplo: a morada, a idade, o estado civil, a profissão, a descrição de efemeridades, a acontecimentos ou informações gerais diretamente ligados à realidade empírica e sobre os quais não agiu nenhuma dinâmica simbólica ou imaginária instauradora de significação.

5.1.2. Caracterização dos sujeitos do grupo B

A análise, em cada um dos três domínios (imaginário, simbólico e real), foi sucessivamente realizada de acordo com o género dos entrevistados (masculino ou feminino), a sua idade (compreendida entre os 41 e os 51 anos e entre os 52 e os 59 anos), o nível de esco-

⁵⁰ M. Maffesoli, *La Contemplation du monde: figures du style communautaire*, Paris, Grasset, 1993. M. Maffesoli, *Du Nomadisme: vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997. M. Maffesoli, *O conhecimento comum*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1998. M. Maffesoli, *La part du Diable: précés de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002.

laridade (até ao 6.º ano e com o 7.º ano ou mais), o sector de actividade profissional dos sujeitos (primário, secundário ou terciário) e o tempo de residência no beco (indivíduos que habitavam o beco há menos de 10 anos, entre 10 e 30 anos e há mais de 30 anos). Na tabela 1, pode-se observar esta caracterização dos sujeitos.

Tabela 1 – Caracterização dos sujeitos por género, idade, habilitações literárias, sector de actividade e tempo de permanência no beco

Caracterização dos entrevistados		Número de sujeitos	Total
Género	Masculino	6	15
	Feminino	9	
Idade	41-51 anos	6	15
	52-59 anos	9	
Habilitações literárias	Até ao 6º ano	9	15
	7º ano ou mais habilitações	6	
Sector de actividade	Sector primário	3	15
	Sector secundário	1	
	Sector terciário	11	
Tempo de permanência no beco	Menos de 10 anos	3	15
	Entre 10 e 30 anos	9	
	Mais de 30 anos	3	

Na tabela 1 observa-se que do grupo B fazem parte quinze sujeitos, dos quais seis são mulheres e nove são homens. Os sujeitos foram também distribuídos por dois subgrupos etários: o primeiro grupo engloba as idades compreendidas entre os 41 e os 51 anos e possui seis entrevistados e o segundo grupo abrange nove sujeitos com idades compreendidas entre os 52 e os 59 anos. De seguida, distribuíram-se os sujeitos pelas suas habilitações académicas, também segundo dois subgrupos: no primeiro, encontram-se os sujeitos que possuem habilitações até ao 6.º ano de escolaridade (nove sujeitos) e no segundo grupo reúnem-se os sujeitos com o 7.º ano ou mais (seis sujeitos). Quanto ao sector de atividade profissional dos sujeitos, observa-se que, dos quinze entrevistados, três se inserem no sector primário de atividade, enquanto um se encontra no sector secundário, destacando-se assim o sector terciário com um total de 11 sujeitos. Finalmente, apresentaram-se os sujeitos pelo tempo que residem nos becos: três vivem há menos de 10 anos nos becos, nove vivem nos becos há mais de 10 anos, mas há menos de 30, enquanto que três vivem há mais de 30 anos nos becos.

5.1.3. Análise e discussão dos dados

Os resultados obtidos através das 15 entrevistas do grupo B foram distribuídos pelas três dimensões em estudo – o imaginário, o simbólico e o real. Nos três casos, procedeu-se, posteriormente, ao cruzamento de informação, pelo que as três dimensões foram analisadas de acordo com o género, o sector profissional, o tempo de permanência no beco, as habilitações literárias e a idade dos sujeitos. Foi graças a este cruzamento de informação que se detetaram informações essenciais para este estudo, especialmente no que respeita à constituição da urbe e ao surgimento dos tão característicos becos e vielas do centro histórico da cidade de Ílhavo.

De forma a interpretar os dados, foram criadas tabelas que compactam a distribuição da informação e facilitam a análise dos dados. Neste sentido, o domínio do imaginário foi avaliado de acordo com as categorias seguintes: “Ílhavo”⁵¹, “beco”⁵², “imaginário puro”⁵³, “imaginário pessoal”⁵⁴ e “religião”⁵⁵, que foram analisadas de acordo com o imaginário onírico (fantástico/popular e simbólico/religioso) e o imaginário prático (social e pessoal) dos entrevistados. Contudo, detetou-se que os entrevistados não fazem nenhuma referência à origem dos becos, embora mencionem com frequência a origem do nome de Ílhavo no imaginário onírico.

Na imaginação popular/fantástica dos sujeitos surge, de forma recorrente, a imagem de que a urbe teve origem numa ilha, que lhe terá dado o nome. Estas referências ao nome de Ílhavo foram detetadas em quase todos os cruzamentos de dados efetuados. Assim, independentemente do sexo, da idade ou da escolaridade, esta é uma ideia generalizada do imaginário onírico dos sujeitos. Contudo, há que salientar que os indivíduos que possuem atividades nos sectores secundário e terciário e os que residem nos becos entre os 10 e 30 anos não referem este facto. Em suma, o imaginário dos sujeitos encontra-se fortemente ligado a projeções futuras ou a ideias ficcionadas sobre a formação do espaço físico de Ílhavo⁵⁶. Neste sentido, são nulas as referências ao surgimento dos becos e vielas, ou mesmo à configuração do centro histórico da cidade.

Quando se remete para o domínio do simbólico, as categorias analisadas são distribuídas no presente, passado e futuro. Assim, as categorias “trabalho/quotidiano”, “lazer e festas”, “espaço social”, “espaço físico” e “espaço mitológico” foram analisadas nas três vertentes temporais e de acordo com o género, a idade, a escolaridade, o sector profissional e o tempo de permanência no beco dos sujeitos. Na análise deste domínio, foi possível detetar que os sujeitos possuem um simbolismo ligado à história de Ílhavo e dos becos, embora apenas sejam aqui avaliadas as referências ao surgimento dos becos. Foi, pois, possível criar a tabela 2, que possui o cruzamento de dados entre a categoria “espaço mitológico – origem dos becos” e a caracterização dos sujeitos.

Na tabela 2 (ver página seguinte), os dados estão distribuídos temporalmente no domínio do simbólico, destacando-se o facto de não existirem referências à origem dos becos no futuro⁵⁷. Aqui, a categoria ou temática “espaço mitológico – origem dos becos” foi analisada de

⁵¹ Na categoria “Ílhavo” estão reunidas todas as referências dos sujeitos que remetem para: a origem do nome de Ílhavo, a perspectiva dos sujeitos em permanecer na zona, as mudanças futuras que os sujeitos preveem para os becos/Ílhavo, as associações livres dos sujeitos a Aveiro, Ílhavo, Gafanhas e associações a outros espaços ou à emigração.

⁵² Na categoria “beco” são reunidas todas as referências dos sujeitos que remetem para: o nome da rua, a vontade de morrer ou de sair do beco, a avaliação que os sujeitos fazem desse espaço e aquilo que os sujeitos consideram típico dos becos.

⁵³ Na categoria “imaginário puro” são reunidas todas as referências dos sujeitos que remetem para: o imaginário pelo lado negativo, as lendas locais (ex: lenda da lâmpada, bruxas, lobisomens, moura da Vista Alegre), e a imaginação infantil do mar e dos pescadores.

⁵⁴ Na categoria “imaginário pessoal” são reunidas todas as referências dos sujeitos que remetem para: a projeção profissional pessoal no futuro e o imaginário da sua própria história pessoal.

⁵⁵ Na categoria “religião” são reunidas todas as referências dos sujeitos que remetem para a temática religiosa.

⁵⁶ Esta ligação do imaginário com projeções futuras levou a que referências que remetessem para o futuro fossem analisadas no domínio do imaginário.

⁵⁷ A ligação do imaginário com projeções futuras levou a que referências que remetessem para o futuro fossem analisadas no domínio do imaginário, pelo que não se deteta, neste estudo, simbólico futuro.

Tabela 2 – Cruzamento de dados entre o «espaço mitológico – origem dos becos» e a caracterização dos sujeitos no domínio do simbólico

Categoria		Caracterização dos sujeitos		Passado	Presente	Futuro	
Espaço Mitológico	Origem dos becos	Género	Masculino	- Os becos sempre existiram assim em Ílhavo. - Antigamente, dizia-se que as casas eram construídas de forma descontrolada, daí a nas- cença dos becos.	- Duas referências a: não sabe como apareceram os becos.		
			Feminino				
		Sector profissional	Primário				
			Secundário				
			Terciário	- Os becos sempre existiram assim em Ílhavo. - Antigamente, dizia-se que as casas eram construídas de forma descontrolada, daí a nas- cença dos becos.	- Duas referências a: não sabe como apareceram os becos.		
		Tempo de permanência no beco	Menos de 10 anos	- Antigamente, dizia-se que as casas eram construídas de forma descontrolada, daí a nas- cença dos becos.	- Uma referência a: não sabe como apareceram os becos.		
			Entre 10 e 30 anos	- Os becos sempre existiram assim em Ílhavo.	- Uma referência a: não sabe como apareceram os becos.		
			Mais de 30 anos				
		Habilitações Literárias	Até ao 6º ano de escolaridade		- Duas referências a: não sabe como apareceram os becos.		
			Com o 7º ano de escolaridade ou mais	- Os becos sempre existiram assim em Ílhavo. - Antigamente, dizia-se que as casas eram construídas de forma descontrolada, daí a nas- cença dos becos.			
		Idade	41-51 anos	- Os becos sempre existiram assim em Ílhavo.	- Não sabe como apareceram os becos.		
			52-59 anos	- Antigamente, dizia-se que as casas eram construídas de forma descontrolada, daí a nas- cença dos becos.	- Não sabe como apareceram os becos.		

acordo com o género, o sector de atividade, o tempo de permanência no beco, as habilitações literárias e a idade dos sujeitos entrevistados. A compactação desta informação permitiu que se fizesse uma análise mais pormenorizada e que se procedesse a cruzamentos de dados.

De acordo com o género dos sujeitos entrevistados na tabela 2, consegue-se observar que apenas as mulheres fazem referência à origem dos becos. No simbólico passado existem duas referências: uma entrevistada afirma que os becos sempre existiram tal como são em Ílhavo (“Os becos não é... sempre existiram aqui, sempre existiram, foi sempre assim a configuração da cidade”) e uma outra indica que, antigamente, as casas eram construídas de forma descontrolada e que, por isso, nasceram os becos (“o que diziam antigamente é que faziam as casas descontroladamente, não é, sem ruas direitas, sem nada, mas isso acho que

é todo o lado, e provavelmente foi assim que também nasceram os becos...”). No simbólico presente existem igualmente duas referências que indicam que os sujeitos nada sabiam sobre a origem dos becos. Note-se que o total de não-respostas (11) é elevado para um universo de 15 sujeitos entrevistados.

De acordo com o sector de atividade a que os entrevistados pertencem, percebe-se que apenas os sujeitos que possuem atividades dentro do sector terciário fazem referência à origem dos becos. Se se cruzar estes dados com os dados do género, pode-se afirmar com convicção que apenas mulheres com profissões do sector terciário discutem o assunto em análise.

Em relação ao tempo de permanência nos becos, os dados da tabela 2 demonstram que apenas os sujeitos que vivem nos becos há menos de 10 anos e entre 10 e 30 anos fazem referência à sua origem. Cruzando estes dados com o género e a profissão dos sujeitos, podemos afirmar que apenas mulheres, do sector de atividade terciário, e com menos de 10 anos no beco, afirmam que os becos surgiram da construção descontrolada ou que não sabem qual é a sua origem, enquanto apenas mulheres do sector de atividade terciário, e que vivem nos becos há mais de 10 anos e menos de 30 anos, afirmam que os becos “sempre existiram aqui, ...assim” ou não sabem como estes surgiram.

Cruzando os dados das habilitações literárias dos sujeitos, o género, a profissão e o tempo de permanência no beco, observamos que apenas mulheres, do sector de atividade terciário, com menos de 10 anos ou entre 10 e 30 anos a viver no beco e com o 7.º ano de escolaridade ou mais afirmam que os becos surgiram da construção descontrolada ou que sempre existiram em Ílhavo. Apenas as mulheres com escolaridade inferior ao 7.º ano desconhecem a origem dos becos.

Finalmente, procurou-se analisar a relação entre as afirmações dos sujeitos no domínio do simbólico e a sua idade. Percebemos que, no domínio do passado, e independentemente da idade, os indivíduos têm a ideia de que os becos são uma realidade adquirida, que sempre existiram e estão naturalmente inseridos no centro histórico de Ílhavo, enquanto no presente existem duas referências ao desconhecimento da origem dos becos.

No domínio do real, os dados analisados são igualmente distribuídos no tempo, pelo que estão cruzados de acordo com as características dos sujeitos no passado, no presente e no futuro. Deste modo, a análise deste domínio permitiu que se detetasse que os sujeitos fazem referência à origem dos becos e vielas de Ílhavo. Foi, então, criada a tabela 3, que estabelece o cruzamento de dados entre a categoria “espaço mitológico – origem dos becos” e a caracterização dos sujeitos, no domínio do real.

Na tabela 3 (ver página seguinte) os dados estão distribuídos temporalmente no domínio do real e destaca-se o facto de não existirem referências à origem dos becos no futuro⁵⁸. A categoria ou temática “espaço mitológico – origem dos becos” é analisada de acordo com o género, o sector de atividade, o tempo de permanência no beco, as habilitações literárias e a idade dos sujeitos entrevistados. A compactação desta informação facilitou uma análise mais pormenorizada e permitiu que se fizessem cruzamentos de dados. Destaca-se, tal como no domínio do simbólico, a falta de referências ao assunto (11), considerando que se está a lidar com um universo de 15 sujeitos entrevistados.

⁵⁸ A ligação do imaginário com projeções futuras levou a que referências que remetessem para o futuro fossem analisadas no domínio do imaginário, pelo que não se deteta, neste estudo, real futuro.

Tabela 3 – Cruzamento de dados entre o «espaço mitológico – origem dos becos» e a caracterização dos sujeitos no domínio do real

Categoria	Caracterização dos sujeitos		Passado	Presente	Futuro
	Género	Masculino	- Cada um fazia a sua casa e surgiram, por isso, os becos.	- Não sabe como surgiram os becos. - Os becos existem em todo o lado: Alfama, Porto.	
		Feminino		- Não sabe a origem dos becos.	
	Sector profissional	Primário	- Cada um fazia a sua casa e surgiram, por isso, os becos.	- Não sabe como surgiram os becos - Os becos existem em todo o lado: Alfama, Porto.	
		Secundário			
		Terciário		Não sabe a origem dos becos	
	Tempo de permanência no beco	Menos de 10 anos			
		Entre 10 e 30 anos		- Não sabe como surgiram - Não sabe a origem dos becos	
		Mais de 30 anos		- Cada um fazia a sua casa e surgiram, por isso, os becos. - Os becos existem em todo o lado: Alfama, Porto.	
	Habilitações Literárias	Até ao 6º ano de escolaridade		- Não sabe como surgiram - Não sabe a origem dos becos.	
		Com o 7º ano de escolaridade ou mais	- Cada um fazia a sua casa e surgiram, por isso, os becos.	- Os becos existem em todo o lado: Alfama, Porto.	
	Idade	41-51 anos		- Não sabe a origem dos becos.	
		52-59 anos	- Cada um fazia a sua casa e surgiram, por isso, os becos.	- Não sabe como surgiram. - Os becos existem em todo o lado: Alfama, Porto.	

Na análise do real percebe-se que os indivíduos do género masculino possuem uma visão mais real no que diz respeito à origem dos becos, tanto no passado como no presente. Em relação ao passado, os indivíduos referem que os becos surgiram da construção descontrolada e desorganizada das casas, enquanto no presente alguns referem não saberem a origem dos becos e vielas; há, no entanto, uma referência à permanência quase imorredoura dos becos. Existe também a ideia de que a configuração do centro histórico de Ílhavo é comum ao de tantas outras cidades, como Porto ou Lisboa, pelo que os habitantes de Ílhavo nem se questionam sobre a origem dos becos ilhavenses: o facto é tomado como sendo natural e fazendo parte do quotidiano dos moradores. Em relação às mulheres (entre os 41 e os 51 anos de idade, do sector terciário, que vivem nos becos entre 10 e 30 anos e que possuem até o 6.º ano de escolaridade), este facto é remetido para o real presente, estas referindo nada saberem sobre a origem dos becos.

Quando se observa a tabela 3, deteta-se que, no sector secundário, não existe qualquer referência e que no sector terciário a referência remete para o desconhecimento da origem dos becos de Ílhavo. Com efeito, todas as referências se encontram no sector primário e, quando cruzadas com os dados do género, percebe-se que são os homens do sector primário que referenciam a origem do becos no domínio do real, quer no passado, quer no presente: no passado como construção descontrolada e no presente como realidade perfeitamente adaptada.

De acordo com o tempo de permanência no beco, os sujeitos com menos de 10 anos de permanência não fazem referência à origem dos becos, enquanto os sujeitos que lá habitam entre os 10 e 30 anos afirmam, no presente, que não sabem qual a origem dos becos. Contudo, são os indivíduos (do sexo masculino e do sector primário) que habitam nos becos há mais de 30 anos que naturalizam a origem e a permanência da configuração dos becos na urbe ilhavense. A tabela demonstra também que os indivíduos com menos escolaridade não conhecem a origem dos becos, em contrapartida, os indivíduos com mais escolaridade adaptaram-se à realidade existente e afirmam que os becos sempre existiram.

Finalmente, a tabela 3 apresenta as referências dos sujeitos de acordo com a sua faixa etária. Neste caso, são os indivíduos entre os 52 e os 59 anos de idade que mais referências fazem à origem dos becos, enquanto os sujeitos com idades compreendidas entre os 42 e os 51 anos afirmam nada saberem.

Conclusões

Uma vez realizado o estudo, conseguiu-se perceber que, dos três domínios em análise – o imaginário, o simbólico e o real – apenas nos dois últimos se encontram referências à origem dos becos e das vielas na urbe ilhavense. O imaginário dos sujeitos não comporta alusões que permitam justificar a configuração labiríntica da malha urbana. Com efeito, nas entrevistas que analisámos, verificamos que, à semelhança de estudos de historiadores, investigadores e estudiosos que se dedicaram a Ílhavo, algumas referências apenas aludem a povoações antigas que se instalaram numa “ilha”, que terá estado na origem da urbe. Ora, estes resultados não permitem, primeiro, que se estabeleça a aproximação defendida por Eduardo Lourenço entre “mito” e “imaginário”⁵⁹ e, segundo, que se descubra qual o papel desta aproximação na criação da “memória coletiva” dos becos e vielas ilhavenses⁶⁰. Com efeito, este estudo é pouco ou nada revelador da memória dos seus habitantes, parecendo o vazio instaurado na memória deste povo.

Todavia, ao ser uma representação do real, o mito pode adquirir, socialmente, um carácter simbólico, e é neste sentido que vão os resultados da análise elaborada. Quer isto dizer que os sujeitos do grupo entrevistado, tanto a nível do domínio do simbólico como do real, fazem referência à origem dos becos. Ora, comparando os domínios em questão, destaca-se o facto de apenas as mulheres remeterem o assunto para o simbólico, enquanto os homens o reenviam para o real e apenas uma mulher, neste domínio, afirma não saber qual a origem dos becos. Contudo, é essencial acrescentar que, tanto no simbólico como no real,

⁵⁹ Eduardo Lourenço, *apud* M. Baptista, *op. cit.*

⁶⁰ Ver G. Durand, *Campos do Imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget 1996.

num universo de 15 entrevistados, apenas se observaram quatro referências ao assunto em cada um dos domínios: duas revelam total desconhecimento e duas outras mostram que os becos sempre fizeram parte da cidade e da história da cidade e que, por tal facto, são naturais na vida das pessoas entrevistadas. Assim, pode-se concluir que tanto as respostas como as não-respostas (11) são conduzidas por um processo de *naturalização* do problema, visto que não existe questionamento pessoal sobre a origem dos becos de Ílhavo. Podemos também afirmar que se trata de uma *naturalização* de ordem social e coletiva, na medida em que a posição “natural” dos entrevistados poderá ser tanto do indivíduo na sua atitude pessoal como dos moradores dos becos como um todo.

Parece existir uma relação simbiótica nesta *naturalização* do problema, pois não há diferença entre os sujeitos e o beco, na medida em que, para os sujeitos, a constituição do centro urbano sempre foi aquela, como se a lenda ou a simbologia que poderiam estar associadas à sua origem não fizessem qualquer sentido. Não há, pois, uma explicação imaginária/simbólica da origem dos becos (embora haja em relação à origem de Ílhavo), mas este facto não é um problema para as populações locais, pois elas interiorizaram esta peculiar configuração citadina como sendo natural e não a questionam. Como ela sempre fez parte do passado e do presente dos entrevistados, estes assumem-na como intrínseca à cidade e como fazendo parte da sua própria vida.

Em suma, e mediante as entrevistas realizadas, confirma-se existir uma *não-imaginação coletiva* em relação à origem dos becos e das vielas de Ílhavo. Contudo, numa investigação futura – onde se confrontarão os resultados obtidos no grupo B aos do grupo A –, pretender-se-á descobrir se esta afirmação tem consistência e se, porventura, se pode considerar que os moradores dos becos e vielas têm ausência de consciência mítica ou se esse processo de *naturalização* não é mais do que acidental.

2. MITOS DE ORIGEM, RELIGIÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NACIONAIS

1. Nação e simbólica religiosa

As formas originárias de organização social mostram a estreita interdependência entre sistemas de administração e governo, e sistemas religiosos. A pregnância religiosa atribuída ao fenómeno da nacionalidade insere-se neste cenário de proximidade genealógica do político e do teológico. Os mitos fundadores com que as nacionalidades se legitimam e sacralizam são apenas uma das maneiras de conferir dimensão religiosa à realidade nacional. Mas existem outras, como as narrativas escatológicas nas quais a nação é chamada a desempenhar uma missão salvífica ou quando procede à consagração de heróis como, no caso português, D. Nuno Álvares Pereira, ou à de anti-heróis como o vencido de Alcácer Quibir e a mística sebastianista.

Enquanto realidades proteiformes, geralmente as nações imaginam-se enobrecidas por enraizamentos antiquíssimos, sendo embora, sob muitos aspetos, uma criação dos tempos modernos. Nessa medida, o espírito nacional acompanha e difunde-se ao mesmo tempo que se intensifica o processo pós-cristandade de secularização da sociedade ocidental. E a nação assume, de modo paradoxal, o estatuto de “Deus da Modernidade”¹. Mas em vez de se identificar como o deus da modernidade, não deverá a nação ser vista antes como *uma*, e uma apenas, entre as muitas divinizações operadas pelo dinamismo secularizador?! Não conheceram os tempos modernos vários outros substitutos da divindade, o sujeito individual, o progresso, a classe, o capital, a raça, a ciência?!

Sabemos que a tomada de consciência das formações nacionais acompanha a progressiva afirmação da modernidade e atinge o auge no quadro das transformações civilizacionais dos séculos XIX e XX. Neste processo, foi possível assistir ao aparecimento de formas de organização administrativa e de construção identitária que, reforçando a singularidade das configurações nacionais, as determinava a adotar procedimentos de competição com os outros povos. E o movimento pelo qual se reforçava a sociabilidade interna e a vontade de diferenciação com o universo exterior recorreu intensamente à valorização religiosa dos vínculos unificadores da coletividade. É, por essa via, que a nação chega a revestir-se de alguns atributos habituais das religiões e a desencadear práticas rituais e simbólicas que vão muito para além da imitação exterior e análogica das liturgias religiosas, assumindo-se de facto a nação como entidade sacralizada e envolta em sentimentos e demonstrações de culto religioso.

Não está nos propósitos desta exposição fazer história nem sociologia política das nacionalidades no Ocidente. As últimas décadas viram o interesse da investigação muito focado nesse estudo, de tal modo que dispomos hoje de importantes e esclarecedoras contribuições nesta área. O intento do conjunto de reflexões aqui proposto insere-se no quadro da história das ideias e pretende mostrar como se foram elaborando as articulações entre o fenómeno

* Universidade de Aveiro.

¹ Josep R. Llobera, *O Deus da modernidade: o desenvolvimento do nacionalismo na Europa Ocidental* (trad. de Vítor Ferreira), Oeiras, Celta Editora, 2000.

das nacionalidades e a sua configuração religiosa. Cruzamos assim experiências que remetem para o estatuto político da religião, tão caro ao discurso sociológico de Marcel Gauchet. A trajetória para o efeito traçada nesta cartografia intelectual vai pôr em relevo três pontos: a conceção de religião civil formulada por Jean-Jacques Rousseau no *Contrato Social*, a leitura “religiosa” da Revolução Francesa feita por Tocqueville e a construção social das formas religiosas e a sua aplicação aos factos nacionais.

2. A religião civil

Em carta dirigida a Voltaire, com data de 18 de agosto de 1756, Jean-Jacques Rousseau dizia que “em cada Estado devia haver um *código moral*, uma espécie de *profissão de fé civil*”². Pretendia por essa via garantir o reforço da solidez e respeito pelo espírito social consagrado nas leis que devem reger a vida em sociedade.

Aquando da redação do *Contrato Social*, o capítulo sobre a religião civil não constava do plano inicial. Acabou por ser redigido bastante tardiamente e por figurar como último capítulo, antes da conclusão da obra. Nele, o autor esboça as linhas mestras do que julga ter sido o percurso histórico das relações entre o poder teológico e o poder político. Parte daquela situação em que, entre a divindade e os seus representantes, à frente do agrupamento das famílias existe uma unidade perfeita, situação instituída desde os tempos primordiais e ainda durante a época dos reinos pagãos. Vigorava então a teocracia com deuses a presidir aos destinos de cada cidade. E quando as disputas entre grupos rivais acabavam em guerras entre os povos, estas eram de natureza política e não religiosa. Os homens não combatiam para defender os deuses da cidade. Acreditavam que os deuses estavam ao seu lado para servir a mesma causa. Faziam a guerra para defender a pátria e esperavam igual protecção dos deuses, que invocavam como salvadores do seu povo. Esse estado de unidade foi quebrado com o aparecimento do cristianismo, que introduziu a separação entre o sistema religioso e o sistema político, ao exigir que se dê a César o que a César pertence e instituindo o reino de Deus, reino que não é deste mundo.

Este quadro histórico fornece o cenário sobre o qual vai ser concebida a teoria de Rousseau acerca da religião civil. O autor elabora-a recorrendo à desconstrução da função política do cristianismo. Procede em duas etapas.

Na primeira, trata precisamente da separação que a doutrina cristã estabelece entre duas pátrias, duas legislações, dois chefes, o reino dos céus e a cidade dos homens. Mas a separação não garante autonomia de cada um dos lados, e os conflitos que nascem de paixões e interesses opostos acabam por perturbar a sociabilidade e semear a discórdia, colocando os homens uns contra os outros e o mesmo homem dividido dentro de si mesmo. As lutas medievais entre o Papado e o Império e, nos séculos XVI e XVII, as guerras de religião documentam com tragédias sociais e culturais efeitos indesejáveis da separação. Diremos então que Rousseau continuava a viver a nostalgia das sociedades pagãs onde os deuses existem para a cidade e não a cidade para os deuses. Mas sabia que o aparecimento do cristianismo tornou definitivamente obsoleto o regime político do paganismo antigo.

² Jean-Jacques Rousseau, *apud* Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, t.2 (*L'État-nation monarchique: vers le déclin*), Paris, Payot, 1979, p. 157.

A segunda etapa corresponde ao que Rousseau chama “a religião do homem”, “a pura e simples religião do Evangelho, o verdadeiro teísmo”³. Numa primeira aproximação, esta forma de religião toda interior e aplicada à prática da perfeição moral concentra a simpatia dos espíritos bem formados. Todavia não devemos ignorar que há nela uma enorme e fatal lacuna, uma vez que “por não ter nenhuma relação particular com o corpo político, deixa às leis apenas a força que tiram de si mesmas sem lhes acrescentar mais nada”⁴. E não só não reforça o poder normativo da lei, como de vários modos atenta contra os vínculos de sociabilidade. O autor do *Contrato Social* reedita então as diatribes do filosofismo das Luzes contra o cristianismo em geral e a Igreja Católica em particular. Acentua o carácter decisivo do espiritualismo cristão, vendo nele a disposição para tratar com indiferença e falta de efetivo compromisso as coisas da existência temporal e social. E considera que a pátria do cristão não é deste mundo. Se no dia-a-dia das sociedades os cristãos também desempenham as tarefas habituais, fazem-no não por amor à pátria onde nasceram, mas para continuarem a poder servir, acima de tudo, o reino de Deus. De olhos postos na pátria celeste, tudo quanto acontece, para bem ou para mal, é atribuído à Providência, favorecendo assim uma atitude de resignada passividade.

É claro que quem quiser conhecer com rigor as implicações de ordem política contidas na fé cristã andarà muito mal se ficar pelas pinceladas sumárias de Rousseau. Na verdade, a caracterização doutrinal que aí encontramos tem de ser entendida como claramente omissa em relação à dimensão social que, desde sempre, integra a fé e que o catolicismo social, a partir do século XIX, foi assumindo com progressiva visibilidade. Mas temos de lhe dar razão quando afirma que o Evangelho não funda nenhuma religião nacional, apesar de, em vários momentos da história política, ter estado associado a tentativas teocráticas. Mas as teocracias, que teriam sido o primeiro dos regimes quando os homens não tinham outros reis a não ser os próprios deuses, multiplicaram as sociedades políticas e os respetivos deuses, favorecendo ódios, divisões, guerras entre os povos. Com as divisões nacionais nasciam as intolerâncias teológicas e as civis.

A enunciação do princípio da separação da cidade de Deus e da cidade dos homens afigura-se, segundo esta análise, ambivalente. Se, por um lado, pode produzir desapego e alheamento relativamente à vida da cidade, por outro cria condições para a autonomia das realidades terrestres.

A religião pura do Evangelho trouxe, no plano dos princípios, a afirmação da separação entre Deus e César, entre o teológico e o político. Falta, porém, levá-la à prática, fugindo de todas as manobras que têm visado a sua perversão, quer sob a forma de alheamento ou indiferença perante a coisa pública, quer com tentativas de usurpação e domínio do poder de governar por parte dos eclesiásticos. Para contrariar estas tendências, a soberania da lei precisa de ser respeitada e fortalecida. Só então ficará garantido o bom funcionamento do corpo político, a segurança do Estado e a liberdade dos cidadãos.

Há aqui lugar para atitudes que são herdeiras de comportamentos alimentados pela doutrinação das religiões tradicionais. Mas delas se distinguem quanto ao objeto e quanto à função. O objeto dessas atitudes de fé e de veneração cultural é a realidade social do Estado

³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (introd., notas e comentários de Maurice Halbwachs), Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 419.

⁴ *Ibidem*, p. 422.

enquanto pátria e organização nacional. E têm como função principal promover a moralidade no relacionamento dos cidadãos entre si e com o organismo da sociedade. Importa, por isso, ao Estado que os cidadãos tenham uma religião que os disponha a servir a “santidade do contrato social e das leis” e que os faça amar os seus deveres. Tal é a natureza e o alcance da chamada religião civil apresentada por Rousseau nestes termos:

106 |

Há portanto uma profissão de fé puramente civil da qual pertence ao soberano fixar os artigos, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser-se súbdito fiel ou bom cidadão. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que neles não acredite; pode bani-lo não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, a vida ao dever⁵.

A desconstrução da função política do cristianismo conduziu, num primeiro tempo, à institucionalização do contrato como origem e fundamento da sociedade política. O poder soberano já não vem de Deus mas do pacto “pelo qual cada um, unindo-se a todos, não obedece, contudo, senão a si mesmo e permanece tão livre como antes”⁶. Em segundo lugar, ficamos a dever-lhe a proclamação do princípio decisivo da separação entre o espiritual e o temporal, entre o que se pode dever a Deus e o que a César é devido. E com esta separação pretende-se ainda que fiquem afastadas de vez quaisquer pretensões de recomposição, ainda que larvar, do regime teocrático.

A religião civil, em vez de subordinar o corpo político a interesses espirituais de índole transcendente, existe para cimentar a coesão contratual. Prossegue nesse objetivo de dois modos: sacralizando o pacto social, as leis e a associação dos cidadãos em Estado nacional, e fazendo a pedagogia dos direitos e do cumprimento dos deveres para com a coletividade.

Seja-me permitido recorrer aqui, por comodidade de linguagem, ao vocabulário hegeliano e à sua noção de *Aufhebung*. O efeito da *Aufhebung* consiste numa superação de que fazem parte, ao mesmo tempo, a ação de eliminar ou suprimir e o facto de conservar alguma coisa daquilo que se ultrapassa. A desconstrução de Rousseau visou eliminar a teologia política do cristianismo, mas ao secularizar a instituição do Estado nacional não se mostrou tão confiante na boa vontade dos cidadãos como se poderia esperar, nem tão otimista quanto à tranquila execução do contrato. E porque assim é, acha necessária uma “profissão de fé civil”, uma religião civil de que espera garantias complementares ao cumprimento dos deveres dos cidadãos para com o Estado nacional. No fim de contas, a sociabilidade não está inscrita na natureza do homem como ser individual. Para que a sociabilidade adquira robustez e garantia de adesão por parte do indivíduo-cidadão, entendeu-se que era necessário recorrer à figura da religião civil.

Acontece que esta religião não é estática. Acompanha as vicissitudes históricas da sociedade e passa por metamorfoses que tanto refletem épocas de triunfo e grande exaltação patriótica, como fases de desilusão, desconforto e abandono. Ao aclimatar-se a diferentes povos e contextos, o modelo proposto por Rousseau modifica-se, renovando-se, sofrendo atualizações, e nalguns casos atingindo formulações tão excessivas e paroxísticas, que raíam as fronteiras da patologia social.

⁵ *Ibidem*, p. 427.

⁶ *Ibidem*, p. 90.

3. Virtudes republicanas

As ideias de Ser supremo, de imortalidade da alma e a importância social do sentimento religioso enquanto alicerces sobre os quais se ergue o edifício das virtudes republicanas ocupam o núcleo central da concepção de política nacional defendida por Robespierre. Graças a essas ideias, o ser humano deve adquirir a estabilidade capaz de superar a agitação das paixões que ameaça a prática da virtude. São elas que asseguram a constância das ações conformes ao bem do povo e ao interesse da República. Vencem as insuficiências da autoridade humana e consolidam os vínculos de sociabilidade que animam as instituições.

Existe nesta proclamação e defesa de ideias religiosas uma declarada inspiração deísta. Não só ignora a religião cristã e católica tradicional, como se demarca furiosamente do clericalismo. Mas recusa também com veemência o ateísmo, pois, no dizer de Robespierre, “é o sentimento religioso que imprime nas almas a ideia de uma sanção dada aos preceitos da moral por uma potência superior ao homem. Por isso, que se saiba, nenhum legislador tratou jamais de nacionalizar o ateísmo”⁷.

Se, em rigor, não se trata de atribuir à República estatuto de religião, verifica-se pelo menos uma interiorização moral dos comportamentos em que alguns princípios teológicos aparecem investidos de valor moral, servindo de alicerce às virtudes republicanas. Estas não se esgotam no assegurar de formas sociáveis de comportamento feitas de respeito, fraternidade, dedicação à causa pública, amor da natureza. Alimentam e concretizam o sentimento religioso republicano de que fazem parte muitas outras manifestações. Assim acontece com as festas nacionais⁸. As festas são, em primeiro lugar, momentos de celebração da sociabilidade em que se olha para o que de mais excelente existe na humanidade, se apela para o respeito dos outros e do bem comum, ao mesmo tempo que se celebra o culto dos mais nobres acontecimentos e figuras da história da liberdade e da fraternidade, tudo sob os auspícios do Ser supremo. Exercem também uma função pedagógica insubstituível: lembrar à nação os bons exemplos de dedicação à causa comum e de serviço público é educar no cidadão a vontade de ser melhor, de respeitar as leis e de servir a pátria com amor.

4. Leitura “religiosa” da Revolução

A articulação da Revolução Francesa com a experiência religiosa tal como foi estabelecida por Tocqueville constitui um elo interessante do encadeamento histórico que viu a afirmação de religiões civis e de religiões políticas. Vejamos as três fases em que essa articulação se foi construindo.

Em primeiro lugar, não se pode esconder que a revolução teve carácter irreligioso, com momentos de rejeição violenta da presença da Igreja na vida social e política da nação francesa. É uma relação de sinal claramente negativo, mas que está longe de ser tão radical como se pretendeu. E prova-se que assim sucedeu por duas razões principais. A irreligião cultivada pelo pensamento filosófico do século XVIII, como se viu em Rousseau, visava o cristianismo como instituição política poderosa e não tanto como doutrina religiosa, ou, pelo menos, quando esta é atacada, as críticas vêm sobretudo de intelectuais e muito pouco da população

⁷ Robespierre, “Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales” (1794), in Robespierre, *Discours et rapports à la Convention*, Paris, Union Générale d’Editions, 1965, p. 264.

⁸ *Ibidem*, pp. 276-286 ss.

em geral. Além disso, não é verdade que, por natureza, as sociedades democráticas são ou têm de ser hostis ao cristianismo. Pois não foram essas sociedades buscar ao cristianismo, e mesmo ao catolicismo, os princípios essenciais que dão forma ao espírito de fraternidade, igualdade e liberdade em que se baseia a organização democrática da sociedade?!

108 | Mas mais significativo que o lado revolucionário antirreligioso é o facto de a Revolução Francesa, enquanto processo político, proceder à maneira das revoluções religiosas. São várias as manifestações que dão conta dessa analogia de processos. Ao contrário das revoluções civis e políticas centradas num território e na defesa de interesses étnicos e sociais restritos, a Revolução de 1789 pretendeu criar uma pátria universal, acima das nacionalidades, onde os homens de todas as nações pudessem ser cidadãos. Esta vocação universal só tem paralelo em revoluções religiosas, como a fundação e difusão do cristianismo. Na sua origem encontram-se ideias novas e um espírito proselitista muito forte. O novo evangelho revolucionário não se destina apenas aos franceses. Propõe-se conquistar os homens independentemente da nacionalidade a que pertencem.

Depois da analogia quanto aos efeitos, procuremos ver se não existe igualmente analogia ao nível das causas que podem aproximar a Revolução Francesa da grande revolução moral operada pelo cristianismo. Quando investigada em profundidade, a razão que torna singular a revolução de 1789, tal como a explicação para a transformação religiosa produzida pelo cristianismo, encontra-se numa conceção de homem visto como ser concreto e universal. Concreto, isto é, como entidade dotada de consistência real, por oposição à visão abstrata e genérica da ideia de homem. Universal, porque o ser do homem não está cativo de particularismos de raça, geografia, língua e costumes.

A novidade do cristianismo verá em cada homem a criatura chamada à salvação em Jesus Cristo, seja ele judeu, grego ou romano. Já para a Revolução Francesa, o homem, francês, inglês, alemão ou de outra nacionalidade é sempre cidadão portador de direitos e deveres para com os outros seres humanos. A obra política da revolução confundia-se, pela primeira vez na história, depois do cristianismo, com a missão de *regenerar* a humanidade inteira. Daí as muitas paixões que desencadeou e os proselitismos e ações de propaganda que inspirou. Em síntese do próprio Tocqueville, a revolução tomou assim

o ar de revolução religiosa que tanto sobressaltou os contemporâneos. Melhor ainda, tornou-se uma espécie de nova religião, religião imperfeita, é certo, sem Deus, sem culto e sem outra vida. Mas que, no entanto, como o islamismo, inundou toda a terra com os seus soldados, os seus apóstolos e mártires.⁹

5. Construção social das formas religiosas

Entre as tendências culturais contemporâneas conta-se o deslindar dos estreitos laços que tradicionalmente faziam da religião uma força de coesão social alimentada por hábitos de participação comunitária. Foi à luz deste horizonte coletivo que, em começos do século XX, Durkheim construiu a teoria da origem social da religião. Hoje, porém, os destroços dessa religiosidade sociológica vão sobrevivendo, sobretudo, em comunidades de base, pequenos grupos e formas individualizadas de privatização da experiência religiosa.

⁹ Tocqueville, "L'Ancien Régime et la Révolution" (1856), in Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1986, p. 960.

Encontramos em Durkheim uma teoria da socialização do fenómeno religioso. A força e poder matricial reconhecidos ao comportamento religioso na medida da sua capacidade afetiva, simbólica e funcional têm a sua fonte na sociedade. Nesse poder matricial lançam raízes a moral, o pensamento filosófico, a própria ciência. Concluir-se-á, por isso, que “se a religião gerou tudo o que há de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é a alma da religião”¹⁰. Em natural conexão com esta explicação do “divino social” aparecem coerentemente legitimadas as formas religiosas em que a sociedade, além de ser causa dessas formas, se perfila também, em certa medida, como objeto de veneração e culto. Estão neste caso práticas laicas de cidadania que se deixam potenciar por estímulos de religiosidade nacionalista alimentados por representações simbólicas do coletivo e práticas rituais. Hino, bandeira, panteão, feriados e festas civis são algumas condensações culturais da religião da pátria. A nação, comunidade imaginada, pólo de identificação coletiva, narrativa sagrada de um povo que acredita no seu destino. Assim entendida, a nação apresenta-se como forma particular de sociolatria.

Transfigurada em objeto de tratamento religioso, hipostasiada como entidade portadora de sentido absoluto, a nação já não cabe na ideia daquele território que nos viu nascer e que partilhamos afetivamente como memória sagrada dos antepassados. Também não cabe no conceito de Estado-nação constituído pela comunidade de cidadãos. Extravasa desses moldes afetivos e racionais, e eleva-se muito acima de uma existência que continuaria relativizada pelo facto de não passar de uma nação que faz número com muitas outras. Exaltada e oferecida como valor absoluto, já não estamos propriamente em presença de uma nação, mas do seu exacerbamento nacionalista. E é como nacionalismo que as marcas de religiosidade acabam por configurar mais vincadamente a relação com a nacionalidade.

6. Religião e nacionalidade – uma relação paradoxal

De qualquer modo, as dinâmicas sociais e simbólicas que, durante os séculos XIX e XX, acompanharam as peripécias políticas do princípio das nacionalidades, evidenciaram o largo espectro de ressonâncias afetivas e morais que fazem da nação um dado social muito mais extenso do que o de Estado com que às vezes é confundido. Para este aspeto, chamou Raoul Girardet a atenção, ao lembrar que “parece duvidoso que na sua realidade concreta, quotidianamente vivida, o destino de uma nação possa ser considerado como essencialmente redutível à afirmação do poder estatal”¹¹.

Abundam as expressões dessa exuberância sentimental, cultural, memorialística, glorificadora, transmitidas sob as mais diversas modalidades de comunicação mediática. A celebração da religião nacional passa através da literatura, das artes plásticas, música, festas locais e nacionais, atos cívicos, consagração de figuras e acontecimentos relevantes, desfiles militares, grandes feitos desportivos, entre outros.

Um dos momentos mais fascinantes de identificação religiosa da nacionalidade portuguesa aparece em pleno século XV, na *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes, onde se fala do evangelho português e da sétima idade do mundo. O evangelho português assenta em duas profissões de fé: a que acredita no Mestre de Aviz como Defensor do reino de Portugal e ga-

¹⁰ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (introd. de Michel Maffesoli), Paris, CNRS Editions, 2007, p. 132

¹¹ Raoul Girardet, *Nationalismes et Nation*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1996. p.75.

rantia da sua existência independente contra as pretensões de Castela; e a que, em pleno cisma da cristandade ocidental, professa obediência ao papa Urbano VI, o papa romano. As duas profissões de fé servem dupla unidade e continuidade, a do reino de Portugal e a da Cristandade sob o governo de Roma. Escreve Fernão Lopes:

110 |

Assim o Mestre, depois que se dispôs a morrer [...] por salvação da terra que seus avós ganharam, enviou Nun'Álvares e seus companheiros pregar pelo reino o evangelho português, o qual era que todos cressem e tivessem firme o papa urbano ser verdadeiro pastor da Igreja, fora de cuja obediência nenhum salvar-se podia; e com isto ter aquela crença que seus padres sempre tiveram, convém a saber: gastar os bens e quanto haviam por defender o reino de seus inimigos, e como por manter esta fé espargiam seu sangue até morte. A qual pregação Nun'Álvares e os seus, por palavra e obra fizeram tão cumpridamente que alguns deles, como depois vereis, foram mortos po-la defender [...]¹²

Estamos em plena vigência do teológico-político medieval em que o vocabulário cristão é muito mais do que recurso meramente convencional. Instaura no espaço sacral da Cristandade as contingências da sucessão dinástica do rei D. Fernando e o destino nacional de um povo. O mesmo se deve dizer do cenário providencialista que envolve o lugar atribuído a esse povo na história. Os acontecimentos a que diz respeito o evangelho português são também os que inauguram um “mundo novo”, uma nova idade do mundo.

A simples evocação do campo religioso põe de sobreaviso a capacidade discursiva racional e deixa pairar a suspeita de que são incompatíveis as esferas da religião e da racionalidade. A realidade, porém, parece bastante mais densamente complexa, e disso mesmo encontramos exemplos no modo como se ocupam dessas questões os autores acima referidos. Tentaram sempre compreender e explicar, na medida do que julgavam possível, o sentimento religioso como fator político de experiências revolucionárias, reformadoras e organizativas da vida da nação. O espanto perante essa espécie de numinoso que envolve a origem das nações sentiu-o também Alexandre Herculano. Ao procurar as causas que deveriam explicar a origem e permanência da nação portuguesa, quando tantas outras repúblicas ricas, poderosas e mais antigas se dissolveram e anularam, o autor da *História de Portugal* não encontra melhor que remeter a questão para o domínio do “mistério” ou do “fenômeno aparentemente inexplicável”¹³.

À semelhança do que acontece nas religiões, sobretudo quando se afirmam militantemente proselitistas, a religiosidade nacionalista alimenta-se de apelos à conversão e de distanciamento em relação a tudo o que, sendo estrangeiro, deve ser evitado como ímpio, perverso e ameaçador. Os elementos distintivos da nacionalidade, se proporcionam as marcas identitárias de um povo, também podem transviá-lo pelas sendas do egoísmo chauvinista. E não falta mesmo, em casos extremos, a imolação no altar da pátria de todas as experiências históricas de contaminação racial. Com alguma frequência, a salvaguarda da pureza da raça acompanha a exaltação nacionalista mais desenfreada da sacralidade coletiva. Não é outro o pressuposto invocado por António Sardinha em *O Valor da raça: Introdução a uma campanha*

¹² Fernão Lopes, *História de uma revolução: Primeira parte da Crónica de El-Rei D. João I de Boa Memória* (atualização do texto, introd. e notas de José H. Saraiva), Mem Martins, Publicações Europa-América, 1977, p. 391.

¹³ Alexandre Herculano, “Cogitações soltas de um homem obscuro”, in A. Herculano, *Opúsculos* t. VI. 3ª ed., Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos & C.ª, 1907, p. 31.

nacional, quando sentenciamos que é “do pouco escrúpulo em nos aparentarmos com ligações asiáticas e africanas [que] deriva o nosso desfalecimento em linha recta. [...] Não se justifica nem se compreende de outra maneira a dissolução entre nós de toda a ideia coletiva”¹⁴.

Aqui chegados, a religião da nação converteu-se em aberrante fundamentalismo.

O tratamento da nação como algo que inspira sentimentos de reverência e piedosa devoção pode surgir em contextos ideológicos algo surpreendentes. A título de exemplo veja-se a *Cartilha de Doutrina Filosófica por um Lusíada* publicada em Lisboa, no ano de 1925. É um opúsculo de trinta e seis páginas redigido à maneira de catecismo. Ideologicamente identifica-se como monista, em filosofia, e como defensor do Estado democrático, em política.

O teor religioso desta cartilha nacional aparece desde as primeiras páginas, onde encontramos três orações à pátria, que decalcam outras tantas orações do devocionário cristão, e seis “artigos de Fé Pátria”. A oração “Pátria-Nossa”, entre o devoto e o paródico, reza assim:

Pátria-Nossa, divina Pátria de Camões e Nun’Álvares, santificado seja o vosso nome. Venha a nós o vosso valor e a vossa glória. Seja feita a vossa vontade em nossas almas. Dai-nos em cada dia o pão imortal da esperança, e perdoai, Senhora, os nossos erros. Para nos libertarmos de toda a fraqueza e de todo o crime, encheremos os corações do vosso amor. Amem.¹⁵

Nesta atitude orante, a realidade sociológica da consciência nacional de um povo fica inteiramente objetivada como entidade superior em relação à qual os deveres do cidadão se transcendem em arrebatamentos místicos e práticas culturais. A instituição nacional abandona o território comum do mundo empírico e eleva-se à esfera do sagrado e do religioso.

É uma situação profundamente paradoxal. O espírito da modernidade define-se como aquele projeto em que o homem, servindo-se da razão, pretende ser o construtor do seu próprio destino, como indivíduo e como cidadão. É claramente um projeto de autonomia, servido objetivamente pelo processo de secularização que dessacraliza as realidades temporais e caminha para a instauração da laicidade na organização da cidade. Ora, a inscrição da consciência nacional no registo do religioso, qualquer que seja a natureza deste, remete sempre para um certo grau de heteronomia. E proceder assim, “seria, de maneira sub-repétiva, tomar o caminho de um radical pôr em causa a secularização. Seria preparar o lugar para nova instância religiosa que pretenderia, mais uma vez, impor a determinação do sentido da sociedade”¹⁶. Este paradoxo é uma encruzilhada onde a reflexão tem muito que pensar, e que pensar em várias direções.

A perspetiva que enquadra a nação na esfera religiosa acaba sempre por remeter para outra e primordial questão. Ler e interpretar a nação como entidade sacral, feita de valores, símbolos e rituais identificados como religião, pressupõe que se estabeleça o estatuto do religioso na modernidade, quer sob o signo das “deslocações do crer”¹⁷, quer sob a forma de “saída da religião”¹⁸, quer ainda sob “a figura metafísica do religioso”¹⁹. Eis três caminhos por onde pode e deve discorrer o pensamento sobre a nação como religião.

¹⁴ António Sardinha, *O valor da raça: Introdução a uma campanha nacional*, Lisboa, Miranda & Sousa Editores, 1915, p. 115.

¹⁵ *Cartilha de Doutrina Filosófica por um Lusíada*, Lisboa, s.l., 1925, p. 6.

¹⁶ Guy Coq, *Laïcité et République Le lien nécessaire*, Paris, Ed. du Félin, 1995, pp. 144-145.

¹⁷ Michel de Certeau, *L’invention du quotidien 1/ Arts de faire*, Paris, Union Générale d’Editions, 1980.

¹⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁹ Ferry, Luc Ferry e Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.

MODERNIDADE E CATOLICISMO NO BRASIL NO SÉCULO XIX: PERMANÊNCIAS E TENSÕES

Márcio de Souza Porto*

112 |

No final do século XIX no Brasil, em particular no final da década de 1860, a elite eclesial do catolicismo, o clero e o laicato, buscaram a construção de discursos na fundamentação do combate contra aqueles que denominavam de seus principais inimigos: a civilização moderna, as teorias materialistas, o liberalismo, o positivismo, o racionalismo, o cientificismo, o socialismo, a maçonaria e o protestantismo. As estratégias das lideranças católicas no confronto com esses últimos eram, por um lado, a criação de uma nacionalidade brasileira católica, por outro, a construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano.

Buscando contestar as acusações de que o catolicismo era responsável pelas dificuldades de modernização do país, uma vez que atraía somente os ignorantes e iletrados, como propalavam seus antipatizantes, a elite católica passou a difundir a ideia de que qualquer ataque à religião católica seria um crime contra a pátria e a religião do império.

Miceli¹, num estudo pioneiro sobre o campo de disputas eclesialísticas no Brasil entre os anos de 1890 e 1930, designa o século XIX, para a Igreja católica no Brasil, como um tempo ainda marcado pelos privilégios eclesialísticos resultantes do regime de padroado, em que a sobrevivência da instituição era garantida pelos subsídios imperiais. A Igreja católica brasileira, a partir do final dos anos 60 do século XIX torna-se mais romana e menos nacional. O grande projeto dos bispos brasileiros desse período é o de total submissão a Roma, além de uma posição intransigente em relação à ortodoxia.

No império, a Igreja católica, ao submeter-se ao poder secular, garantia as benesses do Estado brasileiro e mantinha sua influência no campo educacional e era a gestora do registro civil das pessoas.

Os estudos historiográficos, que no Brasil abordam as relações entre modernidade e catolicismo nos fins do século XIX, são quase unânimes em afirmar oposições irreconciliáveis entre ambos. Lustosa² ressalta que, nas décadas posteriores à proclamação da República, verificou-se uma série de polêmicas acirradas entre representantes da Igreja católica, agnósticos e livres-pensadores, estes, um pequeno número da parcela economicamente dominante e das classes médias urbanas da sociedade brasileira.

Segundo Ribeiro³, falar de modernidade no Brasil nos fins do século XIX é ter em conta, entre outras coisas, o sentido singular do termo naquele período. Isto é, tratava-se de um termo que remetia ao progresso urbano, tecnológico e material, muito mais do que a determinadas ideias ou doutrinas fortemente combatidas pelo catolicismo, tais como socialismo, comunismo, cientificismo, liberalismo e racionalismo. Portanto, para a grande maioria do povo brasileiro, a modernidade, nas décadas do fim do século, designava melhorias da vida

* Mestre em História e doutorando em Sociologia, ambos na Universidade Federal do Ceará.

¹ Sérgio Miceli, *A elite eclesialística brasileira: 1890-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

² Oscar de Figueiredo Lustosa (org.), *A Igreja católica no Brasil e o regime republicano*, São Paulo, Loyola/CEPEHIB, 1990.

³ Emanuela Sousa Ribeiro, *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão (1889-1922)*, Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação da UFPE, Recife, 2003. p. 16.

nas cidades, em especial através de uma perspectiva sanitaria ou higienista, avanços tecnicistas, incorporação de costumes normalizados, dimensões capitaneadas pelas elites econômica e politicamente dominantes no país.

Thomas Bruneau⁴ é hoje considerado um dos pioneiros a interpretar que no período compreendido entre o fim do padroado e as primeiras décadas do século XX, como de separação absoluta entre Igreja e Estado, houve, por parte dos líderes políticos brasileiros, um desconhecimento da importância das ações da Igreja no Brasil. Para Bruneau, se os períodos colonial e imperial da história do Brasil foram aqueles em que é plausível pensar numa influência máxima da Igreja sobre os corações e mentes, as últimas décadas do século XIX configuraram uma exclusão da Igreja católica do domínio público ou desnacionalização da Igreja no Brasil. Na construção de sua análise, para caracterizar os períodos históricos de hegemonia do catolicismo no Brasil, Bruneau se fundamenta no estabelecimento de um paradigma, ao qual denominou de “modelo de influência da Cristandade”, que teria arrefecido após o decreto de separação da Igreja do Estado, em 1889.

Nesse sentido, uma reaproximação entre Igreja e Estado só seria retomada a partir dos anos iniciais da década de 1920, com a criação da Revista *A Ordem*⁵, tendo seu ápice no governo de Getúlio Vargas. A figura central no interregno entre os anos 20 e 30, seria Dom Sebastião Leme, que publicara em 1916⁶ uma carta pastoral, considerada pelos que comungam com a referida interpretação, o marco de uma *neocristandade*. Segundo Riolando Azzi⁷, o Arcebispo Dom Leme foi um dos principais mentores de um projeto iniciado em 1922 e que marcará a história da Igreja católica no Brasil, ao qual denominam de “ressacralização da sociedade” ou “restauração católica”. A partir da transferência de Dom Leme para o Rio de Janeiro, em 1921, como arcebispo-coadjutor, o projeto acima referido revestiu-se de uma amplitude nacional, contando, para tal, com o reforço propagandístico de Jackson de Figueiredo sobre o documento pastoral do primeiro.

Na interpretação de Azzi, um conceito-chave para a compreensão do período de 1920 a 1960, no que se refere à história do catolicismo no Brasil, é o de “sacralização da sociedade”⁸. Trata-se do projeto eclesial que tinha como objetivo precípuo transformar o Estado republicano em Estado religioso, resultante das tensões e embates entre Estado e Igreja, no Brasil. Conforme essa concepção, o Estado se autodeterminava o papel de racionalizador da sociedade moderna, tendo como esteio os discursos e as práticas problemáticas de eficiência econômica e da socialização dos indivíduos. Diante dessa reivindicação do Estado de monopólio da Razão, a Igreja se posicionará como legítima representante do transcendente, espiritual e sagrado.

Portanto, para os autores anteriormente sintetizados, os trinta anos compreendidos entre 1889 e 1920 podem ser considerados, em termos de história da Igreja no Brasil, de vinculação exacerbada à Santa Sé, cujos motivos principais se encontravam na aquisição, do episcopado e do clero brasileiros, de uma “consciência universal” da importância da Igreja

⁴ Thomas C. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo, Loyola, 1974.

⁵ Segundo Antonio Carlos Villaça, em 1921, com a colaboração de Hamilton Nogueira e José Vicente de Sousa, Jackson de Figueiredo fundou a revista *A Ordem*, a que logo se segue a fundação do Centro Dom Vital (1922).

⁶ *Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos*, Petrópolis, Vozes, 1916, p. XVIII.

⁷ Riolando Azzi e Klaus van der Grijp, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, t. II/3-2 (terceira época: 1930-1964), Petrópolis, RJ, Vozes, 2008, p. 11.

⁸ *Ibidem*, pp. 12-14.

romana, como lugar de irradiação da ortodoxia⁹. Nesse sentido, seriam emblemáticas as ações de Dom Antônio Viçoso, bispo de Mariana (Minas Gerais), que reforçou esse ideal, ao enviar jovens alunos de seu seminário para se especializarem nas “ciências divinas” em Roma. Este é o caso dos futuros bispos do Rio de Janeiro, Dom Pedro de Maria Lacerda, e do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos. Por outro lado, um fator que teria contribuído para a consolidação desse sentimento “romanizado” da Igreja católica brasileira, segundo os mesmo estudiosos, foi a tomada dos territórios pontifícios, considerada uma verdadeira invasão de Roma. O Papa, em consequência desse fato, teve seus territórios espoliados, e passou a ser considerado vítima de injustiças. No Brasil, além de preces pelo Papa enclausurado, as Assembleias Provinciais do Ceará, da Paraíba, de São Paulo, fizeram veementes protestos contra as injustiças cometidas pelos usurpadores dos territórios pontifícios¹⁰.

Esses, para os autores indicados acima, seriam os sentidos de uma desnacionalização da Igreja brasileira, voltada principalmente para problemas estranhos ao país ou para os escopos de uma Igreja Universal, que teria predominado entre os anos finais dos oitocentos. Considero, no entanto, que essas análises necessitam de uma melhor qualificação, na perspectiva de se evitar um certo anacronismo. Ou seja, lançando-se um olhar do presente sobre a Igreja católica no Brasil nos finais do século XIX, podemos considerar que a mesma se voltou para questões estranhas ao país, porém, não dá para não levar em conta que, no período em questão, as elites nacionais se pautavam por um horizonte europeizado, como resultado da inserção do Brasil na modernidade. Afinal, novas representações e tentativas de interpretações do Brasil passaram a ser elaboradas, tendo como esteio a questão singular da “extremada miscigenação racial”¹¹.

Outros autores¹², ao analisarem a “fisionomia religiosa do Império”, defendem a tese de que foi fundamentalmente o fato da maioria da população brasileira não ser realmente católica, o que permitiu, durante muitos anos, a convivência entre o império e a Igreja. Para corroborarem suas premissas, retomam uma expressão de Tavares Bastos, que fazia uma distinção entre o “país legal” e o “país real”¹³. Enquanto o primeiro se declarava católico, o segundo vivia inteiramente distante da fé romana. No mesmo sentido, o quadro religioso do império é sintetizado por Pereira Barreto¹⁴, em 1879, para o qual o clero brasileiro era, na

⁹ Fr. Hugo Fragoço, OFM., “A Igreja na formação do Estado Liberal: a Igreja Instituição”, in João Fagundes Hauck *et alii*, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*, 4.ª ed., Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2008, p. 182.

¹⁰ Trata-se dos territórios italianos sujeitos à autoridade temporal do Papa, de 756 a 1870. Perante a falta de resposta do imperador de Constantinopla ao apelo de socorro que lhe dirige o papa Zacarias, depois Estevão II, volta-se para Pepino o Breve para obter ajuda contra os Lombardos, que, embora convertidos ao catolicismo, continuam bárbaros. Ao cabo de duas campanhas, Pepino os repele e dá ao Papa os territórios reconquistados. A transferência tem a sua justificação na Doação de Constantino, mal elaborada, e que não conseguira estabilizar a vida política do Ocidente. A doação de Pepino, em 756, significou o aparecimento dos Estados Pontifícios. Dados do *Pequeno Dicionário da História da Igreja*, de Paul Christophe, traduzido por Margarida Maria Osório Gonçalves e publicado em São Paulo, em 1997, pelas Edições São Paulo.

¹¹ Lília Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

¹² Vida Espiritual: Capítulo I – Vida Religiosa, in Sérgio Buarque de Holanda (coord.), *História geral da civilização brasileira*, t. II (*O Brasil monárquico*), vol. 4 (*Declínio e queda do Império*), 6.ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004, p. 369-392.

¹³ *Ibidem*, p. 373.

¹⁴ Segundo Angela Alonso, em *O Positivismo de Luís Pereira Barreto e o pensamento brasileiro no final do século XIX*, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (versão eletrônica, acedida a 12 de

sua maioria, deísta. Assim, também, a Câmara e o Senado, o ensino oficial dos colégios e liceus imperiais. Para aqueles situados no andar de baixo da sociedade brasileira do período, Barreto, excetuando-se a população escrava que considerava totalmente fetichista, atribuiu a característica de viver engolfada em forte politeísmo primitivo.

A ideia central nessas interpretações é a de que o clero nacional, até o advento da questão religiosa, não se pautava por questões ortodoxas. Segundo esta concepção, o clero brasileiro, no período referido, era mais próximo da literatura francesa do que a de língua latina, e bastante influenciado pelos ideais iluministas e pelas demandas democráticas e liberais da Revolução Francesa, uma vez que:

| 115

Ao lado do ideal iluminista, o clero professava geralmente, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, o mais ferrenho regalismo, apoiado na tradição lusitana, particularmente a pombalina. [...] Como registrar-se, nessas condições, um conflito entre a Igreja e o Estado, quando os representantes daquela eram os primeiros a defender as prerrogativas deste? O único conflito possível seria o choque direto entre a Monarquia e a Santa Sé, com a conseqüente criação de uma Igreja Nacional, ideia que não era, aliás, alheia às cogitações de Feijó. A Santa Sé, contudo, preferia contornar as dificuldades, fugindo ao choque direto que nenhum benefício certamente lhe traria e contentando-se em aceitar o catolicismo nominal do grande país latino, talvez à espera de melhores dias.¹⁵

Em outras palavras, na acepção rigorosa do termo, nem às elites eclesiásticas, nem aos governantes, nem aos homens de letras e muito menos ao povo, era pertinente o atributo de católicos, apesar de todos eles assim se autodefinirem. Desta forma, é que foi viabilizada a aparente convivência pacífica entre império e Igreja no Brasil, durante o século XIX, ou seja, tendo em vista que ninguém assumia rigorosamente a defesa do catolicismo, insurgindo-se contra as interferências do poder temporal no domínio espiritual, como irromperia um conflito grave entre os dois campos? A esse *modus vivendi* denomina-se de “paz precária”, que a qualquer momento poderia ser quebrada, bastando, para tanto, que alguns católicos mais ortodoxos se manifestassem, para fazer valer a oficialidade da religião que fora, inclusive, baseada no art. 5.º da Constituição do Império.

Para os autores referidos anteriormente, o momento de ruptura da “paz precária” entre Igreja e império, no Brasil, se deu por ocasião da tão famosa Questão Religiosa, cujos catalisadores foram Dom Vital e Dom Antônio Macedo Costa, típicos representantes do catolicismo intransigente e ultramontano. Acrescente-se, porém, que não se pode compreender a referida questão, reduzindo-a a mera disputa entre os dois bispos acima citados e a maçonaria do Brasil. Tanto assim que:

A questão religiosa não saiu de um golpe de suas decisões [dos bispos], como Minerva da cabeça de Júpiter. Não, ela é o resultado de um longo processo que se liga à linha marcadamente ultramontana do pontificado de Pio IX e às suas repercussões no Brasil, seja o meio

março de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/p9wuftg>). Luís Pereira Barreto formou-se médico pela Universidade de Bruxelas. Filho de grande proprietário da lavoura cafeeira, em Bruxelas foi atraído pelos escritos de Auguste Comte, convertendo-se à religião da humanidade. Retornou ao Brasil em 1864, onde passou a divulgar o positivismo de Comte, ao mesmo tempo que exercia medicina.

¹⁵ Sérgio Buarque de Holanda (coord.), *op. cit.*, p. 374-375.

da minoria fiel à ortodoxia católica, seja no selo da opinião liberal brasileira. Nesses termos, a questão religiosa foi apenas a expressão brasileira da oposição universal entre o liberalismo triunfante e o ultramontanismo conservador e intransigente. Para bem compreendê-la, assim, é preciso que detenhamos o olhar, por um instante que seja, nas teses e doutrinas sustentadas pela Cúria Romana sob a inspiração ou com o aplauso do antigo Cardeal Mastai-Ferreti.¹⁶

Nessa concepção, a Questão Religiosa foi a “transplantação para o Brasil da controvérsia liberal e ultramontana” que eclodira nos países católicos da Europa, no final da década de 40 do século XIX¹⁷. Ou seja, Pio IX, tido nos inícios de seu pontificado como “liberal”, favorável à unidade italiana e à declaração de guerra à Áustria, dá meia-volta, porque não quer entrar em choque com os católicos alemães, ingleses e poloneses. O recuo do Papa é imediatamente interpretado como uma traição. A denominada “reviravolta” de Pio IX, em 1848, com sua face conservadora, nos estudos aqui apontados, teria repercutido nas hostes liberais brasileiras, com certo atraso, mas seria a causa principal de uma importação das lutas endógenas da Europa católica no período. Quais teriam sido as especificidades dos embates entre liberalismo e ultramontanismo no Brasil, no final do século XIX? Que leituras singulares se fizeram no Brasil, naquele momento, a partir da convivência de uma união entre Estado liberal e Igreja conservadora? Seriam sinais inequívocos de uma afirmação da preponderância do poder temporal sobre o poder espiritual, ou um marco decisivo da independência de uma Igreja face a prerrogativas imperiais? Ou ambas as coisas? Ou seria, como afirmou Joaquim Nabuco ao se referir à questão dos bispos, uma forma de a Igreja não encarar, nem se pronunciar contra a escravidão negra? Ou seja, para Nabuco, se colocada em termos das relações entre a Igreja e o povo brasileiro, as questões aqui sintetizadas refletem uma Igreja exacerbadamente preocupada com a doutrina e totalmente alheia aos direitos humanos.

Segundo Aguiar¹⁸, um dos principais personagens da Questão Religiosa foi o romancista cearense Franklin Távora, fundador e redator-chefe do jornal *A Verdade*, periódico de divulgação dos ideais maçônicos em Recife. Quando o Parlamento brasileiro aprovou a Lei do Ventre Livre, no dia 28 de setembro de 1871, houve, no Rio de Janeiro, uma festa organizada pela Maçonaria para congratulações com o Visconde do Rio Branco, articulador mor da referida lei, Presidente do Conselho de Ministros e grão-mestre da Maçonaria. Nesta comemoração, usou da palavra como orador oficial o padre Almeida Martins, católico e maçom. O Bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro de Maria Lacerda, ao tomar conhecimento do ocorrido, primeiramente exigiu uma retratação do padre Martins e que negasse suas relações com a maçonaria. Como este último não se dispôs a fazê-lo, teve suas ordens suspensas. A reação maçônica foi imediata, através do lançamento de um manifesto, aprovado na Assembleia Geral do Povo Maçônico, no Rio de Janeiro, em abril de 1872.

Por outro lado, em Recife, chegou a princípios de 1872, para assumir como Bispo de Olinda, Dom Vital Gonçalves de Oliveira, jovem frade capuchinho com apenas 28 anos de

¹⁶ *Ibidem*, p. 378. Mastai-Ferreti, ao ser eleito papa a 16 de junho de 1846, escolhe o nome de Pio IX (1846-1878). Nascido a 13 de maio de 1792, em Sinigaglia, de família nobre, foi criado num ambiente profundamente religioso. Mastai foi ordenado a 10 de abril de 1819. Cercado pelos jesuítas, foi influenciado pela espiritualidade inaciana. Em 1827, é nomeado arcebispo de Spoleto, por Leão XII. Ao ser eleito, espalhou-se que era um papa “liberal”, aliás, o primeiro da história da Igreja, atribuição que lhe custará caro até o fim de seu pontificado.

¹⁷ Fr. Hugo Fragoso, OFM, *op. cit.*, p. 188.

¹⁸ Cláudio Aguiar, *Franklin Távora e seu tempo*, Rio de Janeiro, ABL, 2005, pp. 259-283.

idade. As expectativas eram diversas em relação ao novo prelado. Da parte dos católicos, havia a esperança de que o novo bispo realizasse reformas institucionais; já por parte dos maçons os temores eram em relação às inclinações ultramontanas de Dom Vital. Este, talvez prevendo os embates que se avizinhavam, fundou a Associação Brasileira Ortodoxa, formada por jovens que se dispusessem a lutar pela fé. As polêmicas entre os católicos e os maçons, em Recife, datavam do final dos anos de 1860, quando frei Luiz de Gonzaga, ao concluir que um católico não poderia ser maçom, afirmava que “uma maçonaria cristã seria um círculo quadrado”.

Dom Vital suspendeu as ordens de dois padres maçons e determinou que todas as paróquias e irmandades denunciasses os nomes daqueles que comungavam com as ideias maçônicas, com o escopo de expulsá-los e excomungá-los. No editorial do jornal *A Verdade*, dirigido por Franklin Távora, publicado a 20 de julho de 1872, a crise começa a tomar grandes proporções¹⁹. Os ataques passaram a compor os editoriais do jornal e sucessivos artigos intitulados “Cartas ao Bispo de Pernambuco”²⁰, cujo conteúdo era marcado por ataques diretos ao jesuitismo ultramontano, lançando suspeitas sobre as receitas dos colégios, hospitais e casas de caridade do Recife, administrados por católicos. O “inimigo” não era poupado e os adjetivos eram duros e buscavam atingir diretamente o Bispo de Olinda, com qualificações de “verdadeiros carcamanos” que, inclusive no Ceará, prometiam cacetes aos adversários. Os maçons, nos seus manifestos, tentavam argumentar pela necessidade de se estabelecer diferenciações entre o caráter dessa sociedade no continente europeu e suas peculiaridades no Brasil²¹. Isto é, se na Europa era possível admitir que a Maçonaria cometera erros graves, no Brasil não poderia ser vista simplesmente como uma sociedade secreta, uma vez que suas ações eram por demais públicas e expostas, além de seus filiados nunca terem sido pressionados a negar a religião do Estado ou as leis vigentes no país. Argumento que se mostrou frágil e que pouco contribuiu para a clareza dos embates em curso, face à simples afirmação dos católicos mais intransigentes a respeito das relações umbilicais entre a Maçonaria e o liberalismo.

Particularmente se faz notar no ataque dos maçons as críticas odiosas, embora rápidas, àquela que, durante mais de trezentos anos teria uma participação efetiva e turbulenta²² na história mundial, a Companhia de Jesus. Influentes, não só como evangelizadores-teólogos ou intercessores sacerdotais.

Por outro lado, os missionários da Companhia seriam fundamentais, na descrição de culturas “primitivas”, no mapeamento de novos rios, estrelas, animais, drogas, além da introdução de uma enorme diversidade de novas mercadorias nas práticas de consumo no mundo conhecido. As reações aos jesuítas, por parte de católicos e não católicos, na sua trajetória histórica de longa duração, foram de amor e ódio, da constituição de inimigos que os acusavam de assassinos de reis à prática de rituais mágicos, de depravação, de avareza, de dissimulação e de ludibriar senhoras viúvas ricas e ingênuas. Para outros, seriam os inimigos por excelência do secularismo e do poder temporal. A partir de um centro em princípio europeu, mas com uma mentalidade de abrangência mundial, tentáculos inicianos se juntaram à ação imperial lusitana, estendendo-se pelo continente africano e, além do atlântico, no Brasil.

¹⁹ *Ibidem*. p. 270.

²⁰ *Ibidem*. Conforme Cláudio Aguiar, o verdadeiro autor das “Cartas” era o escritor e professor da Faculdade de Direito de Recife, Aprígio Guimarães, amigo de Franklin Távora.

²¹ Myrian Ellis, *op. cit.*, p. 393.

²² Jonathan Wright, *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006.

Por que sobrevivências de revanches pombalinas afloravam justamente no momento da Questão Religiosa? Qual o sentido de acusações aos membros da Companhia, quando já havia transcorrido mais de um século que o braço direito do Rei José I, de Portugal, o Marquês de Pombal, havia iniciado o processo de expulsão dos jesuítas, do reino e das possessões portuguesas? Teriam os jesuítas influências inquestionáveis sobre o papa Pio IX e participado efetivamente da elaboração da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus errorum*? Em 1864, é publicada a primeira, de fundamental importância para a compreensão do catolicismo no final do século XIX. A *Quanta Cura* se fazia acompanhar de um documento que repertoriava os “erros modernos”, tais como: *A Vida de Jesus*, de Strauss, 1836; *A essência do cristianismo*, de Feuerbach, 1844; *O catecismo positivista*, de Auguste Comte, 1852; *A origem das espécies*, de Darwin, 1859; *A vida de Jesus*, de Renan, 1863. Posicionava-se, ao mesmo tempo, contra o racionalismo, o galicanismo, por questionar a legitimidade das autoridades religiosas; o estatismo, ao reivindicar o monopólio do ensino e a abolição das ordens religiosas; o socialismo, por propugnar uma submissão total ao Estado; a laicização das instituições e a separação da Igreja e do Estado. As consequências do *Syllabus* fizeram-se sentir até o advento do Concílio Vaticano II [1962-1965], portanto, se fazem necessárias análises mais acuradas sobre a história de sua redação, de suas repercussões seculares e dos principais atores desse debate, em parte público e, em parte, velado²³.

As relações do darwinismo com o Brasil são especiais, uma vez que, ao chegar aqui em maio de 1832, Charles Darwin desencadeou processos que chamaram a atenção da comunidade científica do mundo inteiro para a história natural brasileira. Nos registros de Darwin ficaram evidenciadas as suas fortes impressões sobre a paisagem brasileira, desde os primeiros contatos com a qual travou²⁴. A disseminação das teorias darwinistas, no Brasil, foi ambígua e marcada por uma série de polêmicas, indo desde a atribuição de “darwinistas” a diferentes linhas teóricas meramente evolucionistas, até a utilização como argumento nos campos jurídico e social. A noção de seleção natural das espécies foi amplamente aceita e, ao mesmo tempo, combatida, rejeitada e negada. Os debates entre católicos e darwinistas anticlericais foram intensos, não só no Brasil, mas, também, no continente europeu. No primeiro, há indícios de que o Imperador Pedro II não era totalmente avesso aos postulados de Darwin. Por outro lado, parcela da elite católica brasileira no período parecia simpática aos argumentos do evolucionismo poligenista, transfigurando-o, em certa medida, em legitimador da ideia de supremacia de uma raça branca. No Brasil, nas décadas finais do século XIX, é possível perceber que o evolucionismo e as teorias raciais andavam de mãos dadas, fundamentando o pensamento de cientistas e intelectuais que, no país, construíam interpretações da nação.

Como bem demonstra Schwarcz²⁵, nos estertores do século XIX predominava, no Brasil, a ideia de que este era um caso peculiar de miscigenação, singularidade corroborada pelas asserções de cientistas do naipe de Gustave Aimard, Louis Agassiz e o Conde Arthur de Gobineau. Esse ponto de vista sobre a peculiaridade do cruzamento de raças não era simplesmente tributário das visões de naturalistas estrangeiros que por aqui passaram naquele

²³ Georges Suffert, *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

²⁴ Heloisa Maria Bertol Domingues (org.), *A recepção do darwinismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2003.

²⁵ Lília Moritz Schwarcz, *op.cit.*, pp. 165-179.

momento, porém, construído endogenamente, a partir de diferentes lugares, como recenseamentos, jornais, obras de arte, discursos políticos e científicos e nas eloquências sagradas. “Raça” passava a designar e a gerar um “argumento partilhado”, uma espécie de consenso nacional.

De que maneira a Igreja católica brasileira lidou, no final do século XIX, com essas questões? Quais as particularidades que se podem evidenciar no discurso católico do período sobre o problema racial? Como se posicionaram as elites católicas face aos diferentes discursos raciais? É possível identificar, no pensamento católico do período, a construção de alternativas nacionais para os perigos de uma degeneração social?

Portanto, fazem-se necessárias algumas reflexões sobre certas questões essenciais para a compreensão de determinadas características do catolicismo no Brasil durante o século XIX. Segundo Mainwaring²⁶, em grande parte de sua história, a Igreja católica teve menos força no Brasil do que na América espanhola. A Igreja no Brasil nunca dispôs de recursos financeiros, nem muito menos de quadros, suficientes para enfrentar seus desafios nacionais. Grande parte do clero brasileiro, neste período, era sexual e politicamente ativa, e poucos se dedicavam às atividades eclesiásticas. O chefe da Igreja era o mesmo do império, Dom Pedro II, aliás, um católico de muito pouco fervor.

Tendo como um dos principais sintomas um enfraquecimento institucional nos primeiros cinquenta anos do século XIX, a partir de 1850, houve uma reação de Roma, objetivando maior controle sobre as igrejas nacionais. As pressões foram no sentido de se instituir um catolicismo mais sacramental e obediente à hierarquia. Os principais operacionalizadores dessas reformas eram conservadores e extremamente intolerantes com a maçonaria e com grupos religiosos divergentes da religião do Estado²⁷.

Conforme Rodrigues²⁸, o processo de independência do Brasil teve a participação de homens que encarnavam a memória do Iluminismo europeu e eram adeptos das ideias liberais. No período imperial, os católicos brasileiros fizeram uma releitura das condenações tridentinas às doutrinas do mundo moderno, para adaptá-las ao liberalismo radical. Desta conciliação, configurou-se, no Brasil imperial, um liberalismo moderado, de inspiração filosófica no tradicionalismo francês e que, na interpretação de alguns estudiosos, resultou num catolicismo liberal ou “eclético”. Com esta designação, Rodrigues quer salientar que, tanto em política quanto em filosofia, os ecléticos se pautavam por uma liberdade concreta, conforme explicitado nas obras do Visconde de Uruguay, Justiniano José da Rocha, Pimenta Bueno e Bernardo Pereira de Vasconcelos.²⁹ Ou seja, defendiam a concepção de política como a arte de realização do possível conforme a conjuntura, logo, só haveria liberdade mediante a garantia do poder.

É no rastro do contexto acima relatado de forma sintética que pretendo recuperar como se deu, entre os católicos brasileiros, a preferência pelo tradicionalismo francês, cuja matriz se encontra entre autores como De Maistre, De Bonald e Lammenais. Trata-se de refletir como se deu, em território brasileiro, no período indicado, a subordinação da razão a valores

²⁶ Scott Mainwaring, *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*, São Paulo, Brasiliense, 2004.

²⁷ *Ibidem*, p. 42.

²⁸ Ana Maria Moog Rodrigues, *Introdução de A Igreja na República*, Coleção Pensamento Político Republicano, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1991. p. 3.

²⁹ *Ibidem*, p. 4.

tradicionais em matéria de fé, de moral e de respeito à autoridade. Os casos de adesão a um liberalismo radical, no Brasil imperial, foram raros, como tão bem demonstrou o historiador cearense João Alfredo de Sousa Montenegro no seu estudo sobre o Frei Caneca³⁰.

Um das fontes privilegiadas nas quais se podem encontrar as tensões entre catolicismo e modernidade no Brasil do século XIX é o jornal católico *O Apóstolo*, periódico considerado como porta-voz do catolicismo no Brasil, que circulou entre 1866 e 1901, conforme a historiadora Martha Abreu, na sua obra *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro*³¹. Suas matérias e editoriais assumiam a tarefa de divulgar o movimento religioso do império brasileiro, sustentar a ordem pública e a propriedade.

Por outro lado, fui surpreendido por uma informação contida no *Álbum histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, publicado em Fortaleza em 1914, como uma das ações comemorativas ao Cinquentenário de fundação do Seminário da Prainha. Este último indica que o jornal *O Apóstolo* foi fundado no Rio de Janeiro pelo padre cearense João Scaligero Augusto Maravalho, nascido em Sobral (Ceará), professor de História, Latim e Português no Seminário Maior do Ceará. O padre Maravalho teria migrado para o Rio de Janeiro, onde fundou o referido periódico, exercendo as funções de seu proprietário-redator durante oito anos. Os editoriais d'*O Apóstolo* que serão aqui analisados serão uma das fontes principais para a compreensão das tensões entre o catolicismo e as questões da secularização, explicitadas pela dificuldade da Igreja em penetrar num ambiente marcado fortemente pelo cientificismo, pelo positivismo, por ideias anticatólicas seculares, tais como o racionalismo, o darwinismo, o materialismo, o comunismo, o socialismo e o galicanismo.

O positivismo, em particular, iniciou a fazer adeptos no Brasil, em meados do século XIX, entretanto, já nos anos de 1840, as chamadas escolas profissionais brasileiras, que recebiam jovens das várias províncias do país, constituíram importantes espaços de disseminação desses ideais, num crescendo que se estende até o fim do século XIX. Nesses espaços, segundo Maria Amélia Dantes³², foram construídos os primeiros textos de inspiração positivista no Brasil.

No entanto, o período do auge da difusão do positivismo no Brasil se deu na década de 1870, concomitantemente ao recrudescimento da oposição ao regime monárquico, quando se efetiva uma imbricação entre movimentos políticos e intelectuais e as doutrinas científicas contribuindo para a crítica ao nacionalismo das hostes românticas e para uma eferescência das concepções universalistas. Essas questões eram destacadas como imprescindíveis para colocar o Brasil “no nível do século”. Boa parte dos apologistas do cientificismo eram antimonarquistas e ferrenhos críticos das instituições e dos valores da sociedade brasileira. A Igreja católica foi um dos seus alvos preferidos, tanto por considerarem incompatível religião e ciência, quanto por associarem a Igreja a um passado que deveria ser esquecido e recomposto.

Buscarei, também, evidenciar por meio dos escritos do jornal *O Apóstolo*, a construção de discursos que indicavam o processo gradativo de perda, a partir da década de 1870, do apoio que o regime imperial brasileiro tinha em seus principais esteios: a Igreja, as Forças

³⁰ João Alfredo de Sousa Montenegro, *O liberalismo radical de Frei Caneca*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

³¹ Publicado pela Editora Nova Fronteira no Rio de Janeiro, em 1999.

³² Maria Amélia M. Dantes, “Além do ‘ordem e progresso’”, *Revista de história da biblioteca nacional*, ed. especial, n.º 1 (“Ciência com o jeito do Brasil”), out. de 2010, p. 36-9.

Armadas e os grandes proprietários de terras. Estes últimos, como dominantes na Câmara e no Senado, passaram a combater sistematicamente os principais projetos do governo imperial: a abolição da escravidão e a reforma da propriedade da terra. As raízes dessa crise se tornaram mais visíveis após a Guerra do Paraguai. Os oficiais das Forças Armadas, oriundos das classes menos abastadas da população, distanciam-se das elites políticas do império, acusando-as de corrupção e de desonestidade eleitoral. Como veículos de suas críticas, criaram, no final da década de 1880, o Clube Militar, que viria a ter envolvimento visceral com o golpe de Estado que derrubou a monarquia brasileira dois anos depois.

Os números do periódico que serão analisados foram publicados entre os anos de 1877 e 1882. Compõem o acervo do Arquivo Público do Estado do Ceará, doados pela Biblioteca Nacional, na década de 1980. Nesse sentido, busco trabalhar no redimensionamento da imprensa como fonte documental, com o propósito de considerá-la, ao explicitar discursos e expressões de protagonistas, meio privilegiado para a análise de processos histórico-sociais. A minha perspectiva é a de um esforço de superação das abordagens limitadas da imprensa como mero veículo de ideias mecanicamente subordinadas a uma infraestrutura econômica. Nas últimas décadas, a imprensa é considerada como construtora de memórias de um tempo e sujeito histórico que interfere nas configurações e processos sociais.

Por outro lado, reputo como indispensável, na tentativa de recuperar a problemática da existência de um pensamento católico no Brasil do século XIX, fazer referências à figura ímpar do padre Júlio Maria de Moraes Carneiro.³³ Segundo Villaça³⁴, O Brasil adentrou o século XIX sem uma cultura católica propriamente dita. Até escritores católicos eram raros, exceções para Joaquim Nabuco e Eduardo Prado. Nabuco, na concepção de Villaça, foi um convertido “sem obra, sem repercussões propriamente culturais”³⁵. Entre as conversões da história cultural brasileira, de Carlos de Laet, Júlio Maria, Joaquim Nabuco, Afonso Celso e Felício dos Santos, Júlio Maria desponta como o único que teve uma atitude de maior inserção nas camadas populares. Porém, o padre Júlio Maria foi um católico do púlpito mais do que um produtor de cultura católica. Sua contribuição decisiva foi a de consolidar, de forma inédita, a necessidade de tornar a Igreja católica uma instituição irreversivelmente separada do trono.

³³ Os dados a seguir foram reproduzidos do prefácio escrito por Anna Maria Moog Rodrigues para o livro *A Igreja e a República*, publicado pelo padre Júlio Maria em 1900, reeditado pela Universidade de Brasília, em 1981: “Júlio César de Moraes Carneiro nasceu em Angra dos Reis a 20 de agosto de 1850. Estudou Direito na Faculdade de Direito de São Paulo e colou grau em Doutor em 1875. Entrou primeiro para o partido Liberal, mais tarde passando para o partido Conservador. Jônatas Serrano que lhe escreveu a biografia diz que ele achava mais liberalismo real na oposição conservadora do que no partido Liberal. Não tendo conseguido eleger-se deputado provincial nem deputado geral abandonou desiludido a vida política, tendo publicado em 1883 seus artigos de oposição reunidos em um folheto com o título “Questões Políticas” onde faz severas críticas ao clima político prevalente naquele final de Segundo Reinado. Foi então Promotor Público em Mar de Espanha (MG) onde conheceu e casou-se com Ana Clementina Rothier Duarte de quem teve uma filha que mais tarde tomou o hábito religioso com o nome de Irmã Ana de Jesus. A esposa morreu do parto desta filha. Júlio César casou-se pouco depois com uma prima da primeira mulher, Joana Batista Menezes Carneiro de quem teve três filhos. Em 1889 enviuvou pela segunda vez. Cinco anos antes havia se convertido ao catolicismo. Sua conversão foi rápida, instantânea, fulminante, “um golpe vertiginoso e louco” como ele mesmo iria descrevê-la. Quando morreu sua segunda mulher retirou-se para o Seminário de Mariana a fim de se preparar para o sacerdócio. A 29 de novembro de 1891 foi ordenado sacerdote por Dom Silvério Gomes Pimenta e adotou o nome de Júlio Maria pelo qual seria conhecido a partir de então. Em 1904 entrou para a congregação dos Redentoristas, primeiro brasileiro a fazê-lo”.

³⁴ Antonio Carlos Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.

³⁵ *Ibidem*, p. 11.

Por fim, interessam-me as questões que a Igreja enfrentava em face da progressiva secularização da sociedade brasileira³⁶. Nesse contexto é que pretendo deslindar as tensões provocadas pelo embate entre o catolicismo e a modernidade, num ambiente predominantemente dominado pelas ideias positivistas, cientificistas e anticatólicas. Como se verá, trata-se de uma conjuntura ambígua, pois, malgrado as arengas entre católicos e positivistas, o tradicionalismo convergia em várias questões com o positivismo: a preocupação comum com o estatuto moral da sociedade, o respeito à autoridade, o imperativo da ordem e a concepção do papel das elites como educadoras do povo. Nos escritos do padre Júlio Maria busco mapear as ações e práticas de um católico missionário, nos interstícios de uma sociedade em que dominavam as teorias naturalistas e positivistas do final do século XIX, essencialmente contrárias ao catolicismo, qualificado como obscurantismo e atrasado.

³⁶ Ana Maria Moog Rodrigues, *op. cit.*

O MITO: A VOZ DESCONHECIDA DO REAL? UMA LEITURA DE RENÉ GIRARD

Márcio Meruje*

| 123

“Tudo começa no misticismo e termina na política.”
Charles Péguy

Longe de ser uma vã fábula da realidade, o mito constitui-se como um elemento essencial da civilização humana. As observações acerca da estrutura e função dos mitos ilustram, de modo claro, a possibilidade do mito ser co-fundador do ser humano, enquanto narrativa justificativa. É no momento em que o Homem vislumbra sentido para tudo o que o rodeia e para si próprio que o mito se torna *mythos* (quer dizer: narrativa fundadora) e este, por sua vez, apresenta-se não apenas em regime simbólico, mas também como uma história *absolutamente verdadeira*, e por isso sagrada, sendo a Criação a obra de um ser supra-humano. Ora, isto significa que viver o mito coincide com uma profunda experiência religiosa que se distingue da vulgar experiência quotidiana¹. O mito trata não apenas da comemoração de elementos passados, mas, e ainda mais marcante, da reatualização destas comemorações. São estas reatualizações que nos apresentam o mito como contemporâneo, ou melhor, que nos transportam para o universo simbólico do mito. Afirmamos assim que a dimensão cronológica é afetada e o tempo presente é agora o Tempo Primordial, o tempo das origens: “o tempo-forte”, “o tempo prodigioso sagrado”² e revivemos hoje esse *in illo tempore*.

É este reviver dos mitos na contemporaneidade que hoje aqui tratamos à luz da teoria mimética. Os mitos de origem, enquanto prolongamento e complemento dos mitos cosmogônicos, contam como o Mundo foi modificado, quer de maneira positiva – enriquecido –, quer de maneira negativa – empobrecido. A leitura de muitos mitos de origem (dos quais o mito da Europa é um exemplo) mostra-nos que estes são um prolongamento dos mitos cosmogônicos e narram uma “nova situação” no sentido que esta não existia no princípio do Mundo³. Se os mitos de origem começam com um recordar da cosmogonia, como no exemplo das dinastias tibetanas, é com eles que surge o ritual, com os cânticos e as danças que ocorreram depois da Criação. Esta recriação mágica do mundo nos mitos de origem, apresentada agora enquanto ritual de cura, enquanto representação da *imago mundi*, tem como função um fim medicinal – um *phármakon* – que se mostra no rito. O mito cosmogónico é recordado e revivido, quer aquando da cura, quer por ocasião da morte, e isto dá-lhe uma significação que nos parece fundamental. O Homem das sociedades primordiais procura no mito cosmogónico a ordem perdida por uma guerra desastrosa, comparável a qualquer outra situação crítica no seio dos membros da sociedade.

A repetição das palavras do mito cosmogónico constitui o modelo fundamental através do qual recuperamos o gesto paradigmático da Criação do Mundo. Assim, os mitos de origem

* Universidade da Beira Interior.

¹ Cf. Mircea Eliade, *Aspectos do Mito*, 1.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1963, p. 23.

² *Ibidem*, p. 23-30.

³ *Ibidem*, p. 25.

mostram uma estreita relação com os mitos cosmológicos, pois não basta conhecer a “origem”: temos de integrar na origem o momento da Criação e isso obrigatoriamente comporta um recuo ao Tempo Original.

124 | Interessa constatar que se o valor justificativo dos mitos é reconfirmado pelos rituais, pela sua possibilidade de reter e recordar o que foi feito *in illo tempore*, é partindo da experiência do sagrado presente nos mitos, em particular nos de origem, que podemos estabelecer uma relação com a teoria mimética desenvolvida por René Girard.

A relação do mito com a mimese não é tida como nova na história do pensamento, mas esta relação ganha hoje mais impacto com a teoria mimética. Se a ideia de *imitatio* já estava operante no plano do mito (como mimo dos gestos originários dos deuses), foi com Platão e Aristóteles que a noção de *mimese* ganhou lugar de destaque no campo filosófico (quer ontológico, quer pedagógico, quer político, quer epistemológico [*Ménon*], etc.). Se *mimese* era para ambos uma representação da realidade, Platão via na *mimese* a estrutura ontológica justificativa da pluralidade (desde a Ideia até à sombra projetada no fundo da Caverna), i.e., enquanto imitação e participação do/no mundo inteligível, ao passo que Aristóteles definia o Homem na *Poética*⁴ como o animal com maior poder mimético, e a *mimese* era associada à tragédia e ao seu efeito catártico, diferindo de um conceito próximo, a *diegesis* (tida como ficção), referindo-se a Sócrates.

Já no campo antropológico a *mimese* ganhou cada vez mais destaque ao longo da História (v.g., na *Etologia* de K. Lorenz, que pode facilmente ser aplicada aos humanos, como o próprio pretendia), mas foi René Girard, partindo do campo literário, que viu na *mimese* a fonte de todo o conflito.

René Girard, na sua obra *La Violence et le Sacré*, define o sacrifício como o instrumento de prevenção na luta contra a violência (*phármakon*), isto é, o mecanismo que se apresenta como o meio pelo qual toda a comunidade é protegida da sua própria violência⁵ inserindo este sacrifício no campo do mito, uma vez que o sacrifício é para Girard o atuante do mito. O sacrifício aparece assim como uma estrutura simbólica que, ao envolver um elemento de mistério e de curiosidade, tem a função de impedir que a violência, tida como interna à sociedade, atinja repercussões tais que coloque em causa a sua própria sobrevivência, levando-a a uma situação de colapso. A função do sacrifício, enquanto ritual⁶, é nem mais nem menos do que “purificar a violência”⁷. Assim, este efeito catártico do sacrifício coloca uma fronteira à própria violência⁸.

Girard apresenta o sacrifício como a primeira instituição humana que permite justificar a necessidade de toda a existência social. O sacrifício tem a sua manifestação num processo ritual e todo o ritual se resume ao sacrifício. O ritual é para Girard a origem de todas as instituições sociais, e também a primeira instituição humana, a par do sacrifício. Em que consiste então o sacrifício? O sacrifício consiste em descarregar sobre uma vítima (o bode expiatório)

⁴ Cf. Aristóteles, *Poética*, 1.ª ed., Lisboa, IN-CM, 2002, 1448b4-1448b33.

⁵ “O sacrifício serve para proteger toda a comunidade da sua própria violência.” (René Girard, *Violence and the sacred*, 1.ª ed., The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979, p. 18)

⁶ A este propósito, diz-nos Mircea Eliade que o “rito [o ritual] é o mito em acção” (Cf. Mircea Eliade, *O sagrado e o profano: A essência das religiões*, 1.ª ed., Lisboa, Ed. Livros do Brasil, 2002, p. 31).

⁷ “A função do ritual é ‘purificar’ a violência.” (Cf. René Girard, *Violence and the sacred*, ed. cit., p. 18.)

⁸ Márcio Meruje, *A violência como fármakon: entre o (des)velar do segredo cristão e a possibilidade de um novo Homem em R. Girard*, 1.ª ed., Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2009, p. 14-22.

todas as tensões existentes na sociedade as quais ameaçam romper a ordem estabelecida. O sacrifício permite a homeostase do corpo social. Por outras palavras, o sacrifício permite expulsar do meio social toda a forma de violência que ameaça a sociedade. Essa violência resulta muitas vezes de dissídios que se acumulam entre os membros da sociedade, pois tais tensões surgem da incapacidade dos homens conseguirem conciliar os seus desejos desenvolvendo uma rivalidade mimética.

Deus é, no contexto sacrificial humano, a entidade suprema que recebe os sacrifícios, animais ou humanos, de um certo ritual e do qual se espera que uma ação no futuro seja a recompensa desse sacrifício, p. ex. uma boa cultura, a fertilidade das mulheres, etc. É este rito, esta sinalização evidente do religioso, que torna inseparável a religião da segunda dimensão, o social. O social, enquanto criação da cultura, tem como seu pressuposto a violência e é através dela que a sociedade se cria e se estrutura. A originalidade de Girard é a este propósito notória, visto que apresenta a violência como um meio para a estruturação da sociedade, mas após cumprir essa tarefa, tem de ser expulsa da sociedade. E como? Precisamente pelo sacrifício, pela imolação de uma vítima substituída que representa todo o grupo social.

A vítima, como terceira dimensão sacrificial, é a que apresenta um maior papel performativo e simultaneamente onde recai toda a ação do carácter social. Ao analisarmos o papel da vítima testemunhamos o papel do humano como *fazedor de vítimas* e a maneira extremamente criativa e multimódica pelo modo como as cria.

O sacrifício, como constituinte da sociedade, consiste em transferir para outro objeto, uma vítima arbitrária, todas as tensões e ódios que criam mal-estar na sociedade. O carácter terapêutico da vítima leva a que esta tenha de fazer parte da sociedade, para que esta se identifique com ela, mas contudo não pode ser uma parte fundamental desta. Se a vítima sacrificial fosse uma parte fundamental – na nossa sociedade, por exemplo, uma figura mediática – esta gerava uma violência de vingança no meio da sociedade e levava igualmente ao seu colapso. A vítima é escolhida entre o todo da sociedade e tem de pertencer, digamos, a um grupo desprezado. Na impossibilidade de esta ser um ser humano, a simbólica sacrificial transfere esta vítima para uma vítima animal: um bode, um carneiro ou um cordeiro⁹. O animal, em substituição de uma vítima humana, passa a ser durante algum tempo alvo de culto e adoração estabelecendo uma paz provisória que liberta o todo social das tensões que este sofria anteriormente.

Sabemos através das dinâmicas de grupo que nos chegam da psicologia que criar um bode expiatório não é tarefa difícil. Mas de que modo a atualidade gera estes bodes expiatórios? Falar de sacrifício como estrutura perene e eficaz de um ritual é reconhecer-lhe, na atualidade, estruturas que se metamorfosearam. Ainda que existam na nossa sociedade bodes expiatórios, estes perderam com a complexificação social ao longo da história a sua função catártica e chegamos ao que Girard denomina ao longo das suas obras como “crise sacrificial”, isto é, quando as vítimas que deveriam expulsar a violência da sociedade deixam de possuir este papel e a violência se perpetua na sociedade.

O sacrifício, que era em sociedades antigas a última palavra da violência e que era capaz de manter uma paz provisória na sociedade, possuía um modo próprio de existir, pois era devido à vítima sacrificial ser escolhida aleatoriamente mas não irracionalmente, que ela

⁹ Relembremos a este propósito uma vez mais a passagem do *Livro do Génesis* onde Abraão é substituído pelo cordeiro provido por Deus (Vide Gn 22, 1-9).

não podia jamais devolver a violência à sociedade através do ato de vingança¹⁰. Em *Édipo Rei*, de Sófocles, vemos exatamente este papel catártico do sacrifício onde a vítima se escolhe a si mesma e que é simultaneamente desconhecadora da sua tragédia, situando-se Girard numa análise distante à que Freud realizou na sua Psicanálise¹¹.

126 |

A crise sacrificial que ocupa o lugar do sacrifício nas sociedades modernas é a expressão de que, se no início o sacrifício se apresentava como obrigação do sagrado, ela aparece agora, por outro lado, como uma atividade criminal que engloba riscos de similar amplitude aos que estão envolvidos na obrigação sagrada. A constituição do poder jurídico condena o sacrifício como atividade criminal a menos que seja legitimado através da criação de outras instituições humanas substituidoras – por exemplo o Direito Penal das sociedades modernas – desta primeira instituição humana que era o sacrifício. O sacrifício toma como meio a utilização da violência, sobretudo física numa primeira instância, que ao longo da história se foi transformando cada vez mais em formas dissimuladas e pouco claras. Atualmente, a interposição de mediações técnicas entre as vítimas e os seus sacrificantes podem negar uma eventual violência e camuflar esse registo levando a um disfuncionamento do ato sacrificial. Contudo, negar a violência, quer num registo moderno ou primitivo, é afirmar o seu poder metamórfico pelo qual ela vai sempre encontrando uma e outra vítima sobre quem se exercer¹². A conduta sacrificial, que nas sociedades antigas permitia expulsar a violência através do bode expiatório, como será a seguir demonstrado, é impossibilitada *qua talis* pelo sistema jurídico presente nas sociedades modernas que se apresenta como substituto racional daquela. O sacrifício já não é um instrumento de prevenção contra a violência pela sua impossibilidade de se apresentar como um ritual sacrificial, pelo menos de modo claro, sem mediações técnicas. A que se deve então esta impossibilidade? Em especial porque o sistema jurídico compete diretamente contra o sistema sacrificial por aquele ser exatamente um outro modo sacrificial metamorfoseado¹³. O sistema jurídico funciona na atualidade como um filtro, em grande medida, da violência física direta que fazia o sistema sacrificial do bode expiatório funcionar. O sistema jurídico-penal substitui o sistema sacrificial por este ser mais efetivo como legitimador da violência. O sistema jurídico-penal, ao atuar de modo legítimo no plano social, irá estabelecer o mecanismo sacrificial como ilegítimo. Existe uma desmistificação do sacrifício e este passa apenas a ser possível pelo sistema jurídico-penal – a *justiça pelas próprias mãos*, legitimada pelo mecanismo sacrificial quando a multidão tinha uma posição unânime, não é permitida neste novo sistema.

Resulta assim, desta crise sacrificial, a proliferação da violência em formas dissimuladas, as quais invadem a sociedade ao serem legitimadas pelos diferentes modos de poder (poder político, económico, social, científico, tecnológico, etc.): “onde quer que a violência esteja presente a impureza sacrificial estará presente”¹⁴.

¹⁰ Alfredo Teixeira, *A pedra rejeitada: O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, 1.ª ed., Porto, Universidade Católica Portuguesa, 1995, pp. 31-32.

¹¹ Cf. Sigmund Freud, *Moisés e o monoteísmo*, 1.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1990.

¹² Cf. René Girard, *Violence and the sacred*, ed. cit., p. 2.

¹³ A este propósito, vide a interpretação do mito da pena. Cf. Paul Ricoeur, *Conflito das interpretações*, 1.ª ed., Rés Editora, Porto, 2000, p. 347.

¹⁴ René Girard, *Violence and the sacred*, ed. cit., p. 34.

Europa: Mitos de Origem e Modernidade

As instituições que constituem a sociedade moderna tornam presente o processo sacrificial através de uma dissimulação da violência que simultaneamente o esconde. O sacrifício deixa de ter a sua forma primordial, pura, e torna-se numa justiça legítima, que é manifestada pelas instituições, por exemplo instituições penais, prisionais, etc.

Para além do sacrifício cruento – que se torna, com o desenvolvimento das instituições sociais, ilegítimo – a primeira forma de instituição humana fundamental, especialmente na modernidade, é o interdito, e que, segundo Girard, tende a substituir o sacrifício. Entende Girard que a função do interdito é a regulação e proibição do mimetismo, que caso não tivesse qualquer controlo social, acabaria por levar à aniquilação da própria sociedade em causa. Deste modo, é sustentável afirmar que os interditos se opõem e combatem a rivalidade mimética, reprimindo, por conseguinte, as condutas que, em função da obtenção do mesmo objeto, tendem a proliferar o mimetismo e a violência. Para tal, é necessário que a comunidade não repita as suas próprias palavras, não use os seus nomes – interdito do dizer – nem as suas próprias ações – interdito da ação¹⁵. Assim, “a comunidade procurará livrar-se deles com o menor grau de violência possível para não responder à sedução mimética”¹⁶.

A função dos interditos é criar no seio da comunidade humana uma zona protegida da sociedade onde exista um núcleo fundamental não tocado pela violência. Girard reconhece existir a possibilidade de um núcleo de não-violência no seio da sociedade e este, por sua vez, é o regulador que permite desempenhar funções essenciais como a educação cultural, sobrevivência dos mais jovens, etc.¹⁷

Se numa primeira instituição o interdito visa eliminar a imitação no seio da comunidade, os ritos visam, como Girard sustenta, a utilização da violência em doses pequenas¹⁸. Perante o melhor dos males, optar-se-á por uma padronização do mal – lei do mal menor –, isto é, não se pretende substituir a violência por qualquer outra forma de violência equivalente mas permite-se dosear a violência quanto baste: “o rito é fundamentalmente um sacrifício ritualizado que encontra a sua génese e estrutura no mecanismo fundador; ele reproduz todos os estádios da crise mimética incluindo a sua resolução”¹⁹.

Por conseguinte, a fundação e estruturação da cultura humana sobre o mecanismo vitimário é a exaltação de uma das instituições mais importante: o mito. O mito não é mais do que a “invenção narrativa” da vítima, apesar de esta ser uma qualquer vítima arbitrária. Esse poder liberta os perseguidores das suas recriminações recíprocas. Assim, essa contaminação é simultaneamente um poder salvífico, pelo benefício social que é capaz de gerar. Nas palavras de Alfredo Teixeira, “os mitos narram, de facto, crises miméticas e processos vitimários bem sucedidos, concretizados, frequentemente, na morte de um herói divinizado, rejeitado pela comunidade”²⁰.

De entre as mais diversificadas instituições, a que melhor afirma a existência de um mecanismo sacrificial, destituído de qualquer forma mítica ou religiosa, ainda que nele seja fun-

¹⁵ René Girard, *Des choses cachées depuis la foundation du monde*, 1.ª ed., Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1978, p. 19.

¹⁶ Alfredo Teixeira, *op. cit.*, p. 36.

¹⁷ René Girard, *Violence and the sacred*, ed. cit., pp. 301-302.

¹⁸ Cf. René Girard, *Des choses cachées depuis la foundation du monde*, ed. cit., pp. 37-48.

¹⁹ Alfredo Teixeira, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ *Ibidem*, p. 30.

dado, é o sistema jurídico-penal existente nas sociedades modernas, como já referimos. Para Girard, não existe no sistema penal qualquer princípio de justiça diferente de um princípio de vingança existente na reciprocidade violenta aquando do colapso do mecanismo sacrificial, ou crise sacrificial: “o princípio das reciprocidades violentas e da retribuição está presente [...]. Não há diferença essencial entre a vingança pública e vingança privada, mas sobre o plano social existe uma diferença enorme”²¹. Que diferença se dá no plano social? A violência aparece nos nossos sistemas judiciais com uma autonomia conceptual que permite isolar o crime da pena devido à transcendência social dos sistemas judiciais.

Se a palavra sacrifício significa tornar sagrado, em que medida ocupa o sistema jurídico-penal moderno o lugar da estrutura sacrificial primitiva? Por um lado, como dissemos, o sistema judicial apresenta uma estrutura similar à sacrificial, mas, por conseguinte, quanto tal estrutura já não funciona, substitui-a. Apresenta a violência sacrificial dissimulada e numa outra dimensão. O sistema jurídico-penal pretende, tal como a estrutura sacrificial, inibir a violência recíproca, não permitir a vingança e pretende ser inquestionável, isto é, ter o poder inquestionável de ministrar a justiça e, em última instância, o exercício legítimo da violência.

Em conclusão, para a teoria mimética tal como foi cunhada por R. Girard, o mito aparece como uma ocultação, ou invisibilização, da morte enquanto fundadora da sociedade e da cultura. A confusão entre os deuses e os homens, entre o humano e divino, ou até entre os vivos e os mortos, gera sempre uma situação de crise. E afinal, que outro assunto é mais atual do que a crise? Se a ligação da teoria mimética à atual crise política, económica e social foi largamente relatada por Jean-Pierre Dupuy e Paul Dumouchel, entre outros, esta crise sacrificial pode relacionar-se ainda com o entendimento dos mitos, e sua importância, na denominada Modernidade. É a relação dos mitos com a Modernidade que pretendemos aqui apresentar, em especial no contexto europeu.

A procura crescente de uma des-mitização (ou desmitologização, usando o termo de Bultmann) é um ponto fundamental na obra de Girard. O mito, na sua análise literária e antropológica, é na teoria mimética a ideologia do mecanismo vitimário. A recompensa deste assassinato é para Girard a obtenção de alimento²² ao passo que em Frazer é a obtenção da paz.

No entendimento de Girard, um mito só pode ser reconhecido como tal se houver um conjunto de características diferenciadoras; por exemplo, a violência pela crise é imputada à vítima, que é banida da comunidade. Se qualquer um destes elementos não estiver presente, não se trata de um mito, mas antes uma fábula, uma lenda, etc.

A ideia de que os mitos da Europa são mitos de exclusão (quer do ponto de vista geográfico – África, Ásia Menor, Urais; Barbáries, quer do atual ponto de vista económico: euro, etc.) leva-nos ao encontro da frase de C. Péguy de que “tudo começa no misticismo e acaba na política”²³. É também assim na Europa, onde os mitos se expressam hoje no atual jogo económico-político, dissimulados em expressões políticas – de que o politicamente correto é exemplo – expressando ainda, em Portugal, o registo do mito de Europa chegado até nós pelas diásporas fenícias, cartaginenses e romanas. O contar do mito numa perspetiva mimética, de que Girard é máxima expressão, mostra-nos o mito como a voz desconhecida do real.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. René Girard, *Des choses cachées depuis la foundation du monde*, ed. cit.

²³ Cf. Charles Péguy, *Notre jeunesse*, 1909.

A violência política, a par de uma imprevisível violência mundial, é a “voz” de um “novo” mito: o Estado detém, segundo Max Weber, o monopólio legítimo da violência, conjugando a partilha do espaço geográfico, a Europa tida como super-Estado, e a faceta de uma nova dimensão antropológica, o *homo oeconomicus*.

Perguntamo-nos assim se é suficiente a esta “nova Europa” conhecer as estruturas que outrora funcionaram e agora foram reveladas, quer no contexto europeu, quer fora dele. Perguntamo-nos ainda se esta nova Europa funciona ainda através do mito, e dos mecanismos perenes do bode expiatório revelados, em certa medida, por Cristo. Perguntamo-nos se o (novo) Homem enquanto fazedor de vítimas pode, em última instância, pôr um fim à violência quer enquanto sacrifício cruento, quer enquanto violência política.

A possibilidade de (re)começar

Giorgio Agamben mostra-nos, no seu livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*²⁴, a possibilidade de, na atualidade, criarmos um novo Homem. Foi sobretudo ao cruzar a sua abordagem com a antropologia de Girard que nos pareceu pertinente abordar a sua filosofia na última parte deste texto, após termos refletido e apresentado as estruturas antropológicas da filosofia girardiana. Agamben não apresenta apenas o *homo sacer* na atualidade; apresenta-o no seu desenvolvimento histórico.

O *homo sacer* é a figura obscena da lei romana, a pessoa que é banida do meio social mas que não é sacrificada por meio de nenhum ritual religioso e que, apesar de ter cometido um crime, se encontra fora de qualquer julgamento possível. O seu plano de ação demarca este homem do homem sacrificado, ou bode expiatório, de Girard. O homem insacrificável pela sociedade, que morre por ela, demonstra a capacidade da vida ser para além de biológica - do grego *bios* - ser também vida política - do grego *zoe* - mas de certo modo destituída do sentido sacrificial que Girard explica. É esta vida política, que em Girard parece estar presente de modo mais distante no registo sacrificial, que permite explicar a existência do homem sacrificado na sociedade atual. Poderemos, na sociedade atual identificar no homem sacrificado o homem insacrificável, o *homo sacer*, ou um ocupa o lugar do outro, eliminando-o? A resposta pode ser dada de modo distinto, se considerarmos dois planos de abordagem diferentes. Em primeiro lugar, se considerarmos o plano antropológico do homem sacrificável, o bode expiatório girardiano, este continua a suceder na sociedade mas ligado a instituições que refinaram o modo como este é sacrificado e que, após ser sacrificado, é santificado. Ou seja, a vítima que é sacrificada e é dotada de uma capacidade terapêutica atinge, quando as estruturas sacrificiais funcionam corretamente, a santificação. A vítima eliminada do seio social ganha, com a sua morte, o núcleo que dá coesão à sociedade.

O *homo sacer* nesta primeira perspetiva aproxima-se claramente do homem sacrificável de Girard por uma via diametralmente oposta. A ligação do sagrado à figura humana aparece pela primeira vez no direito romano, e possivelmente também como uma das suas primeiras aparições históricas, em Festo²⁵. O homem sagrado é, nesta perspetiva, aquele que o povo julgou por um crime, que não é permitido sacrificar, mas quem o matar não é condenado por ho-

²⁴ Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, 1.ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1998.

²⁵ *Ibidem*, p. 73.

micídio: “se alguém matar aquele que por plebiscito é sagrado, não será considerado homicida. Daí chamar-se habitualmente sagrado a um homem mau ou impuro”²⁶. A ambivalência do sagrado joga-se aqui nesta afirmação onde a pessoa sagrada é excluída da esfera social por possuir uma impureza, ou algo maligno. Não é também esta a razão pela qual o bode expiatório é escolhido? Por apresentar as características de uma “vítima”, que pertence a um grupo minoritário, que possua um certo grau de semelhança mas que ainda assim possa estabelecer uma diferença, que possua um certo grau de aproximação mas que ainda assim não possa desencadear sentimentos de vingança? *Homo sacer* e bode expiatório partem assim de uma condição semelhante mas são vistos de modo diferente pelo todo social. Um pode ser sacrificado, ao passo que o outro é insacrificável. Nesta perspetiva poderíamos dizer que a sociedade consegue, pelas diversas estruturas que possui, conciliar estes dois tipos de *homem* e ambos estão presentes na sociedade. O *homo sacer* é sagrado antes de ser sacrificado, ao invés do bode expiatório, que ganha a condição de sagrado apenas quando é sacrificado.

Se adotarmos uma outra perspetiva, para a questão apresentada, a resposta irá ser dada tendo em vista a eliminação de um destes dois *homens*. Agamben, fortemente influenciado por Schmitt, mostra-nos a condição do *homo sacer* como um estado de exceção do direito:

Se, por um lado, ele era na realidade a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, porque que é que não era fã matá-lo segundo as formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento da sua condição de homem a que pode ser infringida a morte e ao mesmo tempo insacrificável, fora do direito humano, assim como do direito divino?²⁷

A figura do *homo sacer* ganha uma expressão única nesta perspetiva, mas poderá ser vista como a metamorfose do homem do “sacrifício arcaico” na sua transformação social ao longo da história? Esta parece ser a linha de pensamento de Agamben quando afirma que o *homo sacer* está situado num plano de exceção do direito humano²⁸, e a sua condição de sagrado mostra a condição de vida sagrada como que além dos órgãos de soberania²⁹. A impunidade do homicídio e o ser excluído do sacrifício fazem do *homo sacer* uma figura diferente dos restantes *homens*:

O que define a condição do *homo sacer* não é, pois, tanto a pretensa ambivalência originária do carácter sagrado que lhe é inerente mas mais o carácter particular da dupla exclusão a que se encontra exposto. Esta violência – a morte que qualquer um lhe pode infligir impunemente – não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como execução de uma pena nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e do direito divino, ela inaugura uma esfera da acção humana que não é a do *sacrum facere* nem a da acção profana.³⁰

A abordagem limite que Agamben faz do *homo sacer* é que este se situa numa relação de exceção única na sua ligação com o poder de soberania. O carácter sagrado da vida, muitas

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 76.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*, p. 23-67.

³⁰ *Ibidem*, p. 83.

vezes afirmado nas sociedades atuais, enquanto direito humano fundamental, exprime a oposição ao poder soberano, demonstrando a oposição da sujeição da vida à morte³¹.

É através da análise que Agamben faz de Walter Benjamin que chegamos mais uma vez a Girard. O nexo irreduzível que liga a violência à esfera política, em especial ao direito, vem mostrar que o *homo sacer* se apresenta nas sociedades atuais do mesmo modo que o bode expiatório se apresenta nas sociedades arcaicas. Benjamin fala em três tipos distintos de violência presentes na esfera política e a oscilação dialéctica presente entre eles: “esta ligação [a ligação da violência ao direito] apresenta-se como uma oscilação dialéctica entre violência que funda o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura que quebre a dialéctica circular entre estas duas de violência”³². A figura por excelência desse terceiro tipo, que quebra a dialéctica da violência que funda e conserva o direito, é a violência divina – na filosofia girardiana, inserida segundo o bode expiatório. Para Agamben, esta figura da violência divina é o *homo sacer*. A violência divina é em Benjamin difícil de identificar e reconhecer em casos concretos mas não restam dúvidas que esta não conserva o direito, nem o funda, mas o destitui.

Na teoria mimética de Girard poderíamos identificar a violência divina como a responsável pela continuação dos rituais de sacrifício, pois ela só se forma após existir uma primeira ordem social, e repõe a ordem social quando esta, devido aos confrontos miméticos, se transforma num caos, numa desorganização social. O pólo que dá coesão social detém, após o seu sacrifício, um lugar de exceção, que é santificado. A vítima transforma-se numa imagem de excelência não porque detinha esse carácter anteriormente mas porque foi sacrificado. Se identificarmos no processo sacrificial girardiano a violência que é gerada contra a vítima – contra o bode expiatório – como uma violência divina, evidenciamos que esta violência não funda nem conserva o direito mas destitui-o, e porquê? A razão é simples. O sacrifício ocupa um lugar de exceção por meio do qual todos os sentimentos que repulsam os indivíduos da sociedade são eliminados e, deste modo, permite aos seres viverem em comunidade. O sacrifício é legítimo num determinado contexto e em determinada época e a sua eliminação no processo histórico demonstra exatamente isso. A sociedade desenvolveu, em especial nos últimos anos com a democracia, outras instituições que foram o resultado desta tentativa de afastar o sacrifício da esfera humana. A arbitrariedade segundo a qual a vítima era escolhida para o sacrifício não é reconhecida nas sociedades atuais, e a sua imolação é substituída pelas instâncias jurídicas atuais – o Direito Penal.

Agamben fala-nos de uma noção da qual Girard se distancia na sua análise: o princípio do carácter sagrado da vida. O princípio do carácter sagrado da vida tornou-se ao longo da história tão familiar que quase esquecemos que este nasceu na Grécia Clássica, à qual devemos grande parte dos nossos princípios e conceitos ético-políticos. No sacrifício não se reconhece o princípio do carácter sagrado da vida mas sim da vítima, após sacrificada. A santificação da vítima, segundo Agamben, simboliza a distanciação de um ritual profano conferindo-lhe um carácter sagrado. Reconhecer a vítima como sagrada é distanciar-la de algo profano. A condição do sagrado nas sociedades, que tal como na Grécia Clássica sacrificavam pessoas ou animais, era a de separá-la do mundo dos vivos, isto é, é por ser morta que se torna sagrada.

³¹ “Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera.” (*Ibidem*, p. 84)

³² *Ibidem*, p. 67.

A pergunta de Agamben – se isto é verdade, quando e de que modo é que uma vida humana foi considerada pela primeira vez sagrada em si mesma³³ – encontra-se respondida pelo conceito do *homo sacer*. Na possibilidade de questionar Girard sobre o *homo sacer* poderíamos evidenciar de que modo este substitui o homem sacrificável, o bode expiatório. Porém, independentemente de nos centrarmos num ou noutra registo, a abordagem girardiana, em especial no concernente à sua teoria mimética, ocupa um lugar que poucos filósofos ligam ao meio ético-político. A teoria mimética é em Agamben ignorada e este apenas reconhece o poder soberano como regulação do meio social. Curiosamente, Girard expressa no direito, nos órgãos de soberania, a continuação da estrutura primitiva do sacrifício que apenas foi prolongado na história.

A sacralidade do homem sagrado, do *homo sacer*, que ganha em vida o carácter sagrado é, no bode expiatório girardiano, apenas adquirida com o seu sacrifício. Esta sacralidade do homem vivo é demonstrada por Agamben segundo duas visões distintas. Em primeiro lugar, o carácter sagrado da vida pode remontar, segundo o autor, a um momento arcaico em que o poder penal e o poder religioso eram indissociáveis um do outro. Por outro lado, a segunda visão, demonstra que o carácter sagrado da vida é considerado por alguns autores como uma figura arquetípica do sagrado³⁴ análoga à noção etnológica de tabu. Estas duas visões revelam contudo uma falta de explicação para o carácter sagrado do homem:

ambas as posições não conseguem explicar económica e simultaneamente os dois aspectos cuja justaposição constitui precisamente, na definição de Festo, a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e a interdição do sacrifício.³⁵

A ordem jurídica, que ao longo da história foi proibindo o sacrifício, apresenta, a par da ordem religiosa, uma impossibilidade em clarificar o papel do sagrado:

os dois aspectos parecem de facto incompatíveis, se o *homo sacer* era impuro ou propriedade dos deuses porque que razão qualquer um poderia matá-lo sem se manchar ou cometer sacrilégio? E se, por outro lado, ele era realmente a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, porque que é que não era fã matá-lo segundo as normas prescritas?³⁶

Agamben continua e ainda questiona: o que é então a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento da sua condição de homem a que pode ser infligida a morte e ao mesmo tempo insacrificável, fora do direito humano, assim como do direito divino?

A condição do *homo sacer* é um conceito-limite da ordem social romana que testemunha a ambivalência do sagrado e que detém nas sociedades atuais um mesmo sentido que o bode expiatório nas sociedades primitivas. São estes dois conceitos limites da ordem social, o bode expiatório em Girard e o *homo sacer* em Agamben, que permitem à sociedade subsistir e pos-

³³ *Ibidem*, pp. 71-109.

³⁴ “O campo está dividido entre os que vêem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica em que o direito religioso e o penal ainda não se distinguiam e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e os que a consideram uma figura arquetípica do sagrado, a consagração aos deuses infernais, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: solene e maldito, digno de veneração e suscitando horror.” (*Ibidem*, p. 74).

³⁵ *Ibidem*, p. 75.

³⁶ *Ibidem*, p. 75.

suir coesão social, mas ao passo que o bode expiatório existe para julgar a vítima segundo a qual se dá esta coesão, o *homo sacer* existe para afirmar a sacralidade de todos os homens no seio social. Nas palavras de Agamben, “soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera”³⁷. A vida política ordena a vida social e, em Girard, ambas se fundamentam na antropologia fundamental que une os seres humanos.

A teoria mimética girardiana mostra-nos a necessidade de existir sempre um elemento mais fraco, o qual é sacrificado. Mostra ainda a necessidade de existir um elemento que seja o pólo de organização do campo social. Agamben, ao tratar do *homo sacer*, destaca, de modo distinto, uma personagem que tem a mesma potencialidade, isto é, o *homo sacer* é também um núcleo organizador do plano social mas, ele não é considerado pelos outros como um elemento mais fraco, antes pelo contrário, graças à situação em que se encontra, e ao reconhecimento de todas as vidas como sagradas, ele pode estabelecer o plano social através da sua figura carismática. O papel de Jesus perante a mulher adúltera samaritana, como já analisámos, mostra essencialmente esse ponto, a sacralidade de toda a vida e a indiferenciação social que existe. Até um determinado momento a vítima é bode expiatório, pronta a ser sacrificada por todos, mas é com a mensagem de Jesus que esse círculo se altera e, em vez de estarmos perante uma estrutura sacrificial, damos lugar a uma reintegração social. A mulher transforma-se em *homo sacer*, isto é, num ser insacrificável. Esta transformação não é contudo realizada no plano social, mas apresenta uma mensagem do “Reino de Deus” evidenciando o modo como se estabelece o *homo sacer* dentro do Cristianismo³⁸.

Agamben, ao falar do *homo sacer*, considera-o uma figura legalmente exilada mas, se nos centrarmos noutras abordagens, em especial a de Slavoj Žižek, a figura do *homo sacer* é identificada segundo uma perspetiva freudiana que apresenta a mesma significação da noção de Agamben, evidenciando contudo outro caminho. Žižek identifica no *homo sacer* a figura por excelência do discurso, do *logos*, da realidade. Esse discurso da realidade retratado em Žižek apresenta-se segundo dois espaços ideológicos opostos. Um que evidencia a redução do homem à vida nua, isto é, à vida completamente presente no social, e como objeto dispensável que detém conhecimento, e o outro, segundo o qual existe o respeito pela vulnerabilidade do outro conduzido ao extremo, numa atitude de narcisismo subjetivo.

Qual a importância de falar de um *homo sacer* na perspetiva de Girard? Será o *homo sacer* a possibilidade do novo homem, ainda por descobrir? É a possibilidade em aberto da pluralidade humana, que se mostra na ação.

No capítulo V da obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt mostra a possibilidade de se fundar esse novo Homem: “a pluralidade humana, condição básica da acção e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença”³⁹. A *vita ativa* é a possibilidade do homem se inserir no mundo humano, inserção essa que, segundo a autora, “é como um segundo nascimento”⁴⁰. Esta inserção, nunca forçada, pode provir de estímulos externos, como por exemplo, estimulada pela presença dos outros em cuja companhia queremos estar. Reside nesta

³⁷ *Ibidem*, p. 78.

³⁸ A este propósito, cf. Slavoj Žižek, *Welcome to the desert of the real: five essays on september 11th and related dates*, 1.ª ed., Londres, Verso Editions, 2002.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 189.

³⁹ Hannah Arendt, *A condição humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, p. 188.

vontade de sermos algo de novo, de ação, a necessidade de diálogo, de discurso. Este último transforma-se num meio para alcançar um fim no qual as palavras nada revelam, a revelação provem do ato⁴¹.

134 | Ao tratarmos Hannah Arendt pretendemos evidenciar a possibilidade de um “novo nascer” face a uma violência antropologicamente fundada na esfera social de onde, segundo a teoria mimética de Girard, parece nunca ser possível sair. E ainda que o autor nunca identifique esta possibilidade, podemos inferir isto da sua análise da sociedade, partindo sobretudo da sua noção de mecanismo sacrificial e de crise mimética⁴².

No livro *On violence*, a autora realiza uma distinção em três partes fundamentais partindo de uma análise da violência, onde mostra as suas ligações ao meio político e revela as suas estruturas fundamentais, as suas raízes. Em Arendt, o poder não apresenta o “monopólio da violência política”⁴³, como este era realizado em Thomas Hobbes. Hannah Arendt considera a política como o horizonte de realização do indivíduo: “sem a esfera política, este não poderá levar uma ‘existência autêntica’”⁴⁴. Assim, a ação é a atividade fundamental da política, segundo a qual, a ação não diz respeito a uma versão utilitarista da política, nem tão-pouco às relações que derivam de uma condição natural, mas diz respeito a uma relação estabelecida entre as vontades de liderança e de liderados, à convivência como condição efetivada. Numa famosa citação da autora: “É na esfera política que realizamos a nossa condição humana”⁴⁵.

Por conseguinte, o uso da violência na política é tudo o que é contra a ação pretende ser uma dominação do homem pelo homem e, deste modo, a violência opera sempre no plano instrumental, isto é, é sempre através de instrumentos que esta se manifesta, é sempre através deles que ela se torna em “ação”. De um ponto de vista “helénico”, mesmo a administração pública não é propriamente a política e, deste modo, a política não está especificamente remetida para a disponibilidade e uso de instrumentos, no exercício de coerção, na relação instrumental entre os dominados e os dominadores. A distinção arendtiana de violência, poder, valentia e força, em *On Violence*, como já evidenciamos anteriormente, esclarece, em grande medida, o carácter próprio e inerente da violência: nenhum governo se funda nela, mas antes no poder. E como afirmado por Arendt: “A forma extrema do poder é Todos contra Um, a extrema forma da violência é Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos”⁴⁶.

Com efeito, a autora entende o poder como um fim em si mesmo, que não se justifica em termos de categorias de meios e fins, já que o poder, ao contrário da violência, não é instrumental. O poder, independente dos meios, corresponde à capacidade humana não apenas de agir mas de agir em concreto, constituindo-se o poder como uma condição que é a propriedade coletiva de um grupo – nunca de um indivíduo em particular – e apenas existe enquanto o grupo se mantém unido.

Em suma: para Hannah Arendt, grande parte do uso crescente da violência na política do século XX estabelece-se nas questões de poder do governo, que se configura nas buro-

⁴¹ *Ibidem*, p. 193.

⁴² René Girard, *Violence and the sacred*, ed. cit., pp. 1-40.

⁴³ Pires Aurélio, *Razão e violência*, 1.ª ed., Prefácio Editores, 2007, p. 103.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 42.

cracias. O governo burocrático é a grande causa das rebeliões que correm por todo o mundo. A burocracia é, para Arendt, o mais tirânico de todos os governos devido à falta de clareza sobre quem responsabilizar pelas ações praticadas. Quem faz isto? “Ninguém”. A resposta é sempre uma constante escapatória camuflada por entre a maioria governante.

A condição de ação, realmente nova, exaltada pela autora no último capítulo da obra, como o “nascimento” ou a “natalidade”, corresponde à abertura do Homem para um mundo de ações melhores, nomeadamente no campo político, e no meio que este estabelece com a violência, sobretudo contra esta.

Podemos afirmar, em conclusão, que ao contrário de Arendt, Girard não encontra na Modernidade uma possibilidade do Homem *renascer* fora de um contexto de violência, enquadrando a Modernidade no ocidente numa perspetiva que coloca o Homem fora de qualquer situação histórica vivida anteriormente. O “advento da Modernidade”⁴⁷ de que nos fala Girard mostra a cultura ocidental como o resultado de uma progressiva globalização à escala mundial, onde reside um novo espírito crítico do Homem face ao mundo, graças à ação desmistificadora do texto bíblico ao longo de todos os anos. Importa, por fim, destacar o que, concretamente, Girard apelida de Modernidade:

O conceito de ‘Modernidade’ – termo que deriva do latim *modo*, recentemente – é empregue por Girard num sentido muito abrangente, abarcando toda a história da sociedade ocidental que se desenvolve desde os finais do século XIV até ao momento presente. O factor ou elemento determinante – longamente preparado – face à medievalidade coloca-se ao nível do religioso, de uma leitura nova da Bíblia que começa finalmente a captar sentido da Revelação feita por Jesus quanto aos mecanismos persecutórios que fundam as sociedades humanas.⁴⁸

⁴⁷ Cf. Miguel Dias da Costa, “As Ilusões da Modernidade”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. LVI, jan. – jun. 2000, pp. 117-141.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 109.

“O ANTIGO PORTUGAL NO BRASIL RENASCIDO”: O MITO DO IMPÉRIO LUSO-BRASILEIRO EM *CARAMURU*, DE SANTA RITA DURÃO¹

Elzimar Fernanda Nunes Ribeiro*

136 |

Publicado em 1781, já praticamente no fim do período Neoclássico, o poema *Caramuru*, de Santa Rita Durão, pretende ser uma epopéia da formação do Brasil. Trata-se de uma narrativa de origem modernizada na medida em que nela o fundo mítico e lendário se encontra entrelaçado a certos personagens e eventos históricos, dentre os quais se destaca a trajetória do protagonista, o náufrago português Diogo Álvares Correia, que conseguiu importante ascensão sobre as tribos indígenas do Recôncavo Baiano em meados do século XVI, recebendo delas a alcunha de Caramuru.

Que a obra tem certas veleidades historiográficas fica evidente no intróito preparado pelo autor, ao qual ele denomina “Reflexões Prévias”, e onde cita, com certo orgulho intelectual, suas fontes documentais. Entrementes, é preciso ter mente que no painel da épica setecentista lusitana um texto de “ficção pura” certamente seria rejeitado, afinal durante o período Neoclássico considerava-se que um poema épico precisava exibir uma função didática, o que em Portugal foi frequentemente associado à defesa da política de Estado². Sendo assim, Durão utiliza as referências históricas não como quem busca a verdade dos fatos, mas como quem se propõe a elaborar uma obra artística que servisse como modelo de formação moral e cívica. Durão não faz uma mera adaptação em verso das crônicas quincentistas. Ele intervém no material histórico-cronístico, de modo a transformá-lo em um material épico, aproveitando uma tradição literária que o século XVIII tinha por inferior (a crônica) para compor uma forma literária então amplamente aceita como superior (a epopéia).

Primeiramente, cumpre assinalar que *Caramuru* representa o Brasil como uma unidade sócio-política, mesmo apesar de, durante todo o período colonial (e ainda depois), não ter havido de fato uma unidade política, mas, no máximo, “uma unidade geográfica formada por províncias estranhas umas às outras”³. Na obra de Durão, o Brasil é imaginado como sendo uma entidade una e indivisível, cujos limites territoriais extremos são, ao norte, o Grão-Pará (onde se situa o rio Amazonas) – “Dá princípio na América opulenta/ Às províncias do império lusitano/ O Grão-Pará, que um mar nos representa” (VI, 71) – e, ao sul, São Vicente e São Paulo, províncias que se estenderiam até o rio da Prata: “S. Vicente e S. Paulo os nomes deram/ Às extremas províncias que ocupamos;/ Bem que ao Rio da Prata se estenderam/ As que com próprio marco assinalamos” (VI, 79). Quer dizer que *Caramuru* assimila um antigo desejo dos colonizadores portugueses: a constituição do “Magnus Brasil”, projeto secretamente acaalentado na corte de Lisboa e sub-repticiamente divulgado por cartógrafos e cronistas ligados à Coroa portuguesa desde o século XVI⁴. Tome-se, por exemplo, um trecho

¹ Este trabalho contou com o apoio da FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

* Universidade Federal de Uberlândia.

² Ivan Teixeira, *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*, São Paulo, Edusp, 1999.

³ Luiz Carlos Villalta, *1798-1808: o império luso-brasileiro e os brasis*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 120.

⁴ Euduro Bueno, *Capitães do Brasil*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1999.

da *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, do padre Simão de Vasconcelos, uma das fontes documentais quinhentistas de que se serviu Durão:

Estes dois rios, o das Amazonas e o da Prata, princípio e fim desta costa, são [...] como duas chaves de prata, ou de ouro, que fecham a terra do Brasil. Ou são como duas colunas de líquido cristal que a demarcam entre nós e a Castela, não só por parte do marítimo, mas também do terreno.⁵

137

A idéia do “Magnus Brasil” indica que desde o início da colonização o governo português tinha intenções de não obedecer aos limites territoriais que o Tratado de Tordesilhas⁶ lhe impunha, de modo que, lentamente, os colonizadores lusos (tanto o Estado quanto a iniciativa privada) gestaram a tese de que a divisão territorial entre os domínios americanos das duas dinastias ibéricas não devia ser estabelecida por linhas consideradas por eles como abstratas e artificiais (como era o caso da linha imaginária de Tordesilhas), mas sim por fronteiras naturais, entendidas pelos lusos como instrumentos mais racionais de demarcação; tais fronteiras naturais seriam preferencialmente os abundantes cursos fluviais que cortavam a América do Sul. Entretanto, não deixa de ser interessante observar que, por muito tempo, a argumentação portuguesa em favor das fronteiras naturais conviveu com uma prática que provinha desde o século XVI e que consistia em “empurrar” o meridiano de Tordesilhas sempre mais para o oeste. Um bom exemplo desse debate territorial pode ser observado na disputa pelo estuário do rio da Prata. Desde cedo os portugueses defenderam que o limite sul de seus domínios coloniais seria o Prata, o qual ficaria a leste da linha de Tordesilhas. Quando essa hipótese foi definitivamente descartada, a tese das fronteiras “naturais” toma corpo nas negociações diplomáticas oficiais, sendo uma das razões invocadas na articulação de novos tratados fronteiriços, como foi o Tratado de Madri, de 1750⁷.

Já a linha fluvial demarcadora do extremo norte não foi de imediato definida, mas foi orientada por uma lenda narrada pelos cronistas e depois pretensamente confirmada pelos cartógrafos dos séculos XVI e XVII. A referida lenda teria suporte nos relatos indígenas que diziam haver no interior do continente uma imensa lagoa, repleta de inúmeras riquezas minerais e cercada por uma avançada civilização, batizada com vários nomes: Dourado, Lagoa Eupana, Laguna Encantada, Paraupaba, entre outros⁸. O historiador Jaime Cortesão, um dos primeiros a estudar a cartografia que apontava para a existência do mítico lago, teria sido o responsável por rebatizar “esse conceito expansionista dando-lhe, por volta de 1950, o nome de ‘Ilha Brasil’”⁹. Para Cortesão, o mito da Ilha-Brasil, e não o referido tratado diplomático, é que de fato modelou a ocupação da América pelos portugueses:

Uma razão geográfica de Estado oposta ao Tratado de Tordesilhas, preside à formação territorial do Brasil. A luta entre aquela razão e os ditames artificiais do célebre convênio ex-

⁵ Simão de Vasconcelos *Apud* Jorge Couto, *A construção do Brasil*, 2.ª ed., Lisboa, Cosmos, 1997, p. 269.

⁶ Tratado celebrado entre Portugal e Espanha, com o empenho do papado, em 1494, que visava ordenar diplomaticamente as conquistas coloniais das duas nações ibéricas. Pelo tratado, o limite mais ocidental estabelecido para a colonização portuguesa seria a linha meridional posicionada a 370 léguas ao oeste de Cabo Verde, não atingindo nem o rio Prata e nem o rio Amazonas.

⁷ Demétrio Magnoli, *O corpo da Pátria*, São Paulo, Editora da Unesp; Moderna, 1997.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Eduardo Bueno, *Capitães do Brasil*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1999, p. 36.

plica, na sua maior parte, os três primeiros séculos da história brasileira. Antes que os portugueses e os luso-brasileiros tivessem adquirido a consciência perfeita da unidade geográfica, econômica e humana que deu lugar à formação do Brasil, já haviam traduzido esse fato por aquilo a que nós chamamos o mito da Ilha-Brasil¹⁰.

138 | A idéia de Ilha Brasil se justificaria porque do lago nasceriam dois rios, um que correria para o norte e outro para o sul, circunscrevendo assim um território insular separado do restante do continente por ambos os rios. O rio ao sul seria o Prata (embora tenha havido versões da lenda que o identificaram ao São Francisco), e o rio ao norte foi associado com o Tocantins, com o Madeira e finalmente com o Amazonas.

Tratava-se de utilizar um argumento de natureza geográfica – uma vez que o Brasil constituiria uma entidade territorial distinta, separada da América Espanhola por “fronteiras naturais”, ou seja, pelas duas principais bacias hidrográficas sul-americanas comunicantes através de um grande lago central, a “Lagoa Eupana”, localizado no interior – que justificaria a inclusão de uma hipótese não prevista no articulado do Tratado de Tordesilhas. Esta solução surgia como a única fórmula susceptível de conferir legitimidade às ambições lusitanas de estender as fronteiras da América Portuguesa tão desmesuradamente para o sul da linha divisória.¹¹

Seguindo-se a noção de fronteira “natural”, seria mais “lógico” que essa ilha formasse um único domínio geopolítico. Portanto, o Brasil como entidade geográfica seria precedente do Brasil sócio-político; em outras palavras, o expansionismo luso estaria apenas consumando um destino providencialmente manifesto pela natureza. Entretanto, ressalta Cortesão que a idéia portuguesa de “Ilha-Brasil” não é uma mera assimilação passiva de um antigo mito indígena, e sim um novo mito que: “Resulta da interpretação, mais ou menos tendenciosa, de informações indígenas. Exprime um propósito mal definido, em que se misturam a realidade e a imaginação. Mais e menos de que uma política, é uma mística que assenta num conceito ilusório e numa tendência pragmática.”¹² No entanto, atribuir o mito aos habitantes primitivos da terra tinha consigo um especial apelo legitimador, afinal “a força da noção Ilha-Brasil derivaria, precisamente, da subversão do horizonte histórico e diplomático e da sua substituição por um ordenamento ancestral”¹³. Convertido em razão de Estado, o mito expansionista, ao se concretizar, implicaria na negação de parte dele próprio, afinal a conquista do território almejado revelará a inverdade geográfica da lagoa Eupana¹⁴. Como afirma Cortesão: “[...] atingir a realidade, através do sonho, torna-se pouco a pouco um dos alvos da Metrópole e dos colonos; dos dirigentes e dos dirigidos; do Estado e da iniciativa particular; de lusos e de luso-brasileiros”¹⁵; mas aí o conceito do “Magnus Brasil” já não precisará da tese insular para sobreviver.

¹⁰ Jaime Cortesão, *História do Brasil nos velhos mapas*, Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1957, p. 339.

¹¹ Jorge Couto, *op. cit.*, pp. 268-269.

¹² Jaime Cortesão, *op. cit.*, p. 355.

¹³ Demétrio Magnoli, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴ Embora seja possível supor que a realidade geográfica do Pantanal Matogrossense possa ter gerado a lenda.

¹⁵ Jaime Cortesão, *op. cit.*, p. 355.

É essa a visão adotada por Santa Rita Durão em seu poema: o Brasil como um vasto território “naturalmente” compreendido entre o Prata e o Amazonas, destinado, por desígnio divino, à Coroa portuguesa, como afirma Catarina/Paraguaçu em seu discurso final: “Este rei glorioso foi o eleito/ Por providência da eternal bondade,/ A fazer do Brasil um povo aceito/ E digno de gozar a eternidade” (X, 74); ou como, ao finalizar sua narrativa sobre uma misteriosa estátua situada da Ilha do Corvo¹⁶, o náufrago Fernando declara:

Voltado estava às partes do Ocidente,
Donde o Áureo Brasil mostrava a dedo,
Como ensinando a Lusitana Gente,
Que ali devia navegar bem cedo:
Destino foi do Céu Onipotente,
A fim que sem receio, ou torpe medo
À piedosa empresa o Povo corra;
E que quem morrer nela, alegre morra. (I, 46)

Portanto Durão assimila e dá dimensão épica ao mito de um Brasil definido pela própria natureza, destinado por Deus à expansão territorial, política e cultural da nação portuguesa. Essa abordagem trazia consigo a mítica do descobrimento. A atuação portuguesa na América transfigurava-se numa descoberta, facultada pela Providência, de uma terra cujos limites estavam pré-definidos por si mesmos e que, por isso, já era uma entidade inteira e indivisível, que agora cabia aos descobridores dominarem: “O Brasil erguia-se como uma realidade geográfica anterior à colonização, como herança recebida pelos portugueses. Ao invés de conquista e exploração colonial, dádiva e destino”¹⁷.

Ao tratar do mito da lagoa Eupana, Sérgio Buarque de Holanda (1959/2000) não o relaciona a uma lenda indígena, mas ao mito medieval do Paraíso terrestre, que moveu o imaginário dos colonizadores ibéricos quando da conquista da América. Nesse caso, a fantástica lagoa estaria entre as diversas projeções edênicas que os europeus lançaram sobre o Novo Mundo. Ambas as abordagens não precisam necessariamente se contradizer, pois é plausível a hipótese de que, ao interpretar as informações indígenas, os europeus o tenham feito sob a influência do universo mítico que traziam consigo. Acreditamos ser possível estabelecer a lenda da lagoa Eupana como sendo um dos primeiros exemplos de fusão da cultura européia com a cultura ameríndia, constituído a partir de uma combinação dos imaginários dos dois povos então envolvidos na luta pela posse do território sobre o qual se assentaria futuramente a nação brasileira.

Apesar de nascer na região das Minas Gerais, no auge do Ciclo do Ouro, Santa Rita Durão partiu ainda menino para a Europa e nunca mais retornou ao Brasil, portanto o conhecimento dele sobre sua terra natal estava forçosamente limitado a memórias infantis e a informações de terceiros. Aliás, esta última tem claro predomínio na medida em que o poeta nunca visitou a região representada no poema – a costa baiana. Consequentemente, ao descrever o Brasil,

¹⁶ Em nota de rodapé, Durão informa: “É estimada por prodigiosa a estátua que se vê ainda na ilha do Corvo, uma dos Açores, achada por descobrimento daquela ilha sobre um pico, apontando para a América” (p. 24). Na verdade não era uma estátua, e sim um rochedo que os portugueses julgaram ser um cavaleiro apontando para o oeste. Cf. <http://acores.sapo.pt/turismo/corvo/paisagem.php>.

¹⁷ Demétrio Magnoli, *op. cit.*, p. 47.

Durão não se afastou muito das obras histórico-cronísticas que lhe serviram de fonte, dentre as quais se destaca *História da América Portuguesa*, de Rocha Pita, obra que José Murilo de Carvalho caracteriza como “a expressão mais completa do edenismo”¹⁸, como o excerto abaixo demonstra com propriedade:

140 |

Em nenhuma outra região se mostra o céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem raios tão dourados, nem os reflexos noturnos tão brilhantes; as estrelas são mais benignas e se mostram sempre alegres; os horizontes, ou nasça o sol, ou se sepulte, estão sempre claros; as águas, ou se tomem nas fontes pelos campos, ou dentro das povoações nos aquedutos, são as mais puras; é enfim o Brasil Terreal Paraíso descoberto, onde tem nascimento e curso os maiores rios; domina salúfero clima; influem benignos astros e respiram auras suavíssimas, que o fazem fértil e povoado de inumeráveis habitantes¹⁹.

Não admira que *Caramuru* exiba o que Candido chamou de hipertrofia do *locus amoenus*²⁰, ou seja, no poema de Durão o ambiente aprazível não se reduz a um *locus* específico, mas é extrapolado até atingir todo o país, afinal o poeta seguiu a lição de Rocha Pita, cronista que estabeleceu o “modelo da visão do país como natureza”²¹. O encantamento com a terra brasileira e suas riquezas perpassa todo o poema, mas está especialmente condensado no Canto VII, quando a partir da XXIII estrofe Diogo descreve o Brasil ao rei francês. Vastidão territorial e hidrográfica, variedade vegetal e animal, fertilidade e fartura regem todo o discurso de Diogo e acentuam a imagem do Brasil como um potentado natural a ser explorado em todos os sentidos. A visão construída nesse canto pode ser perfeitamente sintetizada no verso do Hino Nacional Brasileiro: “gigante pela própria natureza”, como se a formação territorial do país estivesse desde sempre pré-definida pela geografia mesma da terra. Difunde-se a imagem de um Brasil que não foi feito, mas que se fez a si mesmo num processo “natural” e providencial, no qual coube aos lusos simplesmente aceitar o destino divinamente traçado – juízo constantemente expresso em *Caramuru*. Ora, é evidente que nem só de grandiosidade geográfica e natural se trata aqui, a pressuposição é de que tal magnitude sinalizaria um futuro politicamente majestoso. Como assevera Carvalho: “Esse complexo de grandeza encontrou sua versão política na crença de que o país se tornaria um grande e poderoso império”²².

Efetivamente, não tardou para que o expansionismo luso, definido pela imensidão do território almejado, despertasse visões de um possível império brasílico. Já em 1580, “quando a Espanha invadiu Portugal, o prior do Crato, pretendente ao trono português, foi aconselhado a viajar para o Brasil, estabelecendo em seu território um grande império”²³. As raízes dessa ambição imperial, por sua vez, podem ser encontradas na própria narrativa de origem da fundação do Reino de Portugal, ainda no século XII.

¹⁸ José Murilo de Carvalho, “O motivo edênico no imaginário social brasileiro”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n.º 38, São Paulo, 1998, p. 64.

¹⁹ Rocha Pita, *apud* José Murilo de Carvalho, *Ibidem*, p. 64.

²⁰ Antonio Candido, *Literatura e sociedade*, 5.ª ed, São Paulo, Editora Nacional, 1976.

²¹ José Murilo de Carvalho, *op. cit.*, p. 64.

²² José Murilo de Carvalho, “Brasil, Brazil: sonhos e frustrações”, *Seminário de história intelectual da América latina*, jul. 2006, p. 18. (versão eletrônica, consultada a 14 de outubro de 2013, em: <http://shial.colmex.mx/textos/Jose-Murilo.pdf>).

²³ Luiz Carlos Villalta, *op. cit.*, p. 32.

O mito retrocede à batalha de Ourique, lutada em 1139 contra cinco reis mouros. De acordo com a lenda, Cristo teria então aparecido ao príncipe Afonso Henriques prometendo-lhe a vitória e, mais ainda, um grande império futuro para divulgar seu nome entre as nações.²⁴

Na passagem do século XVI para o XVII, diversos acontecimentos vieram renovar o mito, dando-lhe novos sentidos. O desaparecimento do rei D. Sebastião no deserto africano em 1578, por ocasião da batalha de Alcácer Quibir gerou uma crise de sucessão que acabou por instaurar a União Ibérica, período em que Portugal esteve sob o governo do rei da Espanha. A situação despertou um sentimento patriótico lusitano expresso no anseio popular pelo retorno de D. Sebastião para libertar o reino, gerando um mito de fundo messiânico, que encontrou no padre António Vieira um erudito divulgador e defensor. Vieira compõe então a obra *Clavis prophetarum, a História do futuro e Esperanças de Portugal*, na qual interpreta várias profecias bíblicas e termina por concluir que Portugal seria o Quinto Império previsto pelos antigos profetas hebreus. Os primeiros quatro impérios (identificados por Vieira como sendo o Assírio, o Persa, o Grego e o Romano) teriam sido domínios meramente humanos e, por isso, finitos, mas o Quinto Império seria:

141

[...] o Reino de Cristo que dentro em breve se havia de instalar na terra. Um príncipe português – o Encoberto – preconizado pelas profecias ibéricas, liquidaria definitivamente os inimigos da fé e conquistaria com grande espanto do mundo inteiro, a Terra Santa. Uma vez realizadas estas façanhas, o Quinto Império não tardaria em vir. Seria este um reino de mil anos, que havia de abranger todas as raças e todas as culturas, fraternalmente unidas na fé católica e incorporadas num só Império mundial; um reino de paz e de concórdia, um reino de justiça e harmonia, na qual as diferentes nações e culturas haviam de obedecer – de livre vontade – aos dois vigários de Cristo: ao papa de Roma, no plano espiritual, e ao rei de Portugal, no plano temporal. Terminado este período milenário, viria o Anticristo, a luta final e a consumação dos tempos.²⁵

Longe de ser uma utopia isolada, a idéia de Portugal como Quinto Império tornou-se comum e, segundo João Francisco Marques, “foi comungado, durante séculos, pela maioria dos oradores sagrados da nação”²⁶ e foi ainda mais intensificada quando o reino recuperou sua independência. Inúmeras evocações dessa utopia podem ser encontradas no poema de Durão, que afinal de contas pretende exaltar a cristianização de uma vasta população pagã. Tome-se, por exemplo, um trecho da dedicatória: “Nele [no poema] vereis nações desconhecidas,/ Que em meio dos sertões a fé não doma,/ E que puderam ser-vos convertidas/ Maior império que houve em Grécia ou Roma” (I, 4). Durão postula a evangelização dos indígenas como meio para que Portugal viesse a se tornar um império maior do que o Grego e do que o Romano; em outros termos, o ideal do Quinto Império luso seria o motivo final do trabalho de cristianização do Brasil. E, por sua vez, a cristianização dos povos pagãos é a justificativa para a expansão política de Portugal, conforme afirma Catarina no seu discurso final aos índios:

²⁴ José Murilo de Carvalho, *op. cit.*, 2006, p. 18.

²⁵ Marina Mssimi, “Identidade, tempo, profecia na visão de padre Antônio Vieira”, in *Memorandum*, Belo Horizonte/Ribeirão Preto, n.º 1, 2001, p. 27.

²⁶ João Francisco Marques, “A utopia do Quinto Império em Vieira e nos pregadores da Restauração”, in *Etopia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 2, 2004, p. 1 (versão eletrônica, consultada a 14 de outubro de 2013, em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo10551.pdf>).

“Mas a piedade faz, com que comanda/ Que [o rei] antepondo o Brasil a tudo agora,/ Mostre aos homens que o impulso que o domina/ É propagar no mundo a fé divina” (X, 63). Ainda mais interessante é uma estrofe colocada ao final do Canto IX, que narra a expulsão dos holandeses de Pernambuco, levada a cabo pelos luso-brasileiros. Como o fato foi coincidente com a recuperação da autonomia política de Portugal, os dois eventos foram constantemente associados no discurso nacionalista lusitano da época²⁷, daí que, ao celebrar a derrota holandesa, a personagem-narradora Catarina o faça nos seguintes termos:

Triunfou Portugal; mas castigado,
Teve em tal permissão severo ensino,
Que só se logrará feliz reinado,
Honrando os reis da terra ao Rei Divino:
E que o Brasil aos lusos confiado
Será cumprindo os fins do alto destino,
Instrumento talvez neste hemisfério
De recobrar no mundo o antigo império. (IX, 77)

Dois postulados são sustentados na fala de Catarina: primeiro, Portugal havia decaído e, portanto, coube-lhe a punição divina; contudo, estando consumada a disciplina, a Providência permitiria que o país retomasse seu destino imperial. Segundo, o Brasil podia vir a ser o instrumento para que Portugal voltasse a ser um grande império. Muito embora esteja envolvida por certo misticismo medievo, esta imagem não indica que Durão fosse um intelectual retrógrado, pelo contrário, é importante ressaltar que ele foi um pioneiro no esforço de dar forma estética a um projeto longamente gestado por portugueses e luso-brasileiros do período iluminista: a formação de um grande império luso-brasileiro. O pensamento setecentista português não renegou a ambição imperialista lusitana, muito pelo contrário, ela a re-significou, garantindo-lhe a sobrevivência em tempos menos religiosos: “A laicização da idéia de um império luso-brasileiro centrado no Brasil, originalmente milenarista e sua remissão residual a topos edênicos revelam que o Reformismo Ilustrado português articulou as luzes com um substrato da cultura anterior”²⁸.

O racionalismo ilustrado pode ter despido a utopia do Quinto Império de sua dimensão mística, mas o conceito permaneceu e foi frequentemente debatido pelos intelectuais e estadistas do reino e da colônia. Cientes das potencialidades de um domínio territorial tão vasto, as elites de ambos os lados do Atlântico ambicionaram erigir um império luso-brasileiro²⁹, sonho que conquistou aliados mesmo entre os participantes da Inconfidência Mineira³⁰. Um dos mentores deste projeto imperial foi o luso-brasileiro D. Rodrigo de Sousa Coutinho, ministro do príncipe regente D. João (futuro rei D. João VI). A súmula do plano arquitetado por D. Rodrigo Coutinho está contida no documento *Memória sobre o melhoramento dos domí-*

²⁷ Um exemplo é *O valeroso lucideno*, uma das mais importantes crônicas sobre a expulsão holandesa, escrita pelo frei Manuel do Salvador Calado, no século XVII. O frei-cronista entende a recuperação luso-brasileira como parte do projeto divino de restaurar a antiga glória do império português.

²⁸ José Murilo de Carvalho, *op. cit.*, 2006, p. 35.

²⁹ Luiz Carlos Villalta, *op. cit.*, pp. 30-31.

³⁰ Entre os inconfidentes, o mais ardoroso defensor da mudança da sede do Estado português para o Brasil foi o cônego Luis Vieira da Silva.

nios portuguesas na América, publicado em 1797, obra que “deu coesão às elaborações intelectuais produzidas no interior das instituições científicas do Reino e Ultramar”³¹.

No entanto, as primeiras articulações laicas em torno da tese do império luso-brasileiro remontam a meados do século XVII. Com o fim da União Ibérica em 1640, Portugal e Espanha se viram na contingência de redefinirem legalmente as fronteiras de seus domínios coloniais, agora ameaçados também pelas ambições de Inglaterra, França e Holanda. Nesse momento, o Brasil ganha uma enorme importância estratégica para Portugal, o qual havia sido afastado do grupo das potências europeias em consequência dos longos anos de submissão à Espanha. Conscientes da insustentabilidade de seus domínios asiáticos, alguns já sob o controle de outras nações europeias (especialmente para a Inglaterra), os estadistas lusitanos consideraram que a colônia americana seria a principal base a partir da qual o império luso poderia se reerguer em toda sua antiga pujança – é o “antigo Portugal [...] no Brasil renascido, como em novo” (1, 7) da dedicatória de *Caramuru*. Atentando-se bem, percebe-se que subjacente a esse raciocínio há uma tese potencialmente desestabilizadora, afinal se a metrópole precisa da colônia para se afirmar como potência, o que impediria a ruptura do pacto colonial? Agravando ainda mais a situação, o próprio colonialismo vive uma crise provocada pelo avanço do capitalismo industrial e pelas idéias libertárias iluministas. Para manter o Brasil e seu sonho imperial, os estadistas do Reino precisavam reavaliar as relações entre colônia e metrópole e ao mesmo tempo preservar os vínculos que as mantinham unidas.

Dentre as figuras proeminentes que buscaram consolidar um novo império português (agora visto como inevitavelmente entrelaçado ao Brasil), D. Luís da Cunha, diplomata português que atuou entre 1682 e 1740, teve um papel de relevo. Homem viajado, D. Luís se contava entre os “estrangeirados”, isto é, fazia parte de uma seleta elite lusitana que, a partir de uma extensa vivência em outros países da Europa, tendiam a ver Portugal como uma nação vitimada por um atraso cultural, político e econômico que precisava ser superado caso o país quisesse retomar sua condição de potência europeia. Ainda antes de Pombal e de seu despotismo esclarecido, os “estrangeirados” (entre os quais se pode incluir o próprio Sebastião José de Carvalho), deram origem à Ilustração portuguesa³². Mas o estrangeirismo de D. Luís não teria sido radical a ponto de indispô-lo com a nobreza conservadora, ele logrou conquistar uma aceitação de que poucos “estrangeirados” poderiam se gabar. Suas obras, algumas mesmo na forma de manuscrito, tiveram ampla circulação entre a elite lusa do século XVIII e ajudaram a definir o pensamento político português setecentista. Em suas análises, D. Luís aponta que um dos maiores obstáculos para que Portugal voltasse ao posto de potência europeia consistiria na pequena extensão territorial do Reino:

[...] se o médico examinar o aspecto, e conformação de Portugal, verá logo que o seu primeiro mal é a estreiteza dos seus limites, mal, digo, incurável, sem nos podermos queixar da Providência, que assim o permitiu, de que resulta o seu mal, que é a debilidade das nossas forças à proporção dos seus vizinhos [...]³³

³¹ Ana Rosa Cloquet da Silva, *Inventando a nação*, São Paulo, Hucitec; Fapesp, 2006, p. 158.

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ D. Luís da Cunha, *apud* Ricardo de Oliveira, “Política, diplomacia e o Império colonial português na primeira metade do século XVIII”, *História: Questões & Debates*, Curitiba, n.º 36, 2002, p. 267.

Outro empecilho seria o baixo índice populacional, que D. Luís atribui a diversos motivos, desde o excesso de jovens na carreira religiosa até a alta mortalidade advinda dos esforços de colonização, passando pelo grande número de executados pela Inquisição. Na visão do diplomata D. Luís, com pouco território para explorar economicamente e pouca gente para servir como mão-de-obra ou reforço militar, seria difícil Portugal voltar ao posto de potência mundial. “E, da mesma maneira em que enxergava os problemas, D. Luís da Cunha buscava encaminhar propostas que fossem não somente paliativas, mas soluções efetivas para que o reino tivesse força, estabilidade e respeito por parte de seus inimigos”³⁴. São várias as soluções apontadas pelo diplomata, mas talvez a mais surpreendente, embora não desprovida de ampla fundamentação, foi a proposta de transferir a sede do império para o Brasil³⁵. Como foi dito anteriormente, a idéia de fazer do Brasil a sede do império viera à baila ainda no século XVI, mas naquela ocasião ela era justificada por uma situação extrema; no caso, o iminente ataque espanhol que por fim conseguiu barrar as pretensões de D. Antônio, Prior do Crato, então candidato ao trono deixado vago por D. Sebastião. Agora, a sugestão de D. Luís não vinha motivada por algum acontecimento drástico, mas simplesmente pela percepção de que o Brasil disporia de maiores riquezas do que Portugal, podendo ser por isso um melhor sustentáculo para um império ultramarino.

Obviamente, essa é uma proposta que só se sustentava caso não se pensasse Portugal e Brasil enquanto entidades separadas, mas sim sendo partes distintas e complementares de um único todo: o império luso-brasileiro. As mudanças das sedes das Cortes europeias não eram raras, mas a novidade da proposta de D. Luís estava em recomendar a transferência de uma Corte da Europa para a América. Este ato aproximaria o sistema de administração colonial defendido pelo diplomata a uma espécie de sistema federativo embrionário a partir do qual:

[...] descortinava-se um projeto de Estado referido, sobretudo, a uma noção de *Império* que, já então esgarçava a centralidade do Brasil. Em outros termos, era o Império – entendido como a dimensão espacial formada pelos diferentes domínios e habitada pelo conjunto de súditos obedientes ao mesmo Monarca – o referencial político que orientava o Plano de reformas mencionado.³⁶

Na nova administração sugerida por D. Luís, o Brasil gozaria então de um *status* diferente dentro do regime colonial, deixando de ser uma mera colônia de exploração para se tornar a sede política da nação portuguesa expandida rumo à natureza americana, mais vasta e mais rica do que aquela que a “Providência [...] permitiu”³⁷ ao Reino obter na Europa. Tratava-se de uma reinvenção das relações entre Brasil e Portugal que continuou ecoando durante todo o século XVIII e que encontrou sua expressão estética em *Caramuru*.

Composta durante o reinado de D. João V, a tese do império luso-brasileiro continuou viva e exerceu considerável influência no governo de Pombal, o qual tomou várias medidas administrativas visando possibilitar o desenvolvimento conjunto de Portugal e Brasil. Aliás, um de seus principais auxiliares diplomáticos, o “estrangeirado” Duque Silva-Tarouca, redi-

³⁴ Ricardo de Oliveira, *ibidem*, p. 270.

³⁵ *Ibidem*, p. 272.

³⁶ Ana Rosa Cloquet da Silva, *op. cit.*, p. 98.

³⁷ *Ibidem*, p. 267.

giu-lhe uma carta em que fez questão de reviver o pensamento de D. Luís, dizendo ser o Brasil o lugar “onde os reis de Portugal podem vir sucessivamente a ter um império, como o da China, e ainda maior que a França, Alemanha e Hungria, unidas se fossem em um só corpo”³⁸. Para não perder tão preciosos domínios, Tarouca acreditava que as famílias de maior destaque precisavam ser incentivadas a manter sua fidelidade à metrópole através de benesses, cargos e doações de terras.

Tal atitude formaria uma elite luso-brasileira capaz de defender o território e ajudar na exploração da colônia, sem perder sua lealdade à Coroa portuguesa. Pombal deve ter ouvido a recomendação do Duque, visto que seu governo contou com o amplo auxílio de funcionários de origem brasileira, geralmente formados na Universidade de Coimbra. Caio Boschi aponta alguns dos principais nomes de intelectuais e de estadistas luso-brasileiros que estudaram em Coimbra e que se envolveram com a administração do Estado português setecentista, antes e depois do período pombalino, inserindo entre eles o nome de Santa Rita Durão³⁹. O mesmo Boschi observa que o próprio reitor a quem Pombal entregou a missão de promover a renovação pedagógica na Universidade de Coimbra era também um luso-brasileiro – D. Francisco de Lemos – a quem Durão nominalmente homenageia na estrofe LXXIX do Canto IX de *Caramuru*:

Prelados vi de excelsa hierarquia,
E entre outros da maior celebridade
O claro Lemos, que enriqueça um dia
De novas ciências a universidade:
Ele ornará depois a academia
Com construções de excelsa majestade,
E em doutrina a fará com sábio modo
O Ateneu mais famoso do orbe todo.

A visão de um império luso-brasileiro, onde Brasil e Portugal harmonicamente se complementariam e formariam uma só entidade imperial, permitiu a ascensão de brasileiros aos altos cargos de comando da administração ultramarina. Deu também margem para que, em 1762, o próprio Pombal ordenasse a preparação de uma armada que pudesse levar imediatamente o rei D. José I para o Brasil caso se confirmasse o temor de uma invasão francesa⁴⁰. Por outro lado, estimulou a fidelidade de grande parte da intelectualidade luso-brasileira à Coroa; mesmo em Minas Gerais, província conhecida por seus impulsos autonomistas, seria possível observar a permanência da lealdade ao Reino e à família real. É que as elites brasileiras “[...] julgavam possível conviver com as estruturas básicas da colônia, desde que elas passassem por oportunos aperfeiçoamentos”⁴¹, isto é, elas buscavam uma reforma administrativa, mas não necessariamente uma ruptura com o Reino.

Sendo o desenvolvimento do Brasil uma necessidade premente do próprio Reino português, Pombal permitiu, na colônia, práticas comerciais e empreendimentos fabris que no

³⁸ Kenneth Maxwell, *A devassa da devassa*, 3.ª ed, São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 32.

³⁹ Caio C. Boschi, “A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais”, *Estudos Históricos*, vol. 4, n.º 7, Rio de Janeiro, 1991, p. 108.

⁴⁰ Luiz Carlos Villalta, *op. cit.*

⁴¹ Caio C. Boschi, *op. cit.*, p. 109.

sistema mercantilista eram vistos como privilégios exclusivos da metrópole; embora ao mesmo tempo os fizesse acompanhar de uma maior vigilância militar e tributária. Ainda assim, o “mercantilismo notavelmente flexível do estado pombalino”⁴² possibilitou a expansão das elites brasileiras, cujos interesses paulatinamente iam se tornando inconciliáveis com a manutenção do sistema colonial. A morte do rei D. José I e a destituição de Pombal em 1777 agravaram o conflito, pois facultaram a volta dos setores mais conservadores da sociedade portuguesa, silenciados durante o governo do Marquês, ao centro da administração ultramarina. Tais setores não tardaram a tentar reverter o que consideravam ser uma transigência excessiva, capaz de pôr em risco o próprio controle do território brasileiro, todavia a situação não permitiria uma imediata e total interrupção da política pombalina:

Apesar da histeria popular que se verificou à queda do regime, os colaboradores de Pombal estavam por demais enrustados na estrutura social e associados à arrecadação de tributos e às repartições públicas para desaparecerem com a simples abolição dos privilégios das companhias brasileiras.⁴³

De qualquer modo, a elite luso-brasileira não iria abrir mão tão facilmente dos privilégios conquistados e seguiria insistindo na idéia do império luso-brasileiro. Consequentemente, quando o conservador ministro Martinho de Melo e Castro forçou “o abandono do flexível sistema pombalino e a implantação, em seu lugar, de um neomercantilismo mais rígido e efetivo”⁴⁴, acirraram-se consideravelmente as tensões entre Brasil e Portugal, não no sentido de uma ruptura política, mas como uma pressão para que os dois lados no Atlântico fossem equiparados no seio de um império transcontinental. Villalta cita, por exemplo, uma interessante declaração do cônego Luís Vieira da Silva, um dos participantes da Inconfidência Mineira:

[...] se no tempo da aclamação do Senhor Rei Dom João IV viesse esse Príncipe para o Brasil [...] a esta hora se acharia a América constituindo um formidável Império; e que ainda seria felicíssimo este continente se viesse para ele algum dos príncipes portugueses; mais, que a suceder assim, sempre corria risco de o quererem cá aclamar; e que o melhor de tudo seria mudar a Rainha [Dona Maria I] a sua corte para a América.⁴⁵

Percebe-se na voz do cônego a preservação da lealdade à dinastia de Bragança, mas também se observa o uso desestabilizador da noção elaborada por D. Luís da Cunha de que o Brasil era mais rico e mais promissor do que Portugal. Estudando os escritos e depoimentos dos inconfidentes, Villalta⁴⁶ conclui que estes homens reivindicavam mais uma reforma do que uma ruptura nas relações Brasil-Portugal. O que a elite luso-brasileira desejava era a implantação do sistema imaginado por D. Luís da Cunha, onde Portugal e Brasil seriam partes diferentes e complementares de um único império, posição que lhe parecia mais vantajosa que fazer do Brasil uma república independente ao modo dos Estados Unidos.

O sonho imperial contagiara o pensamento da elite brasileira e, como vimos, contaminara-o desde o tempo da divulgação da lenda da “Ilha Brasil”, que servira de suporte mítico

⁴² Kenneth Maxwell, *op. cit.*, pp. 54-84.

⁴³ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁵ Luís Vieira da Silva, *apud* Luiz Carlos Villalta, *op. cit.*, p. 327.

da ação expansionista dos bandeirantes. E, mesmo que a situação política da Viradeira não fosse das mais favoráveis a esta ambição, a tese do império lusobrasileiro não se extinguiu. Com a morte de Martinho de Melo e Castro, e após enfrentar várias rebeliões coloniais, o príncipe-regente D. João nomeou, em 1796, como ministro do ultramar o lusobrasileiro D. Rodrigo de Sousa Coutinho, o qual retomou o projeto de D. Luís da Cunha e procurou adequá-lo à nova conjuntura político-econômica do Reino. Como Pombal, D. Rodrigo também contou com o auxílio de altos burocratas lusobrasileiros formados em Coimbra, dentre eles ninguém menos do que José Bonifácio – o futuro articulador da Independência brasileira e de um império brasileiro governado pela mesma casa real de Bragança que regia Portugal.

Visando superar a concorrência econômica que o Brasil passara a estabelecer com Portugal desde que o Marquês de Pombal afrouxara as rédeas do sistema mercantilista, D. Rodrigo projetou uma especialização de funções, em que cada parte do império contribuiria de acordo com sua “vocação”. Ao Brasil (vasto e fértil) caberia o papel de produtor; enquanto a Portugal (vantajosamente situado na porta da Europa) caberia o papel de comerciante. Dessa forma, D. Rodrigo buscava reinstalar uma das normas básicas do mercantilismo – segundo a qual a colônia só poderia comercializar com a metrópole – e, ao mesmo tempo, recuperar o interesse das elites brasileiras em preservar o regime colonial. Definia-se assim uma unidade imperial lusobrasileira, justificada pelo pressuposto de que haveria uma “natural dependência econômica”⁴⁷ entre Brasil e Portugal.

Para além de uma mera reordenação econômica, D. Rodrigo idealizava também a construção de uma identidade cultural comum a todos os súditos do império, não interessando se eles nasceram em Portugal, Angola, Brasil ou em qualquer outra província imperial, de modo que “o português nascido nas quatro partes do mundo se julgasse somente português e não lembr[ass]e senão da glória e da grandeza da Monarquia”⁴⁸.

Não admira, portanto, que o plano de transferir a corte para o Brasil continuasse em voga e viesse a se fortalecer por ocasião do expansionismo da França Napoleônica. Em 1801, o Marquês de Alorna recomendou a mudança do príncipe regente D. João para a América. Poucos anos depois, em 1803, o conselho foi reiterado pelo próprio D. Rodrigo. Verdade que não faltou quem contestasse tal desígnio, Maxwell adverte que a idéia “era anátema para muita gente”⁴⁹. Mas, enfim, o partido favorável à mudança prevaleceu e, em 1808, este projeto tão longamente acalentado foi concretizado com a mudança da família real para o Rio de Janeiro, cidade agora tornada sede da Monarquia. Mais tarde, quando da independência brasileira, significativamente “o novo país, criado em 1822, não se chamou reino como a metrópole, mas império. Só a designação império parecia adequar-se à dimensão geográfica e à dimensão de suas ambições para o futuro”⁵⁰.

A essa altura, Durão já havia falecido (sua morte ocorreu em 1784, cinco anos antes da Inconfidência), mas foi no início do século XIX que sua epopéia começou a gozar de uma popularidade da qual não havia usufruído no século XVIII. Ao se ignorar a faceta mais lusitana do texto, a invenção épica de um Brasil imperial soava perfeitamente adequada à formação identitária do recém-nascido império do Brasil, até porque as raízes desta nova utopia im-

⁴⁶ Luiz Carlos Villalta, *ibidem*.

⁴⁷ Ana Cloquet da Silva, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁸ Luiz Carlos Villalta, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁹ Kenneth Maxwell, *A devassa da devassa*, 3.ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 1995, p. 258.

⁵⁰ José Murilo de Carvalho, *op. cit.*, 2006, p. 17.

perial remontavam à agora ultrapassada utopia do império luso-brasileiro, que inspirou a composição de Durão. Sintomaticamente, *Caramuru* nunca foi tão editado quanto nesse período pós-independência⁵¹, o que mostra a relevância do poema para uma geração empenhada em construir uma imagem de nação para o Brasil.

148 | Analisando a produção intelectual dos estadistas portugueses e luso-brasileiros durante o período mariano, Ana Rosa Clochet da Silva chega à interessante conclusão de que é possível detectar a existência de uma perspectiva metropolitana e de uma perspectiva colonial a respeito do Brasil. Os estadistas residentes mormente no Reino estavam preocupados em acumular informações científicas que norteassem a exploração econômica da natureza brasileira, de modo que “aglutinando na Metrópole esse articulado de elementos, produziram uma *visão integrada do Império* a partir de sua natureza” (p. 156, grifos da autora). Já a elite luso-brasileira de longo tempo residente no Brasil estava mais voltada para as questões administrativas que emperravam o desenvolvimento da colônia, pedindo reformas e atentando para as diferentes necessidades de cada região específica. Consequentemente, “os burocratas e intelectuais da Colônia revelaram uma *percepção muito mais fragmentada e geograficamente localizada* do espaço observado” (p. 167, grifos da autora). Visão integrada versus percepção fragmentada distinguiriam então dois modos de olhar o Brasil; um que postulava um espaço único definido “naturalmente”; outro vivenciando uma fragmentação política, que o fazia consciente das especificidades regionais e das tensões sociais e raciais próprias do sistema escravista. O Brasil ou os brasis – é o que se colocava, mesmo antes da Independência.

Como parte do corpo docente da Universidade de Coimbra durante o reinado de D. Maria I, não custa lembrar que Durão era um intelectual luso-brasileiro residente na Europa desde menino. Sua obra alinha-se com a perspectiva metropolitana ao conceber o Brasil como uma unidade integrada, definida pela natureza – aquela rica e vasta natureza descrita no Canto VII e pontuada no decorrer de todo o poema. O *locus amenus* se estende a todo território⁵² precisamente porque o Brasil seria definido “naturalmente” pelos cursos fluviais que o percorrem. O Brasil de *Caramuru* é uma terra que se identifica e se confunde com sua natureza dadivosa, providencialmente destinada a ser um império católico.

Após a independência, as elites regionais e sua visão fragmentada do país foram rechaçadas em prol do ideal de um império unificado em torno da corte real, situada no Rio de Janeiro. Na formação do Brasil, vigorou a perspectiva metropolitana da integração imperial e não era difícil ler *Caramuru* como um canto épico do passado e, ao mesmo tempo, profético do futuro desse império. Papel que nem “O Uruguai”, de Basílio da Gama, e nem “Vila Rica”, de Cláudio Manuel da Costa, poderiam ocupar, justamente por serem visões fragmentadas do país. Não admira que Ferdinand Dinis e Almeida Garret tenham avaliado *Caramuru* como o poema fundador da literatura brasileira. Hoje *Caramuru* pode estar esquecido da academia e afastado do grande público, que provavelmente conhece mais a paródia do poema filmada

⁵¹ No século XVIII, “*Caramuru*” foi publicado uma única vez. No século XIX contam-se cinco edições (1836, 1837, 1845, 1878, 1887) e uma tradução para o francês (1829). No século XX foram apenas três edições integrais (1913, 1945, 1957) e vários excertos em antologias. No século XXI até agora são duas edições, uma com fixação do texto (2001, usada nas cita) e uma popular (2003). Conferir a introdução ao poema preparada por Ronald Polito, presente na edição de 2001, p. XVII-XIX.

⁵² Antonio Candido, *op. cit.*

pelo diretor Guel Arraes sob o nome de *Caramuru: a invenção do Brasil*⁵³ e exibida na forma de minissérie pela Rede Globo no ano 2000. Entretanto, a mitologia expansionista e edênica que o poema ajudou a fixar na cultura brasileira ainda sobrevive, como atesta José Murilo de Carvalho:

O sonho afeta até hoje boa parte da população. Uma pesquisa nacional de opinião, realizada em 1996, revelou que 57% dos brasileiros acreditavam na utopia do grande império. Aliás, o próprio hino nacional, que incorporou o edenismo, também endossou a idéia de grandeza no futuro, dizendo literalmente: “o teu futuro espelha esta grandeza”.⁵⁴

| 149

Em seu poema, o frei José de Santa Rita Durão reordenou as informações históricas de que dispunha, compondo uma narrativa própria, em grande parte lendária, que pudesse funcionar como exaltação épica deste poderoso império edênico, católico e fiel à cultura lusitana – elaborando assim um mito literário que viria a ser amplamente absorvido e divulgado pelas próximas gerações de artistas e intelectuais nascidos no Brasil, servindo de inspiração para a construção de um modelo de identidade nacional que ainda ressoa entre os brasileiros.

⁵³ Guel Arraes, *Caramuru: a invenção do Brasil*, Rio de Janeiro, Globo Filmes, 2001, 1DVD (100min.). Um ano depois, a obra foi exibida nos cinemas e hoje está disponível em DVD, distribuído pela Sony Pictures. Produção de Eduardo Figueira e Daniel Filho. Intérpretes: Selton Mello; Camila Pitanga; Déborah Secco; Tonico Pereira; Débora Bloch e outros. Roteiro: Guel Arraes e Jorge Furtado.

⁵⁴ José Murilo de Carvalho, *op. cit.*, p. 20.

O JANO IBÉRICO: O PAPEL CULTURAL DO ANTICASTELHANISMO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL PORTUGUESA (SÉCULOS XII A XVI)

Ana Sofia Santos*

150 |

Esta comunicação procura perspetivar a história da mentalidade e cultura portuguesas, considerando os aspetos contrários que presidiram à elaboração da sua caracterologia mitificadora. Através de uma panorâmica dos marcos culturais que desenharam a linha evolutiva da independência identitária de Portugal relativamente a Castela, eleger-se-ão, dentro de um *corpus* representativo, as obras literárias que mais emblematicamente assinalaram essa separação e que melhor acompanharam e trataram as mudanças sociopolíticas no contexto da evolução de Portugal enquanto nação e das suas relações com Castela, dando especial destaque às origens mitificadoras da fundação da nação até à transição para o século XVII.

Porquê, então, anti-castelhanismo e não anti-espanholismo? Como defende Agostinho da Silva,

em primeiro lugar porque não havia uma nação espanhola [...]; em segundo lugar porque mesmo muito tempo depois de terminada a guerra, nunca os portugueses negaram que fossem espanhóis no sentido de pertencerem à Península: espanhóis sim, mas espanhóis de Portugal, não espanhóis de Castela; espanhóis, mas espanhóis que defendiam, contra um estilo de vida de opressão e de fanatismo e de pura cobiça, um estilo de vida de liberdade, de compreensão e de cooperação que deveria ter sido, por suas razões históricas e por suas tradições, o verdadeiro estilo de vida da Península [...].¹

Acrescenta ainda o filósofo que

é certo que Portugal, como nação, se batera contra um país que era afinal seu irmão; mas aí havia uma coisa positiva a defender: o direito à Fraternidade que o castelhano, pelos séculos fora, jamais respeitaria; porque nem os seus místicos são fraternos: quase diríamos, para o místico castelhano, que mais lhe importa o Deus imanente que dentro dele brilha do que o Deus transcendente Pai de todos os homens e a todos, portanto, tornando irmãos.²

Dentro da lógica de afirmação de um reino acoplado a um território politicamente definido, os portugueses procuraram a independência identitária através da conquista territorial, tal como Castela procurou articular todos os reinos subjacentes que a circundavam. Porém, como adiante se explicitará, os portugueses, dentro da lógica de sobrevivência política e geográfica, procuraram destacar a importância da religião, fé e doutrina cristãs, aliando a expansão da fé católica ao alargamento do território cristão na Península Ibérica, que, nos seus diversos e inúmeros reinos, considerava ser já parte integrante de uma comunidade territorial. As guerras da Reconquista, que formaram e legitimaram as fronteiras portuguesas

* CLEUPUL (Faculdade de Letras d Universidade de Lisboa).

¹ Agostinho da Silva, "Reflexão à margem da Literatura Portuguesa", in *Ensaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira*, I, Lisboa, Âncora, p. 38.

² *Ibidem*, pp. 45-46.

desde 1297³, espelham de certo modo essa diferenciação identitária entre o desejo de expansão territorial portuguesa centrada na coesão de um espaço cristão que, embora menos extenso, oferecia garantias de estabilidade religiosa, e as constantes guerras dos diversos reinos espanhóis que, sob a hegemonia de Castela, dispersavam as suas ambições geopolíticas em mútuos domínios territoriais. A religião, nesses casos, serviria apenas como fator agregador. Só no final do século XV, com a reunião dos diversos Estados, é que o país que hoje consideramos Espanha foi finalmente fundado (mesmo continuando a verificar-se muito depois movimentos separatistas). Conclusivamente, e pegando uma vez mais nas considerações incisivas de Agostinho da Silva, a principal característica que preside à formação do reino e nação de Portugal tem, sim, na sua base uma percepção identitária distintivamente religiosa, mas, sobretudo, demarcadamente opositiva do ponto de vista político:

O que Portugal fez de maior no mundo não foi nem o descobrimento, nem a conquista, nem a formação de nações ultramarinas: foi o ter resistido a Castela. O ter mantido, através do sangue e fogo, o principio da independência dos territórios periféricos. E o ter mostrado [...] de que modo uma Espanha livre e convivente poderia ter transformado a face do mundo.⁴

Convém, no entanto, antes de mais, elucidar que os mais consagrados estudos dedicados à perscrutação das idiosincrasias da identidade nacional devem tudo, ou quase tudo, à legitimação de uma primeira vertente historiográfica mais pragmática. Desta forma, tornou-se essencial definir a estratégia geopolítica que presidiu à construção do território português. Porém, será apenas aos primórdios da formação da nacionalidade que poderemos encontrar os verdadeiros motivos para a construção daquilo a que os românticos alemães viriam a chamar o *folksggeist*, motivos esses antitéticos dos símbolos sagrados que presidem à formação de uma nação. De facto, já vários autores, incluindo Oliveira Martins, Vitorino Magalhães Godinho e José Mattoso, centrados na questão eminentemente medieval do território, consagraram a tese de que as causas que provocaram a independência geográfica e política de Portugal relativamente a Castela, como sejam a religião⁵, o poder centralizador do rei⁶ e as fronteiras⁷, perduraram, legitimamente, até ao século XIX, época em que uma consciência não nacional mas já nacionalista começa a despontar de forma mais generalizada. Dentre estas visões, destaco a posição marcadamente obstinada de Jorge de Sena, que defende, inclusivamente, que essas causas de interesse pragmático, a que vieram juntar-se os puros interesses económico-sociais de luta de classes, permaneceram inalteráveis nos seus propósitos até mesmo durante as duas mais graves crises sucessórias, a de 1383-85 e a de 1580⁸, consideradas épocas chave para uma demarcação identitária anti-castelhanista. Ao contrário da clara oposição de José Mattoso, que exclui uma concomitante formação étnica e territorial⁹, consideramos, contudo, que a obrigação

³ José Mattoso, *A identidade nacional*, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 7.

⁴ Agostinho da Silva, *op. cit.*, pp. 20-30.

⁵ Oliveira Martins, *Temas e questões*, Lisboa, IN-CM, 1981, p. 145.

⁶ Vitorino Magalhães Godinho, *Portugal: a emergência de uma nação*, Lisboa, Colibri, 2004, p. 19.

⁷ José Mattoso, *op. cit.*, 1998, p. 7.

⁸ Jorge de Sena, "Autonomia política sob os Filipes", in *Amor e outros verbetes*, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 140-141 e 138-139 (respetivamente).

⁹ "Portugal não teve origem, portanto, numa formação étnica, mas numa realidade político-administrativa. Dito por outras palavras, e em oposição a uma doutrina geralmente aceita durante o período nacionalista, Portugal começou por ser uma formação de tipo estatal; só muito lentamente acabou por se tornar uma Nação [...]." (José Mattoso, *op. cit.*, 1998, p. 68)

política de obediência a um rei dentro de um território que procura delimitar paulatinamente as suas fronteiras não é, de todo, incompatível com uma consciência comunitária (e porque não nacional) dessa mesma pertença, não só a um território politicamente centralizado, como também a uma língua e convivência quotidiana comuns. Será a partir dos meios práticos de sobrevivência (o território, a língua e a convivência) que os arcanos da insondável identidade nacional começarão a ganhar forma dentro de uma perspetiva opositiva. Martim de Albuquerque, por exemplo, elege a noção de grei (“afinidade de sangue”) como uma das primeiras precursoras do espírito de comunidade, e até de nacionalidade¹⁰, entre os habitantes de um determinado território¹¹, já bem presente quando D. Afonso Henriques decidiu comungar sob o mesmo propósito defensivo vários opositores às pretensões castelhanizantes de sua mãe. Foi a partir desta tomada de consciência perante a honra de um espaço a proteger que a vontade do rei começou paulatinamente a ser substituída, na sua importância, pela vontade do povo, irmãmente comungado na defesa do território e na criação dos laços que lhe conferirão um espírito agregador. Se o palco de confrontos territoriais requer, necessariamente, uma união comunitária convocada por um soberano que procura delimitar e defender um espaço fronteiriço, ainda que sinuosamente fluido, os motivos que inspirarão as características basilares de determinada identidade nacional residem nesses fatores pragmáticos de defesa instintiva do que podemos classificar, com legitimidade (embora anacronicamente), de uma espécie de propriedade privada. Desta forma, a exclusão de uma entidade ou conceitos estranhos e alheios aos objectivos de manutenção de um determinado microcosmos é sempre, e de alguma maneira, relatada. Não serão, por isso, controversos os vestígios que documentam valorativamente esses acontecimentos, mesmo ainda antes do despontar eminente de uma historiografia mais apuradamente metódica. Não se poderá ignorar, por exemplo, um documento como os *Anais de D. Afonso Henriques*, redigidos no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra¹², por volta de 1185, em que é explicitamente relatada, e pela primeira vez, a ocorrência do qualificativo “estranheiro” para definir não um opositor religioso, mas um opositor político¹³, o castelhana-leonês. Fará sentido, então, uma afirmação como a de Martim de Albuquerque quando diz que a pre-

¹⁰ Martim de Albuquerque, *A consciência nacional*, Lisboa, s.n., 1974, p. 19.

¹¹ José Mattoso, *op. cit.*, 1998, p. 49.

¹² Segundo Luís Krus, dentro do quadro da tradição da historiografia da Reconquista Cristã, estes anais foram os mais difundidos de uma série que procurava relatar a memória do “passado regional português”, destacando a ação dos abades dos mosteiros onde esses anais foram redigidos e dos nobres locais, Lorrão e Santo Tirso, respetivamente: “Destas duas séries de registos analíticos, foi a portugalense que teve maior difusão. Copiada no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra durante a década de 30 do século XII, foi nele acrescentada, dando origem aos chamados *Annales Portucalenses Veteres* transmitidos, por sua vez, através de duas recensões, uma longa (com notícias até 1122) e uma breve (até 1168), a outras instituições eclesiásticas, tanto monásticas (Santa Maria de Alcobça), como episcopais (Lamego). No seu conjunto, todos os textos derivados dos *Annales Portucalenses Veteres* perspetivam o passado em função dos interesses do recém-fundado reino português, incluindo os designados *Annales D. Alfonsi Portugalensium Regis*, uma continuação, feita em Santa Cruz, com notícias que alcançam o ano de 1184. Centrando as efemérides recolhidas nas conquistas efetuadas pelas hostes do patrono do mosteiro conimbricense – Afonso Henriques, o rei fundador –, heroicizam-lhe as vitórias obtidas contra o Islão, nelas encontrando, cruzadisticamente, a legitimidade da independência portuguesa. Segundo os cruzios, o novo reino resultara de uma Reconquista autónoma da dos reis de Leão, não reconhecendo a tais soberanos quaisquer direitos históricos sobre os territórios anexados, uma vez que os monges contestavam a tese da existência de uma prévia herança goda transmitida à realeza descendente dos monarcas das Astúrias.” (Luís Krus, “Historiografia medieval”, in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (orgs. e coords.), *Dicionário da Literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 312).

¹³ José Mattoso, *op. cit.*, 1998, pp. 9-10.

tensão independentista de D. Afonso Henriques, mais do que pessoal, era portuguesa¹⁴. Ou a de um Cunha Leão que identifica já nessa altura uma dinâmica social inexistente no resto da Europa, classificando os portugueses de D. Afonso Henriques como um “povo-nação”¹⁵. Considerações que poderão ser confirmadas pela natureza mitificadora de um texto que procura destacar a legitimidade combativa de D. Afonso Henriques pelo apoio que, à data, já teria do povo português:

E os potugesses todos teuerom com Affomso Arriquiz. E souberom como se gissaua ho emperador pera vijnr conquerir todo Purtugal. E sacar sua tia de prissom. E veerom todos muym bem guisados a huum lugar que chamom Valdeuez. E armarrom sse ally todos. E atenderomno hi. E ueo ho emperador com grande poder que adusse dAragam E de Castela e de Leom E de Galiza E ouuerom a fazenda em Valdeuez E veençeo Affomso Arriquiz. E o emperador foi ferido em na perna deestra de duas lançadas.¹⁶

É, portanto, na Idade Média que se elaboraram os ideologemas e estruturas institucionais essenciais ao suporte do edifício ideológico de uma nação. E, por sua vez, será nas crónicas portuguesas primitivas, e até nos livros de linhagens, que se encontrarão os aspetos irrefutavelmente diferenciadores da identidade portuguesa relativamente à castelhana. Tendo ainda em conta a figura de D. Afonso Henriques como parte do mito fundacional, gostaria de mencionar a importância que teve a evolução literária do Milagre de Ourique, não só do ponto de vista messiânico-providencialista, sacralizando o imaginário coletivo da nação, mas também como catalisador de confiança na excecionalidade portuguesa em tempos de crise, assumindo-se como um verdadeiro dinamismo sócio-político. Não será de todo ocasional o facto de a primeira versão do milagre ter aparecido, segundo José Mattoso, durante a crise de 1383-85¹⁷, embora Isabel Buescu aponte relatos da ocorrência do Milagre nas *Crónica dos Vinte Reis*¹⁸ (obra em que se relatam as consequências das diversas iniciativas régias de autonomização da participação portuguesa na ordem de S. Tiago de Espada, começada com a petição de D. Dinis ao Papa para se desligar da Ordem, concessão que lhe foi cedida através de uma bula em 1318-1319. Em 1320, foi criada a ordem militar portuguesa). As várias versões do Milagre feitas até 1632, data da *Terceira parte da monarchia lusitana*, de Frei António Brandão¹⁹, re-

¹⁴ Martim de Albuquerque, *op. cit.*, p. 224.

¹⁵ Cunha Leão, *O enigma português*, Lisboa, Guimarães, 1960, p. 105.

¹⁶ António Cruz, Introdução a *Anais, crónicas e memórias avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1968.

¹⁷ José Mattoso, *op. cit.*, 1998, p. 12.

¹⁸ Ana Isabel Carvalhão Buescu, *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica itocentista*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 123-137.

¹⁹ Armando Malheiro da Silva, “Para uma abordagem metanalítica da Restauração”, in Luís A. de Oliveira Ramos, Jorge Martins Ribeiro, Arnélia Polónia (coords.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Porto, Imprensa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 397. O autor traça um percurso evolutivo das várias versões do Milagre de Ourique e das suas implicações e transformação culturais, passando pela *Crónica Breve de Santa Cruz* e pela *Crónica Geral de Espanha* de 1344; pela *De ministério armorum*, de 1416; ainda na *Crónica de 1419*, cujos primeiros capítulos não só narram detalhada e pormenorizadamente a ocorrência do Milagre como também caracterizam com singular e excecional riqueza a figura régia e religiosa de D. Afonso Henriques; já no século XVI, em 1505, Duarte Galvão dá continuidade ao mito na *Crónica de D. Afonso Henriques*, mas representando já, na senda da historiografia alcobacense, como observou Isabel Buescu, “um momento intermédio na constituição da lenda no seu significado global – a aparição e a mitificação da figura de Afonso Henriques”; por fim, e antes da derradeira obra que centra as suas bases narrativas na análise contemporânea do milagre, Frei Bernardo de Brito ainda atribuiu particular atenção ao Milagre na sua *Crónica de Cister*, de 1602.

presentam o poder legitimador que o relato deste milagre teve na evolução da história política e cultural do país. António Marques Bessa vai mais longe e afirma que o mito terá contribuído para a separação entre portugueses e castelhanos “conquanto no plano da fé se pudessem confundir, enquanto todos católicos”²⁰, atribuindo um carácter sagrado à predestinação portuguesa de, com a protecção divina, prosseguir o alargamento do seu território, não só do ponto de vista religioso, como também político.

Simbolicamente, essa preocupação distintiva inaugurará, igualmente no reinado de D. Dinis, a historiografia portuguesa²¹ a partir de uma nova abordagem factual e linguística dos eventos peninsulares. A tradução da *Crónica do Mouro Rasis*²², pelo clérigo Gil Peres, antes de 1315²³, além de ser o primeiro documento integralmente escrito em português, como decretou D. Dinis que deveriam ser todos os documentos régios²⁴, introduz uma série de inovações à versão original²⁵, procurando distinguir a importância dos portugueses no tempo da reconquista cristã. Mais do que rivalizar culturalmente com Castela, esta consciência histórica prepara os mitos fundacionais que mais tarde nos distinguiriam cultural, religiosa e politicamente no plano hispânico. É tendo isto em conta que António Quadros afirma que é com D. Dinis que poderemos falar já de uma pátria portuguesa²⁶. Apesar de os conflitos políticos com Castela não marcarem ainda, diretamente, a construção cultural da identidade nacional portuguesa, existem exemplos explícitos que relatam não só o começo de uma preocupação política independentista, como também de uma noção de ameaça permanente que as fronteiras recentemente definidas ainda não haviam neutralizado. O *Livro de linhagens* do Conde D. Pedro Afonso de Barcelos relata o modo como D. Dinis, depois dos esforços diplomáticos para garantir a paz com D. Fernando e da construção de fortalezas fronteiriças, “entrou per Castela ataa Valladolid”²⁷ para assegurar a sua superioridade e domínio militares. Na linha de uma tradição portuguesa de livros de linhagens, já inaugurada em finais do século XIII²⁸, o *Livro de linhagens*, ou *Livro terceiro*, do Conde D. Pedro, escrito entre 1343-1344, iniciou a exaltação dos portugueses, ao relatar os feitos dos filhos de algo, e ao introduzir a genealogia dos reis e das principais famílias nobres portuguesas como parte de um conjunto universalmente bíblico. No entanto, será pela *Crónica Geral de Espanha*, 1344, inspirada na crónica homónima de Afonso X, que D. Pedro Afonso inaugurará a primeira história geral do reino que dirime diretamente a tese afonsina da primazia castelhana no processo cruzadístico da reconquista cristã, além de manifestar uma declarada hostilidade relativa-

²⁰ António Marques Bessa, “As Dormentes Matrizes”, in *A identidade portuguesa. Cumprir Portugal*, Lisboa, Instituto Dom João de Castro, 1988, pp. 60-61.

²¹ Esther Lemos, “Vertentes da Prosa Medieval”, in *História e ntologia da literatura portuguesa*, t. II (séculos XIII-XIV), Lisboa, Ediclube, 1997, p. 12.

²² Século X, da autoria do historiador e geógrafo hispano-árabe Ahmed Arrazi. Embora a crónica esteja hoje perdida, foi utilizada como base para um dos capítulos da *Crónica Geral de Espanha* de D. Afonso, Conde de Barcelos.

²³ Luís Krus, “Crónica”, in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (orgs. e coords.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 173.

²⁴ António Quadros, *Portugal, razão e mistério*, vol. II, Lisboa, Guimarães, 1986, p. 112.

²⁵ Esther Lemos, *op. cit.*, p. 11.

²⁶ António Quadros, *op. cit.*, p. 13.

²⁷ José Mattoso (selec., intro. e comentários), *Narrativas dos livros de linhagens*, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 217.

²⁸ Com o *Livro velho de linhagens* “composto numa época de tensões e conflitos entre a realeza centralizadora e a nobreza senhorial [e] apresentava as origens das principais famílias fidalgas portuguesas como anteriores à formação do reino, fazendo-as portadoras de uma genealogia recuada até aos tempos da Reconquista asturiana.” (Luís Krus, “Historiografia medieval”, in *op. cit.*, p. 313).

mente à linhagem da casa real castelhana²⁹. O autor encontrará na vitória da Batalha do Salado a chave para a diferenciação e exaltação da participação portuguesa nesse processo, sobretudo do ponto de vista da solidariedade dos nobres portugueses que permitiram aos fidalgos participar nas guerras³⁰.

A partir de meados do século XIV, o gradual avanço da autonomização política portuguesa tornou-se, contudo, proporcional aos conflitos diplomáticos espoletados por Castela, quer através de uma dinâmica de aproximação sinuosa por uniões sanguíneas de mútuo interesse, quer pela intenção declarada de reivindicação integracionista por parte dos castelhanos. A *Crónica de Portugal de 1419*, atribuída hoje a Fernão Lopes, além de retomar a preocupação messiânico-religiosa da legitimidade da fundação do reino de Portugal dando continuidade à historização (que ocupa grande parte da crónica) do grande reinado de D. Afonso Henriques, relata com apreciável vivacidade descritiva as tensões diplomáticas entre Afonso IV e Afonso XI, além de alguns episódios cavaleirescos que prefaciam astuciosamente os acontecimentos mais importantes dos conflitos entre as duas coroas. Tal é o caso do episódio do torneio de Gonçalo Rybeyro com um escudeiro castelhano, em que se expressa nas palavras do português um ódio crescente à hegemonia e poderio representados pelo castelhano:

E ele, que entendeo de de que guisa isto era, dise a seus companheiros, bradando: “Vós outros ajuday-me contra estes castelhanos, que me parece que sam sete a hum”. E, em dizado esto, creçeo-lhe a menecoria e começou de o fazer de tal guisa que a pouqua d’ora os aredoudos de sy.³¹

Antes da crise sucessória em 83-85, já Afonso XI de Castela dificultara as relações de concórdia e violara os tratados de paz com Portugal quando, depois de se divorciar com D. Constança Manuel, se recusou a entregá-la novamente a seu pai, D. Afonso IV, na intenção de assegurar as suas pretensões ao trono português. Perante as intenções de Afonso XI, a crónica reproduz pormenorizadamente a correspondência entre os dois reis, procurando espelhar a desconfiança de D. Afonso IV perante as intenções do inimigo castelhano, num discurso direto e incisivo que culmina nestas palavras do monarca: “sabee sem duvida que tres cousas nunca portugueses reçearam, convem a saber, usar de luyta e averem guera com castelhanos e demandar de boa mente molheres”³². Até à crise sucessória deixada por D. Fernando, podemos considerar que os conflitos entre Portugal e Castela foram pontuais, sobressaindo, ainda que do ponto de vista romanesco, o episódio da morte de Inês de Castro, claramente revelador das políticas protecionistas de Afonso IV, só mais tarde ultrapassadas pela rutura definitivamente declarada de D. João I. No entanto, mesmo numa obra insuspeitavelmente ascética como *O Horto do Esposo*, se poderão antever os novos contornos historiográficos que permitiram ao povo participar nos acontecimentos históricos. As tensões políticas espoletadas pela crise sucessória deixada por D. Fernando representam uma mudança no paradigma histórico dos acontecimentos, encarados não já como fruto das decisões de responsabilidade governativa exclusivamente régia ou cortesã (afeta, aliás, a ligações a laços de sangue e interesses

²⁹ Luís Krus, “Historiografia medieval”, in *op. cit.*, p. 312.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Adelino Almeida Calado (ed., introd. e notas), *Crónica de Portugal de 1419*, Aveiro, Universidade de Aveiro, Fundação João Jacinto de Magalhães, 1998, p. 220.

³² *Ibidem*, p. 241.

políticos, ligada mais a uma noção de hispanidade, em que Portugal estava incluído), mas permitindo contemplar o alcance social das mudanças políticas de um país com uma consciência nacionalista mais alargadamente convicta. Daí que no *Horto do Esposo* o religioso anónimo alerte o leitor para o carácter revolucionário espoletado por determinadas revoluções, a de 1383-85 já eminente, sem nunca deixar de criticar a sobrançeria do povo castelhano em dominar e conquistar territórios alheios que não lhe pertencem:

e aas vezes o alevantamento do poboo destrue e desfaz os officiaes e os poderosos. Esto se faz cada dia e poucos anos há que vimos esto com nossos olhos em estes regnos de Portugal depois da morte d’el Rei Dom Fernando. E esse meesimo ora. E em nos regnos de Castela em no destruiemento d’el Rei Dom Pedro, que aqueles que eram tam poderosos que parecia que haviam poderia sobre as estrelas, que andavam com as cabeças alrvantadas em tal guisa que aadur se contemptavam olhar a terra per que haviam de andar, tostemente foram derribados, deles per morte e deles per perda de bães e outros per esterramento, em tal guisa que todo o poderio que ante houveram foi tornado em amargura.³³

Juntamente com os eventos que deram lugar à resolução da crise de 83-85, D. João I inaugurará um ponto de viragem na conceção da nacionalidade portuguesa, inspirando o seu filho D. Duarte a encetar um programa cronístico de legitimação da independência de Portugal e da dinastia que presidiu a uma nova era na história portuguesa. As crónicas de Fernão Lopes, dentre as quais destacamos agora a de D. João I, encerram todo um programa ideológico que alia os factos históricos escrupulosamente documentados a uma visão ética e epicamente moralizante que, através da voz do povo, até então silenciada como parte integrante de uma nação conscientemente autónoma e independente, enquadram a legitimação de um Portugal já míticamente anticastelhanista, no parecer de António José Saraiva³⁴. Já Agostinho da Silva destaca que a superioridade de Lopes relativamente a Ayala ou Foissart se deve à transferência sinédouca de componentes do sagrado e do mítico, tipicamente associados à cosmogonia nacional, para elementos singulares do povo³⁵, apoiando-se ainda numa crítica metodológica que (re)constrói, ao longo da narrativa, o edifício mitológico nacional. Por outro lado, na sua apologética emocional, Fernão Lopes contiguiza e veicula os sentimentos populares – cujos representantes, de entre os candidatos legítimos, optam por um seu natural para os governar –, aos das classes dirigentes e nobres representadas pela mente politicamente esclarecida de um Dr. João das Regras ou pelos ideais cavaleirescos de um Nuno Álvares Pereira. Neste sentido, e retomando a visão de Martim de Albuquerque, poderemos começar, a partir deste momento, a apelidar de patrióticos os levantamentos populares advindos das discórdias populares da crise 1383-85. Além da caracterização visivelmente nacionalista que Fernão Lopes dá dos “leaes”, “verdadeiros” e “boões” portugueses, acentuando a ameaça eminente da perda da autonomia e independência do reino para os castelhanos, “mortaaes emmiigos”, várias são as manifestações anticastelhanistas que podemos testemunhar nos vários diálogos recriados em discurso direto, quer do povo, quer dos partidários à causa de D. João, Mestre de

³³ Helder Godinho (coord.), *Horto do esposo* (ed. crítica de Irene Freire Nunes; com colaboração de Margarida Santos Alpalhão, Paulo Alexandre Pereira e Joaquim Segura; estudos introdutórios de Ana Paiva Morais e Paulo Alexandre Pereira), Lisboa, Colibri, 2007, p. 236.

³⁴ António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 168.

³⁵ Agostinho da Silva, *op. cit.*, p. 41.

Avis, quer, até em determinados passos referentes à posição dos conselheiros de D. João de Castela, uma estratégia que equilibra o propósito glorificador da obra com a grande atenção dedicada ao reinado do monarca castelhano. Um dos melhores exemplos deste último aspeto poder-se-á ilustrar nas palavras de um dos conselheiros de D. João de Castela, que procura despertar a sensatez do monarca e dissuadi-lo da injustiça e incautelosa sobrançeria de invadir Portugal e maltratar as suas gentes:

Senhor, vos nom devees nê podees dereitamente entrar em Portugal per esta guisa com gentes darmas, segundo os trautos que antre vos e el Rei D. Fernando foram firmados; mas compre muito a vosso serviço, segundo a forma em que ssom jurados, de os guardar e cumprir em todo, e teer maneira com as gemtes de Portugall, de guisa que nom vaades per força de gemtes entrar no rreino. E fazemdoo assi, guardarees vossa verdade, segundo promettes, e nos isso meesmo comvosco; doutro modo, emtramdo em Portugall com vosso poderiom, nom podees escusar fazer dâpno na terra, sequer ao menos no tomar das viamdas, por a quall rrazom creçeria grande hodio antre os Portugueses e os Castellaãos, que nom era vosso serviço.³⁶

Relativamente às manifestações populares, destaquem-se as canónicas palavras da anciã lisboeta que, recordando o esforço cristão da reconquista, recusa-se a entregar o país de mão beijada ao castelhano:

Em má hora seria essa [D. Beatriz]! Mas arraial pelo Infante D. João, que é de direito herdeiro deste reino, mas não já pela Rainha de Castela. E como em má hora sujeitos havemos de ser a castelhanos? Nunca Deus queira!³⁷

Não sem antes de concluir o seu trabalho, Fernão Lopes dá-nos ainda a ocasião de vislumbrar no capítulo CLXIII, “como quem jogueta per comparação”, a possibilidade da constituição da Sétima Idade representada pela Dinastia de Avis, uma nova era de mudança, durante a qual “se levamtou um mundo novo, e nova geeraçom de gemtes”. De facto, uma nova visão acerca das possibilidades governativas e empreendedoras de Portugal, refletidas nas novas coligações políticas, começou a ganhar novos contornos com D. João I, abrindo os horizontes para lá das limitações terrenas e peninsulares. Após a Batalha de Aljubarrota, D. João I estabeleceu novas estratégias diplomáticas de alianças e acordos, ao avaliar as potencialidades coligacionistas com a Inglaterra, afastando temporariamente a permanente ameaça castelhana, ocupada com as últimas batalhas cristãs, e consolidando uma primeira tentativa de europeização do país. Ainda assim, o projeto pedagógico que encetarà através dos seus filhos, D. Duarte e D. Pedro, é bem claro quanto ao intuito vigilante e claramente defensivo de assegurar a manutenção das forças militares do reino. Tanto o *Livro da montaria* de D. João I, o *Livro da ensinança de bem cavalgar toda a sela* e *O leal conselheiro*, ambos de D. Duarte, bem como *O livro da virtuosa benfeitoria*, de D. Pedro, que, aliás, começou a ser escrito quando Portugal se preparava para entrar de novo em guerra com Castela, representam a laicidade de uma literatura virada não só para a corte³⁸ como também para a for-

³⁶ Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, I parte, Porto, Civilização, 1990, p. 110.

³⁷ *Ibidem*, p. 448.

³⁸ João Gouveia Monteiro, “A literatura dos Príncipes de Avis”, in *Vértice*, 2.ª série, agosto de 1988, p. 80.

mação dos nobres e, sobretudo, dos cavaleiros, para que “lhes guarda que nom percam o uso das armas”³⁹, representando um investimento cada vez mais consciente no desenvolvimento da confiança nacional e das potencialidades guerreiras e éticas dos seus governantes.

158 | Depois das pretensões unionistas de D. Afonso V, Portugal viu-se irremediavelmente orientado para a liberdade marítima, sobre a qual D. João II exerceu um papel determinante. Embora a rivalidade entre Portugal e Castela continuasse a exacerbar-se até ter o seu final derradeiro com a união dinástica de 1580, o reinado do Príncipe Perfeito incutiu um novo impulso à idealização da identidade nacional espoletada pela literatura de expansão, literatura essa que é, na opinião de Agostinho da Silva, a mais representativa de Portugal, no sentido de ser uma literatura que exalta não as diferenças entre o povo e os seus governantes, quebrando a conceção elitista medieval, mas que iguala todos os portugueses como “irmãos”, num mesmo sacrifício de contribuir para a descoberta científica do mundo e, sobretudo, para uma glória que poderia ser partilhada e fundar uma nova conceção de nacionalidade que incluía todos os portugueses, os cultos e os menos cultos⁴⁰. Contudo, a realidade irremediavelmente peninsular de Portugal, agora gloriosamente voltado para o mar, continuou a ser canonicamente manifestada por meio dos autores mais influentes de Quinhentos, num esforço de valorização do pioneirismo e empreendimento científicos dos portugueses. Garcia de Resende, com a *Vida e feitos d’El Rei D. João II, a Miscelânea* e, em específico, o prólogo do *Cancioneiro geral*, antecipa já o desejo humanista de elaborar uma paideia valorativa do papel dos portugueses para o nascimento da época moderna e da reconstituição dos impérios, paideia essa continuada por João de Barros n’*As décadas*, obra que, segundo José Mattoso, inaugura a valorização e caracterização do sujeito português enquanto indivíduo coletivo⁴¹, e é concretizada na sua plenitude mítica por Camões n’*Os Lusíadas*. Ainda que as pretensões expansionistas de Portugal dirimissem as incursões ao território vizinho e limitassem os diálogos e alianças com Castela, a constante ameaça representada pelas mesmas pretensões conquistadoras dos castelhanos refletiam-se não só na constante vigilância dos seus portos como também na manutenção das suas terras. Nos capítulos IX a XIII da *Vida e feitos de El-Rei D. João II*, Garcia de Resende assume essa paulatina construção do império português, começando com o relato pormenorizado da prudência do Príncipe Perfeito em manter a distância das relações com Castela sem, no entanto, deixar de responder às ambições de expandir a sua importância na Península Ibérica. Significativamente dedicado a D. Manuel I, o *Cancioneiro geral* propõe-se a abrir caminho para a escrita de uma grande epopeia de glorificação dos feitos portugueses, tanto dos passados como dos atuais⁴². Porém, curioso é verificar que esta obra de transição, eminentemente designada como compiladora de uma tradição trovadoresca, mantém um contínuo diálogo de crítica e análise com a cultura e carácter castelhanos, associando-os sistematicamente à conflituosidade e à guerra, tema aliás retrabalhado sob uma perspetiva metonímica, associado à coita e morte de amor, como expressa o verso de Brás da Costa “Saudade me daa guerra”⁴³, quando confrontado com a partida da sua amada para Castela. São, de facto, numerosas as associações e os paralelismos

³⁹ Francisco Maria Esteves Pereira (introd.), *O livro da montaria de D. João I*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, p. 16.

⁴⁰ Agostinho da Silva, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴¹ José Mattoso, *op. cit.*, 1998, p. 35.

⁴² Garcia de Resende, *Cancioneiro geral* (1516), Lisboa, IN-CM, 1990, p. 9.

⁴³ *Ibidem*, p. 34.

que nesta obra se fazem entre as visões negativas da guerra, do amor e das viagens e os castelhanos, sempre numa dialética de associação da necessidade expansionista com a atenção e vigilância dedicadas ao povo vizinho, que à época empreendia as suas navegações com as mesmas aspirações guerreiras e conquistadoras. Destacamos ainda o poema “De Gil de Castro a Anrique D’Almeida, Indo para Castela”, aconselhando-o acautelar-se enquanto se encontrar por terras inimigas: desde providenciar os seus mantimentos, conversar pouco (embora se convidado por alguém a fazer parte de uma conversa com “üo olho nele atente / E o outro no parceiro”) e manter discricção, sobretudo com mulheres castelhanas, todos os cuidados são necessários quando é necessária a convivência forçada com um povo habitualmente conhecido por traiçoeiro:

Se vos lá chamar alguém
demo longo, negro e feo,
metei a barba no seo
e calai-vos bem.
Ante mordei castelhana
que falardes português,
guardai-vos d’algum reves,
aue vos pode trazer dano.⁴⁴

Gil Vicente explorou o mesmo lado guerreiro dos castelhanos, atribuindo-lhe características mais sanguinárias e impiedosas ao longo de toda a sua obra. Pela sua exemplaridade, destaca-se uma farsa tão pitorescamente insuspeita como “Quem Tem Farelos”, em que dois criados, um português e um castelhano, dialogam acerca dos defeitos dos seus senhores num tom de crítica moralizante, mais simbolicamente nacional que social, em que sobressai o monólogo do castelhano que afirma que seu senhor “quiere destruir la tierra” e “siempre sospira por guerra”⁴⁵. Embora seja considerado um autor centrado em temáticas eminentemente populares, a sua desatenção perante as desigualdades sociais propicia ao leitor centrar-se na problematização das questões contemporâneas mais importantes sem saturar ideologicamente o seu alcance interpretativo. O recurso à paródia, à alegoria e ao lirismo jocoso e satírico possibilitam uma interpretação lata e generalizada dos fenómenos políticos, sociais e culturais sem alienar os seus propósitos críticos e reformadores, como acontece nesta farsa, em que ambos os reinos são representados como participantes dos mesmos problemas, embora a sua mundivisão e carácter sejam muito diferentes. A preocupação da diferenciação dos dois reinos, procurando destacar e valorizar as qualidades do povo português e do seu carácter sempre foi uma questão abordada em todos os autores seiscentistas e Gil Vicente não foi exceção. A sua “Farsa Chamada o Auto da Lusitânia” personifica diversas nações, entre as quais Portugal, um nobre que, pela sua excelência é exaltado perante as demais civilizações, com detrimento da vizinha Castela⁴⁶. O mesmo acontece em “O Auto da Fama”⁴⁷, em que a glória portuguesa enfrenta três das principais e mais poderosas nações contemporâneas – Itália, França e Castela –, e no “Auto da Festa”, em que se algum mal existe em Portugal, esse mal terá vindo de Castela:

⁴⁴ *Ibidem*, p. 474.

⁴⁵ Gil Vicente, *Teatro de Gil Vicente*, 5.ª ed, Lisboa, Portugalíia, s.d., p. 69.

⁴⁶ Gil Vicente, *Obras de Gil Vicente*, t. III, Lisboa, Escriptorio da Bibliotheca Portugueza, 1852, pp. 258-296.

⁴⁷ Gil Vicente, *As Obras de Gil Vicente*, vol. 2, Lisboa, IN-CM, 2002, pp. 187-203.

Todo bem e a verdade
 neste Portugal nasceram
 e se há y algũa ruindade
 De Castela a trouxeram
 Que não são nego maldade.

He a mais ruim relé
 ssta gente de Castella
 que juro pela bofe
 que melhor é a de Guiné
 setecentas vezes que ella.⁴⁸

Um dos aspetos que melhor identificou a distância seiscentista entre Portugal e Castela foi a exaltação da língua nacional através dos seus letrados mais proeminentes. Na verdade, o surgimento de uma atenção especial aos processos e propriedades linguísticas do português compatibilizou-se com a necessidade de divulgação das obras e ideais literários que proliferavam numa época em que a política, a administração, a cultura e a língua portuguesas estavam no auge do seu poder. Daí que o bilinguismo, praticado em Portugal até 1640, hoje mais comumente associado a uma estratégia de autopromoção dos próprios autores, não só no país, mas em toda a Europa, e a uma prática sarcasticamente satírica e subversiva, ganhe nesta época um novo impulso quando as gramáticas e os diálogos linguísticos em português começaram a surgir como catalisadores de uma distintiva e nobre herança clássica. Fernão de Oliveira, profundamente anticastelhanista, no parecer de José Eduardo Franco⁴⁹, e pioneiro na elaboração da primeira *História de Portugal*, significativamente escrita já no quadro da crise dinástica, “ideografia caracterizada por um portugalocentrismo, inédito na história da historiografia portuguesa”⁵⁰, e do primeiro tratado mundial de náutica, distinguiu-se pela publicação da primeira *Gramática da lingoagem portuguesa*, na qual eleva a “majestade” e a “firmeza”⁵¹ da língua portuguesa relativamente à castelhana depois de criar para Portugal, a melhor parte “da nossa terra de Espanha”, uma herança grega e romana. Mesmo durante a monarquia dual, o bilinguismo foi praticado não como um reflexo de negligência ou felonía relativamente à língua portuguesa, mas mais como um exercício cosmopolita de flexibilidade perante os novos desafios e como uma prova de capacidade científica perante uma língua estrangeira. D. Francisco Manuel de Melo, por exemplo, sendo autor bilingue e muito bem considerado em Espanha, não deixa de notar, ao referir-se às alterações de Évora, a Revolta do Manuelinho (28 de Agosto de 1637), como espelho do facto de que “sempre o ódio dos Portugueses fora natural aos Castelhanos, a quem, sobre a razão de dominadores, aborreciam por ua herdada contradição, que em o tempo do silêncio cessara, mas nunca se extinguira”⁵², referindo ainda que “como então era grande o número dos descontentes, por consequencia

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 655-685.

⁴⁹ José Eduardo Franco, *O mito de Portugal*, Lisboa, Roma Editora e Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d’Orey, 2002, p. 132.

⁵⁰ José Eduardo Franco, “Mitificação das origens da nacionalidade. Portugal no âmbito da afirmação das nacionalidades europeias na modernidade”, in Joana Maria Pedro (ed.) *et alli, Relações de Poder e subjetividades*, pp. 87-12, Ponta Grossa, TodaPalavra, 2011 (versão eletrónica, publicada na *Revista Triplov de Artes, Religiões e Ciências*, n.º 30, agosto de 2012, em: <http://tinyurl.com/pf233cw> (acedido 16 de outubro de 2013).

⁵¹ Fernando Oliveira, *A Gramática da Linguagem Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1975, p. 42.

⁵² Francisco Manuel Melo, *Alterações de Évora*. Lisboa: Portugalíia, 1967, p. 46.

se aumentava o numero dos Sebastianistas”⁵³. Uma das melhores comunhões epocais entre o panegírico da língua materna e a diplomacia política é o da *Origem da língua portuguesa* de Duarte Nunes de Lião⁵⁴, dedicada a D. Filipe III⁵⁵ e escrita em português. Nota-se a tentativa de equilíbrio entre a história da língua mãe (castelhano) e a sua derivada (o português), da qual resulta uma curiosa imparcialidade sucedida dos processos panegíricos de compensação da apologia das línguas hispânicas e da defesa do português. Sob a origem e o elogio do castelhano jaz a insubmersível e original língua portuguesa, aquela que dá título à obra. Particularizando alguns vocábulos portugueses que exemplificam as ligações ao castelhano⁵⁶, Duarte Lião esclarece que o empréstimo vocabular foi modesto tendo em conta “tanta vizinhança, comércio e parentesco com os Castelhanos”⁵⁷; “antes parece que fogem de se parecerem com eles na língua”⁵⁸. Mas, sensível ao tumulto político-cultural de que esta obra procura ser mediadora, Duarte Lião afirmará parágrafos depois que

| 161

se alguns vocábulos se agora acharem tomados dos Castelhanos, será depois que nos unimos com eles, e somos todos de um mesmo príncipe e de um governo, e com que agora temos mais comércio e mistura, por a vinda de sua Majestade e dos Castelhanos a nós e nós a eles [...].⁵⁹

O capítulo XXIII desta obra⁶⁰ procura contrapor o facto de os portugueses terem “usurpado”⁶¹ muitos vocábulos ao castelhano a alguns aspetos de originalidade do português e ao particular uso de uma letra, o *m*⁶², “que todas as línguas têm” mas “cuja pronúnciação, por assim ser flautada, é alheia de outras nações”⁶³. Termina dizendo: “Mas em o mais, não há por que se negue a facilidade e suavidade da língua portuguesa, que para tudo tem graça e energia, e é capaz de nela se escreverem todas as matérias digníssimamente, assim em prosa como em verso”⁶⁴. Este último parágrafo prepara um dos capítulos mais arriscados e panegíricos da obra, intitulado “Que não é falta da bondade da língua portuguesa não ser

⁵³ Martim de Albuquerque, *op. cit.*, p. 276.

⁵⁴ Duarte Nunes do Lião, *Origem da Língua Portuguesa*, Lisboa, Livraria Clássica, 1975.

⁵⁵ Pilar Vasquez Cuesta, *A língua e a cultura portuguesas no tempo dos Filipes*, Mem Martins, Europa América, 1988, p. 103.

⁵⁶ Duarte Nunes do Lião, *op. cit.*, pp. 55-57.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 74. Receando algum tipo de contra-argumentação por parte do rei ou de algum intelectual castelhano, ferido no seu orgulho superior, Duarte Leão termina este parágrafo afirmando: “Pelo que, se se houvessem (*sic*) de fazer represálias de parte a parte, por os vocábulos usurpados, ainda acharão mais dos nossos usurpados dos Castelhanos que seus usurpados dos nossos” (p.75).

⁶⁰ “Porque a língua portuguesa se não toma das outras nações com a facilidade com que os portugueses tomam as outras línguas” (*Ibidem*, p.77).

⁶¹ *Ibidem*, p. 73.

⁶² Mesmo sabendo da influência do castelhano, e mesmo porque a contaminação linguística se havia instalado, Duarte Leão declara, com as seguintes palavras, a distância entre os dois países, bem como a impossibilidade de uma hispanização forçada: “De maneira, que as letras representam as vozes, e as vozes, os pensamentos e conceitos da alma. / Mas posto que as vozes sejam aturais a todo o homem em comum, algumas gentes têm certas vozes suas próprias, que homens de outras nações, nem com tormento que lhes dêem as podem bem pronunciar, por as não terem em costume”. (*Ibidem*, p. 77)

⁶³ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁴ *Ibidem*.

comum a tantas gentes da Europa como a castelhana”⁶⁵. Ao mesmo tempo que superioriza o castelhano ao reconhecer a sua distensão, justifica com factos políticos a sua vulgarização:

Os Castelhanos e os afeiçoados à sua língua se jactam que, por elegância e excelência dela, é comum a muitas nações que a entendem e falam como na mesma Espanha, em Itália e nos estados de Flandres, e ainda entre Mouros [...], e que a portuguesa tem os limites tão estreitos, que não passa da raia de Portugal, tomando daí argumento da melhoria de uma e menoscabo da outra⁶⁶.

Porém, mesmo conscientes da originalidade e potencialidade da língua portuguesa, certas áreas literárias sucumbiram ao poderio cultural espanhol. Foi o caso do Teatro que, depois de Gil Vicente, decaí consideravelmente ao inspirar-se com menos originalidade nos motivos e estilo espanhóis. A primeira companhia de Teatro espanhol a sediar-se em Portugal acompanha já a corte de Filipe II inundando a nossa cultura popular com uma “abundante literatura de cordel e de romances, provérbios e canções castelhanas, às quais se faz referência nas obras de Gil Vicente, de Camões, do Chiado e de António Prestes”⁶⁷. Cuesta acrescenta que a própria influência da língua espanhola ajudou ao processo de anexação da originalidade do teatro português, uma vez que o fenómeno da diglossia contaminava não só os costumes culturais, como estimulava a simbiose entre as literaturas:

De tudo isto resultou que a penetração do castelhano em Portugal, sobretudo durante o período de monarquia dual, fosse tão intensa que ameaçasse fazer malograr a ainda pouco madura literatura portuguesa e deixasse marcas imperecíveis em algum género como o teatro e provavelmente a narrativa. Daí que comece a produzir-se um conflitivo estado de diglossia.⁶⁸

Ainda que o castelhano tenha tido uma enorme influência cultural em Portugal durante a Monarquia Dual, várias foram as manifestações de patriotismo em louvor à língua portuguesa. Dois dos exemplos mais incisivos foram João de Barros, com o *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, e Pêro Magalhães Gândavo, no *Dialogo que adiante se segue em defensão da mesma língua*. Sob a forma de um diálogo pedagógico entre o pai, o próprio João de Barros, e o seu filho, António – como de costume em todos os seus diálogos –, o autor distingue claramente a descendência latina da língua portuguesa, “que foy a derradeira que teue a monarchia, cuios filhos nós fomos”⁶⁹, e de que derivaram posteriormente a italiana, a francesa e a espanhola, esta última “defalecida de uocabulos”, sendo a portuguesa a “melhor”, mais “elegante” por ser a que mais “conforma com a latina”⁷⁰ e que, com a sua “pureza”, “honestidade” e “castidade”, melhor expressa a virtude varonil do carácter português⁷¹. Já Gândavo, alarmado pela ameaça do peso e hegemonia do castelhano, exprime-se através

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁷ Pilar Vasquez Cuesta, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁶⁹ João de Barros, *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917, p. 12.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

de Petrônio, uma das diversas personagens representantes dos seus respetivos países que se degladiam pelo seu idioma pátrio. Gândavo, além de exalta a língua portuguesa sob um ponto de vista mais acentuadamente anticastelhanista, dedicando grande parte do seu diálogo a caracterizar negativamente o castelhano, cuja linguagem classifica como “bárbara”, “imperfeita” e “corrupta”⁷², lista ainda uma série de autores que se mantiveram fiéis ao idioma luso sem necessitar de recorrer ao castelhano para verem as suas obras divulgadas: além de Frei Heitor Pinto, Diogo Bernardes e Antônio Ferreira, o mais celebrado foi, naturalmente, Camões, criador de uma epopeia imortal e completa que, não só celebra e elogia a descendência e carácter da língua portuguesa, como faz corresponder todas as suas qualidades ao povo que a difundiu pelo mundo, com a arte e o engenho da política, da ciência e das letras. Ressoa na voz de Vasco da Gama toda a história de Portugal interpretada por Camões, com destaque para os momentos mais marcantes na construção mítica do carácter português. Ao longo da narração, várias são as passagens em que o castelhano, frequentemente apelidado de “soberbo”⁷³, é negativamente destacado como um dos principais agitadores dos alicerces políticos do país, mas, por paralelismo, é também visto como catalisador da exceção empreendedora dos portugueses em momentos de crise. É, portanto, estabelecida uma dialética de proporção inversa entre a gravidade dos perigos e a capacidade que o povo português demonstrou em sair dela. Uma das primeiras críticas aos Castelhanos é até bem anterior à formação da nacionalidade, em que Camões caracteriza Afonso VI de Leão e Castela, avô de Afonso Henriques, como implacável e sanguinário:

| 163

Um rei, por nome Afonso, foi na Espanha,
Que fez aos Sarracenos tanta guerra,
Que, por armas sanguinas, força e manha,
A muitos fez perder a vida e a terra.
Voando deste rei a fama estranha
Do Herculano Calpe à Cáspia Serra,
Muitos, para na guerra esclarecer-se,
Vinham a ele e à morte oferecer-se.⁷⁴

Nesta perspetiva, e remontando à legitimação cristã do alargamento do território (debatida no início desta comunicação), Camões estabelece a diferença entre o cristianismo dos portugueses, desinteressadamente baseado na fé, e o dos Castelhanos, interesseiro e estratégico⁷⁵. Vale a pena ainda nos referirmos, com pormenor de citação, à atenção que o autor dedica à crise de 1383-85, estabelecendo um paralelismo entre este momento significativo para a história do país e a eminência da perda do poderio político que desembocaria, mais tarde, na perda da independência para o reino de Castela, em 1580, oito anos depois da publicação de *Os Lusíadas*. Não nos será de todo alheia a comparação entre a fraqueza do rei D. Fernando e a de D. Sebastião, na estrofe XVII:

⁷² Pero de Magalhães Gândavo, *Regras que ensinam a maneira de escrever a orthographia da lingua portuguesa: com hum Dialogo que adiante se segue em defesa da mesma lingua* (1576), Lisboa, Belchior Rodriguez, vendemse em casa de João d'Ocanta, 1590.

⁷³ Luiz de Camões, *Os Lusíadas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1984, pp. 111; 131; 156.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁷⁵ *Ibidem*.

2

Porque, se muito os nossos desejaram
Quem os danos e ofensas vá vingando
Naqueles que tão bem se aproveitaram
Do descuido remisso de Fernando,
Depois de pouco tempo o alcançaram,
Joane, sempre ilustre, alevantando
Por Rei, como de Pedro único herdeiro
(Ainda que bastardo) verdadeiro.

4

“Alteradas então do Reino as gentes
Co ódio que ocupado os peitos tinha,
Absolutas cruezas e evidentes
Faz do povo o furor, por onde vinha;
Matando vão amigos e parentes
Do adúltero Conde e da Rainha,
Com quem sua incontinência desonesta
Mais (depois de viúva) manifesta.

6

“Podem-se pôr em longo esquecimento
As cruezas mortais que Roma viu,
Feitas do feroz Mário e do cruento
Cila, quando o contrário lhe fugiu.
Por isso Lianor, que o sentimento
Do morto Conde ao mundo descobriu,
Faz contra Lusitânia vir Castela,
Dizendo ser sua filha herdeira dela.

7

“Beatriz era a filha, que casada
Co Castelhana está que o Reino pede,
Por filha de Fernando reputada,
Se a corrompida fama lho concede.
Com esta voz Castela alevantada,
Dizendo que esta filha ao pai sucede,
Suas forças ajunta, pera as guerras,
De várias regiões e várias terras.

15

- “Como? Da gente ilustre Portuguesa
Há-de haver quem refuse o pátrio Marte?
Como? Desta província, que princesa
Foi das gentes na guerra em toda parte,
Há-de sair quem negue ter defesa?
Quem negue a Fé, o amor, o esforço e arte
De Português, e por nenhum respeito
O próprio Reino queira ver sujeito?

17

“Com quem foram contino sopeados
Estes, de quem o estais agora vós,
Por Dinis e seu filho sublimados,
Senão cos vossos fortes pais e avôs?
**Pois se, com seus descuidos ou pecados,
Fernando em tal fraqueza assim vos pôs,
Torne-vos vossas forças o Rei novo,
Se é certo que co Rei se muda o povo.**

18

“Rei tendes tal que, se o valor tiverdes
Igual ao Rei que agora alevantastes,
Desbaratareis tudo o que quiserdes,
Quanto mais a quem já desbaratastes.
E se com isto, enfim, vos não moverdes
Do penetrante medo que tomastes,
**Atai as mãos a vosso vão receio,
Que eu só resistirei ao jugo alheio.**

19

“Eu só, com meus vassalos e com esta
(E dizendo isto arranca meia espada),
**Defenderei da força dura e infesta
A terra nunca de outrem sojugada.
Em virtude do Rei, da pátria mesta,
Da lealdade já por vós negada,
Vencerei não só estes adversários,
Mas quantos a meu Rei forem contrários!**”⁷⁶

Camões não termina este capítulo sem fazer um último apelo à defesa da terra cuja perdição já nesta altura se vaticinava: “Defendei vossas terras, que a esperança / Da liberdade está na nossa lança!”⁷⁷.

Esta terá sido, provavelmente, uma das últimas manifestações da esperança na independência e da defesa da pátria antes de D. Filipe II ter reclamado para si a legitimidade do trono português. Alguns autores e folhetos dão-nos o testemunho do sentimento de impotência e tristeza, mais generalizado por entre o povo, como nos exemplifica este soneto de Diogo Bernardes intitulado “Quando os Castelhanos entraram em Portugal”:

Não corre o Lyma já como de primeiro
Alegre e claro, antes turvo e chora
Em vez da brada frauta ouvindo agora
Do concavo latam o som guerreiro.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 149-154.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 161.

Temendo a solta mão do estrangeiro
 Não ousam as Napeas sair fora,
 Desmaia o q mais junto delle mora
 Suspira o lavrador, geme o vaqueiro.

Dos frutos que com seu trabalho duro
 Colheram para si da terra dura
 Lhe fazem sustentar quem os abrasa

E não contente disso, ah desventura
 O soldado cruel é seguro
 Da honra quer usar como de casa.⁷⁸

166 |

De mencionar ainda o curioso documento de um escritor anónimo que personifica Portugal como um viúvo que deixa aos seus herdeiros o que apenas lhe restou de um passado glorioso: as lembranças. É pela sátira “que o português conserva e revela a sua independência espiritual”⁷⁹, manifestando-se política⁸⁰ e colectivamente distante do opressor:

Em nome Dŕ amen. Saibão quãtos este estrom.to de darradeira e ultima vôtade virem a no ano de 1580 ao X dias do mes de Septembro eu o reino de Portugal parecendome q estou no cabo de meus dias por descargo da cõsciencia dos vindouros e de algũs meus naturais q inda vivem pelo q lhes devo e pelo muito amor e zelo q algũs delles me sempre tiverão q lhes devo e pelo muito amor e zelo q algũs delles me sempre tiverão q he tamto q me obriga e força a cuidar q poderey resurgir determinarey de lhe dexar algũas lëbrãças como deposito para os q pretêderem ficar se poderem dellas servir. E porq dos q comigo se hão de enterrar não achey outro tam desêteresado nem leal como Martí Glž da câmara lhe encomêdo que faça bem e inteiram.te cõpirir este meu testam.to cõ o amor e zelo q sempre em minhas cousas mostrou [...] E os q comigo se enterrem se o recearem lhes declaro q ficarão para pouco tempo.⁸¹

À medida que o século vai corroendo a força da iniciativa marítima, a crítica incisivamente descomprometida ao castelhano dá lugar a uma amargurada noção de perda irremediável de uma glória que, ainda que tudo, ficou por construir. Camões representa essa imperiosa saudade de um futuro que esteve eminente, ainda que a sua obra magnânima conte, como pudemos testemunhar, com contundentes e largos trechos de crítica impiedosa ao regime militar castelhano. Contudo, quando Camões se dirige a D. Sebastião com o majestático e dúbio epíteto de “maravilha fatal da nossa idade”⁸² teve a mesma intenção ameaçadora de Horácio quando caracterizou Cleópatra como *fatale monstrum*⁸³. Em 1580

⁷⁸ Pero Roiz Soares, *Memorial de Pero Roiz Soares*, leitura e rev. M. Lopes de Almeida, Coimbra, Atlântida, 1953, p. 68.

⁷⁹ António Dias Miguel, “Um Documento sobre a Literatura de Oposição ao Domínio Castelhano: a Sátira Política: ‘Um Testamento Q o Reino de Portugal fez após a Desventura e perda delRei Dom Sebastião em África’”, in *Biblos*, n.º 30, Coimbra, Imprensa da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1950, p. 29.

⁸⁰ Quadra anónima criticando o Cardeal D. Henrique: “Viva el-rei D. Henrique / Nos infernos muitos anos. / Pois deixou em testamento / Portugal aos Castelhanos”. Presente em Alberto Pimentel, *A Musa das Revoluções*, Lisboa, Viúva Bertrand e C.ª, 1885, p.68, *apud* Albuquerque, *op. cit.*, p. 247.

⁸¹ António Dias Miguel, *op. cit.*, pp. 25-38.

⁸² Luiz de Camões, *op. cit.*, p. 30.

⁸³ Horácio. 192-., “Odes”, l. Livro1, cCap. 38), i. In *Oeuvres d’Horace: texte latin*, Paris,: Hachette, 192-, p. 68.

morre com Camões não só o Renascimento como também a independência que, outrora, permitiu a Portugal distinguir-se e elevar-se perante a Europa como pioneiro da primeira modernidade. Assiste-se ao alvorecer de uma nova consciência de identidade nacional e de novos métodos para a sua divulgação, mecanismos sinuosos de uma reação clara e evidente à paulatina perda da autonomia cultural e política. O sentimento da superioridade e dignidade nacionais, fortemente divulgados no século anterior, encontrou novas manifestações quando a eminência da perda identitária para Castela ameaçou eclipsar seis séculos de construção idiossincrática. A geração contemporânea de D. Sebastião arrasta-se para o casulo de uma obscuridade barroca que lhe permitirá historicizar o passado e o futuro eminente com os olhos do presente. Fruto desta miscigenação temporal – originária das profecias de crenças messiânicas – e dos acontecimentos críticos que levaram à tomada do trono português por Filipe II de Castela, o fantasma cultural do Sebastianismo será, ao longo do tempo, transformado e retalhado nas suas divergentes formas. Mas, quando transmigrado do corpo do rei-menino, no fim do século XVI, para uma fórmula messiânica que aguardava um catalisador profético específico, inaugurou uma das mais fecundas correntes portuguesas, teológicas e filosóficas, que a literatura produzida durante a união dinástica e até mesmo da Restauração desenvolverão como o mito português da resistência.

1. Introdução

Este artigo reflete parte da pesquisa desenvolvida para obtenção do grau de Doutor no programa de Línguas, Literaturas e Culturas, com especialização em Ciências da Cultura, organizado pela Faculdade de Letras de Lisboa. Essa investigação pretende analisar a importância atribuída pelo regime salazarista às narrativas turísticas arquitetadas e implementadas pelo Secretariado de Propaganda Nacional nos primeiros anos do Estado Novo português, mais concretamente no período compreendido entre 1933 e 1940. Para esse efeito, a nossa atenção irá recair necessariamente sobre duas figuras cuja ação protagonista foi determinante para que o novo regime político conseguisse implantar-se em Portugal. Referimo-nos a António de Oliveira Salazar, o presidente do Conselho a partir do ano de 1932, e a António Ferro, o diretor do Secretariado de Propaganda Nacional. Procuraremos ainda demonstrar que as narrativas políticas e as retóricas turísticas do período em análise partilhavam estratégias de representação com a finalidade de apresentar quadros inquestionáveis da identidade da “Nação” portuguesa.

2. Nação, Nacionalismo e Turismo

Gostaríamos de iniciar a presente reflexão com uma brevíssima consideração acerca de “nação”, “nacionalismo” e “turismo”, ou seja, os três polos em redor dos quais se organiza a referida investigação e, por consequência, o presente ensaio. Evocaremos, para o efeito, alguns nomes considerados canónicos no estudo dos três termos mencionados.

2.1 Nação

Raymond Williams recorda que o conceito de nação serve frequentes vezes para destacar as diferenças entre grupos¹, enquanto Homi Bhabha é perentório em afirmar a pertinência de um passado distante sempre que se pretende validar uma nação². A noção de “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson é naturalmente uma referência incontornável no nosso estudo por alegar que, mesmo na plena certeza de que nunca conheceremos todos os membros que pertencem à “nossa nação”, é inegável o sentimento de comunhão com todos esses desconhecidos com quem mantemos sólidos laços e afinidades resultantes de uma eventual cultura popular nacional entendida como elemento agregador e veículo das memórias e tradições genuínas do grupo. É ainda Anderson que recorda Bhabha quando afirma que as nações se justificam como o resultado de um passado imemorial³. Lowell W.

* Faculdade de Letras de Lisboa/Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril.

¹ Cf. Raymond Williams, *Keywords. A vocabulary of culture and society*, London, Fontana Press, 1988, p. 213.

² Cf. Homi K. Bhabha, “Introduction: narrating the nation” in Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and narration*, London, Routledge, 2006, p. 1.

³ Cf. Benedict Anderson, *Imagined communities*, New York, Verso, 2006, p. 6.

Barrington, por seu lado, evoca a noção de que as comunidades nacionais se fundamentam numa necessidade de controlar um dado território, que lhes pertence por direito⁴.

2.2 Nacionalismo

As balizas temporais e o tema da pesquisa que motivaram este artigo conduzem necessariamente a uma sumária revista do conceito de nacionalismo. Lowell W. Barrington advoga que os nacionalismos defendem os limites que a nação deve controlar, bem como quem deverá e poderá pertencer à mesma⁵. A semelhança cultural representa para os nacionalismos, segundo Ernest Gellner, um princípio social básico que não deve ser negligenciado, pretendendo Gellner significar com esta afirmação que apenas aqueles que pertencem a uma dada cultura têm simultaneamente a permissão e a obrigação de se juntar ao grupo a que correspondem. Por esse motivo, argumenta o mesmo estudioso, os nacionalismos consideram-se realidades eternas e universais, justificando-se em legados culturais e históricos normalmente apresentados como culturas populares autênticas⁶. Além de destacar o que designa como sendo uma espécie de reconhecimento apriorístico de “nação” feito pelos regimes nacionalistas⁷, Eric Hobsbawm enfatiza o papel determinante dos mecanismos de propaganda nos contextos nacionalistas enquanto veículos de difusão ideológica que se pretendem discretos mas eficazes. Em tais situações, os chamados símbolos nacionais são recuperados e continuamente oferecidos à nação até ao ponto em que acabam por ser naturalmente adotados e considerados como as representações válidas do grupo nacional. A presença homogeneizante desses mecanismos terá por objetivo a reprodução ininterrupta dos ícones considerados como sendo os mais representativos do grupo nacional, sejam eles naturais, construídos ou intangíveis. Dentro desta lógica faz todo o sentido a recuperação de símbolos alegadamente negligenciados que passam a ser entendidos por todos os membros do grupo como exemplos da perenidade da essência nacional⁸. Michael Ignatieff, por seu turno, considera os nacionalismos como uma expressão narcísica de características neutras de uma comunidade – como a língua, as tradições ou a história -, que são transformadas numa narrativa sólida com o objetivo de forçar o grupo a encarar-se como uma nação una⁹.

Esta brevíssima incursão através dos conceitos de nação e de nacionalismo permitem-nos concluir que *história*, *memória*, *tradições* e *autenticidade* são os elementos que validam a apreçoada singularidade dos grupos nacionais, justificando, por isso, a crença nos nacionalismos. As comunidades nacionais e, em casos extremos, também os regimes nacionalistas são apresentados, representados e divulgados com o auxílio de diversos tipos de mecanismos de propaganda, de forma mais ou menos dissimulada, tais como mapas, museus, exposições e desfiles, dos quais os membros da comunidade nacional dificilmente poderão alhear-se. Como referem Hodgkin e Radstone, “os memoriais e os museus são afirmações públicas do passado e de como o presente o deve entender. São estes elementos que salvaguardam o

⁴ Cf. Lowell W. Barrington, “Nation and Nationalism: The Misuse of Key Concepts” in *PS: Political Science and Politics*, n.º 4, vol. 30, 1997, p. 713.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cf. Ernest Gellner, *Nationalism*, London, Phoenix, 1998, p. 3.

⁷ Cf. Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 9.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 132.

⁹ Cf. Michael Ignatieff, “Nationalism and Toleration” in Susan Mendus (ed.), *The politics of toleration*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1999, pp. 79-80.

passado autorizado”¹⁰ nacional e constroem o modo como ele é apreendido e transmitido. Os nacionalismos do século XX foram particularmente hábeis na organização e implementação de eventos que pretendiam evocar tradições passadas e factos históricos genuínos que teriam estado na origem de determinadas culturas nacionais e, por isso, das respetivas nações.

2.3 Turismo

Em pleno século XXI muitos viajantes continuam a indicar a procura de uma singularidade cultural proporcionadora de experiências exóticas e endémicas como sendo a principal motivação para a escolha de um determinado destino turístico em detrimento de outro. Seduzidos pelas narrativas promocionais preparadas por vozes oficiais e autorizadas, os turistas contemporâneos ainda buscam locais onde esperam poder viver práticas antigas e, por isso mesmo, tidas por genuínas, materializadas em tradições apresentadas como ancestrais, comportamentos aparentemente autênticos ou ofertas gastronómicas que não contemplam as inovações da globalização.

Concordamos com Peter Brooker quando refere que:

o turista procura um ESPETÁCULO (ver as vistas), a cena de um refúgio menos urbanizado, menos industrializado, um tempo passado e uma CULTURA representada em construções, povos e artefactos [...]. O turismo oferece por isso os PRAZERES ambíguos das diferenças ou a confirmação de estereótipos.¹¹

Na verdade, enquanto turistas, a maior parte de nós pretende observar representações que nos ensinam a história “autêntica” e “genuína” de uma certa região ou país e desconfiamos das narrativas que não confirmam aquilo que esperamos encontrar. Como nos diz John Urry, a “típica experiência turística consiste em ver cenas *ancoradas* através de uma *mol-dura*”¹² arquitetada a partir de histórias regionais ou nacionais que são reconstruídas e inventadas, gerando, dessa forma, um todo nacional ou cultural perfeitamente harmonioso¹³.

A promoção turística faz com que muitos de nós acreditem estar a ter a oportunidade única de visitar um local que conseguiu e soube manter as suas características originais e essenciais. A maior parte destes destinos miraculosamente preservados tendem a localizar-se fora das grandes cidades, apesar de o património urbano construído também ter a função de facultar aos turistas uma perspetiva distinta acerca da singularidade do espaço e de representar um importante elemento de validação histórica. Seja qual for o destino, a maior parte das narrativas turísticas coevas continua quase sempre a ignorar e, conseqüentemente a deixar de fora, por exemplo, a existência de comunidades estrangeiras imigrantes e a negligenciar cenários e construções recentes sempre que o objetivo é a promoção de uma qualquer atração de lazer. A menos que o alvo das campanhas seja um determinado nicho de mercado¹⁴, continua a privilegiar-se todas as representações que mostram provas de uma

¹⁰ Katherine Hodgkin e Susannah Radstone, *Memory, History, Nation: Contested pasts*, Londres, Transaction Publishers, 2007, p. 12.

¹¹ Peter Brooker, *A glossary of cultural theory*, London, Arnold, 2003, p. 305.

¹² John Urry, *The tourist gaze*, London, Sage Publications, 2003, p. 90.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 9.

¹⁴ Como, por exemplo, o turismo de negócios, em que necessidades resultantes da especificidade do grupo poderão impor condições logísticas, como infraestruturas adequadas e equipadas para a realização de reuniões.

região ou país antigos que mantêm uma essência própria e perene¹⁵. Na verdade, em pleno século XXI, uma imensa quantidade de turistas continua a procurar destinos cujas narrativas de divulgação lhes prometem a possibilidade de experimentar a história, as memórias, as tradições e a autenticidade da comunidade.

Tal como sucede na retórica dos regimes de tendência nacionalista, também nas representações turísticas as culturas são tendencialmente encaradas como realidades estáticas e cristalizadas, sem qualquer possibilidade de evoluir¹⁶ ou de sofrer qualquer momento de aculturação.

| 171

3. Os contadores da(s) história(s) da Nação

Gostaríamos agora de abordar o caso específico de Portugal nos primeiros anos do Estado Novo, ressaltando, contudo, que não é objetivo deste estudo discutir ou sugerir o rótulo mais adequado para um modo de governação que tem sido considerado por inúmeros estudiosos como fascista, nacionalista ou totalitário, consoante o enfoque teórico de que é alvo.

Portugal viveu num regime político designado por Estado Novo entre 1926 e 1974. Para António de Oliveira Salazar, o rosto e o cérebro deste novo paradigma político até ao final da década de sessenta, uma das estratégias ideológicas mais relevantes para promover e justificar as peculiaridades do Estado Novo consistia na permanente representação/apresentação de uma identidade nacional própria e peculiar capaz de validar todo o *modus operandi* salazarista.

António Ferro foi o jornalista que apresentou Salazar e a sua ideologia à “Nação” quando, no ano de 1932, “entrevistou” o político com o intuito de revelar toda a informação que, no seu entender (ou no entender de Salazar?), seria necessária para que os portugueses pudessem compreender e assimilar os dogmas ideológicos do ex-lente de Coimbra. Ferro desempenhou indubitavelmente um papel de extrema importância na divulgação da identidade e imagem deste “país único” quando foi nomeado diretor do Secretariado de Propaganda Nacional (SPN). À imagem do que sucedia com outros governos que seguiam percursos ideológicos semelhantes na década de trinta do século XX, os mecanismos propagandísticos tão em voga na altura materializavam estratégias vitais para demonstrar e justificar características e padrões tidos como autênticos, genuínos e tradicionais. Existia na altura em Portugal um Conselho Nacional de Turismo; porém, um decreto-lei datado do ano de 1939 acabou por atribuir ao SPN a nova incumbência de gerir a atividade turística em Portugal. A partir dessa altura, o Conselho Nacional de Turismo foi progressivamente deixando de ter o poder que anteriormente detinha em termos de decisão no setor português do lazer. Por outro lado, esta coincidência que consistia em existir uma mesma entidade responsável pela propaganda política e pela divulgação turística fez com que cada vez fosse mais difícil entender onde terminava a propaganda ideológica e começava a promoção turística.

¹⁵ Ver Cândida Cadavez, *Um quarto com vista sobre o mundo: Globalização, turismo e cultura*, Dissertação de mestrado em Estudos Anglísticos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006

¹⁶ Ver Cândida Cadavez, “Nationalism and Tourism: Commemorating the Past and the Uniqueness” in Helena Gonçalves da Silva et alii (ed.), *Conflict, memory transfers and the reshaping of Europe. Newcastle upon Tyne*, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 148-149.

Como referem, por exemplo, Fernando Rosas e Luís Reis Torgal em diversos estudos, os primeiros anos do Estado Novo, ou seja, o limite temporal do nosso estudo, possibilitaram ao novo regime saído da “Revolução Nacional” de 1926 delinear as bases legais que permitiriam à ideologia de Salazar vingar ao longo de tantos anos. O ano de 1933 constituiu um verdadeiro marco nesse sentido devido ao número de iniciativas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que a estrutura do Estado Novo se dotasse de instrumentos variados que lhe permitissem validar e expandir a nova ideologia nacional. Desses inúmeros acontecimentos cumpre-nos aqui destacar quatro que poderão eventualmente ter materializado as estratégias mais úteis para a divulgação e manutenção das crenças políticas do Estado Novo. A saber, a edição em fevereiro das “entrevistas” de António Ferro a Salazar numa coletânea intitulada *Salazar, o Homem e a Obra* que se apresentava como um claro manifesto programático que toda a sociedade portuguesa deveria conhecer; a promulgação, em abril, da Constituição Política da República Portuguesa que marca o final do período normalmente designado por Ditadura Militar; a criação da Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE), diretamente dependente de Salazar; e a inauguração do Secretariado de Propaganda Nacional, cujo diretor foi António Ferro, e durante a qual Salazar proferiu o célebre discurso “Propaganda Nacional”.

Considerando o nosso interesse em aferir o eventual interesse do Estado Novo pela atividade turística em Portugal, não podemos deixar de aludir a dois eventos ocorridos precisamente nestes primeiros anos do regime que nos parecem justificar inequivocamente a nossa tese: o I Congresso da União Nacional e o I Congresso Nacional de Turismo.

3.1 I Congresso da União Nacional

A “liga patriótica” União Nacional, o único agrupamento político autorizado em Portugal na altura, organizou o seu primeiro congresso em Lisboa no ano de 1934. Fora criada em 1930 para fornecer apoio civil ao regime resultante da “Revolução Nacional” de 1926 e esta primeira reunião magna tinha por objetivo demonstrar precisamente isso. Tal como aconteceu com as outras três cimeiras da União Nacional, cada discurso proferido no encontro de 1934 pretendia louvar o Estado Novo e elogiar a figura paternal de António de Oliveira Salazar, o homem que se dedicava a cuidar da “Nação”. Salazar esteve presente nas sessões inaugural e de encerramento, cujas datas coincidiram com as comemorações da “Revolução Nacional”, em finais de maio. O congresso foi massivamente coberto pela imprensa e o *Diário de Notícias* e o *Século*, provavelmente os jornais mais prestigiados e difundidos em Portugal na década de trinta do século XX, publicavam diariamente longas reportagens que descreviam ao mais ínfimo pormenor o palco das reuniões e transcreviam extensos excertos dos discursos enunciados em cada sessão.

Os impactes positivos da “Revolução Nacional” eram sem dúvida um tópico recorrente na maior parte das apresentações ao congresso, contudo, é curioso notar como o turismo constituiu também um assunto nitidamente favorito para muitos oradores de um encontro que pretendia evocar os benefícios e as vantagens do regime salazarista. Assim, alguns dos participantes dissertaram sobre a necessidade de melhorar as condições das infraestruturas turísticas e hoteleiras ou sobre a urgência de melhor formação para todos os profissionais envolvidos nesta atividade. Outros oradores optaram por recordar exemplos estrangeiros que deveriam ser modelos para o setor turístico nacional, referindo o espanhol PTN ou o italiano

ENIT como órgãos cujas práticas deveriam ser observadas com atenção caso a “Nação” portuguesa ambicionasse desenvolver o turismo de forma inteligente e vantajosa. Segundo alguns referiram, o sucesso da atividade turística em Espanha e em Itália resultava de ser diretamente monitorizada pelo governo, medida que deveria ser igualmente implementada em Portugal.

Alguns dos sete discursos dedicados exclusivamente ao turismo e que foram proferidos neste congresso estavam de tal forma estruturados que era difícil entender se o seu tema principal era de facto o setor turístico ou se era a ideologia nacionalizante implementada pelo Estado Novo. Houve diversos momentos destes discursos que serviram para recordar as tradições antigas portuguesas e o modo como elas representavam a essência da “Nação”. A história e os destemidos navegadores da época dos descobrimentos foram igualmente lembrados com o intuito de evocar um certo grau de predestinação que ligava Salazar à função que o político ocupava na época. Como consequência destas referências, muitos dos oradores evocaram a urgência de recuperar tradições esquecidas e festejos antigos como estratégia para que os turistas pudessem conhecer e apreciar a verdadeira natureza de Portugal, um país onde o turismo continuava a desenvolver-se graças a um ambiente de paz social inexistente em outros locais.

Manitto Torres, um dos intervenientes mais ativos neste congresso, estava havia muito tempo ligado ao setor devido à sua participação em órgãos relacionados com a atividade e também por ter sido membro dos Caminhos de Ferro. Nesse encontro, Torres afirmou de modo assertivo a necessidade de esconder “todos os males e fraquezas”¹⁷ que pudessem transmitir uma má imagem da “Nação” aos visitantes estrangeiros, admitindo a inevitabilidade de silenciar “tudo o que pudesse aborrecer a sensibilidade do turista”¹⁸, reconhecendo, assim, a existência de estratégias de mediação nas representações turísticas, ou quiçá talvez referindo a mediação existente nas políticas desenvolvidas para produzir e manter uma imagem adequada da “Nação”.

A propaganda foi outro dos assuntos comentado em algumas das apresentações proferidas no I Congresso da União Nacional e foi ainda Manitto Torres que argumentou a favor de um mecanismo uniforme de propaganda que seria essencial para criar e promover uma “imagem patriótica de Portugal”¹⁹. Torres acreditava que os turistas seriam ótimos veículos para isso, pois divulgariam essas representações, permitindo que o resto do mundo ficasse a conhecer as diferenças que caracterizavam a “Nação” portuguesa:

tal como se concebe hoje, tal como começa a estar montado por tôda a parte, o turismo é ainda um maquinismo vasto e benéfico, de marcha por vezes lenta mas sempre regular, que acorda e garante a tradição, preserva o património das arremetidas do ignário, promove, na justa medida, o progresso material e moral dos povos, abre-os ao convívio geral e constitui elemento seguro – e irrisível mais que nenhum outro – de influxo e **propaganda** externos, não exclusivamente sob o ponto de vista das belezas artísticas e naturais, mas ainda através do prisma cultural político e nacionalista.²⁰

¹⁷ Carlos Manitto Torres, “Bases do desenvolvimento e organização do turismo nacional” in *I Congresso da União Nacional. Discursos, teses e comunicações. Lisboa, 26 a 28 de Maio MCMXXXIV*, vol. II, Lisboa, Edição da União Nacional, 1935, p. 87.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 114.

²⁰ *Ibidem*, p. 69.

A leitura das teses apresentadas ao I Congresso da União Nacional permite-nos concluir que o turismo representava um assunto suficientemente importante para constar da agenda de trabalhos deste encontro tão significativo para o regime de Salazar. Toda a ênfase atribuída a este tema era justificada com argumentos que nos recordam as ideologias nacionalizantes em que assentavam as políticas do Estado Novo. Além disso, não podemos deixar de recordar que os oradores deste congresso foram unânimes em indicar a atividade turística como um útil instrumento para a divulgação dos benefícios desta ideologia em outros países.

3.2 I Congresso Nacional de Turismo

Em 1936, dez anos após a “Revolução Nacional”, a Alliance Internationale de Tourisme organizou a sua assembleia geral em Lisboa, o que trouxe a Portugal delegados de quarenta e oito países. Naturalmente que o governo português decidiu aproveitar para retirar todos os possíveis dividendos destas visitas com o objetivo de divulgar a “Nação” a público estrangeiro. O encontro foi exaustivamente divulgado pela imprensa cujos artigos diários insistiam em explicar que a cidade de Lisboa fora escolhida para acolher a reunião devido ao modo claro e bem organizado com que Salazar dirigia o futuro de Portugal. Durante o tempo em que estiveram em Lisboa, os delegados foram recebidos com honras que incluíram a participação em diversos passeios e um banquete oferecido pelo governo. No final da cimeira, a imprensa revelou o espanto dos visitantes face ao cenário de paz e tranquilidade que tinham encontrado em Portugal.

Contudo, o maior acontecimento institucional realizado no ano de 1936 em Portugal relacionado exclusivamente com turismo foi o I Congresso Nacional de Turismo que reuniu cerca de cento e oitenta delegados na “capital do império”. Este aglomerado incluía presidentes de juntas regionais de turismo e delegados de câmaras municipais, tendo sido a primeira vez que o país assistiu à reunião de um número tão elevado de congressistas nacionais para debater assuntos relacionados com a atividade turística. As comissões organizadora e de honra incluíam nomes importantes do Estado Novo, tal como o Presidente da República, Óscar Carmona, e o Presidente do Concelho, António de Oliveira Salazar. A ideia de organizar um congresso inteiramente dedicado à atividade turística fora sugerida dois anos antes por um representante da Sociedade de Propaganda de Portugal, que justificou a proposta com a necessidade premente de criar um conjunto nacional de planos e estratégias que, no final do encontro, seria entregue às entidades oficiais que analisariam as conclusões para decidir, ou não, acerca da sua implementação.

É interessante constatar que enquanto Portugal organizava este evento, o resto da Europa era confrontada por uma série de conflitos que a conduziam inevitavelmente em direção a uma guerra feroz. Podemos talvez argumentar que a organização deste congresso precisamente no ano em que a Guerra Civil espanhola também começava teria por objetivo demonstrar pública e internacionalmente até que ponto a “Nação” portuguesa era diferente e única ao ponto de se conseguir manter afastada dos conflitos europeus e até de se atrever a preparar uma oportunidade para discutir o setor do lazer.

Tal como verificámos suceder com os outros encontros a que aludimos anteriormente, também os cinco dias que durou esta cimeira foram massivamente cobertos pela imprensa e pela Emissora Nacional. Na verdade, os artigos informativos e reportagens a propósito do I Congresso Nacional de Turismo começaram mal o evento foi anunciado, i.e., cerca de dois

anos antes da sua realização. Foram publicadas entrevistas feitas aos nomes mais sonantes das comissões organizadora e de honra e difundidas atualizações regulares sobre o número cada vez maior de delegados inscritos e respetivos temas a apresentar. Além disso, eram recorrentes os textos e as informações que apresentavam o turismo como um assunto de interesse nacional. Era totalmente impossível ignorar o congresso cujo programa incluía visitas de um dia à Costa do Sol e a Sintra e um jantar de encerramento dos trabalhos no luxuoso Palace Hotel do Estoril.

A Câmara Municipal de Lisboa acolheu a cerimónia de abertura, na qual, mais uma vez, foram elogiadas a paz e tranquilidade sentidas em Portugal graças às políticas de Salazar. As sessões regulares aconteceram na Sociedade de Geografia de Lisboa onde os oradores principais e a maior parte dos delegados repetiram quão adequado era organizar o I Congresso Nacional de Turismo naquela altura, pois tal serviria para mostrar ao resto do mundo como o Estado Novo português materializava um regime político diferente, capaz de manter a ordem e a tranquilidade social, enquanto o resto da Europa se encaminhava a passos largos para uma guerra. Os relatórios finais das sessões foram entregues, tal como inicialmente previsto, às autoridades oficiais que deveriam, com a brevidade possível, estabelecer um órgão que passasse a monitorizar o setor turístico português sob a natural supervisão de Salazar, seguindo o exemplo do que sucedia em Itália nessa altura.

Uma leitura atenta de todas as comunicações apresentadas ao I Congresso Nacional de Turismo faz-nos evocar uma questão semelhante àquela que nos ocorreu perante as apresentações ao I Congresso da União Nacional. Há um momento em que se torna difícil, para não dizer impossível, compreender se o orador está a discorrer sobre o turismo em Portugal e tudo o que deve ser melhorado no setor, ou se, por outro lado, está a elogiar as vantagens da ideologia de Salazar e do (seu) Estado Novo. A maior parte das teses segue a mesma estrutura: começam por reconhecer a conveniência de organizar o congresso naquela precisa altura, o que só é possível devido às inteligentes políticas de Salazar, e por discutir tópicos como as características da raça portuguesa, a gloriosa história dos navegadores e colonizadores lusitanos e como tal se reflete em tradições que devem ser urgentemente recuperadas e divulgadas; de seguida, os delegados comentam atividades ou destinos turísticos, apresentando depois planos ou sugestões para os melhorar; e, por fim, a maior parte dos oradores torna a elogiar o Presidente do Conselho, Salazar, e o seu abnegado esforço para proteger e guiar o país rumo ao futuro.

4. Histórias da “Nação” ou histórias para turista ver?

As diretrizes teóricas enunciadas em contextos oficiais como aqueles que referimos no ponto anterior não são difíceis de encontrar na prática turística do início do Estado Novo português. A criação, no ano de 1935, da Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT) reflete bem a pertinência de controlar e monitorizar as atividades de lazer. Na verdade, as ações preparadas pela FNAT constituíam um claro espelho da intenção do Estado Novo em utilizar o tempo livre dos trabalhadores para os continuar a doutrinar acerca do significado da “Nação”. Esta fundação seguia as mesmas motivações das suas congéneres alemã e italiana, organizando atividades regulares que incluíam excursões e visitas a locais considerados como símbolos representativos da “Nação”, como Guimarães, Alcobça e Batalha.

Esta época assistiu a uma recorrente tendência oficial que insistia na organização de mostras museológicas ou na recriação de acontecimentos tidos como essenciais e determinantes na história portuguesa, como por exemplo o nascimento da “Nação” em 1140 ou a independência de Espanha em 1640. Como resultado dessa insistência, os nacionais eram constantemente lembrados de que pertenciam a esta “Nação” única ao mesmo tempo que eram entretidos por atividades de lazer, desfiles, feiras e exposições e até concursos que procuravam descobrir os locais mais remotos de uma certa portugalidade designada à época por “cultura popular”.

Todo o país parecia um enorme palco que se adequava na perfeição a ser usado como montra da singularidade portuguesa única que Salazar e António Ferro queriam divulgar e que acabava, grosso modo, por corresponder à imagem de um povo humilde, religioso e trabalhador, mas, acima de tudo, feliz na rotina que o ocupava fora dos vícios das grandes cidades. As narrativas turísticas reproduziam mais e mais estas histórias sempre que se organizava feiras ou exposições, por exemplo, para que, por um lado, os turistas estrangeiros percebessem a diferença portuguesa e, por outro, os nacionais não tivessem oportunidade para duvidar do seu destino nacional. As motivações para organizar e/ou participar nas feiras e exposições nacionais e internacionais já referidas incluíam justificações turísticas e também fundamentações ideológicas, que estavam sempre presentes, mesmo quando não eram publicamente divulgadas. Mais uma vez, estamos perante uma situação em que é difícil separar as causas ideológicas das razões turísticas. Entre 1926 e 1940, Portugal participou e organizou mais de vinte exposições internacionais em território nacional, nas colónias ultramarinas e até no estrangeiro, sempre com o propósito de mostrar ao mundo como a “Nação” portuguesa era abençoada por não se encontrar envolvida em conflitos sangrentos, como sucedia no resto da Europa, devido à atuação política de um génio chamado Salazar, um homem que dedicava toda a sua vida ao bem-estar de Portugal. Para estes certames eram preferidas, como referido anteriormente, as representações de uma rotina rural simples, mas honesta e religiosa, sendo preteridas as narrativas que pudessem vir a mostrar os vícios das grandes urbes.

A Exposição Internacional de Paris foi uma das que mais atenção mereceu por parte do regime salazarista. Numa carta dirigida ao embaixador de Portugal em Londres, Armindo Monteiro, sobre esta exposição agendada para 1937, Salazar afirmou que

à nossa representação deveria ser dado sobretudo o carácter a que V. Ex^a. se refere no seu citado ofício – afirmar a nossa contribuição para a civilização mundial, a nossa obra e pensamento colonial, o interesse turístico e, quanto a produção, limitarmo-nos ou darmos a primazia absoluta aos produtos típicos portugueses, sem pesada e inexpressiva representação (Salazar. AOS)

Das estratégias implementadas em Paris fez parte a edição de documentos em língua francesa que explicavam o significado da expressão “Estado Novo” e que apresentavam ainda alguns dados referentes às colónias portuguesas, aos navegadores da época dourada dos descobrimentos, ao poeta nacional épico Camões e a alguns políticos do Estado Novo. A organização optou igualmente por publicar cartazes que mostravam paisagens rurais e alguns destinos exóticos em África. A comissão organizadora, presidida pelo próprio diretor do SPN, António Ferro, concebeu expressamente para este evento um novo conceito de apresentação da “cultura popular portuguesa”: criou grupos constituídos por jovens que, envergando “tí-

picos trajos regionais”, dançavam ao som de “música autenticamente portuguesa”. Estes grupos acabariam por ser designados por ranchos folclóricos.

Contudo, a mais famosa exposição foi a Exposição do Mundo Português que ocorreu em Lisboa no ano de 1940 no âmbito das comemorações dos centenários que se realizaram um pouco por todo o país com o objetivo de comemorar o nascimento da “Nação” em 1140 e a independência face a Espanha no ano de 1640. Este terá sido provavelmente o grande evento do Estado Novo. A Exposição do Mundo Português incluiu uma parada imperial e a sua organização acabou por deixar vestígios por toda a cidade. Alguns anos depois, em 1948, António Ferro afirmou o seguinte acerca desta exposição, numa altura em que se dirigia aos presidentes das Juntas Nacionais de Turismo:

Na Exposição do Mundo Português, todos tiveram a oportunidade de observar algumas obras que ficarão a testemunhar, através dos séculos, o que foi a época de Salazar em que, felizmente, com pouco dinheiro mas com grande alma, se conseguiu transformar uma Nação empobrecida numa Nação prestigiada e digna.²¹

Uma das iniciativas com mais significado turístico e ideológico organizadas pelo Secretariado de Propaganda Nacional aconteceu em 1938, quando foi tomada a decisão de se eleger a aldeia mais portuguesa de Portugal. Este concurso conseguiu envolver todo o país num “concurso” que consistia fundamentalmente em identificar a localidade rural que melhor teria conseguido preservar a sua autenticidade e genuinidade ao longo dos tempos. Foram várias as aldeias que se candidataram ao título, mas apenas doze acabaram por ser avaliadas por uma comissão composta por representantes do SPN e por jornalistas nacionais e internacionais. Quase todos os dias a imprensa escrita publicava informação pormenorizada acerca das doze candidatas. Monsanto da Beira, uma pequena aldeia no interior centro de Portugal, foi a escolhida para receber a classificação de “Aldeia Mais Portuguesa” da “Nação”, pois parecia ter conseguido manter as suas rotinas tradicionais e típicas. Curiosamente, esta aldeia ainda continua a ser referida frequentemente com este título que lhe foi atribuído, nos primeiros anos do Estado Novo, num “concurso” nitidamente ao serviço da ideologia salazarista. O galardão Galo de Prata foi entregue aos representantes de Monsanto numa cerimónia realizada pelo SPN num teatro de Lisboa na qual estiveram presentes Salazar e Ferro.

5. As provas da “Nação”

A “Nação” arquitetada pelo Estado Novo era um exemplo vivo das “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson, porquanto esta “Nação” portuguesa compreendia uma vasta área geográfica que ia muito além do território europeu continental e insular, incluindo naturalmente as possessões coloniais em África e na Ásia. Todos os habitantes desta “Nação” dispersa pelo mundo ocupavam um lugar pré-determinado por um destino que fazia de Portugal o berço de heróis passados e coevos atores, irrefutáveis protagonistas de atos gloriosos. A “Nação” apresentada pelo Estado Novo só era concretizável nesta vastidão de territórios e de raças unidas por laços e afinidades resultantes de uma “História” partilhada.

²¹ António Ferro, *Turismo, fonte de riqueza e de poesia*, Coleção Política do Espírito, Lisboa, Edições SNI, 1949, p. 20.

Os mapas eram, naturalmente, dos instrumentos preferenciais sempre que era necessário demonstrar e provar a infinidade espacial da “Nação” portuguesa. Esta forma de registo surgia como uma prova incontestável e válida da perenidade e dimensão do Estado português, cujos territórios predestinados tinham sido “recuperados” por altura dos descobrimentos quinhentistas. O Secretariado de Propaganda Nacional foi autor de inúmeros mapas que vieram a ser distribuídos e afixados, por exemplo, em escolas ou Casas do Povo, bem como em locais mais vocacionados para o contacto com o público estrangeiro, como era o caso dos postos fronteiriços criados por António Ferro.

Para demonstrar o que acabámos de afirmar, observemos de seguida alguns mapas produzidos em diversos momentos do regime de Salazar com o claro objetivo de, mais do que apresentar o território, mostrar e justificar narrativas da “Nação” tal como o Estado Novo a concebia. O SPN e, posteriormente, a partir de 1944, o Secretariado Nacional de Informação, Cultura Popular e Turismo (SNI), também dirigido por António Ferro até 1949, foram os mais hábeis e eficazes produtores destes documentos.



Ilustração 1 - Portugal Imperial

dos símbolos da “Nação”: a bandeira portuguesa e uma caravela alusiva ao período tido como dourado da história nacional, i.e., os descobrimentos renascentistas.

O mapa apresentado na figura 2, da autoria de Ventura Ferreira, data de 1943 e indica a localização das colónias portuguesas à época de Salazar. Esta carta, designada por “Portugal”, é um documento aparentemente simples e despretensioso, concebido apenas com traços pretos e sem texto além das legendas toponímicas, e situa a “Nação” portuguesa no centro de um planisfério onde são identificados a “metrópole” e todo o espaço “imperial”. Do lado esquerdo encontramos os representantes “genuínos e felizes” das províncias continentais e dos distritos insulares nos seus trajes e atividades rurais “tradicionais”, e do lado direito a estratégia repete-se, desta feita com figuras “típicas” em afazeres “próprios” das colónias africanas e da Índia. As características gráficas deste documento são frequentemente encontradas noutros documentos da época, como aconteceu, por exemplo, no suplemento do jornal *O Século* publicado por ocasião do I Congresso Nacional de Turismo a que já aludimos.

“Portugal Imperial” é a designação de um mapa produzido em 1941 e “[d]edicado aos PORTUGUESES DO BRASIL E DO IMPÉRIO PORTUGUÊS” conforme indicado no próprio documento. Além dos esboços territoriais, este mapa mostra ainda uma imagem de Oliveira Salazar junto a uma legenda que o intitula como “Benemérito da Pátria”. Mais abaixo é igualmente reproduzida a figura de Óscar Carmona abraçando um soldado. Este mapa discrimina os diversos centros e núcleos da Legião Portuguesa e da Mocidade Portuguesa, bem como estradas principais, caminhos de ferro e localidades com telefone em Portugal continental, nos arquipélagos dos Açores, Madeira, São Tomé e Cabo Verde, na Guiné-Bissau, em Angola, Moçambique e nas áreas com “presença portuguesa” na Índia, Timor e Macau. São aqui igualmente representa-

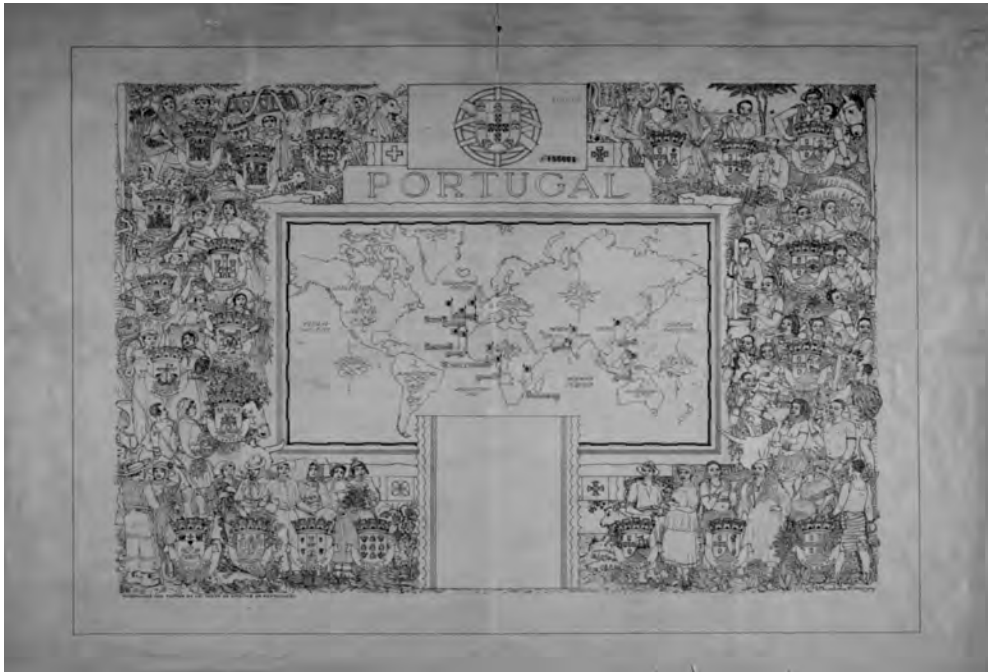


Ilustração 2 - Portugal



Ilustração 3 - Portugal Não É Um País Pequeno

O mapa representado na Figura 3 foi divulgado por iniciativa da Câmara Municipal de Penafiel já na década de cinquenta e intitula-se “Portugal não é um país pequeno”. A ânsia de mostrar o império dispersa os territórios da Guiné-Bissau e dos arquipélagos de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe sobre as províncias espanholas da Galiza, Castela e Leão e Andaluzia,

enquanto Moçambique surge localizado sobre outras zonas espanholas, França, Suíça e norte de Itália, e Angola sobrepõe-se a parte da Europa central, incluindo a Alemanha, a Checoslováquia, a Hungria, a Jugoslávia, a Roménia e a Polónia, atingindo inclusivamente território russo. Apesar de todo o despropósito desta construção, acreditamos ter sido bem sucedido o objetivo de demonstrar a grandeza do “império português”, claramente legitimado e óbvio nesta contiguidade espacial que desrespeita fronteiras oficiais conhecidas. A narrativa sobre a grandeza da “Nação” fica completa com a informação transmitida pela legenda do mapa, que compara a superfície do “Império Colonial Português” à área ocupada pelos “principais países da Europa”. Como seria de esperar, a área da “Nação Portuguesa” vence esta competição por atingir 2 168 071 quilómetros quadrados contra os 2 096 639 que correspondem à soma dos territórios de Espanha continental, França, Inglaterra, Itália e Alemanha.



Ilustração 4 - Portugal

Não poderíamos naturalmente omitir a referência a um mapa de Portugal continental datado de 1938 em que o espaço ocupado pela “Nação” é substituído na íntegra pelo perfil de António de Oliveira Salazar e que entendemos poder usar para concluir esta nossa breve incursão acerca da importância dos mapas na retórica estadonovense por dele retirarmos a clara mensagem de que a “Nação” do Estado Novo era nitidamente Salazar.

6. Conclusão

Este artigo procurou demonstrar como as narrativas políticas e as representações turísticas preparadas pelo regime do Estado Novo, na década de trinta do século XX, utilizavam estratégias semelhantes para justificar, atrair e manter lealdades aos valores que justificavam a “Nação” imperial, por um lado, e às atrações turísticas, por outro.

Em fevereiro de 1940, António Ferro dirigiu-se mais uma vez a representantes das juntas e das comissões de turismo, na sede do Secretariado de Propaganda Nacional, elaborando um discurso que sintetiza, de forma inequívoca, o modo como o regime encarava o setor turístico e o objetivo com que pretendia servir-se dele:

O nacionalismo essencial, inevitável, dessa indústria, justifica, só por si, o seu excepcional interesse. É uma indústria que, na sua evolução, só pode favorecer Portugal e os Portugueses. [...] Se o turismo é um problema sério, e não um simples passatempo, é porque está ligado, directa ou indirectamente, a quase todos os problemas nacionais, contorno indispensável da nossa renovação, seu necessário acabamento. O turismo perde assim o seu carácter de pequena e frívola indústria para desempenhar o altíssimo papel de encedor e decorador da própria Nação. É que todas as obras públicas resultarão apagadas, frias, inexpressivas, se não forem animadas pelo turismo, pela graça feminina do turismo. [...] Ora o turismo, precisamente, é o grande jardim do progresso moderno. Provado fica, sumariamente, que depende, em grande parte, deste problema, o apuramento, a valorização de toda a obra nacional. Mas ajudando essa obra, o turismo constitui, em si mesmo, uma obra profunda de higiene e de bom-gosto, uma divulgação de gestos e princípios indispensáveis à elevação artística e espiritual de cada povo. Mais ainda, o prestígio internacional duma nação é consequência, em certos aspectos, da sua organização de turismo. [...] O turista estrangeiro, salvo aquelas excepções que felizmente nos têm batido à porta, interessa-se menos pelos problemas de ordem económica, política, do país visitado, do que se preocupa com as comodidades que esse país lhe oferece: a boa cama, a boa comida, o conforto não luxuoso mas suficiente, o pitoresco para lhe entreter a imaginação, o bom gosto para lhe alimentar o espírito. Atendidas estas condições mínimas, com melhor disposição se resolverá a admirar tudo o mais: a história, as ideias, as instituições, os monumentos. O turismo é, portanto, além dum indiscutível factor de riqueza e de civilização, um meio seguríssimo não só de alta propaganda nacional como de simples propaganda política.²²

Considerando o paradigma ideológico que governava Portugal nos primeiros anos do Estado Novo, as narrativas e representações turísticas apresentam-se como ambientes perfeitos para que Salazar e Ferro mostrassem a “Nação”, o império e a sua apregoada identidade cultural única de forma evidente e inquestionável. Ambos os discursos – o discurso político de cariz nacionalizante e o turístico – constroem e divulgam histórias de origens e continuidades suficientemente consistentes para que qualquer tipo de liquidez não ouse sequer questionar as “unidades nacionais”.

Enganos, falsificações e ilusões são facilmente permitidos, aceites e divulgados desde que permitam enfatizar as fronteiras *sólidas*, as características culturais *sólidas* e as identidades *sólidas* tão necessárias à validação das narrativas nacionalistas e turísticas. Cremos, assim, poder concluir que essas retóricas apresentam a necessidade vital referida por Zygmunt Bar-

²² António Ferro, op. cit., pp. 34-35.

man de uma “solidez perene, uma solidez em que se pode confiar e da qual se pode depender para que o mundo se torne previsível e, por isso, fácil de gerir”²³. Com este propósito, *cultura, nação, território, história, autenticidade e tradição* são recursos (ab)usados e partilhados por dois tipos de representações que raramente permitem qualquer tipo de novidade ou desenvolvimento e que sobrevivem com a reprodução e a divulgação de histórias congeladas entendidas como eternas.

²³ Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidade Líquida* (trad. de Plínio Dentzien e Jorge Zahar), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

3. EXPRESSÕES E METAMORFOSES DOS IMAGINÁRIOS NACIONAIS

OS MITOS DE ORIGEM NO SALAZARISMO – O PASSADO COMO SE FORA PRESENTE

Moisés de Lemos Martins*

| 185

Introito

O meu ponto de partida é o que podemos chamar, com as palavras de Gilbert Durand, de “imaginário profundo do povo português”, ou seja, o *messianismo* e o *sebastianismo*, essa “arte” ou esse “enigma” de ser português, um imaginário que compreende quatro grandes grupos míticos: “a nostalgia do impossível”, “o fundador vindo de fora”, “o salvador oculto” e “a transmutação dos atos”.

Vamos centrar a nossa intervenção na importância do rei fundador, vindo de fora; no destino providencial de um país que nasceu à sombra da Igreja; um país que, além disso, tem um temperamento colonial, com “sonhos de asas de caravelas”.

1. O imaginário

As formas simbólicas existem na cultura, umas vezes de um modo discreto, outras vezes de um modo secreto, e ainda, noutros casos, de um modo ostensivo¹. A minha proposta é a de tomar as formas simbólicas em que consistem o *messianismo* e o *sebastianismo* na cultura portuguesa como mitos de origem no salazarismo e de os encarar como uma presença ostensiva na cultura durante o Estado Novo.

Por *messianismo* e *sebastianismo* quero dizer essa “arte” peculiar de ser português², ou então esse “enigma”³, um “imaginário profundo”, que compreende, nas palavras do antropólogo Gilbert Durand⁴, quatro grandes grupos míticos: “a nostalgia do impossível”, “o fundador vindo de fora”, “o salvador oculto” e “a transmutação dos atos”.

Começo por chamar a atenção para a importância do rei fundador no imaginário salazarista. D. Afonso Henriques era filho de um nobre da Borgonha, o Conde D. Henrique, que veio para o Noroeste peninsular ajudar Afonso VI, rei de Leão e Castela, na luta pela reconquista cristã, combatendo os sarracenos e escorraçando-os para Sul. Sucedendo ao pai, que é um fundador vindo de fora, D. Afonso Henriques continuou a tarefa da reconquista, fundando o Reino de Portugal. Combateu, então, os mouros até Ourique, depois de conquistar Santarém e Lisboa.

Por sua vez, a grande Exposição do Mundo Português, de 1940, celebrou a Fundação de Portugal em 1140, consagrando-lhe um pavilhão, onde pontificava a estátua de D. Afonso

* Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), Universidade do Minho, Portugal.

¹ Maffesoli, Michel (2010) *Michel Maffesoli. Qui êtes-vous? Entretien avec Christophe Bourseiller*. Paris: Bourin Ed., p. 185.

² Teixeira de Pascoais (1978) [1915] *Arte de ser português*. Lisboa: Delraux.

³ Pessoa, Fernando (1986) [1934] *Mensagem*, in *Obra poética em prosa. Poesia*. (Introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa). Porto, Lello & Irmão – Editores, pp. 1145-1168.

⁴ Durand, Gilbert (1986) “O imaginário português e as aspirações do ocidente”, AA. VV., *Cavalaria espiritual e conquistista do mundo*. Lisboa: INIC, p. 11.

Henriques⁵. Mas as grandes festividades da Fundação foram repartidas entre Lisboa e Guimarães, a cidade-berço da nação portuguesa, tendo sido reconstruído ao gosto medieval o Castelo de Guimarães.

186 | O grupo mítico do “salvador oculto” alude, por sua vez, ao destino providencial de um país que “nasceu à sombra da Igreja”⁶, ou seja, à sombra do cristianismo, e que contou, desde o começo, com a intervenção divina na luta contra os sarracenos, por muito que o historiador Barradas de Carvalho tenha contraposto que Portugal nasceu bem mais da luta contra os reinos cristãos de Leão e Castela do que da luta contra os mouros, uma luta que, aliás, estava concluída por volta de meados do século XIII, com os limites do reino de Portugal praticamente definidos em termos definitivos⁷.

Mas foi à sombra do cristianismo e da intervenção divina que o salazarismo viu D. Afonso Henriques travar um combate em Ourique contra cinco reis mouros; foi à sombra do cristianismo e da intervenção divina que Portugal viu restaurada a independência do país, em 1640, quando D. João de Bragança coroou Nossa Senhora da Conceição como rainha de Portugal, uma vez vencido o jugo filipino; e foi ainda à sombra do cristianismo e da intervenção divina que Portugal combateu a República maçónica e anti-clerical, com a intervenção direta de Nossa Senhora de Fátima, em 1917, preparando a nossa salvação, como podemos dizer, relembrando as palavras com que, mais tarde, o Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira se haveria de referir a Fátima, uma salvação que ocorreria por Salazar, a partir de 1928⁸.

Entretanto, para falar como Gilbert Durand⁹, “a nostalgia do impossível” está nos “sonhos com asas de caravelas”, de um país com um temperamento colonial e uma missão civilizadora. Está, enfim, na celebração da Expansão e do Império¹⁰.

Quanto à “transmutação dos atos”, ou seja, quanto ao conjunto mítico que nos permite ver o milagre na natureza, enfim, ver *per interiores oculos*, o segredo está na identificação de Salazar com uma “boa dona de casa”, que nos livra da Guerra e converte Portugal num “paraíso claro e triste”, como se referiu a Portugal Saint-Exupéry, na *Lettre à un otage*, depois

⁵ Sobre a Exposição do Mundo Português, ver M. Martins, M. Oliveira e M. Bandeira, “O ‘mundo português’ da Exposição de 1940 em postais ilustrados: o global numa visão lusocêntrica”, *Revista de Comunicação e Linguagem*, 42, 2011, pp. 265-277.

⁶ Salazar, António (1951) *Discursos*, vol. IV. Coimbra: Coimbra Editora, p. 371.

⁷ Carvalho, J. Barradas (1974) *Rumo de Portugal. A Europa ou o Atlântico? (Uma perspectiva histórica)*, Lisboa: Livros Horizonte, p. 33.

⁸ Numa carta enviada a Salazar, o Cardeal Cerejeira escreve o seguinte: “Tu estás ligado a ele [entenda-se, ao milagre de Fátima]: estavas no pensamento de Deus quando a Virgem SS.ma preparava a nossa salvação. E ainda tu não sabes tudo... Há vítimas escolhidas por Deus pra orarem por ti e merecerem para ti” (Cerejeira, *apud* Franco Nogueira, *Salazar*, vol. II, Coimbra, Coimbra Ed., 1977, p. 49). Sobre o caráter fundador que Fátima tem para o salazarismo e sobre a encarnação deste mito pelo próprio Salazar, veja-se M. Martins e L. Cunha “Salazar et Fatima: entre politique et religion” (1988), e também Moisés de Lemos Martins, “Fátima na ambivalência das suas expressões”, *Actas do Congresso de Cultura Popular*, Maia, 2000, pp. 147- 160.

⁹ Durand, Gilbert (1986) “O imaginário português e as aspirações do ocidente”, AA. VV., *Cavalaria espiritual e conquistista do mundo*. Lisboa: INIC, p. 21.

¹⁰ Na Exposição do Mundo Português, de 1940, existia uma Secção Colonial, dedicada à Expansão e à Conquista. E a “Nau Portugal”, reconstituição de um galeão da carreira das Índias, ancorada no Tejo durante a Exposição, foi mesmo uma das suas coqueluches. Entretanto, no mesmo ano de 1940, foi inaugurado, em Coimbra, o “Portugal dos Pequenitos”, um jardim temático e pedagógico, mandado construir por Bissaya Barreto, com o propósito de retratar a portugalidade e a presença de Portugal no mundo.

de ter passado pela Exposição do Mundo Português, em Dezembro de 1940¹¹. O paraíso “claro e triste”, podemos dizê-lo, é o de uma dona de casa que imagina um império.

É este último mitologema¹², o da “transmutação dos atos”, que permite reinterpretar os mitos salazaristas de origem da nossa identidade coletiva como “saude” e “sebastianismo”. *Saudade*, enquanto memória obsessiva de um passado, exaltando a *concordia*: um Portugal-quinta, a “pequena casa lusitana”, de que nos fala Camões, o país-aldeia rural. E *sebastianismo*, enquanto tentativa mística de um futuro, fazendo a exaltação do *imperium*: um Portugal-império, que deu “novos mundos ao mundo”, e “se mais mundos houvera, lá chegara”. Trata-se de um Portugal-império, que Fernando Pessoa espiritualizou, sublimando-o na língua e na cultura portuguesa, e que ainda hoje subsiste revivescente na expressão de lusofonia¹³.

A relação entre estas duas figuras de Portugal, a de *saudade* e a de *sebastianismo*, é dada pela epopeia das Descobertas – a glória do passado que se torna modelo da glória futura. *Saudade*, pois, do tempo medieval, saudade do Portugal rural, diligente e virtuoso, à maneira de “uma boa dona de casa”: solidamente ancorada no meio das coisas e das gentes, docemente católica e supersticiosa, que tanto vai à Igreja como à bruxa, de doces costumes e paixões¹⁴. E *sebastianismo*, enquanto imagem gloriosamente épica, imagem do Portugal

¹¹ “Quando em Dezembro de 1940 atravessei Portugal em direcção aos Estados Unidos, Lisboa apareceu-me como uma espécie de paraíso claro e triste. Muito se falava então de que estava iminente uma invasão, e Portugal agarava-se à ilusão da sua felicidade.” (Antoine Saint-Exupéry, *Lettre à un Otage*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, p. 389).

¹² Na proposta mitológica de Gilbert Durand, um mitologema é um conjunto mítico, constituído por mitemas. Por sua vez, um mitema é a unida semântica mínima de análise do mito (Gilbert Durand, *Mito, símbolo e metodologia*, Lisboa, Presença, 1982, p. 85).

¹³ Não é pelo lado da identificação de Salazar com uma “boa dona de casa”, que é uma figura maternal, que Fernando Rosas lê a *saudade* de um tempo medieval, enfim, a *concordia* de um país rural. É antes pela “honrada modéstia de um caseiro rural” (Fernando Rosas, *Salazar e o poder. A arte de saber durar*, Lisboa, Tinta-da-China, 2012, p. 352). E da mesma forma, também não é pela exaltação do navegador-guerreiro das caravelas, enfim, pela exaltação do *imperium*, que Fernando Rosas lê o *sebastianismo* salazarista, mas antes pela invocação da figura do “guerreiro moderno e viril” (*Ibidem*). As imagens convocadas por Fernando Rosas acentuam as características de um regime, a seu ver, “de vocação totalitária”, que age pela força e violenta “os espaços tradicionais da privacidade ou da autonomia”, manifestando, pois, uma “natureza comum” aos regimes nazi e mussoliniano (*Ibidem*). Por sua vez, as figuras da “dona de casa” e do navegador-guerreiro das caravelas apenas assinalam a natureza de um regime autoritário, um regime “limitado pela moral e pelo direito” (António Salazar, *Discursos*, vol. I (1928-1934), Coimbra, Coimbra Editora, 1935, p. 80), que Luís Cunha (*A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*, Porto, Afrontamento, 2001, p. 89) caracteriza “menos como coerção violenta do que como paternalismo”.

¹⁴ É a nostalgia do campo e da ingenuidade rural, essa patente hostilidade de Salazar pela industrialização, que origina o “mito da camponesa alegre, trabalhadora (não assalariada, é claro) e prolífica” (M. Belo *et alli*, “O Estado Novo e as mulheres”, in *O Estado Novo. Do princípio ao fim da autarcia*, vol. I, II, Lisboa, Fragmentos, 1987, p. 268). Do mesmo modo, é esta nostalgia do campo que promove “a mística da intimidade do lar”, que constitui a família como “uma solidão necessária à ordem salazarista”, um filtro de disciplina e controle, um factor de normalização (Moisés de Lemos Martins, “Uma solidão necessária à ordem salazarista: a família como terapêutica nacional”, *Cadernos de Ciências Sociais*, n.º 4, 1986, p. 79). A figura da “boa dona de casa”, rural, como interpretação da ‘saude’, enquanto destino nacional, tornou-se de tal maneira ostensiva, durante o Estado Novo, que nas festas populares da Senhora da Agonia, de Viana do Castelo, em 1935, a cidade, com a nostalgia da aldeia que já não era, viu a Rua Cândido dos Reis, decorada de cima a baixo e dos dois lados da rua, com lavradeiras gigantes, trajadas à vianesa, de cestos à cabeça (Moisés de Lemos Martins *et alli*, *A Romaria da Sr.ª da Agonia. Vida e memória da cidade de Viana / The Lady of Agonia Festivities. Life and memory of Viana town*, Viana do Castelo, Grupo Desportivo e Cultural dos Trabalhadores dos Estaleiros Navais de Viana do Castelo, 2000, p. 93).

navegador-guerreiro das caravelas, sedento de aventura, voltado para o mar, apaixonado, violento e de uma religiosidade ternamente mística¹⁵.

2. O regime de verdade

188 |

Quando nos referimos aos mitos de origem de uma comunidade, seja ela local ou nacional, quero dizer, quando nos referimos a uma qualquer estrutura mítica, não podemos deixar de salientar que nenhuma estrutura simbólica funciona fora do regime de verdade próprio de uma determinada sociedade. E quando digo um regime de verdade, quero assinalar uma “política geral” do sentido, que elege determinados tipos de discurso e os faz funcionar como verdadeiros.

Olhada deste ponto de vista, toda a estrutura mítica dá-nos a visão daquilo a que Michel Oriol¹⁶ chamou em tempos a “ideologia da identidade”, querendo com isso significar que toda a estrutura simbólica nos dá a dimensão institucional da identidade, ou seja, nos dá as expressões oficiais que objetivam a identidade¹⁷. Podemos então dizer que os mitos de origem salazarista, na exata medida em que constituem uma realidade produzida e gerida institucionalmente, escondem a prática organizada do Estado e dos aparelhos institucionais. Dando forma a determinadas representações da identidade nacional, os mitos de origem salazarista estão sujeitos a um determinado regime de verdade, pelo que constituem uma expressão ideológica que *reforça uma dominação política e económica*. Nas palavras de Luís Cunha¹⁸, as representações da identidade nacional sob Salazar afirmam como indiscutível, objetivo, natural, aquilo que é construído, e, por isso, provisório, sujeito à erosão do tempo. Uma indagação sobre os mitos de origem no salazarismo não pode deixar de se articular, então, com uma estratégia de desocultação simbólica: e cabe-nos a nós captar sentidos por detrás das práticas sociais. Porque, como foi assinalado em tempos por Pierre Bourdieu¹⁹, “as classificações práticas estão sempre subordinadas a *funções práticas* e orientadas para a produção de *efeitos sociais*”.

A pergunta que se impõe é então a seguinte: que regime de verdade foi esse que vigorou durante o Estado Novo e se impôs à estrutura imaginária profunda do povo português? Que “política geral do sentido” foi essa? O regime de verdade salazarista encena a identidade nacional como *um discurso que reina sobre o espaço e sobre o tempo*, enunciando-se de acordo com *uma lógica exclusivista*: de um lado, a salvação da nação, que devém *una, regenerada*,

¹⁵ É esse todo o sentido, por exemplo, do Padrão dos Descobrimentos, que repartiu com a nau “Portugal” as atenções da Exposição do Mundo Português de 1940, em Lisboa. Idealizado pelo arquiteto Cottinelli Telmo, e com baixos-relevos de guerreiros e navegantes, talhados pelo escultor Leopoldo de Almeida, o Padrão dos Descobrimentos, um monumento sobranceiro ao Tejo, em forma de quilha, com o Infante D. Henrique ao leme, originariamente feito com materiais perecíveis, veio, numa forma mais simplificada relativamente à original, a ter uma réplica em pedra, em 1965, em homenagem ao arquiteto-chefe da Exposição.

¹⁶ Oriol, Michel (1979) “L’identité produite, l’identité instituée, l’identité exprimée. Les confusions de théories de l’identité nationale et culturelle”, *Cahiers Internationaux de Sociologie* 66, Paris, pp. 19-28.

¹⁷ Pierre Bourdieu, que diferentemente de Michel Oriol não faz a distinção entre identidade produzida e identidade instituída, radicaliza a tese de Oriol e atribui à palavra institucional um *intuitus originarius*, cujo modelo é a palavra divina” (Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 21).

¹⁸ Cunha, Luís (2001) *A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Afrontamento.

¹⁹ Bourdieu, Pierre (1980) “L’identité et la représentation - Eléments pour une réflexion sur l’idée de région”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n. 35, p. 65.

verdadeira; do outro, a sua perdição às mãos de um Anticristo, que a *irracionaliza, perverte e falsifica*²⁰. Através de exercícios do olhar, da memória, do desejo e da vontade, o regime de verdade salazarista impõe-nos um imaginário coletivo, que preserva a *unidade* da nação e combate a sua fragmentação; realiza a *regeneração* nacional e combate a sua degenerescência; cumpre a *verdade* da pátria e combate a sua dissimulação e contrafação.

Ocupei-me da relação deste regime de verdade com a temporalidade, e, portanto, com a memória histórica, no livro que escrevi, em 1990, intitulado *O olho de Deus no discurso salazarista*, insistindo, designadamente, nas figuras de decadência, degenerescência e doença da nação, contrapondo-as às imagens da sua reabilitação, regeneração e saúde. Nesse ensaio, insisti, da mesma forma, na relação entre o regime de verdade salazarista e o espaço, analisando as figuras de *unidade nacional e reta razão*, assim como as imagens que se lhes contrapõem de *fragmentação e ordenamento irracional* do espaço nacional²¹.

Tempo e espaço constituem, pois, a cena sobre que se ergue a representação da identidade nacional. Tomo o exemplo dos *partidos políticos*. É verdade que no regime de verdade salazarista os partidos políticos são recusados por não reproduzirem a ação na sua verdadeira natureza. São importações do liberalismo, e, por isso, fazem-na entrar em decadência, provocando a sua degenerescência. Mas este discurso sobre a memória histórica não é tudo. Os partidos políticos são recusados, também, porque fragmentam o espaço nacional, que se quer uno. São a figura de um país não conforme ao *bom senso de uma reta razão*, ou seja, são *uma irracionalidade*.

Interrogando a lógica de produção da “verdade nacional” nos anos 30 e 40 em Portugal, vemos o país tomar *o recorte de um puro passado*, um passado feito de *tradição autoritária e espiritual*, que é “a tradição dos nossos bispos e reis”, como se lhe referiu Salazar; um passado que é feito também de *temperamento rural*, pela efabulação dos traços de caráter do povo português (trabalho, sacrifício e independência); um passado que nos constitui, ainda, como *herdeiros de um destino colonial e de uma missão civilizadora*²².

A exemplaridade desta tradição exalta, ao mesmo tempo, a *concordia* de um “país-aldeia-rural” e o *imperium* dos novos mundos que a “pequena casa lusitana” deu ao mundo. Esta exemplaridade faz o país conviver a tal ponto com o passado, que Portugal passa a conceber-se apenas como “uma espécie de *repetição* do já feito e do já sido”, como assinalou em tempos Eduardo Lourenço²³.

3. Três momentos emblemáticos

O salazarismo foi mais simbolismo, sonhos e crenças, e especificamente, *saudade* e *sebastianismo*, do que ideias. Ele está longe, com efeito, de se esgotar na ideologia sombria de *um Estado que cumpriu uma função nacionalista e clerical*, que se revestiu de *uma forma*

²⁰ Saliento, entretanto, duas coisas relativamente à ordem discursiva salazarista: por um lado, que a identidade nacional (“a alma da pátria”) se encontra na “ideia de salvação, isto é, de destino e de grandeza nacional” (José Gil, *A retórica da invisibilidade*, Lisboa, Relógio d’Água, 1995, p. 22); por outro, que a verdade é “natural” (*Ibidem*, p. 14).

²¹ Ver Moisés de Lemos Martins, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Afrontamento, 1990, especificamente, no que respeita ao tempo, as páginas sobre o “dispositivo eugénico” (pp. 87-104), e no que respeita ao espaço, as páginas sobre o “dispositivo ético” (pp. 67-86).

²² Sobre a lógica de produção da verdade nacional no salazarismo, aquilo a que chamei “dispositivo alético”, ver Moisés de Lemos Martins, *op. cit.*, 1990, pp. 105-124.

²³ Lourenço, Eduardo (1990) *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 10.

autoritária antidemocrática e que invocou *uma legitimidade corporativista*. Estas ideias serviram, sobretudo depois do termo da II Guerra Mundial, para nos esquecer do mundo e aos olhos do mundo – foi esse, aliás, o sentido profundo do “orgulhosamente sós”²⁴. Sem dúvida que o salazarismo durou porque foi uma força real, uma razão armada de baionetas, com exército, polícia, censura e degredo. Mas ele durou, de igual modo, porque abriu de par em par as portas do *Oriente* simbólico da pátria lusitana, fazendo-nos penetrar sem esforço artificial, e como que naturalmente²⁵, nesta sobrenatureza que constitui o “destino” de uma pátria²⁶. E o destino da pátria lusitana é, sem dúvida, a vontade de um povo; e são-no, igualmente, as vicissitudes da história, a conquista de um império, a especificidade de uma língua. Todos estes traços constituem os vários *orientes* simbólicos do destino nacional²⁷.

Sendo simbolismo, o salazarismo foi sonho. Ao projetar a imagem de um país antigo, tradicional e humilde, que todavia sonha um império, um país de alma heroica e santa, feita de “sonhos com asas de caravelas”, na expressão de Gilbert Durand²⁸, o salazarismo foi, sobretudo, “saudade” e “sebastianismo”. *Saudade*, como lembrança obsessiva de um passado; e *sebastianismo*, como ensaio místico de um futuro²⁹.

Este conjunto perfaz uma unidade coerente, feita de *história e de heroicidade*, de *povo e de tradição*, de *império e de génio civilizador*, que foi gerida e mobilizada pelo regime de verdade salazarista, ou seja, por uma “política geral de sentido”, de modo a produzir efeitos na ação social e política. Os mitos de origem no salazarismo, mitos que são conformes à ideia de uma natureza de pátria autoritária e espiritual (“a autoridade dos nossos bispos e reis”), configuraram *a identidade nacional como a de um país “uno, multirracial e pluricontinental”*, vindo a servir, por um lado, *uma política ruralista, corporativa e doméstica, amassada num*

²⁴ Confrontado com o sistemático isolamento diplomático na ONU, dada a recusa de Portugal encetar o processo de descolonização, e a braços com uma guerra colonial em três frentes, reprovada pela comunidade internacional, em fevereiro de 1965 Salazar traça o rumo para Portugal, em nome da integridade da pátria: o país poderá estar sozinho, mas é orgulhosamente que se apresenta diante de todas as nações.

²⁵ “Fazer viver Portugal habitualmente” foi um propósito reiteradamente sustentado por Salazar numa entrevista concedida a Henri Massis, um intelectual maurassiano, da *Académie Française* (Henri Massis, *Salazar face à face*, Paris-Genève, La Palatine, 1961). “Não”, confessa-lhe Salazar, “nada de injeções fortes que excitam mas não curam. Devolver a saúde, mas nada de fazer subir a temperatura, reencontrar o equilíbrio, o ritmo habitual. Proceder como a natureza!...” (*Ibidem*, p. 74). Esta ideia de fazer Portugal participar “naturalmente” do seu destino decorre também da imagem do parafuso, utilizada por Salazar numa entrevista a António Ferro (*Salazar – O homem e a sua obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, p. 152): “um parafuso que verruma lentamente sem ferir a madeira, que faz pressão doce mas constante, penetrando pouco a pouco, sem provocar a reacção viva da matéria”.

²⁶ O cumprimento de uma identidade (nacional) não pode fazer-se senão através da fidelidade a uma vocação, a um apelo ou a uma convocação - que com Goethe e Spengler podemos chamar “destino” (*Schicksal*) (Cf. Gilbert Durand, *L’âme tigrée*, Paris, Denoël/Gonthier, 1980, pp. 130-131). Digamos entretanto que a nenhuma pátria, antiga ou moderna, é recusado o “destino”. Este está ao alcance reflexivo de uma pátria que se conheça a si mesma, e não pertence especificamente a uma cultura privilegiada nem a nenhuma raça eleita. A noção de “destino” é, no entanto, problemática, fazendo-nos pensar num qualquer “resíduo” cultural, quando são as comunidades humanas que produzem a sua história.

²⁷ Já o referia em 1990: “se o Estado corporativo pôde implantar-se beneficiando de uma série de alianças tácticas [...], é porque não foi simplesmente um caso de polícia e exército [...] mas porque é também uma técnica e um saber (disciplinares) que estruturam o corpo social ao serem nele projectados” (Moisés de Lemos Martins, *op. cit.*, 1990, p. 14).

²⁸ Durand, Gilbert (1986) “O imaginário português e as aspirações do ocidente”, AA. VV., *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*. Lisboa: INIC, p. 21.

²⁹ Moisés de Lemos Martins, *op. cit.*, *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 79-90.

*espírito de miséria*³⁰, e por outro lado, *uma política colonialista*, que se ergueu, enquanto pôde, mas muito para lá dos ventos que sopravam da História.

Na história do salazarismo existem três momentos particularmente emblemáticos: a *Exposição Colonial do Porto*, de 1934; o *concurso para eleger a aldeia mais portuguesa de Portugal*, de 1936; e a *Exposição do Mundo Português*, de 1940³¹.

No que respeita à *Exposição Colonial do Porto* e ao ‘saber etnográfico’ que a acompanha, com a realização, no Porto, do I.º Congresso Português de Antropologia Colonial, em 1934, e com o envio de Missões Antropológicas às Colónias, há que assinalar que o que aí se enuncia não é o gosto pelo entendimento da diferença. Enuncia-se, antes, o olhar legítimo lançado sobre os povos colonizados – na expressão da época, “a pretalhada”, “as raças inferiores”, “as raças atrasadas”³². Demonstração exuberante de domínio cultural e político, quer a *Exposição Colonial*, quer o discurso antropológico que a acompanha, servem um projeto de integração nacional, neste caso um projeto de redução da diversidade a uma identidade que não se discute.

Se olharmos, entretanto, o concurso promovido pelo Secretariado da Propaganda Nacional para eleger a “*aldeia mais portuguesa de Portugal*”, importa acentuar que o que está em jogo não é tanto “escolher uma aldeia particularmente ‘típica’ ou preservada”, mas legitimar, essencialmente, um modelo de sociedade ruralista, feito de “habitualidade” e tradição³³.

E, de igual modo, podemos referir-nos à *Exposição do Mundo Português*. O que aí se manifesta não é a verdade da Nação. É antes “a verdade que convém à nação”³⁴. Através de uma estética da ordem, patenteia-se na *Exposição* um poder que mostra o exemplo e afirma verdades incontestadas para impor uma disciplina que conduza a nação ao seu futuro. Também na *Exposição* se dá, pois, “a interpretação da cultura do povo como tradição e ‘habitualidade’”³⁵. Mas acontece aí, igualmente, a projeção do império, um “sonho necessário, feito de diferenças domesticadas e de ambições universalistas”³⁶. Com efeito, ao exibir os nativos das Colónias e os seus usos, não se esclarece um estilo de vida; mostra-se antes aquilo que se domina³⁷.

³⁰ A política económica salazarista revia-se na parábola da “boa dona de casa”. Com efeito, “quando realmente sabe, é inteligente, trabalhadora e zelosa”, a mulher emprega no seu pequeno mundo familiar “os mesmos princípios de economia, de moderação no gastar e de aproveitamento das pequenas coisas que já notámos como segredo da indústria – restos de comida, aparas de hortaliça, pratos arranjados em outros que não serviam já, farrapos que servem para um tapete, pedaços de panos para qualquer coisa e roupa transformada, como fazia aquela mãe que mandava a um filho umas calças novas feitas dumas velhas do pai, e pedia-lhe que lhas devolvesse depois de usadas, para fazer outras *novas* para um irmãos mais pequeno”. (António Salazar, “Duas economias”, *Estudos*, 71, 1928, p. 591)

³¹ Em 1934, na *Exposição Colonial do Porto*, o antigo palácio de Cristal foi chamado Palácio das Colónias. Mas a majestosa encenação da *Exposição* de 1940, de uma cidade feita aldeia, reclamava mais um jardim que um palácio – daí que a sua denominação tenha sido “Jardim Colonial”.

³² Azevedo, F. Alves (s.d.) *Mística Imperial*. Lisboa: Edições Cosmos. p. 6.

³³ Martins, Moisés de Lemos (1996) *Para uma Inversa Navegação. O discurso da identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 39-41.

³⁴ Decreto n. 21 103, de 7 de abril de 1932. Transcrito em Medina (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, vol. II, Lisboa, Multilar, s.d., pp. 45-47.

³⁵ Cunha, Luís (2001) *A nação nas malhas da sua identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Afrontamento, p. 85.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Martins, M., Oliveira, M. & Bandeira, M. (2011) “O ‘mundo português’ da *Exposição* de 1940 em postais ilustrados – O global numa visão lusocêntrica”. *Revista de Comunicação e Linguagem*, n.º 42, pp. 265-277.

192 | **Conceitos básicos – dez categorias mentais e quatro modelos-padrão definidores da cultura portuguesa.**

Entre D. Dinis e Gil Vicente/Luís de Camões, isto é, entre o século XIII e a passagem da primeira para a segunda metade do século XVI, a cultura portuguesa, refletindo historicamente o espírito bélico, aventureiro, missionário e cruzadístico do movimento social nacional (guerra de Reconquista, consolidação das fronteiras, guerra contra o mouro invasor, consolidação da independência do Estado face a Castela em Aljubarrota, política de afirmação ultramarina, expansão mundial, criação do Império), viveu o seu período de ouro. António Quadros, em *O espírito da cultura portuguesa* (1967), sintetiza este período de ouro em dez vocábulos, de carácter simbólico, verdadeiros mitemas da cultura portuguesa: “Mar, Nau, Viagem, Império, Oriente, Descobrimento, Saudade, Demanda, Amor, Encoberto”, que Paulo Borges, em 2010, no livro *Uma visão armilar do mundo* (Verbo), universalizou como categorias ontológicas.

Com efeito, esta visão, ainda que correta de um ponto de vista simbólico, padece, porém, de um enraizamento excessivo no período dos Descobrimentos e de uma forçada sobrevalorização nos aspetos providencialistas da cultura portuguesa, implicando, por consequência, uma desvalorização dos restantes períodos. Assim, por via de uma análise mais historicista e menos ideológica, ousamos apresentar outra configuração, fundada em pressupostos mais históricos e menos míticos, segundo a qual cada período da cultura portuguesa vale por si.

Com efeito, naquele período áureo, paradigma mental da história de Portugal, sorte de totem cultural da nacionalidade e da identidade portuguesas, foram criadas e publicadas as obras fundamentais da cultura portuguesa, estabelecedoras doravante do seu complexo quadro mental lírico-espiritual, providencialista, racionalista e modernista, *forma mentis* da cultura portuguesa.

De facto, estruturalmente, a conformação da cultura portuguesa tem-se desenvolvido segundo quatro grandes modelos-padrão:

LÍRICO-ESPIRITUAL – privilegiador de aspetos metafísicos, intelectuais, subjetivos, ascéticos, sentimentais e morais da realidade (de D. Duarte e Camões a Sophia de Mello Breyner Andresen e Dalila Pereira da Costa);

RACIONALISTA – privilegiador, menos da ciência pura e mais da prática científica, tendente a destacar os aspetos positivos e materiais da realidade, solucionando-os de um modo prático, fundado na experiência (de Garcia da Orta e Pedro Nunes a Miguel Bombarda, Júlio de Matos e Egas Moniz), bem como a teorizar explicativamente, de um ponto de vista historicista, o movimento dinâmico da sociedade (dos cronistas quinhentistas a António Sérgio, Abel Salazar, Boaventura de Sousa Santos, Eduardo Lourenço e Vitorino Magalhães Godinho);

¹ CLEPUL, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ODERNISTA – imitador de processos, formas e conteúdos de práticas literárias e culturais europeias (de Sá de Miranda e Camilo Pessanha ao surrealismo e ao neo-realismo);

PROVIDENCIALISTA – privilegiador de aspetos épico-messiânicos da História, destacando-lhe uma visão transcendente e determinista (da Navegação de S. Brandão e Bandarra a Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e Manuel J. Gandra).

Estes quatro modelos-padrão têm possuído existência permanente ao longo da nossa história, conformando-a e singularizando-a. Porém, a dominância de cada um ou de um par sobre os restantes modelos ou paradigmas culturais vai sofrendo alterações consoante o período analisado, com exceção do primeiro e último períodos: aquele, um vastíssimo e explosivo cruzamento dos quatro modelos, gerador da afirmação de uma nova cultura no mundo, a portuguesa; este, tratado em volume próprio, expressão do tempo do fim da cultura portuguesa tradicional, efeito de uma descristianização acelerada política e culturalmente desorientada desde 1986, ano de adesão de Portugal à Comunidade Europeia, tal como tentei evidenciar em *A morte de Portugal* (2008).

Neste sentido, é estabelecida a conformação dos padrões (ou grandes modelos) da cultura portuguesa tendo em conta (na linha da *História da cultura* de António José Saraiva ou da historiografia filosófica de Eduardo Lourenço, em *Labirinto da saudade*) a dinâmica da experiência concreta e da dialética historicamente evolutiva, detetando, para cada período histórico, o jogo social de forças e a escala hierárquica porque se diferenciam e escalonam os quatro padrões definidores da cultura portuguesa.

Estabelecem-se, assim, para a cultura portuguesa cinco estruturas diferenciadas no tempo:

PRIMEIRO PERÍODO – Da formação da nacionalidade até à segunda metade do século XVI, a cultura portuguesa afirma-se criando as grandes obras inaugurais em cada um dos modelos-padrão: *espiritualista* (cantigas de amigo e de amor, cancionero de Garcia de Resende, o texto *Leal conselheiro*, de D. Duarte, matéria da Bretanha, *Menina e moça*, de Bernardim Ribeiro, teatro de Gil Vicente – este com um explícito vínculo de denúncia social, traço marcante e permanente da cultura portuguesa –, frei Heitor Pinto, Diogo Bernardes, Fernão Mendes Pinto); *racionalista* (*Crónica de D. João*, de Fernão Lopes, crónicas dos Descobrimentos de Zurara, Rui de Pina e João de Barros, obras científicas de Abraão Zacuto, Pedro Nunes, Duarte Pacheco Pereira e Garcia da Orta); *modernista* (Sá de Miranda, António Ferreira, as estruturas formais da lírica camoneana); *providencialista* (as *Trovas* de Bandarra e *Os Lusíadas* de Luís de Camões). A excelência deste período é de tal modo exuberante, que nenhuma obra se encontra exclusivamente vinculada a um só modelo-padrão; diferentemente, em quase todas, para além do modelo-padrão nela dominante, se encontram contaminadas pelos restantes modelos;

SEGUNDO PERÍODO – Ao longo do século XVII, grosso modo, imperam os padrões *providencialista* (legado das *Trovas* de Bandarra, herança do epicismo de Luís de Camões, crónica maravilhosa de frei Bernardo de Brito, estudos messiânicos de D. João de Castro neto e frei Sebastião de Paiva, quinto imperialismo de padre António Vieira) e *espiritualista* (Rodrigues Lobo, literatura de cordel sobre naufrágios, posteriormente inserida na *História trágico-marítima*, frei Agostinho da Cruz, D. Francisco Manuel de Melo, frei António do Rosário), com fortíssimo amortecimento do padrão racionalista do período anterior, provocado (1) pelo

lento desmembramento da vertente africana e oriental do Império e concentração deste nas riquezas do Brasil, (2) pela emergência do neo-escolasticismo da Companhia de Jesus, dominante na Universidade de Coimbra, e (3) pela quebra da ousadia crítica e científica motivada pelas devassas do Tribunal da Santa Inquisição e do estabelecimento do *Index Censurum*;

TERCEIRO PERÍODO – Ao longo do século XVIII, influenciado pelos ventos franceses dos estudos de Descartes, Pascal e Gassendi, dos ingleses de Harvey (medicina) e Newton, dos italianos de Galileu Galilei e da influência da astronomia de Copérnico e Kepker, isto é, da revolução científica europeia do século anterior, assiste-se, pela primeira vez, com um século de atraso face ao resto da Europa, à dominância absoluta do *racionalismo* (padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão, Jacob de Castro Sarmiento, Luís António Verney, Manuel Azevedo Fortes, Ribeiro Sanches, padres Inácio Monteiro e Teodoro de Almeida) com a fundação da Academia Real de História, o espírito científico da Congregação do Oratório, fundadora do primeiro laboratório experimental de física e do observatório astronómico do Palácio da Ajuda, e, sobretudo, do consulado do Marquês de Pombal e a atribuição dos novos estatutos da Universidade de Coimbra em 1772, bem como a fundação da Academia das Ciências de Lisboa (Duque de Lafões, abade Correia da Serra). O *providencialismo* é reduzido a uma superstição de povos ignorantes (cujo exemplo maior apontado por Pombal reside na ação e na obra do jesuíta Gabriel Malagrida, garrotado e queimado pela Inquisição pombalina em 1761), o *espiritualismo* (a saudade, o lirismo) é substancialmente condenado e desprezado face ao império da veneração da “deusa” Razão (o iluminismo católico português); o *racionalismo* institucionalmente dominante co-existe com o *modernismo* (a “Arcádia Lusitana” e a poesia pré-romântica de Bocage e de Marquesa de Alorna), a tendência a imitar modelos europeus, nomeadamente franceses, como um dos padrões substanciais da cultura portuguesa; neste período nasce, igualmente, a literatura nativa brasileira em Portugal (frei José de Santa Rita Durão e Basílio da Gama);

QUARTO PERÍODO – No século XIX, devido às invasões francesas, à instauração do constitucionalismo, à instabilidade política e à guerra civil na primeira metade, seguido de um surto de progresso industrial e tecnológico (o fontismo), assiste-se a um combate entre o *modernismo* europeu (Almeida Garrett, Alexandre Herculano e Eça de Queirós), o *racionalismo* (racionalismo teológico de Amorim Viana, racionalismo positivista de Teófilo Braga, os autores naturalistas) e o *espiritualismo* (Cunha Seixas, Domingos Tarrozo, Camilo Castelo Branco, Antero de Quental, Oliveira Martins), findando com o Regicídio de 1908 e a instauração da República em 1910;

QUINTO PERÍODO (tratado em volume posterior) – a complexidade do século XX força-nos a separar este período em três fases: na primeira, até 1926, domina o *racionalismo* positivista, fator da República, com forte oposição do *espiritualismo* lírico-metafísico (Teixeira de Pascoais, Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra) e do *modernismo* (*Orpheu*, de Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro); de 1926 até à década de 60, domina o *providencialismo* de Estado, com Oliveira Salazar na chefia e com fortíssima oposição do *racionalismo* no campo político e cultural (António Sérgio, Abel Salazar, Sílvio Lima, Joaquim de Carvalho, Bento de Jesus Caraça, Vasco de Magalhães-Vilhena), do *espiritualismo* metafísico (Álvaro Ribeiro, José Marinho, António Quadros, Orlando Vitorino) e do *modernismo* (presencismo, neo-realismo, nova poesia e romance da década de 50); na terceira fase, entre 1974 e 2000, domina em absoluto o *racionalismo* europeu (Eduardo Lourenço, Boaventura de Sousa Santos, Viriato Soromenho Marques, Manuel Maria Carrilho), com a emergência de uma alternativa *providencialista*

(Agostinho da Silva, António Telmo, Dalila Pereira da Costa, Natália Correia, Manuel J. Gandra) e *espiritualista* (António Braz Teixeira, Pinharanda Gomes, Carlos H. do C. Silva e Paulo Borges). Na década de 80, com a entrada de Portugal na Comunidade Europeia, a cultura portuguesa tem vindo a perder a sua singularidade tradicional, integrando-se no movimento cultural geral europeu, dominado em absoluto, em tempo longo, pela descristianização dos costumes, com expresso domínio dos valores do corpo face aos valores do espírito.

Assim, a totalidade da cultura portuguesa, enquanto singularidade nacional, definidora da personalidade e idiosincrasia de um povo, possuiu a sua certidão de batismo entre os reinados de D. Diniz e de D. Manuel – que constituiu o tempo de criação, consolidação e registo da nossa identidade nacional e dos traços essenciais da cultura portuguesa.

Com efeito, neste período operou-se a génese, evolução e consolidação de 10 categorias essenciais da cultura portuguesa.

A criação do carácter *lírico* da cultura portuguesa registado nos *cancioneiros* medievais e no de Garcia Resende;

A criação da teoria da *saudade*, espelhada no *Leal conselheiro* do rei D. Duarte;

A instauração do *modernismo cultural português* por via do *dolce stil nuovo* trazido de Itália e registado nas *Cartas* e nos *Sonetos* de Sá de Miranda, veiculadores da primeira grande *posição crítica do intelectual português* face ao Estado;

A primeira grande obra literária de *espiritualidade* especificamente portuguesa por via da publicação de *Menina e moça*, de Bernardim Ribeiro, matriz da exploração psicológica e metafísica do universo interior do português;

A criação dramática de Gil Vicente, alto cume do estatuto da literatura como meio de *denúncia social*;

A acentuação da vertente *fatalística* da cultura portuguesa por via da escrita de *A Castro*, de António Ferreira;

A primeira grande afirmação do *messianismo* e *providencialismo* português expressos nas *Trovas*, de Gonçalo Eanes de Trancoso, o Bandarra;

A afirmação da vertente narrativa realista da cultura portuguesa por via da publicação das *Crónicas de D. João I*, de Fernão Lopes;

O nascimento da vertente *historiográfica* da cultura portuguesa com a escrita das *Crónicas* de Zurara, Rui de Pina e Castanheda, e as *Décadas*, de João de Barros;

Os primeiros grandes estudos *científicos* da cultura portuguesa por via do *Almanaque*, de Abraão Zacuto, do *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, e das obras matemática e medicinal de Pedro Nunes e Garcia da Orta. Registe-se, no entanto, que, na cultura portuguesa, o espírito literário tem desempenhado um papel mais importante do que o espírito científico.

Estes dez elementos enquadram mentalmente toda a produção cultural portuguesa entre a primeira dinastia e finais da primeira metade do século XVI e definem as categorias mentais permanentes que singularizam a cultura portuguesa face às restantes culturas europeias:

1. Um lirismo constitutivo;
2. A saudade como sentimento popular predominante;
3. A imitação de processos estilísticos exteriores e a adoção acrítica de teorias estrangeiras, sempre consideradas superiores às portuguesas;
4. A oposição do intelectual face ao Estado;

5. Uma fortíssima inclinação para a espiritualidade, isto é, a crença em dois princípios metafísicos: a transcendência é superior à imanência e o espírito ao corpo;
6. A literatura como meio de denúncia;
7. O fatalismo, o messianismo e o providencialismo;
8. O realismo social;
9. A fortíssima inclinação para a historiografia, superiorizando os estudos especulativos (filosofia e teologia);
10. Uma apenas ligeira inclinação para os estudos científicos, com predomínio do espírito literário e historiográfico.

Eis, em síntese formal, os quatro modelos-padrão e as dez categorias mentais e sociais configuradores da cultura portuguesa, cujo cruzamento singular, em cada período histórico, define a(s) face(s) dominante(s) da cultura portuguesa desse período.

O desenvolvimento histórico, entre os séculos XVII e XIX, acrescentou cinco novas categorias, nascidas do confronto (verdadeiro choque cultural) entre a cultura portuguesa e a cultura europeia – O Decadentismo e o Nacionalismo (século XVII), o Cientifismo (século XVIII), a Liberdade e o Progresso (séculos XIX e XX).

QUESTÕES IDENTITÁRIAS E DE ORIGEM EM ÍLHAVO: A VISÃO DA POPULAÇÃO

Jenny Campos, Maria Manuel Baptista e Larissa Latif*

| 197

Resumo

Não há duas cidades iguais. Ao estudarmos cada uma delas é fundamental ter em conta os fatores económicos, demográficos, históricos, culturais, entre outros. O presente artigo debruçar-se-á em particular sobre a dimensão cultural da cidade de Ílhavo, dando destaque às representações sociais, aos discursos e às imagens pessoais que os habitantes têm sobre as questões relativas à(s) sua(s) identidade(s) e origem(ens).

O estudo de campo realizado no contexto do presente trabalho permite-nos conhecer os mitos e as lendas que a população considera fazerem parte da sua história e cultura e que têm um papel relevante na formação das suas identidades, uma vez que surgem como uma tentativa de explicar a realidade e, especificamente, como resposta e explicação da(s) sua(s) origem(ens).

O que pretendemos com este artigo é compreender se Ílhavo, com especial destaque para a zona histórica dos becos e vielas, vai ao encontro do conceito de não-lugar¹, ou seja, se se verifica uma ausência de referências afetivas, espaciais e temporais na narrativa pessoal e coletiva ou se, em contrapartida, se adequa melhor o conceito de localidade², permitindo-nos identificar, caso existam, traços identitários que sobreviveram ao passar dos anos e que, consequentemente, podem manter viva a comunidade ilhavense.

Neste estudo procuraremos ainda refletir sobre as identidades ilhavenses num quadro de processos sociais mais alargados, dentro de um panorama de negociação de diferentes identidades e referenciais, que, por vezes, poderão ser contraditórios.

1. Breve caracterização da cidade de Ílhavo

“O mar por tradição” é o *slogan* do concelho de Ílhavo, situado a Sul do distrito de Aveiro. O concelho é composto pelas freguesias de S. Salvador, Gafanha da Nazaré, Gafanha da Encarnação e Gafanha do Carmo.

Os censos de 2007 mostram que o concelho de Ílhavo tem cerca de 40819 habitantes, distribuindo-se por uma área de aproximadamente 73,5 km², estando dividido por braços da Ria de Aveiro (Canais de Mira e de Ílhavo), que contribuem para o traçado marcadamente característico desta região lagunar.

A tradição oral descrita na bibliografia remete a origem de Ílhavo para a seguinte lenda:

Que pelos anos de 1372 antes de Cristo, Baco, filho de Semele, acompanhado por muitos gregos, aportou à Lusitania, metendo-se de gorra com os povos d’aqui, lhes dera Lystas para

* Universidade de Aveiro.

¹ Marc Augé, *Não lugares: introdução a uma antropologia da modernidade*, Lisboa, Bertrand, 1994.

² José Manuel Sobral, *Trajectos: O presente e o passado na vida de uma freguesia da Beira*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

rei. Que foi provavelmente por este motivo, ou pouco depois, que uma colónia de gregos, da famosa Pelasgia, entrou pela foz do Vouga e se estabeleceu nas suas margens, e que deles se procedem (mas hoje já muito cruzados com outras raças) os ilhavenses, aveirenses e ovarenses, varinos ou vareiros... Que os primeiros (os ilhavenses) são, ainda hoje, o tipo mais gracioso e elegante dessa formosa raça, e que as mulheres, sobretudo, conservam, as formas elegantes e esbeltas e o rosto rectangular e belo das encantadoras georgianas do cáucaso, tão célebres pela sua inevitável beleza e elegância.³

Fonseca, por sua vez, salienta que “nos tempos das invasões normandas não existiriam ainda populações junto à costa, fruto do temor ao invasor [...] a grande preocupação dos autóctones foi a de encontrar refúgio bem no interior dos rios”⁴.

Embora as lendas e tradições indiquem que fenícios, cartagineses e gregos se tenham fixado em Ílhavo, as primeiras referências documentais aos lugares que compunham as terras do Vouga são datadas do século IX. Todavia, a partir do século XIII, a documentação régia passa a referir mais frequentemente os territórios do baixo Vouga, onde se inclui Ílhavo.

Segundo Senos da Fonseca⁵, foi D. Manuel I quem concedeu, em 1514, a Carta de Foral a Ílhavo, fazendo alusão às “terras” de Ílhavo e não à “vila” de Ílhavo. Este Foral regeu o concelho até 1832, ano em que se extinguem os forais e as doações régias⁶. É ainda no século XIX que o concelho de Ílhavo é criado (1836), mas em 1895 o concelho é anexado ao de Aveiro, e só passados três anos o concelho volta a ser restaurado⁷.

Enquanto em 1758 Ílhavo tinha 2947 habitantes, em 1864 contava já com 8210 habitantes, Senos da Fonseca⁸ aponta alguns fatores que terão contribuído para este crescimento populacional: a arte xávega, a agricultura, a integração das Gafanhas no concelho, as secas de bacalhau e estaleiros de construção naval, a instalação de atividades transformadoras e a implantação da fábrica da Vista Alegre.

A ligação dos ilhavenses com o mar é íntima e, durante todo o século XX, “a pesca do bacalhau teve uma grande importância económica, social e simbólica em Ílhavo”⁹. O expoente máximo das atividades dos bacalhoeiros situa-se entre 1930 e 1970, altura em que a pesca de arrasto passa a fazer parte da vivência de quase todas as famílias ilhavenses¹⁰.

E a terra como o mar, sofre o fluxo e refluxo dos seus filhos, vai com eles que partem, por lá anda e depois vem com eles que regressem. [...] A gente de Ílhavo é assim: de todo o mundo como o mar, de si mesma como ninguém.¹¹

Já Gomes descreve Ílhavo da seguinte forma:

³ Fernando Parracho, *Ílhavo esta é a nossa terra. Esta a nossa gente*, Aveiro, Câmara Municipal de Ílhavo, 1992, p. 14.

⁴ Senos da Fonseca, *Ílhavo – Ensaio monográfico do século X ao século XX*, Porto, Papiro Editora, 2007, p. 35.

⁵ Senos da Fonseca, *Costa-Nova-do-Prado. 200 Anos de história e tradição*, Ílhavo, S. Fonseca, 2009.

⁶ C.M.I., “O Foral de Ílhavo”, 2010, <http://www.cm-ilhavo.pt/pages/113> (consultado a 29 de janeiro de 2014).

⁷ C.M.I., “Reforma Administrativa”, <http://www.cm-ilhavo.pt/pages/114> (consultado a 29 de janeiro de 2014).

⁸ Senos da Fonseca, *op. cit.*, 2009.

⁹ E. Peralta, *A memória do mar – Património, tradição e (re)imaginação identitária na contemporaneidade*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2008, p. 203.

¹⁰ J. Leitão, *Uma crónica da pesca do bacalhau. Memórias de um radiotelegrafista*, Torres Vedras, Gráfica Torriana Luz & Progresso, 2006.

¹¹ Fernando Parracho, *op. cit.*, p. 64.

A alegria ruidosa das suas ruas, a graça estonteante das suas mulheres, a originalidade decorativa dos seus prédios, o ritmo constante do seu falar e a galhardia simpática dos seus homens, dão-me uma feição tão característica e agradável que a distingue em absoluto de todas as povoações marítimas que conheço.¹²

A existência da tradição piscatória permitiu que, paralelamente, se introduzissem no concelho atividades industriais ligadas ao sector pesqueiro, como a construção naval, a refrigeração e conservação de pescado e a seca do bacalhau. Simultaneamente, desenvolveram-se atividades agrícolas intensas e ainda a indústria do azulejo e do mosaico.

Todas as atividades económicas referidas atraíram muitas pessoas a Ílhavo, vindas dos concelhos vizinhos, mas também de locais do interior do país. Contudo, muitos foram os ilhavenses que saíram do seu concelho devido à diminuição da empregabilidade no sector das pescas (anos 70), tendo igualmente conduzido muitos ilhavenses para outras atividades comerciais/industriais, mas sobretudo à emigração para países como os Estados Unidos da América, o Canadá e a França.

As dimensões que o presente estudo se propõe tratar ao abordar, do ponto de vista da cultura e do património imateriais, o centro histórico de Ílhavo (em pleno processo de reconstrução e revalorização, no âmbito do programa RUCHI¹³) articulam precisamente os elementos que a literatura da especialidade considera como alguns dos mais relevantes na constituição, conhecimento e produção do património imaterial: são eles os domínios do Real, do Imaginário e do Simbólico, enquanto elementos estruturantes das identidades das populações.

Assim, num primeiro momento deste estudo abordaremos a temática da construção das Identidades e das respetivas Representações Sociais, para, num segundo momento, nos dedicarmos à explicitação e discussão dos instrumentos conceptuais que utilizámos para compreender as dinâmicas mais complexas e relacionais das referidas identidades e imaginários que a investigação pôde encontrar junto da população do centro histórico de Ílhavo

2. Formação de Identidades Coletivas e Representações Sociais

O presente estudo debruçou-se em particular sobre a dimensão da identidade cultural da cidade de Ílhavo e muito particularmente do seu centro histórico, constituído por uma específica malha urbana de becos e vielas, destacando aí as representações sociais, os discursos e as imagens que os seus habitantes constroem acerca da(s) sua(s) identidade(s) e origem(ens).

Um das questões centrais desta investigação prendeu-se com o facto de pretendermos compreender até que ponto Ílhavo, com especial destaque para a zona dos becos e vielas do seu centro histórico, nos conduziria ao conceito de “localidade”¹⁴, ou se, pelo contrário, aplicar-se-ia melhor o conceito de “não-lugar”¹⁵, o que certamente seria detetado numa análise

¹² D. Gomes, *Costumes e gentes de Ílhavo*, Aveiro, Câmara Municipal de Ílhavo, 1989, p. 95.

¹³ O programa Regeneração Urbana do Centro Histórico de Ílhavo (RUCHI) é constituído por treze projetos diferentes liderados pela Câmara Municipal de Ílhavo em parceria com a Universidade de Aveiro, a Santa Casa da Misericórdia de Ílhavo, o Illiabum Clube, a Associação Humanitária dos Bombeiros Voluntários de Ílhavo, o Banco Popular e a Associação Ílhavo Comércio Vivo (CMI + Associação Comercial de Aveiro).

¹⁴ José Manuel Sobral, *op. cit.*

¹⁵ Marc Augé, *op. cit.*

dos discursos dos sujeitos de onde emergisse a ausência de referências afetivas, espaciais e temporais na narrativa pessoal e coletiva (o que não é invulgar em centros históricos rarefeitos de cidades que foram ganhando outras centralidades, relegando as comunidades do centro para a periferia social, económica e cultural nos seus processos modernos de desenvolvimento).

2.1. Mitos e símbolos na formação das identidades

Privilegiar a dimensão mítica e simbólica de uma comunidade não implica esquecer as outras dimensões. Significa antes reconhecer o carácter estruturante que os discursos, imagens públicas e privadas, cíclicas e quotidianas, desempenham na organização e transmissão do conhecimento sobre essa localidade e aceitar o seu papel ativo na experiência que dela se tem. Significa, igualmente, reconhecer que, para além dos contextos de enunciação, que importa analisar, existe sempre uma dimensão interativa que lhes subjaz, independentemente dos suportes serem visuais, escritos ou orais¹⁶.

Na parte empírica deste trabalho foi-nos possível abordar os mitos e as lendas que a população considera fazerem parte da sua cultura e que têm um papel relevante na formação das suas identidades atuais¹⁷. Essas narrativas míticas fazem parte da tradição local, remetendo para uma memória dinâmica daqueles que, de uma forma ou outra, pertencem ou se sentem ligados a esta comunidade¹⁸. Como temática cultural, a lenda e o mito atuam na mediação entre o indivíduo e a cultura, estando nela combinados fantasia, sonho e elementos da realidade¹⁹. É precisamente este sentimento de ligação/pertença a um determinado grupo que nos permite identificar marcas identitárias, as quais por sua vez possibilitam a inserção e localização dos habitantes num sistema social, excluindo-os simultaneamente de outros²⁰.

2.2. Identidades e Representações Sociais

A forma como os grupos interpretam a história é fundamental na construção das suas identidades, sendo este um processo essencialmente comparativo, já que a história de cada grupo depende, em boa parte, das relações estabelecidas com outros grupos.

Segundo Jodelet²¹ e Moscovici²², as representações sociais são conceptualizadas como uma modalidade de conhecimento socialmente elaborada e compartilhada, contribuindo para a perceção de uma realidade comum a um determinado grupo. As representações sociais constituem, assim, a forma como os indivíduos apropriam o mundo que os rodeia, ajudando-os a compreender e a agir nessa mesma sociedade²³.

¹⁶ Graça Cordeiro (s.d.), "Uma certa ideia de cidade: popular, bairrista, pitoresca", s.d. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo8491.pdf> (consultado a 28 de janeiro de 2014).

¹⁷ Sebastião Oliveira e Antonia Lima, (s.d.), *Os mitos na formação da identidade* (versão eletrónica, consultada a 29 de janeiro de 2014, s.d., em http://www.dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/5mito_formacao.pdf).

¹⁸ A. D. Rodrigues, *Comunicação e cultura. A experiência cultural na era da informação*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

¹⁹ Vera Maria Candau (org.), *Sociedade, educação e cultura*, Petrópolis, Vozes, 2002.

²⁰ S. Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

²¹ D. Jodelet, "Les représentations sociales: un domaine em expansion", in D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1989.

²² S. Moscovici, "Why a theory of social representations?", in K. Deaux e G. Philogène (eds.), *Representations of the social: Bridging theoretical traditions*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 8-35.

²³ D. Jodelet, *op. cit.*; S. Moscovici, "The phenomenon of social representations", in R. Fan e S. Moscovici (eds.), *Social Representations*, London, Academic Press, 1984.

As representações sociais podem, assim, ser vistas como elementos simbólicos que os sujeitos expressam mediante o uso de palavras e de gestos, em articulação com as condições de contexto em que os indivíduos estão inseridos.

O estudo que realizámos visa, precisamente, contribuir para a compreensão das representações sociais dos ilhavenses sobre as suas próprias identidade e história: quem julgam eles que são? Como representam as suas origens? Quais as imagens que a sua comunidade guarda e transmite sobre si própria?

3. Discussão e definição operacional dos conceitos de Real, Simbólico e Imaginário

Há duas vertentes claramente diferenciadas no que concerne à maneira como as dimensões do Real, Simbólico e Imaginário se articulam. Uma delas, à qual se filiam claramente Lacan²⁴ e Castoriadis²⁵, mas também Eduardo Lourenço²⁶, parte da compreensão das relações entre as dimensões aqui analisadas (Real, Imaginário e Simbólico) como recíprocas, interdependentes, embora heterogéneas, e sempre marcadas pela irrupção do novo. Pelo contrário, a outra vertente apresenta uma conceção estruturalista, que se funda na ideia de arquétipo e do Simbólico como revelação de uma estrutura anterior à experiência humana, revelando uma oposição dualista ao Real (referimo-nos, neste caso, a Eliade²⁷ e a Durand²⁸).

Gaston Bachelard²⁹ ocupa um lugar que oscila entre uma e outra das perspetivas, pois, se admite a imaginação criadora como fonte de uma nova (e sempre nova) realidade, não deixa de considerar que o Imaginário se opõe ao Real como uma espécie de estratégia de sobrevivência em face da “dureza” do mundo natural das coisas.

Uma posição que, de certo modo, integra estas duas tendências de elaborar as relações entre Simbólico, Imaginário e Real é a de Maffesoli³⁰, para quem o Real se resolve e mescla com o Imaginário e o Simbólico na vida quotidiana.

Há em todos estes teóricos uma espécie de solidariedade entre o Simbólico e o Imaginário, com maior ou menor preeminência de um ou de outro, vistos em oposição ao Real, mas sempre instauradores deste, seja em relação de reciprocidade ou de diferenciação.

Assim, para Lacan, é o símbolo que institui o Real através do Imaginário. É entre o Imaginário e o Simbólico que se constitui o Real, na porção da verdade nua que resiste a ser simbolizada. Uma vez que aquilo que captamos do Real são imagens, conscientes ou inconscientes, tudo o que escapa ao Simbólico e ao Imaginário não pode ser tornado imagem, não se deixando impregnar de significado. Portanto, o que não pode ser dito é o que permanece Real resistindo

²⁴ J. Lacan, *Écrits I*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

²⁵ C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

²⁶ E. Lourenço, “A Europa e a Questão do Imaginário”, *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo* (Festival do Imaginário, Abrantes, 8 a 17 de novembro de 1996), Lisboa, Fim de Século, 1999.

²⁷ M. Eliade, *O sagrado e o profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.

²⁸ G. Durand, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, São Paulo, Martins Fontes, 2002; E. Durand, *Les Structures Anthropologiques de L’imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

²⁹ G. Bachelard, *L’eau et les rêves – Essai sur l’Imagination dela Matière*, Paris, 1991; José Corti e G. Bachelard, *A Poética do Devaneio*, São Paulo, Martins Fontes, 1988.

³⁰ M. Maffesoli, *Le nomadisme*, Paris, Le Livre de Poche, 1997 ; M. Maffesoli, *La contemplation du monde*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

a ser simbolizado e, por isso, não fecundando o próprio Imaginário. Por outro lado, a parte do Real que se deixa simbolizar serve de pretexto e matéria ao Imaginário.

Embora a preocupação de Lacan com a tríade Real/Simbólico/Imaginário enfoque especificamente a constituição do inconsciente como linguagem, enquanto Castoriadis³¹ teoriza sobre a instituição imaginária do social, ambos conferem ao Imaginário uma primazia que deriva de seu papel criador de sentido. Um sentido que somente se produz na dinâmica do Imaginário na sua relação com o Real, ou na instauração do Real a partir da dinâmica do Imaginário.

Na mesma senda, Eduardo Lourenço vê o Real como a realidade empírica à espera de ser simbolizada pelo Imaginário. O Imaginário não é a ilusão, mas é o não-Real, um reservatório de imagens com grande dinamismo, constituindo uma espécie de “inconsciente histórico”. Nesse sentido, não se afasta de Castoriadis e de Lacan ao considerar que o Imaginário permite a transformação de Real em não-Real através do símbolo e que o significante precede ao significado. Ainda para Lourenço, o símbolo é a cultura e é no símbolo partilhado pelo Imaginário social que se funda a possibilidade de toda a Identidade.

Com Eliade, o Real é aquilo que não foi sacralizado ou simbolizado, o que se mantém na esfera do profano, o que é quase inexistente. Fragmentário e sem sentido, o Real apenas pode atingir alguma unidade por efeito da atividade simbólica e é através do símbolo que o Homem se liga ao Real. Michel Maffesoli³², por seu turno, apresenta um encontro entre o Real, o Simbólico e o Imaginário no quotidiano. Numa relação de reciprocidade, as três instâncias integram-se no todo social e integram, para além disso, a dimensão dionisíaca nesse mesmo todo social, relativizando a racionalidade. Os imaginários partilhados são entendidos como o mais poderoso laço entre os indivíduos de uma sociedade. Reencontramos em Maffesoli o Imaginário como elemento criador, mobilizador e transformador, tal como em Lacan, Castoriadis, Bachelard e Lourenço. No entanto, ao localizar no quotidiano a interação entre as três instâncias, Maffesoli concebe-as não como dois campos opostos (Imaginário/Simbólico – Real), mas como integrantes e integradas na constituição do todo social e das identidades. Apesar da multiplicidade e do aspeto integrador de elementos díspares, a dinâmica dos imaginários origina comportamentos canónicos que mantêm a coesão social, embora de forma complexa e negociada, com explosões e implosões, reformulações e reinvenções.

Imaginário, Real e Simbólico podem, pois, ser vistos a partir da discussão acima exposta como instâncias inseparáveis, embora heterogêneas, na constituição das sociedades e das identidades.

Deste modo, adotaremos, no contexto da presente investigação, partindo de definições operacionais dos conceitos que nos serviram de instrumentos conceptuais para o estudo que conduzimos junto dos habitantes do centro histórico de Ílhavo e cuja apresentação e discussão se fará na segunda parte deste trabalho.

4. Metodologia do Estudo de Campo

Este artigo foi elaborado com base na investigação de campo realizada no âmbito do projeto MIMAR – Memória e Imaginários de Mar, a decorrer no Departamento de Línguas e

³¹ C. Castoriadis, *op. cit.*

³² M. Maffesoli, *op. cit.*, 1993.

Cultura da Universidade de Aveiro (julho 2010 a julho 2011), integrado no projeto RUCHI (promovido pela Câmara Municipal de Ílhavo / QREN).

Inicialmente, procedeu-se à pesquisa e leitura bibliográficas extensivas de forma a delimitar teoricamente o âmbito do estudo e o seu recorte espacial: o centro histórico de Ílhavo e, nele, os seus becos e vielas. Começaram por ser definidos conceitos e paradigmas teóricos que abrangem a construção das identidades, memórias e imaginários coletivos, convocando para o efeito a articulação das dimensões do Real, do Imaginário e do Simbólico.

Assim, partiu-se desta forte base teórica para alicerçar o estudo empírico realizado em Ílhavo, na malha urbana do seu centro histórico, que compreendeu a população habitante entre a Capela da Nossa Senhora do Pranto e a Igreja de S. Salvador, com especial incidência nos seus becos e vielas.

O estudo empírico, cujo trabalho de campo teve início em julho de 2010 e terminou em abril de 2011, começou por inquirir um universo de 103 indivíduos residentes nesta malha urbana, de forma a selecionar um conjunto final de 30 sujeitos. O método de seleção destes 30 sujeitos foi propositivo e procurou alocar os sujeitos a características previamente especificadas e consideradas na literatura da especialidade relativa às identidades, representações sociais, imaginários e memórias coletivas como variáveis sensíveis do nosso estudo e cujos efeitos nos interessava explorar junto dos nossos sujeitos.

Este primeiro contato com a população teve ainda como objetivo fazer um levantamento (não exaustivo) da ocupação efetiva das habitações do centro histórico de Ílhavo, das suas características sócio-demográficas e da disponibilidade em colaborar com a investigação a que nos propúnhamos.

Assim, os sujeitos selecionados foram divididos em dois grupos: o grupo A e grupo B.

No contexto do presente artigo apenas trabalharemos o grupo B, constituído por 15 indivíduos, com idades compreendidas entre os 40 e os 59 anos. Procurou-se, nesta faixa etária, encontrar sujeitos que nem sempre tenham vivido em Ílhavo e nos seus becos do centro histórico. Procurámos que também variassem substancialmente ao nível desta característica (havia quem praticamente tivesse acabado de chegar ao beco e quem ali vive há mais de duas ou três décadas). Foi ainda nossa preocupação constituir um grupo internamente heterogéneo ao nível das variáveis consideradas relevantes: sexo, habilitações académicas e ocupação profissional.

As entrevistas, realizadas durante os meses de novembro e dezembro de 2010 e janeiro de 2011, decorreram de forma direta e pessoal, cada uma com duração média de 20 minutos, tendo sido usados diversos recursos de gravação. Semi-estruturadas, foram preparadas previamente, usando um guião que serviu de orientação aos entrevistadores, que procuraram conduzir a conversa no sentido de relatos muito próximos do das “histórias de vida”. Assim, apesar de haver algum limite nas temáticas a abordar (mas não de forma rígida), o guião permitiu que não se perdessem de vista os objetivos da entrevista. O processo foi flexível na exploração das questões abordadas, tendo sido adaptado a cada entrevistado.

Depois de recolhidos todos os dados, estes foram tratados recorrendo à transcrição das entrevistas, de forma a posteriormente se proceder à análise da informação recolhida. A técnica de análise de conteúdo teve como base três domínios implicados na construção de identidades e memórias dos sujeitos em estudo: o Real, o Simbólico e o Imaginário, usando as definições operacionais anteriormente apresentadas.

O estudo que agora apresentamos aborda apenas os resultados preliminares do projeto MIMAR – Memória e Imaginários de Mar, projeto que ainda se encontra em desenvolvimento, centrando-nos para já, especificamente, na análise dos resultados das entrevistas feitas aos sujeitos do grupo B

5. A apresentação dos Resultados

5.1. O domínio do Real

Por domínio do Real, entendemos todas as afirmações e opiniões dos nossos sujeitos que se referem à realidade empírica sem apreciação valorativa ou projeção imaginária. Na verdade, o Real pode ser definido aqui como a ausência de Imaginário, silêncio, incapacidade de dizer, o que deriva da incapacidade/impossibilidade de instaurar significado. Neste campo figuram os dados mais objetivos, tais como moradas, idades, estado civil, descrições de efemeridades, acontecimentos ou informações gerais diretamente coladas à realidade empírica e sobre os quais não agiu nenhuma dinâmica simbólica ou imaginária instauradora de significação.

Neste artigo em específico apenas destacaremos e estudaremos as questões relativas à origem e identidade de Ílhavo, tal como ela é representada pelos nossos sujeitos.

Na tabela 1, que se segue, apresentamos, de forma condensada as representações do domínio do Real, apresentadas pelos nossos sujeitos quando confrontados com as questões relativas às origens de Ílhavo e dos seus becos. A tabela apresenta ainda essas mesmas res-

Tabela I – Respostas às questões de Origem de Ílhavo e seus becos - o domínio do Real.

		Passado	Presente
História de Ílhavo e Beco	Mulheres		- Sempre conheceu isto assim. - Não sabe explicar como é que Ílhavo nasceu e também não sabe a origem dos becos.
	Homens	- Cada um fazia a sua casa e surgem os becos.	- Não sabe como surgiram os becos - Os becos existem em todo o lado: Alfama, Porto.
	Idade: entre 41 e 51 anos	-“Os becos não é... sempre existiram aqui, sempre existiram, foi sempre assim a configuração da cidade.” (p. 11, linha 29 e 30).	-Não se lembra de nada -Não sabe e depois refere “Começaram a construir assim à toa” p. 7 linha24
	Idade: entre 52 e 59 anos	- Cada um fazia a sua casa e surgem os becos. - Os becos existem em todo o lado	- Não sabe como surgiram
	Escolaridade: até 6º ano	- Não sabe como surgiram	- Não sabe e também não sabe a origem dos becos.
	Escolaridade: mais de 7º ano	- Cada um fazia a sua casa e surgem os becos. - Os becos existem em todo o lado	

(continuação)

		Passado	Presente
História de Ílhavo e Beco	Tempo de residência no beco: até 10 anos		
	Tempo de residência no beco: de 10 a 30 anos		- Não sabe como surgiram - Não sabe a origem dos becos - Não sabe explicar como é que Ílhavo nasceu
	Tempo de residência no beco: mais de 30 anos	- Cada um fazia a sua casa e surgem os becos. - Os becos existem em todo o lado	
	Sector onde trabalha: primário	- Cada um fazia a sua casa e surgem os becos. - Os becos existem em todo o lado	- Não sabe como surgiram
	Sector onde trabalha: secundário		
	Sector onde trabalha: terciário		- Não sabe a origem dos becos - Não sabe explicar como é que Ílhavo nasceu

205

postas divididas por sexo, idade, escolaridade, tempo de residência nos becos e tipo de atividade. Para além disso, os discursos dos nossos sujeitos foram alocados a duas dimensões temporais: o passado e o presente. Através da análise da tabela 1 é possível perceber que o grupo assume não conhecer a origem de Ílhavo. O silêncio é a resposta mais recorrente, sendo que apenas as mulheres que trabalham no terceiro sector (comércio e serviços) e que habitam nos becos há mais de 10 e menos de 30 anos se referem ao caso específico da origem de Ílhavo, remetendo-se os restantes sujeitos ao silêncio ou à afirmação de que não sabem explicar a origem dos becos e que acreditam que “sempre estiveram aqui” ou que “os becos existem em todo o lado”³³.

Acreditamos que tal facto acontece, por um lado, porque os vários sujeitos preferem não responder, ao invés de darem uma resposta que consideram não ser unanimemente aceite (caso da origem fenícia e grega, por exemplo) e, por outro, porque as respostas obtidas com base nos mitos/lendas de origem locais, e que serão apresentadas mais à frente neste estudo, foram por nós remetidas para o domínio do Imaginário, uma vez que as afirmações e opiniões dos nossos sujeitos que projetam um desejo ou recriam uma história passada a partir da dinâmica das imagens que fecundam factos vividos tornados histórias de vida projetam imagens sobre o futuro desejado ou temido ou sobre realidades desconhecidas, mas sobre as quais se diz alguma coisa, são por nós entendidas como manifestações do domínio do simbólico.

³³ Para mais informações sobre a origem dos becos vide artigo “Os becos e as vielas de Ílhavo – as origens e os mitos” de Sara Maia e Eugénia Pereira apresentados neste mesmo congresso.

5.2 O domínio do Simbólico

Por domínio do Simbólico, entendemos todas as afirmações e opiniões dos nossos sujeitos que remetem para significados socialmente partilhados, valorações a respeito da vida colectiva ou da vida do indivíduo imerso na colectividade (o que é importante, o que não é, o que é melhor ou pior, o permitido e o interdito, etc), conhecimentos especificamente ligados ao campo do sagrado, mas também ao quotidiano, quando referidos às regras de conduta social, às relações de poder e de diferença social, numa palavra aos modos de viver aceites e justificados pelas práticas empíricas e pelo Imaginário colectivo.

Neste domínio, para maior exatidão na manipulação da definição operacional, optámos por uma subdivisão temporal, pois aspectos diferentes do Simbólico emergem ao longo das narrativas colectadas nas entrevistas, conforme nos refiramos ao passado, ao presente ou ao futuro.

A dimensão do passado recobre as valorações a respeito da vida coletiva ou da vida do indivíduo imerso na coletividade, referindo-se aos saberes e valores partilhados, sejam eles referentes ao quotidiano ou ao extra-quotidiano (rituais, festas, etc.), localizados no tempo passado da narrativa dos sujeitos. Já a dimensão do presente recobre as mesmas valorações, mas referindo-se aos saberes e valores partilhados, localizados no tempo presente da narrativa dos sujeitos. Por fim, a dimensão do futuro recobre as valorações, relativamente aos saberes e valores partilhados, localizados no tempo futuro da narrativa dos sujeitos.

O primeiro aspeto sobre o qual nos debruçaremos diz respeito ao espaço mitológico associado à origem de Ílhavo. Segundo Eliade³⁴, é no campo do Simbólico que uma sociedade passa a existir para si mesma, diferencia-se das outras, estabelece a sua identidade. Estes acontecimentos ocorrem no momento em que se estabelecem os mitos de origem, narrativas inaugurais em que nos explicamos a nós mesmos quem somos, qual o território que nos corresponde, quem são os fundadores (heróis ou ancestrais míticos) dos quais descendemos e cuja origem mítica partilhamos.

Na tabela 2, que se segue, apresentamos, de forma condensada, as representações do domínio do Simbólico, apresentadas pelos nossos sujeitos quando confrontados com às questões relativas às origens do nome “Ílhavo”. Anteriormente foi feita a divisão por sexo, idade, escolaridade, tempo de residência nos bicos e tipo de atividade, contudo uma vez que os dados eram, em todas as variáveis, muito uniformes, apresentamos apenas a divisão por sexo como forma de esquematizar as respostas obtidas. Para além disso, os discursos dos nossos sujeitos foram alocados a duas dimensões temporais: o passado e o presente, estando o futuro ausente dada a ausência de respostas que se remetam para esse período de tempo.

Tabela II – Respostas às questões de Origem do nome de Ílhavo (divisão por sexo) - o domínio do Simbólico

	Grupos analisados	Passado	Presente
Espaço mitológico	Origem do nome de Ílhavo	Mulheres	- Desconhece. - Já soube, mas não recorda a história. - Não sabe qual é a origem de Ílhavo
		Homens	- Não sabe - O nome virá de ilhéus, ilha, Ílhavo - Ílhavo: «vem de ilha, de ilha nasceu il-liabum, depois aí por aí sucessivamente»

³⁴ M. Eliade, *op. cit.*

Através da análise da tabela 2 é possível constatar que tanto homens como mulheres assumem, por um lado, não saber a origem de Ílhavo, mas, por outro, não deixam de recorrer a várias explicações, como a lenda da “Ilha avó”, ou à evolução toponímica de *Illiabum* para “Ílhavo”. Assim, uma entrevistada refere que *há a lenda da cidade, da ilha [...] diziam que era uma criança que dizia à avó que queria vir à “ilha, avó, vamos à ilha, avó”, e ficou Ílhavo [...]*³⁵. Já outro entrevistado dá uma versão que alude não só à lenda, como à evolução da toponímia: *que eu tenha conhecimento, isto dantes era uma ilha e depois havia um menino que dizia à avó “eu vou a ilha, avó”, mas parece-me a mim que depois o nome de Ílhavo foi Illiabum e depois, agora é que eu não sei bem se foi primeiro o Illiabum ou se era essa coisa que eu estou a contar, esse primeiro da “ilha avó” e depois ficou Ílhavo, mas também não é do meu tempo, claro.*

É interessante verificar que autores locais, como Senos da Fonseca, também se referem à conceção de Ílhavo enquanto ilha: “apesar de ser impossível apurar com exactidão, não se andarão longe da realidade de então³⁶, se imaginarmos toda a zona [...] circundada por água, praticamente por todos os lados”³⁷.

Já no que concerne ao que os habitantes consideram típico de Ílhavo, a tabela 3 permite-nos perceber as respostas dadas pelos sujeitos entrevistados, desta vez com segmentação assente na idade e na escolaridade. Consideramos ainda as dimensões temporais do passado, presente e futuro.

A tabela 3 permite-nos constatar que o grupo tem opiniões bastante diversificadas. Assim, o grupo mais velho (idades compreendidas entre os 52 e 59 anos) identifica um maior

Tabela III – Respostas às questões sobre o que é típico de Ílhavo (divisão por idade e escolaridade) - o domínio do Simbólico

			Grupos analisados	Passado	Presente	Futuro
Espaço físico	Ílhavo	Típico	Idade: entre 41 e 51 anos		- Dizer mal por tudo e por nada - Nada - Galeotas - Vista Alegre - Folar	
			Idade: entre 52 e 59 anos		- As padeiras do Vale de Ílhavo - «A Gruta» - Ovos moles - Os cardadores - O que é que Ílhavo tem que vos diga qualquer coisa? A mim não diz nada (p. 11. linha 12 e 13)	
			Escolaridade: até 6º ano		- Dizer mal por tudo e por nada - «Eu típico não considero nada» - Ovos moles - O que é que Ílhavo tem que vos diga qualquer coisa? A mim não diz nada (p. 11. linha 12 e 13) - Cardadores	- Não quer alterações porque está tudo típico
			Escolaridade: Mais de 7º ano		- Falar mal - As padeiras do Vale de Ílhavo - Tasca «A Gruta» - Homens do mar	

³⁵ De forma a distinguir as transcrições das entrevistas orais de citações de obras ou artigos escritos, optou-se por grafar as primeiras em itálico e apresentar as segundas entre aspas como habitualmente.

³⁶ Ílhavo nos finais do século XVI.

³⁷ Senos da Fonseca, *op. cit.*, 2007, p. 72.

número de elementos típicos da comunidade ilhavense (muitos deles associados à gastronomia: ovos moles, a taberna “A Gruta” e as padeiras do Vale de Ílhavo).

Note-se que os sujeitos com escolaridade igual ou inferior ao 6º ano têm maior tendência para não considerar nada típico, à exceção dos cardadores e dos ovos-moles, sendo que as restantes respostas são obtidas entre indivíduos com escolaridade superior ao 7º ano.

208 | Acreditamos que são precisamente os sujeitos mais velhos aqueles que têm um Simbólico mais fértil, talvez por se deixarem fecundar pelo Simbólico associado às influências que o passado de Ílhavo tem no momento presente. Esta diferença constatada através da análise das idades é camuflada na análise por escolaridade, uma vez que os sujeitos com idades compreendidas entre 52 e 59 anos se encontram divididos pelos dois sub-grupos (escolaridade até 6º ano e escolaridade superior ao 7º ano).

Não obtivemos respostas associadas ao tempo passado, visto que a questão que colocámos conduzia a uma reflexão sobre o que é típico em Ílhavo no momento presente. Assim, os aspetos citados pelos entrevistados podem ser agrupados: em elementos associados ao trabalho (Vista Alegre, homens do mar, padeiras), a bisbilhotice (dizer mal por tudo e por nada), a comida (folar, ovos moles, padeiras), a festa (cardadores), o convívio (a taberna “A Gruta”). Ora, é possível constatar que todos remetem para o quotidiano, com exceção dos cardadores, que só aparecem durante o Carnaval, mas reaproximam-se dos demais grupos se considerarmos a dimensão convivial que os perpassa a todos. É curioso constatar que, entre o “nada é típico” e o “tudo é típico”, há uma espécie de neutralização da ideia de tipicidade, pois o que é citado como típico é também o banal, o que não se destaca; é o convívio no dia-a-dia que aparece nestas respostas, como que “disfarçado” de típico. Do ponto de vista Simbólico parece haver um esvaziamento nas dimensões do presente e do futuro, às quais se remete a questão colocada sobre o que é típico da cidade, neste estudo.

A tabela 4 refere-se ainda ao que os sujeitos consideram típico de Ílhavo, salientando, desta vez, a segmentação com base no sector em que trabalham e considerando ainda há quanto tempo habitam a zona dos becos e vielas. Apresentamos esta divisão depois de termos feito o estudo com base nas variáveis sexo, idade, escolaridade, tempo de residência nos becos e tipo de atividade. Todavia, parece-nos que as informações obtidas com base no sector de atividade, e tempo de residência permitem obter conclusões mais claras. Consideramos ainda as dimensões temporais do passado, presente e futuro. A análise da tabela 4 permite-nos tirar duas conclusões: a primeira é o facto de não haver referências ao típico no passado (dado a questão colocada remeter para a reflexão no momento presente) e no que concerne ao futuro existem apenas duas opiniões: uma que expressa o desejo que Ílhavo tivesse outra dimensão típica da cidade e outra que refere não querer nenhuma alteração porque “está tudo típico”. A segunda conclusão é que os sujeitos cuja atividade se desenvolveu no sector secundário (indústria e transformação) não tecem qualquer tipo de comentário, remetendo-se por completo ao silêncio, sendo que são também estes os sujeitos que habitam o beco há menos de 10 anos.

Em suma, e tal como referimos anteriormente, o grupo considera típico de Ílhavo uma grande variedade de elementos. Neste sentido, há referência a nada ser típico, ao hábito de falar mal por tudo e por nada (*cortar no casaco [...] Ajuntar-se duas ou três senhoras ou senhores e [...] falar mal de qualquer coisa [...] Pronto, acho que é típico*), à gastronomia típica, destacando-se a galeota (*há um peixe muito interessante daqui, que eu acho que é que é*

Tabela IV - Respostas às questões sobre o que é Típico de Ílhavo (divisão por sector de actividades e tempo de residência na zona dos becos e vielas) - o domínio do Simbólico

			Grupos analisados	Passado	Presente	Futuro
Espaço físico	Ílhavo	Típico	Tempo de residência no beco: até 10 anos		- Dizer mal de tudo e de nada - Folar é o mais típico - Cardadores	
			Tempo de residência no beco: 10 anos a 30 anos		- Pedreiras do Vale de Ílhavo - A Gruta - Falar mal - Vista Alegre	- «Gostaria que Ílhavo tivesse outra dimensão, típica das cidades»
			Tempo de residência no beco: mais de 30 anos		- Homens do mar - Galeota - Ovos moles	- Não quer alterações porque está tudo típico
			Sector onde trabalha: primário		- Pedreiras do Vale de Ílhavo - A Gruta - Não considero nada típico - Falar mal de tudo e de nada - Ovos moles	- «Não quer alterações porque está tudo típico
			Sector onde trabalha: secundário			
			Sector onde trabalha: terciário		- Galeota - Homens do mar - Cardadores - Vista Alegre	- «Gostaria que Ílhavo tivesse outra dimensão, típica das cidades»

particularmente interessante [...] a galeota, que é um peixe tão pequenino tão pequenino [...] não tem espinhas, come-se todo. E em [...] determinada altura, começamos a ouvir as mulheres, [...] em fins de Abril, princípios de Maio, a gritar pela rua “Galeota”, acho que isso é engraçado, elas a gritarem: “Galeota!”), o folar e as padas, bem como à taberna “A Gruta”. Há também sujeitos que se referem a pessoas, como os cardadores e as padeiras do Vale de Ílhavo, ou à Vista Alegre enquanto representante externa do concelho.

Por fim, fazem também alusão aos ovos-moles³⁸, dada a proximidade que têm com o concelho vizinho de Aveiro. Parece haver, assim, uma valorização da(s) identidade(s) local(is) através da exaltação de elementos, entidades, personalidades e costumes, da comunidade, enquanto símbolos da sua identidade.

³⁸ Trata-se de um doce regional (elaborado apenas com açúcar e ovos), tradicional da pastelaria aveirense, cuja fórmula e método de produção originais se devem às freiras dos vários conventos (dominicanos, franciscanos e carmelitas) existentes até ao século XIX.

Na tabela 5 apresentamos, de forma condensada, as representações do domínio do Simbólico dadas pelos nossos sujeitos quando confrontados com às questões relativas ao que é típico do beco. A tabela foi inicialmente elaborada com divisões por sexo, idade, escolaridade, tempo de residência nos becos e tipo de atividade, contudo, dada a harmonia das

Tabela V - Respostas às questões sobre o que é típico do Beco no Domínio do Simbólico (segmentação com base no sexo e idade)

			Grupos analisados	Passado	Presente	Futuro
Espaço físico	Beco	Típico	Mulheres			- Referências aos Sete Carris
			Homens		- Referência aos becos como labirinto	- Está tudo típico
			Idade: entre 41 e 51			
			Idade: entre 52 e 9		- «É a zona mais antiga de Ílhavo. Eu lembro-me quando era miudita é que isto era um labirinto»	- «Sete Carris são becos (...) é um labirinto que a gente às vezes perde-se lá»

resposta entre as diferentes segmentações, optámos por apresentar apenas as respostas com base no sexo e idade, uma vez que é apenas nestes dois segmentos que é possível identificar silêncios. Para além disso, os discursos dos nossos sujeitos foram alocados a duas dimensões temporais: o passado e o presente.

Constata-se que o grupo tem uma opinião muito coesa ao referir que típico dos becos é a zona de Sete Carris:

Há ali um que chamam-lhe os sete Carris, não sei porquê, [...] são becos que [...] é um labirinto que a gente às vezes perde-se lá, é muito interessante [...] aqui nos Sete Carris [...] entra ali num beco e perde-se, parece um labirinto lá dentro.

Há também quem considere estar tudo típico. Determinante é ainda a ausência de respostas por parte dos sujeitos com idades compreendidas entre os 41 e 51 anos, sendo que é possível constatar que alguns deles são do sexo feminino. Parece-nos, por isso, que, no que concerne ao que é típico do beco, os sujeitos do sexo masculino têm uma maior tendência para se remeterem ao passado, enquanto as mulheres se projetam mais no presente. Por sua vez, a ideia de labirinto permanece entre o passado e o presente.

5.3 O domínio do Imaginário

Por domínio do Imaginário, entendemos todas as afirmações e opiniões dos nossos sujeitos que projectam um desejo ou recriam uma história passada a partir da dinâmica das imagens que fecundam factos vividos tornados histórias de vida, projectam imagens sobre o futuro desejado ou temido ou sobre realidades desconhecidas, mas sobre as quais diz-se alguma coisa. O Imaginário aparece muitas vezes como ausência, como falta, como silêncio,

como aquilo que não se sabe dizer, o não-dito, que pode ser analisado à luz do que escapa ao significativo em Lacan³⁹, ou à luz daquilo que para Maffesoli pode ser chamado processo de abstenção.

No âmbito do conceito de Imaginário, distinguimos aqui uma dimensão que se respalda numa vertente eminentemente prática e colada ao Real e que designámos por Imaginário Prático. E outra dimensão especificamente onírica, efabulante, e sonhadora mais à maneira de Bachelard, a qual designámos por Imaginário Onírico.

É precisamente no domínio do Imaginário Onírico fantástico/popular que encontramos novas referências relativamente à origem de Ílhavo.

Na tabela 6, que se segue, apresentamos, de forma condensada, as representações do domínio do Imaginário dos nossos sujeitos quando confrontados com às questões relativas à origem de Ílhavo. A tabela foi inicialmente elaborada com divisões por sexo, idade, escolaridade, tempo de residência nos becos e tipo de actividade, contudo, dada a harmonia das resposta entre as diferentes segmentações optamos por apresentar apenas as respostas com base nas idades e sector de ocupação uma vez que o cruzamento de informações entre elas permitiu obter umas das conclusões que apresentamos abaixo. Para além disso os discursos dos nossos sujeitos compreendem-se na dimensão onírica fantástica/popular.

Tabela VI - Respostas às questões sobre a origem do nome de Ílhavo no Domínio do Imaginário (segmentação com base na idade e sector de actividade)

Dimensões			Onírica
			Fantástica/Popular
Ílhavo	Origem do nome	Idade: entre 41 e 51	- A origem do nome está ligado a ilha - Não conta lendas
		Idade: entre 52 e 59	- Origens fenícias, ilha, illiabum
		Sector onde trabalha: primário	- «isto vem dos antigos, dos fenícios, não sei se sim, se não. Mas que o pessoal que se foi espalhando, ao longo da costa e que isso, que era, não sei o que, que era uma ilha, que era uma ilha e daí o nome ficar Ílhavo, o nome era esse, acho que dantes nem era esse, era illiabum ou ciusa assim do género»
		Sector onde trabalha: secundário	- Não conta lendas
		Sector onde trabalha: terciário	- A origem do nome está ligado a ilha

No universo do grupo estudado surgem quatro tipos de respostas. Uma de indivíduos do sector secundário com idades compreendidas entre os 41 e 51 anos, que nada dizem; outra associada à lenda da “Ilha avó”, já anteriormente explicada, aqui mencionada por indivíduos de diferentes idades que trabalham no sector terciário; outra que remete para a

³⁹ J. Lacan, *Le séminaire – Livre II. Le moi dans le theirie de Freud et dans la Thecnique de la Psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Editions du Seuil, 1978.

evolução toponímica de “Illiabum” para “Ílhavo”, referida por sujeitos entre 52 e 59 anos com profissões no sector primário; e uma quarta que menciona que Ílhavo teve origem no povo fenício, versão esta que se funde com o conceito de ilha e com a antiga designação de Illiabum: *isto vem dos antigos, dos fenícios, não sei se sim, se não. Mas que o pessoal que se foi espalhando, ao longo da costa e que isso [...] era uma ilha [...] daí o nome ficar Ílhavo, o nome nem era esse, acho que dantes nem era esse, era Illiabum ou coisa assim do género.* De facto, autores como Peralta⁴⁰ afirmam que a população ilhavense “poderá ter a sua origem remota no povo fenício, um povo ‘naturalmente’ virado para o mar, o que explicaria o apego marítimo da população local, como se de um ‘chamamento de sangue’ se tratasse”. A mesma autora refere ainda que foi António Gomes Madail quem criou o brasão de Ílhavo e retoma mesmo as palavras de Madail no momento da criação do Brasão:

penso, portanto, que a adopção de uma gálera fenícia, com sua vela púrpura [...] a recordar toda a vida deste povo admirável cujo maior brasão é o próprio mar [...] Nada de melhor encontro para se impor ao respeito e ao coração dos ilhavenses. Rodeando o escudo, encimado pelo antigo étimo Illiabum, uma inscrição lembraria que Ílhavo de antigos descende e de longe vem⁴¹

Senos da Fonseca, por sua vez, nota que a galera inserida no brasão não é de origem fenícia mas “pasmese de origem (e tipologia) grega”⁴². Alheia a este pormenor, Peralta prossegue referindo que “embora ressalvando não estar provado que o referido povo fenício tenha fundado Ílhavo, consideramos existir uma semelhança entre os ditos fenícios e a tradição marítima e mercantil do concelho”⁴³.

Ainda sobre mitos de origem locais, Fonseca destaca que

existe uma opinião popular que referia que o nome da vila provém de ilha boa, e uma outra relativa a um pescador dos limítrofes que, referindo-se à sua pretensão de uma vinda até cá, ao pequeno burgo, afirmava: à ilha vou. Por último, há ainda menção à ilha dos ovos, pela inúmera passarada existente na ilha, que daria Ilhovo.⁴⁴

Possível de comprovar é apenas o facto da toponímia anterior ter sido Illiabum: “illi, que significaria vila, e Avia, que teria o significado latino de ria. Vila da ria seria então, este significado de Illiabum”⁴⁵.

Ainda no que concerne às respostas dos nossos entrevistados, vale a pena reforçar que é quando se pergunta sobre a origem do nome que aparecem as referências à fundação ou origem da cidade. De facto, o vazio sobre o tema apenas aparece no domínio do Real, uma vez que no domínio Simbólico e no Imaginário são dadas várias respostas.

Resta ainda referir que, mesmo quando surge a resposta que faz alusão à origem fenícia, o conceito de ilha permanece.

⁴⁰ E. Peralta, *op. cit.*, p. 161.

⁴¹ Madail, *apud* E. Peralta, *op. cit.*, p. 162.

⁴² Senos da Fonseca, *Ílhavo – Ensaio monográfico do século X ao século XX*, Porto, Papiro Editora, 2007, p. 77.

⁴³ E. Peralta, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁴ Senos da Fonseca, *op. cit.*, 2007, p. 82.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

É, pois, possível constatar que os sujeitos entrevistados têm um Imaginário, associado à origem de Ílhavo, bastante rico. A variedade de respostas pode ser fecundada, quer pela literatura oral (onde estes mitos são passados de geração em geração, anteriormente também ensinados na escola), ou mesmo através de leituras dos livros dos autores acima citados, bem como por reforços positivos estimulados pela própria autarquia e outras entidades locais (veja-se o exemplo do brasão de Ílhavo que continua a ter como elemento central a galera fenícia/grega; ou do clube desportivo se designar por Illiabum Club).

Segue-se, na tabela 7, de forma condensada, as representações do domínio do Imaginário Onírico (dimensão especificamente onírica, efabulante, e sonhadora), apresentadas pelos nossos sujeitos quando confrontados com as questões relativas às lendas locais. A tabela foi inicialmente elaborada com divisões por sexo, idade, escolaridade, tempo de residência nos becos e tipo de atividade, contudo, optámos por apresentar apenas as respostas com base no sexo, escolaridade e tempo de residência, uma vez que o cruzamento de infor-

Tabela VII - Respostas às questões sobre lendas locais de Ílhavo no Domínio do Imaginário onírico (segmentação com base no sexo, escolaridade e tempo de residência)

Dimensões		Onírica	
		Fantástica	
Imaginário puro	Lendas locais	Mulheres	- Lenda da ilha - Lenda da Lâmpada - Lobisomem - 1 entrevistado não sabe contar lendas - Confusão com bruxas
		Homens	- Lenda da Lâmpada - Lenda da Moura da Vista Alegre - Lobisomem - 1 entrevistado não sabe contar lendas
		Escolaridade: até ao 6º ano	- Lenda da Moura da Vista Alegre - Lendas dos lobisomens - Lenda da lâmpada - Não sabe contar
		Escolaridade: mais de 7º ano	- Lenda da Lâmpada - Lobisomens - Confusão com bruxas
		Tempo de residência no beco: até 10 anos	- Lenda da ilha avó
		Tempo de residência no beco: de 10 a 30 anos	- Lenda da Lâmpada - 1 entrevistado não sabe contar lendas
		Tempo de residência no beco: mais de 30 anos	- Lenda Lobosimens (1 brincadeira e outra descrevendo o processo de transformação) - Uma pessoa refere as bruxas (estão nas Gafalhas e em Lisbos) - Lenda da Moura da Vista Alegre - 1 entrevistado não sabe contar lendas

mações entre elas permitiu obter as conclusões que apresentamos abaixo. Para além disso, os discursos dos nossos sujeitos compreendem-se na dimensão onírica fantástica/popular.

214 | Através da observação da tabela 7 é possível verificar que o Imaginário Onírico do grupo é bastante rico no que concerne a lendas. De destacar o facto dos sujeitos que habitam a zona dos becos e vielas há menos de 10 anos apenas citarem a lenda da “Ilha avó”, e o facto de serem as mulheres a trabalhar no sector terciário (comércio e serviços), com escolaridade até ao 6º ano, que apresentam um Imaginário mais rico. Todavia, à exceção de dois sujeitos que dizem não saber contar lendas, todos os outros mencionam uma ou várias lendas, descrevendo-as de forma breve ou detalhada. Por fim, alguns elementos do grupo referem não saber contar nenhuma lenda associada à origem de Ílhavo.

No que concerne às lendas mais citadas é feita, uma vez mais, referência à lenda da “Ilha avó”, sendo todavia a lenda da lâmpada a mais referida: *Penso eu que é da lâmpada de Ílhavo, que roubaram a lâmpada não é [...] Parece que estavam à missa. Houve lá um sujeito ou uns sujeitos que foram lá com um escadote e perguntaram quem é que havia de limpar a lâmpada por semelhante preço e até que a levaram. Até hoje nunca mais apareceu.* Ainda a respeito da lenda da lâmpada, Gomes destaca que:

o que parece ter sido verdadeiro [...] foi o roubo das alfaias religiosas que a nossa igreja possuía, a quando por aqui passaram os soldados de Junot [...] isto me leva a crer que, ao tempo das invasões francesas, a célebre lâmpada não existia por cá, aliás não escaparia da cobiça e rapina da soldadesca.⁴⁶

São também feitas referências a lendas sobre bruxas e lobisomens:

havia blisomens [...] até morava aqui um ao pé de mim [...] que era lobisomem, não sei se o homem era blisomem ou não [...] segundo dizem não é, que aquela hora, à meia-noite, que saiam cá para fora e o primeiro pé que pusessem cá fora, o animal que tivesse, que fosse um porco ou tudo, ele andava feito um porco, [...] mas isso era eu pequenino [...] quando falava nisso, não sei.

Um entrevistado menciona ainda a lenda da Moura da Vista Alegre:

eu de lendas lembro-me de uma, mas isso já não é do meu tempo, é dali da Vista Alegre, diz que havia uma lenda que existia uma Moura Encantada que [...] aparecia porque na Vista Alegre [...] é tudo túneis lá para baixo e tal, até dizem que debaixo [...] da igreja da Vista Alegre esta lá um Mouro.

É ainda interessante constatar que, quanto maior é o tempo de residência no beco, mais rico é o seu Imaginário Onírico parecendo haver como que um encantamento que se torna mais intenso há medida que as pessoas vão ficando mais anos em Ílhavo. Por outro lado, pode também significar que, no passado, o imaginário era mais rico e que há uma tendência para enfraquecer à medida que os anos passam.

Parece-nos, assim, possível constatar que a comunidade ilhavense tem um Imaginário bastante rico, um Simbólico que oscila entre o “não-dito” e uma variedade rica de resposta e um Real bastante vazio de conteúdo.

⁴⁶ D. Gomes, *op. cit.*, p. 61.

6. Discussão e conclusões

A memória coletiva e as representações sociais das populações são consideradas elementos incontornáveis do seu património imaterial, condicionando simultaneamente o modo como o valorizam, promovem e protegem. Assim, neste novo contexto mundial de revalorização do Património Imaterial, a regeneração urbana do centro histórico de Ílhavo não poderá dispensar um estudo das dimensões imateriais que encerra e no qual está encerrado. Referimo-nos a um conjunto de elementos muito frágeis e frequentemente invisíveis a olho nu, que permanecem a um nível inconsciente, de quem habita estes centros históricos, mas que determina as expectativas, esperanças, investimentos e sentimentos de pertença a um lugar, a uma comunidade e a uma história, através das memórias e imaginários sociais partilhados coletivamente.

Na parte empírica deste trabalho foi-nos possível abordar os mitos e as lendas que a população considera fazerem parte da sua cultura e que têm um papel relevante na formação das suas identidades atuais, que apresentam como uma tentativa de explicar a sua origem. Tais representações não pretendem ser semelhantes à História dita oficial, são antes versões das histórias com as quais a comunidade se identifica. O mito, na aceção que aqui é adotada, não é uma ficção, constitui antes um modo de falar, ver e sentir múltiplas dimensões da realidade, dando-lhes significado e consistência⁴⁷. Estas versões da realidade alimentam as identidades das populações passando a fazer parte da realidade global da região de Ílhavo.

O estudo empírico realizado parece ir ao encontro da ideia fundamental de Castoriadis de que tudo o que se nos apresenta no mundo histórico-social está indissociavelmente ligado ao Simbólico: todas as instituições sociais, embora não se reduzam ao Simbólico, não podem existir sem ele, constituindo uma rede simbólica de segundo grau dentro de cada cultura. Aí ancoram não só imagens que uma sociedade produz do seu contexto exterior, mas também das suas próprias ações. São estas imagens que ordenam e dão significado, que não provêm nem do domínio racional, nem do irracional, mas do Imaginário. Deste modo, as significações sociais são imaginárias por nunca se esgotarem na sua explicação racional e social mas impõem-se enquanto instituídas, criadas e veiculadas de forma anónima e impessoal. De acordo com Castoriadis, é a sociedade assim instituída que determina o que passa a ser Real e aquilo que o não é. Deste modo, é o Imaginário que impõe um sistema de interpretação e simbolização do mundo, condicionando o modo como toda uma comunidade atribui significado Simbólico à sua vida em comum e como vê, a esta luz, a sua própria situação existencial. No que concerne ao Centro Histórico de Ílhavo há como que uma perda de dinamismo do Imaginário, e mesmo do Simbólico, no tempo presente e futuro. Tal como refere Castoriadis, o Imaginário deveria exercer força no presente, mas, pelo contrário, neste contexto essa força é maioritariamente exercida a partir do passado.

Ainda a respeito desta investigação e terminada a análise dos dados obtidos com o nosso grupo, é possível constatar que, mais do que o espaço, o tempo surge aqui como categoria fundamental do discurso identitário, fazendo-se a maior parte das vezes um recuo no tempo até épocas consideradas de grande importância da comunidade ilhavense, nomeadamente a ocupação mítica fenícia e os anos 40 a 70 do século XX.

A partir da análise de conteúdo realizada é igualmente possível constatar que a vida atual contrasta profundamente com aquilo que dizem ter sido as suas vidas no passado. Há

⁴⁷ Sebastião Oliveira e Antonia Lima, *op. cit.*

como que um esvaziamento de conteúdos e símbolos identitários, sendo que os que persistem estão muitas vezes associados ao mar, como que de um “delírio de coisas marítimas”⁴⁸ se tratasse. Tal como refere Gomes, “o mar exerce na gente de Ílhavo uma mágica e satânica influência a que ele não pode nem sabe fugir”⁴⁹. Segundo as palavras de Peralta,

216 | a auto-imagem ideal da comunidade enquanto comunidade do mar é, assim, uma construção feita de retalhos de tempos e de experiências diversas, no qual os vários segmentos que compõem a comunidade local são convidados a se auto-reconhecerem, como se de um jogo de espelhos se tratasse.⁵⁰

Há, contudo, sujeitos que, não raras vezes, se remetem ao silêncio quando os questionamos sobre mitos de origem ou elementos identitários que julgam ter especial destaque no concelho. Segundo Maffesoli e Lacan é preciso dar atenção ao “não-dito”, pois nele também assentam as relações sociais. A epistemologia positivista deixou de lado o mistério, o “não-dito”, que, no entanto, pode ser o caminho para o fundamento de uma socialidade concreta. O nosso estudo permitiu-nos identificar silêncios em muitos momentos, destacando-se, de facto, a ausência de respostas às questões sobre qual teria sido a origem de Ílhavo (no domínio do Real e do Imaginário onírico) e quais as lendas locais que eram recordadas. Tudo isto nos leva a acreditar estarmos perante uma comunidade que se situa entre o ser e o quase não ser. O esvaziamento Simbólico do e no presente e um Imaginário muito associado ao passado, bem como todos os “não ditos” presentes nos discursos dos nossos sujeitos, permitem-nos concluir que Ílhavo se encontra algures entre o conceito de “não-lugar”⁵¹, dada ausência de referências afetivas, espaciais e temporais na narrativa pessoal e coletiva no que concerne ao momento presente, mas também no futuro, e o conceito romântico de localidade, onde é possível identificar elementos identitários (associados ao passado da comunidade), que, apesar de tudo, foram resistindo ao passar dos anos e que, conseqüentemente, podem manter vivo o espírito identitário da comunidade ilhavense, desde que corretamente apoiados com programas específicos de revitalização do seu Imaginário coletivo, agora redirecionado para o presente e para o futuro, levando a um renovado investimento Simbólico no espaço dos becos e vielas que a comunidade habita.

Do ponto de vista da presente investigação, será necessário todo um programa social e cultural, coerente do ponto de vista técnico e incisivo do ponto de vista prático, para transformar a “dureza da vida” do centro histórico de Ílhavo num local de renovados laços de sociabilidade entre a população, hoje muito rarefeita. Tal programa deverá, em nossa opinião, ter por objetivos principais, quer atrair nova população para o local, quer promover a refundação de uma comunidade cuja memória, Imaginário e auto-representação social se encontram muito fragilizados nos seus quotidianos, apesar de manterem laços simbólicos profundos com um passado, já inexistente e incapaz de fecundar os imaginários do presente e do futuro.

⁴⁸ F. Marques e A. Lopes, *Faina maior. A pesca do bacalhau nos mares da terra nova*, Lisboa, Quetzal Editores, 1996, p. 5.

⁴⁹ D. Gomes, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁰ E. Peralta, *op. cit.*, p. 173.

⁵¹ Marc Augé, *op. cit.*

O MITO DA REGENERAÇÃO DE PORTUGAL: CAIXAS ECONÓMICAS EM ALEXANDRE HERCULANO

Ana Catarina Rocha e Renato Bogalho Jorge Pistola*

| 217

Introdução

O século XIX foi um dos séculos em que mais se pensou o país, de diferentes modos e a diversas vozes. Em Portugal, como na Europa, as ideias pareciam fervilhar. Faziam-se diagnósticos e apresentavam-se modelos de solução. Portugal fascinava-se com a Europa. Indo buscar nela exemplaridade, desejava acompanhar o passo dos tempos para apanhar o comboio do progresso europeu. Pensadores como Alexandre Herculano (1810-1877) ou Antero de Quental (1842-1891) repensavam o passado português – para fundamentarem o implante de soluções medievalistas, como o municipalismo – fazendo uma difícil *síntese* entre tradição e inovação, tecida com as linhas ideológicas que defendiam: Herculano, o liberalismo; Antero, o socialismo utópico. Eduardo Lourenço descreve bem o *drama cultural*, vivido à época pela *nata* pensante. Esse drama representava o desejo de reformar o país com a consciência da nossa memória e a exigência que da síntese nascesse um país novo e moderno:

Não se tratava apenas de *reformatar* Portugal, nas suas estruturas económicas, sociais e culturais. Essa reforma, aliás, estava-se processando à portuguesa, na improvisação mas também no cálculo, sob os olhos mesmos dessa geração. Mas o que ela exigia era um *Portugal-outro*, um Portugal onde se actuasse, se vivesse, se pensasse e se inventasse como na Inglaterra, na Alemanha, na França, em suma, na única Europa que merecia esse título que desde então designa menos uma entidade geopolítica, uma história comum, do que um mito, o da Civilização, do Progresso, da Cultura como espelho e instrumento regenerante do destino humano. Europeizarmo-nos, nesse preciso sentido, tornou-se então a obsessão quase unânime da elite portuguesa.¹

Em Portugal, o liberalismo surgiu na primeira metade do século XIX e, não obstante os contornos mais económicos que teve em Inglaterra, ou do rescaldo político de 1789 sentido em França, que o orientou maioritariamente para o debate político nesses países, em Portugal o liberalismo afirmou-se no plano literário mais do que em nenhum outro, mantendo ainda assim o desígnio civilizador e reformista que o caracterizava na Europa e que vê em Almeida Garrett (1799-1877) e em Alexandre Herculano os seus principais ativistas e doutrinadores. Esse ascendente ganha sentido quando se recorda que Herculano e Garrett entendiam a literatura como instrumento cívico e educador, inspirando-se o romantismo no historicismo antiprovidencialista e partilhando o interesse pelos temas e pela orgânica social da Idade Média, cujo fascínio exercido sobre Herculano foi visceral, extrapolando as páginas dos seus dramas históricos para o *drama cultural* de morigeração do seu país, patente nos seus *Opúsculos*.

Cabe-nos ler a proposta de regeneração do país de Alexandre Herculano através das caixas económicas e as suas congéneres caixas de socorros agrícolas, instrumentos que a

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

¹ Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa: duas razões*, Lisboa, IN-CM, 1988, p. 30.

esse objetivo serviam, à luz das grandes coordenadas do seu pensamento, provavelmente um dos mais originais do século, e das correntes em que o enformou.

218 | É célebre a insígnia por que se autodescrevia, numa carta redigida no seu exílio de Vale de Lobos, a 25 de Dezembro de 1872, que enviou a Oliveira Martins, “Burguês dos quatro costados, liberal ferrenho e proprietário, ainda que pequeno”². Convicto dos seus ideais, perseguia o árduo objetivo de regenerar o seu país, inerente ao próprio liberalismo e aos ideais reformistas desencadeados com o movimento revolucionário de 24 de Agosto de 1820. Levantavam-se por uma civilização, tentando criar e fazer vingar novas instâncias e padrões de socialização, novas formas e círculos de sociabilidade, novos quadros de valores e de normas, novas práticas materiais e simbólicas.

Questiona-se o poder absoluto, dá-se a primazia ao princípio da liberdade, política, mas também individual, defendida por Locke, e começam a emergir outros conceitos que considerem primordiais os direitos e deveres do cidadão, entre eles o de cidadania. O liberalismo, como ideologia política e como forma de ver o mundo, regulava-se pelos princípios inalienáveis da liberdade, da igualdade, da propriedade e da segurança individual, os quais se ajustavam consoante as épocas e os Estados aonde se faziam valer. No plano económico, implicava o avanço do capitalismo e do liberalismo económico, que levou à forte ascensão da burguesia, uma classe que deu os primeiros sinais de vida na Idade Média.

Poupança e proteção das classes trabalhadoras

A estratégia regeneradora de Herculano reconhecia num instrumento, cuja criação e ação lançavam bases fecundas nos países mais avançados da Europa, a possibilidade de um futuro próspero e pacificado. Trata-se das já referidas caixas económicas. Apesar de terem uma origem ulterior à Idade Média, a forma como as teoriza enquadra-as no seu projeto global de civilização e reforma de Portugal com soluções de inspiração medieva. Com as caixas, Portugal assistia a um baptismo de regeneração, que iniciava um longo processo de prosperidade económica e social.

A conceção de instituições de contornos pedagógicos, que assistissem a uma renovação moral e social, ocupava muito do pensamento do final do século XVIII, um período de grandes mutações políticas, sociais e económicas das quais a eclosão da Revolução Francesa se apresenta como símbolo aglutinador e motivador. Maculando um quadro de futuro que se ambicionava irrepreensível, a realidade a que assistiam muitos dos pensadores deste período instigava a conceções de regeneração. Os contemporâneos da Revolução Francesa ansiavam trilhar um percurso de liberdade, fraternidade e igualdade, mas faziam-no numa realidade em que a afirmação e crescimento da pobreza pareciam contrariar os efeitos das reformas já efetuadas.

Foi na Europa do final do século XVIII, atravessada por uma conjuntura de emergência e afirmação do liberalismo político e económico centrado na edificação de uma prosperidade geral, que emergiu a temática dos problemas que afetavam as classes desfavorecidas, em especial a pobreza e a miséria. Com a época pré-industrial, aumentam as classes trabalhadoras, quer nas cidades, quer os campos. Este crescimento surgiu aos olhos dos contempo-

² Joaquim Barradas de Carvalho, *As ideias políticas e sociais de Alexandre Herculano*, Lisboa, Seara Nova, 1971, p. 16.

râneos como uma ameaça aos recursos disponíveis, sobretudo alimentares. Conjeturou-se um cenário de empobrecimento potencial que poderia originar um empobrecimento agudo e generalizado que conduzisse à miséria.

A existência de pobres e a fundação de instituições que pudessem minorar os danos da pobreza e aliviar as consequências da miséria para as populações não foi, naturalmente, uma preocupação nova do final do século XVIII. Diversas instituições de cariz medieval prestavam assistência aos pobres, destacando-se as confrarias, as guildas ou os montes de piedade. Não obstante, o final do século XVIII vem promover uma importante mudança na forma de olhar a pobreza, não creditando apenas a sua resolução em formas assistências de cariz tipicamente medievais, mas impulsionando o conceito de auto-ajuda, ou seja, defendendo que só as classes desfavorecidas, através da consciencialização da responsabilidade, poderiam tornar a ameaça da miséria para dela se resgatarem e garantirem a sua própria sustentabilidade e prosperidade.

O conceito de auto-ajuda como via para contrariar a pobreza foi-se afirmando em vários países. Na Grã-Bretanha esta conceção encontrava as suas raízes no século XVI, quando foi criada a primeira forma de auto-ajuda, as *friendly societies*, organizações que serviam, por exemplo, para prestar apoio para a realização de funerais. Já depois de 1775 apareceram as *building societies*, instituições criadas para resolver a falta de oferta de habitação nas cidades florescentes. Ambas as organizações são tidas como precursoras, embora não diretas, do conceito de caixas económicas.

O endosso de responsabilização pelo seu ciclo vital, social e económico às próprias classes desfavorecidas deve-se grandemente ao pensamento liberal europeu desse período. Adam Smith (1723-1790) e os seus continuadores defendiam a necessidade de os pobres se defenderem da sua condição, de forma independente e coletiva, por meio de organizações que servissem a uma vida melhor, ou seja, que funcionassem como suporte em caso de contingências negativas, como acidentes ou situações de desemprego, e precavessem a precariedade na velhice. Toda esta conceção assentava no pressuposto de que é em tempos de prosperidade que se prepara e assegura um futuro. Para tal, incitaram-se as classes trabalhadoras ao culto da poupança, um conceito-chave do pensamento liberal.

Na verdade, a economia clássica, projetada por nomes como Adam Smith, Turgot (1727-1781), Jean-Baptiste Say (1767-1832), David Ricardo (1772-1823) ou John Stuart Mill (1806-1873), delinea os efeitos vantajosos da poupança, quer do ponto de vista macroeconómico – não viam a poupança como uma renúncia ao consumo, o que teria efeitos nocivos na economia, mas a uma transferência do consumo improdutivo de trabalhadores para o trabalho produtivo –, mas também como um elemento de moldagem moral do indivíduo.

Na teoria económica clássica a poupança surge como uma condição indispensável à prosperidade, dado que induz ao investimento, duas operações que formam, interligadas, o processo de acumulação de capital que se traduz numa reserva de capital à escala nacional que, por sua vez, levará à transformação do trabalho em atividades mais produtivas. A poupança é, portanto, entendida como uma condição *sine qua non* para a acumulação de capital e para o respetivo aumento da prosperidade, constituindo-se a poupança e o investimento – devendo a primeira proceder ao segundo sob o plano material e cronológico –, como um só, uma forma de transformar o trabalho improdutivo em trabalho produtivo, bem como uma virtude, regenerando moral e economicamente as classes trabalhadores.

Contudo, a teoria económica clássica não demonstra uma preocupação com a pobreza crónica, o que poderemos chamar de pobres *reais*, mas apenas com as classes trabalhadoras, os pobres *virtuais*, os que se encontram na ténue linha entre a capacidade de satisfazer as suas necessidades mínimas como seres humanos, pela sua renda - como alimentação, vestuário, habitação -, e o abismo da pobreza e da miséria causadas pela ameaça da perda de emprego, por um grande número de filhos, pela doença, pela invalidez e pela velhice em que, de um momento para o outro, poderiam cair. De facto, as caixas económicas não foram pensadas para combater a pobreza crónica, objecto de preocupação das organizações caritativas, mas antes para aqueles que vivem imediatamente acima da linha de pobreza. Percebe-se assim que, ao contrário de muitas outras instituições financeiras, não tivessem sido direccionadas para a realização máxima de capital.

A difusão das caixas económicas na europa

Um grande surto de proliferação de caixas económicas ocorre, primeiramente, entre 1775 e 1825, nos países do centro e do nordeste da Europa e, entre 1810 e 1820, até 1840, sobrevém uma segunda vaga de criação que se estende a outros países europeus, como Portugal.

A ideia das caixas económicas difundiu-se a partir de dois centros. Por um lado, a Alemanha, que influenciou a Suíça, a Áustria e a Itália, sendo a Escócia o segundo centro difusor, tendo aí sido fundada uma primeira caixa económica na pequena cidade de Ruthwell, por Henry Duncan (1774-1846), como veremos, um grande defensor da ideia das caixas económicas. Seguiu-se daqui a fundação em França, Estados Unidos, Austrália, Suécia, Finlândia e Noruega, todas seguindo o modelo escocês. Na Grã-Bretanha, o primeiro defensor das caixas económicas foi Daniel Defoe, o criador de Robinson Crusoe, que, em 1697, defendeu que uma parte do rendimento do trabalhador, enquanto jovem, devia ser depositada em local seguro, numa sorte de banco, para se precaver de acidentes e garantir a qualidade do outono da sua vida.

Um século depois, Jeremy Bentham (1748-1832) propõe também um sistema de bancos de poupança para as classes trabalhadoras. Todavia, as primeiras tentativas efetivas para a criação de caixas económicas na Grã-Bretanha datam de 1799 e correspondem aos esforços do reverendo Joseph Smith, que instituiu uma caixa económica em Wendover, uma fundação imitada em Tottenham, dois anos mais tarde, em 1801, por Priscilla Wakefield (1751-1832). Uma das fundações que merecem maior destaque deste período sofreu o impulso do reverendo Henry Ducan, em Ruthwell, na Escócia, em 1810, local onde foi também, pela pressão da *Édinburgh Society for the Suppression of Mendicity*, criada a caixa económica de Edimburgo.

Uma das mais importantes primeiras caixas económicas britânicas ergueu-se em 1815, em Southampton, pela iniciativa de George Rose. Com ela, inaugurava-se um modelo que seria vastamente difundido. Em breves traços, consistia em deixar administração das caixas por conta de abastados notáveis que elevariam e garantiriam a gestão consciente, desse modo, de uma instituição destinada a gerir o capital dos pobres, sem que estes tivessem controlo sobre a caixa. Colocavam o capital em títulos públicos e pagavam uma taxa de juro fixa aos depositantes, havendo limites ao valor do depósito máximo por pessoa.

Já em França, a fundação das caixas económicas ocorreu sob o impulso de três pioneiros. O primeiro deles, o Duque de la Rochefoucauld (1747-1827), era um representante da alta nobreza, industrial e liberal, que defendia que a instituição de caixas económicas como or-

ganismo capaz de educar as classes populares assalariadas e promover, recorrendo aos princípios de mutualidade, associações destinadas a prover em caso de necessidade.

Já Benjamim Delessert (1773-1847), parlamentar e membro da Academia das Ciências Francesa, acreditava também nas virtudes da poupança. Manifestou várias propostas de lei sobre a moralização das classes trabalhadoras, destacando-se aquela que apresenta em 1834 para construir em todas as grandes cidades uma caixa económica que ficaria sob custódia da autoridade local e que levaria à Lei de 5 de Junho de 1835, que reconhece às caixas económicas o carácter de estabelecimento de utilidade pública. Para esta lei teve um contributo decisivo o Barão Charles Dupin (1784-1873), um engenheiro, político e professor que mostrava constantemente, nos seus discursos, as vantagens destas instituições para os pequenos fabricantes, os pequenos comerciais e para os operários.

O processo de criação de caixas económicas em França ocorre, sobretudo, entre 1818 e 1848, depois de em 1818 ter sido criada a Caixa Económica de Paris. Já entre 1819 e 1823 são fundadas mais dez caixas económicas e, depois de 1830, com a emergência dos liberais no país, ocorre uma nova difusão levando a que entre 1833 e 1838 passe a haver 270 caixas, alcançando-se o número de 364 em 1847. Importa sublinhar que a grande maioria das caixas é fundada no norte de França, uma situação que decorre do facto de em 1847 mais de 93% das cidades com mais de 10 000 habitantes se localizarem no Norte³, uma pré-condição determinante para a afirmação das caixas económicas, como veremos posteriormente.

Em França, muitas das caixas económicas são fundadas pelos notáveis da época. Em primeiro lugar, por políticos, destacando-se os membros dos conselhos municipais, mas também parlamentares e até ministros. O segundo grupo de notáveis vem do sector económico, como industriais, comerciantes e bancários. São os principais dinamizadores das caixas. Seguem-se os profissionais liberais, como advogados e médicos, os altos funcionários do estado e, por fim, os pequenos proprietários. Já os intelectuais têm um papel modesto. Várias sensibilidades sociais, como a igreja católica, a burguesia protestante e a maçonaria francesa, não só aceitaram, como defenderam a instituição das caixas económicas.

Já em Espanha, a introdução das caixas económicas foi efetuada pelos Montes de Piedade, uma instituição já existente e que difundia a moral católica, sobretudo franciscana. Debalde a sua ascendência religiosa, tal como nos outros países referidos, a introdução das caixas económicas em Espanha não se pode dissociar da afirmação da filosofia liberal no país, nem dos objetivos preconizados. Ela ocorre, assim, depois de 1833, após a morte de Fernando VII e do triunfo liberal.

De facto, mais uma vez o elemento regenerador parece ser o móbil maior que impulsiona a criação das caixas económicas. Na verdade, seguindo a doutrina inglesa, mas implementando a prática francesa, o propósito da burguesia liberal espanhola, o principal impulsionador da instituição, era reformar Espanha sob todos os aspectos, sendo um deles a regeneração moral das classes trabalhadoras através da sua educação para a poupança e para a auto-ajuda.

A primeira Caixa económica espanhola foi a Caixa de Madrid (1838). A partir da caixa económica de Madrid, são criadas diversas caixas, destacando-se a de Granada (1839), a de Santander (1839), a de Sagunt (1841), a de Valadolíd (1841), a de Sevilha (1842), a da Corunha (1842), a de Barcelona (1839-1844) e a de Valência (1851). O processo de difusão das caixas

³ Bernard Vogler (org.), *L'Histoire des caisses d'épargne européennes*, t. I (*Les origines des Caisses d'Épargne, 1815-1848*), Paris, Les Éditions de l'Épargne, 1991, p. 32.

levou a que, em 1900, houvesse já 65 instituições. Todas elas, importa sublinhá-lo, se encontravam vinculadas a Montes de Piedade, um fator que também ajuda à construção de uma imagem de confiança.

222 | As caixas económicas espanholas sofreram um segundo impulso com o Decreto de 29 de Junho de 1853, que pretendia a regulação completa do funcionamento do carácter e das caixas, obrigando-as a adotar estatutos de acordo com o modelo da caixa de Madrid. O decreto obrigava também à criação de instituições em todas as capitais de província, por iniciativa do governador civil, menosprezando a autonomia das províncias, sobre a capacidade destas criarem caixas, mas também em relação a quem deveriam ser os seus promotores.

Os projetos de Herculano

O pensamento de Herculano sobre as caixas económicas está sintetizado quer nos dois trabalhos “Projecto de Caixa de Socorros Agrícolas”, de 1855, e no opúsculo “Da Instituição das Caixas Económicas”, publicado em 1877, e que se trata de uma segunda versão do trabalho original intitulado “Das Caixas Económicas”, um texto realizado, impresso e difundido pela cidade de Lisboa, em 1844, no mesmo ano em que a Caixa Económica de Lisboa, pertencente ao Montepio Geral, abriu as suas portas, ou seja, tratou-se de um texto de propaganda, realizado por Herculano, à nova instituição que se criara e com um objetivo mais amplo de um encómio e uma defesa da multiplicação das caixas económicas, na medida em que as considera um “poderoso instrumento de morigeração e de ventura para o povo”⁴.

Em ambos os textos, Herculano sublinha aos benefícios civilizadores e moralizantes destas instituições e combate os diversos obstáculos à difusão do instrumento liberal, entre eles o analfabetismo dos destinatários, o que tornava quase impossível fazer chegar a sua mensagem. Pedia-se, pois, que os seus interlocutores privilegiados, os padres, ministrassem o conselho, para que as caixas fossem um recetáculo das parcas economias da classe pobre e, desse modo, o seu ministério divino não se cingisse somente à ventura no céu, mas também à felicidade na terra que tais instituições poderiam proporcionar. De carácter transversal a qualquer sistema político, como comprovam os exemplos dos países acima indicados, absolutistas, parlamentaristas ou republicanos promovem as caixas, que mesmo a Igreja parece aceitar.

O conceito herculaneano de caixa económica parte de uma analogia simples:

Que é, pois, a caixa económica, essa árvore que produz tais frutos de bênção? É a coisa mais conhecida e trivial. É o mealheiro; é esse velho alvitre de poupados que desde pequeninos todos nós temos visto usar aos pouco opulentos, e que nossos pais e avós já conheceram; é a astúcia do pobre para fugir a superfluidades tentadoras (é longa a lista das superfluidades do pobre: encerra quase todo o necessário do rico) e à custa delas achar em si próprio socorro nos dias de inactividade forçada, da carestia ou da enfermidade. É o mealheiro, mas o mealheiro tornado produtivo, fecundado pela inteligência e pelo princípio de associação⁵

O uso do símbolo da árvore é anunciador de um entendimento mítico (ainda que não confesso) de regeneração, ideia que a própria árvore simboliza. Ela representa o crescimento

⁴ Alexandre Herculano, “Da Instituição das Caixas Económicas”, in *Opúsculos I*, Lisboa, Editorial Presença, 1982, p. 107.

⁵ *Ibidem*, p. 108.

do povo, providenciando o seu alimento. Mas é igualmente a árvore do conhecimento e da retidão, do bem e do mal. O mito reside precisamente no nefelibatismo da proposta, sobretudo nos princípios da sua aplicação, na ideologia da remodelação da sociedade portuguesa que preconizava um país liberal, numa vitória do bem sobre o mal. Esta ética maniqueísta inspira-se na ética católica, sobretudo quando lemos a modelação do pensamento moral referente à aprovação e desaprovação de comportamentos. O trabalho, a parcimónia, a frugalidade, o sacrifício, o sentimento de abnegação pela família, a castidade nos lazeres e a avareza, são endógenos ao espírito de poupança a que apela; enquanto faz um ataque severo ao consumo de bebidas espirituosas e aos hábitos de jogo, obrigando o trabalhador popular oitocentista a dispensar os raros momentos de ócio. Herculano preconiza, portanto, uma vitória do *negotium* sobre o *otium*, cuja associação é de imediato feita ao bem e ao mal, respetivamente, opondo-se, por exemplo, àquilo a que mais tarde Delleuze veio a formalizar: os homens são, antes de tudo, máquinas de desejo. Mas não nos podemos esquecer que Herculano estipulava esses valores como requisitos para a única possibilidade de acesso à propriedade, instância última que as caixas económicas haviam de providenciar a quem depositasse fé, e dinheiro, nelas. O princípio da propriedade, neste autor, mais não é do que um projeto político, social e moral monista, pois para a obtenção desse fim reúne todas as forças, materiais e morais, inclusive as da natureza humana.

Mais uma vez, a Europa aparece exemplar sob os olhos de Herculano. Tinha como países-modelo Inglaterra e França (embora crente que o capitalismo português apresentasse um desenvolvimento notoriamente distinto destes países), com os quais estabelecerá constante diálogo. Comparando-os, vê Portugal como país de excelência para implementar as caixas, sobretudo por atenção aos défices, de dupla natureza, moral e material, a que iriam pôr cobro. Por não resultarem de uma solução misericordiosa da Igreja, mas laica e económica, apelavam a um espírito de entreatajuda. Não visavam, porém, o combate à condição de desigualdade social. Para Herculano, ela é autorizada pela lei natural, problema discutido por Rousseau, e assim devia manter-se para o bem do equilíbrio social.

Por um lado, as caixas económicas apresentavam um conjunto de ofertas previdentes, que asseguravam no espírito popular uma ideia de futuro, algo que não passava de um mero nevoeiro para a maioria da sociedade, a qual, por sua vez, implicaria um esforço no presente. O valor do trabalho, com o acréscimo de valor capital, permitia a um depositário da classe laboral poder vir a ser, por via de amealhar e capitalizar os seus rendimentos, um melhor homem, primeiramente, e um pequeno ou médio proprietário, eventualmente. De nenhum outro modo esses capitais seriam produtivos. Uma vez asseguradas a sustentabilidade e liberdade individuais, o país cresceria como uma civilização material e moralmente capaz, livre do miserabilismo e da criminalidade que, segundo Alexandre Herculano, se originavam, sobretudo, nas classes populares, concordando com um autor francês que refere no opúsculo, *De Gerando*, de que as caixas são “instrumentos de aquietação pública”⁶. Neste aspeto, Herculano tenta corroborar tal relação com os exemplos estrangeiros: “Tem-se observado em França e em Inglaterra que não há indivíduo que tenha feito depósito nas caixas económicas que fosse acusado nunca perante os tribunais”⁷. Concebia as caixas como a *negação do patíbulo*. As caixas não só preveniriam o crime, como, segundo Herculano, dizimá-lo-iam,

⁶ Cf. *Ibidem*, p.109.

⁷ *Ibidem*.

na medida em que, resolvendo-se os problemas económicos, resolver-se-iam os problemas de comportamento social e moral. Na conquista de uma ideia de futuro individual fundava uma ideia de futuro nacional. Depositava-se a esperança da regeneração das massas e, nela, o renascimento do país.

224 | Em Portugal, a autorização régia para a criação de caixas económicas no país surgiu a 4 de janeiro de 1844, para que a Caixa Económica de Lisboa, ligada à associação mutualista Montepio Geral passasse a funcionar, o que veio a acontecer a 24 de março de 1844. Perspetivava-se que a instituição proliferasse em Portugal, tal como acontecera no resto do velho continente.

Herculano, do impulso que as caixas económicas conheciam no resto da Europa, não só se mostrou crente nesta possibilidade, como se apresentou como um dos primeiros e mais acérrimos defensores da sua criação e difusão no país, vindo a fazer a sua defesa ativa nos anos 40 do século XIX. Herculano, na qualidade de defensor do homem como princípio e fim da sociedade política⁸, considerava que apenas as classes trabalhadoras estavam habilitadas a prover, através do associativismo, as condições materiais que as escusassem ao infortúnio da miséria.

Apesar de consciente dos seus poucos recursos, a proposta de estratégia para a canalização de poupanças das classes trabalhadoras reside no transvio da pequena soma que destinariam para a embriaguez ou para o jogo. Essa poupança será conseguida, assim, através da racionalização do consumo, eliminando-se os gastos supérfluos, quer a aplicação dos juros obtidos, ainda que não só na resolução de fatalidades.

Mas a poupança deve também ser encarada como um estímulo para o empreendedorismo, usando uma expressão atual. Na verdade, na linha de análise da economia clássica, ainda que apresente por si só um valor, reveste-se de maior importância ao permitir que através dela se instigue o trabalhador ao espírito de propriedade, um valor máximo no pensamento de Herculano, ele que foi um dos intérpretes mais escutados da média burguesia rural e um exemplo da ascensão da classe média portuguesa⁹.

No mesmo sentido, a defesa de Herculano das caixas económicas visa não só proteger moral e materialmente as classes trabalhadoras, como, na sua vertente mais importante, objetiva, de certa forma, através da posse de propriedade, transformá-las em classe média, a verdadeira classe trabalhadora. Como classifica Herculano,

É sabido que, por via da regra, as caixas económicas são uma espécie de depósito em que qualquer indivíduo pode ir ajuntando lentamente e em quantias pequenas ou grandes as sobras da sua receita, salvas das despesas necessárias à vida; – e que em vez de aí ficarem inertes as somas depositadas, começam logo a produzir juro, o qual, passado um ano, se converte em capital e se acumula ao capital primitivo para com ele produzir novos juros. [...] [A caixa económica] excita ao trabalho, habitua o homem laborioso a cogitar; ajuda a alimentar os afectos domésticos; concorre para multiplicar os estabelecimentos industriais como as famílias, proporcionando meios de formar e conservar um fundo para criar uma oficina, ou ajuntar um dote para casamento.¹⁰

⁸ Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *Herculano e a consciência do Liberalismo Português*, Lisboa, Bertrand Editora, 1997, p. 193.

⁹ Cf. António Borges Coelho, *Alexandre Herculano*, Lisboa, Editorial Presença, 1965.

¹⁰ Alexandre Herculano, *op. cit.*, 1982, p. 109.

Na verdade, Herculano apoiava-se na classe média, ou seja, naqueles que possuem um instrumento de trabalho e que o manejam, ficando de fora os que trabalham mas que alugam o seu trabalho¹¹, na sua afirmação e expansão, uma das vidas para a afirmação de Portugal. Esta não conhecia, no entanto, as condições ideais para a sua expansão.

A caixa económica afigurava-se igualmente como instrumento de solução para os problemas do mundo rural. Por um lado, e em grande medida, porque o país conhecia uma deficiente distribuição da terra e da propriedade, sendo necessário resolver a questão da enfiteuse, um herança medieval que cerceava as ambições do pensador. Na realidade, o problema nacional centrava-se em torno da posse de terra, sendo que uma boa estrutura social dependia de uma adequada divisão da propriedade, desejando que o problema do trabalho fosse resolvido através de leis que facilitassem a aquisição de terra pelo lavrador. Por outro lado, o mundo rural conhecia uma grande dificuldade no acesso ao crédito de que necessitava para se modernizar, para alargar a área cultivada e fomentar a produção agrícola. A problemática do crédito agravava-se por aquele que era considerado um fator pernicioso para o mundo rural: a usura. Herculano descreve-a em duas tipologias:

Em geral a usura exercida sobre a agricultura é de duas espécies. A 1ª tem os caracteres genéricos desta imoralidade: o mutuante, segundo a necessidade do agricultor, empresta sobre as hipotecas ordinárias com os juros mais exorbitantes que pode, supostas tais ou tais circunstâncias no mutuário [...]. A 2ª espécie tem caracteres à parte: é a usura hipócrita, muito mais comum no campo do que a primeira. O usurário desta espécie segue diverso rumo. É homem chão, modesto, exacto no cumprimento dos seus deveres civis, laborioso, valedor: é quase um bom homem. [...] Empresta sem juro; mas exige um contrato que lhe dê a certeza do reembolso. O cultivador há-de pagar-lhe em género na eira. [...] Os cereais regular-se-ão pelo preço mais inferior do género nessa conjuntura. [...] O cultivador caiu nas suas mãos.¹²

A solução, para Herculano, parecia clara: a fundação de uma caixa económica especificamente pensada para esse mundo. A Caixa de Socorros Agrícolas funcionaria como uma “espécie de banco rural”¹³ que pudesse servir o Concelho de Belém, que à época (entre 1852 e 1885) estava separado do concelho de Lisboa. Tratou-se de um projeto apresentado em 23 de fevereiro de 1855, pela Câmara Municipal de Belém, da qual era presidente, e que pretendia divulgar e proliferar pelos diversos municípios rurais. A solução defendida por Herculano é projetada para ser colocada em prática nesse concelho (Art.º 1.º), teria um fundo constituído com o produto de 3/4 do imposto de vinte réis em cada alqueire de farinha fabricada, até completar a soma de 35 000\$000 réis (Art.º 2.º), que seria administrada pelo presidente da Câmara de Belém, por um fiscal e um vogal eleitos pela Câmara (Art.º 3.º); emprestaria aos agricultores do concelho, pelo prazo de um ano, a 1 % ao mês (Art.º 4.º); a soma mutuada por cada cultivador nunca poderia exceder a ¾ da sua renda líquida averbada no registo (Art.º 8.º); no fim de cada ano, se o pretendessem os agricultores, verificar-se-ia o reembolso da Caixa, capital juro (Art.º 13.º); se acontecesse o total das verbas pedidas pelos cultivadores exceder os recursos da Caixa, a preferência seria dada em razão ascen-

¹¹ Cf. António José de Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1997, p. 169.

¹² Alexandre Herculano, “Projecto de Caixa de Socorros Agrícolas”, in *Opúsculos II*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, p. 258.

¹³ *Ibidem*, p. 257.

dente da menor renda líquida para a maior (Art.º 17.º); sendo os estatutos da Caixa compostos por 26 artigos¹⁴.

226 |

A Caixa de Socorros Agrícolas faria empréstimos com uma periodicidade anual e, em respeito ao ciclo das colheitas, estabeleceria uma anuidade de amortização. Conheceria, assim, duas funções interligadas em duas escalas diferentes (individual e geral): primeiro, livrar o lavrador do “cancro da usura” que lhe devorava “interiormente a vida económica, lento, lento e sem ruído”; segundo, “salvar da usura a indústria agrícola” de uma “praga de usuários que conservam o lavrador de uma bárbara servidão”¹⁵. Herculano pensava que a potencialização da propriedade, aliada ao desenvolvimento da agricultura, seriam a melhor via de desenvolvimento do país. Considerava, contudo, que o mundo rural português se considerava agrilhado quer por instituições de antiga tradição, quer por uma crónica falta de capital do qual se aproveitavam os agiotas promovendo a usura e aproveitando-se dos poucos hábitos de economia pouco severos dos camponeses. O projeto, depois de uma reformulação efectuada por Herculano, foi aprovado, na Câmara de Belém, a 27 de março de 1855, mas diversas vicissitudes políticas e económicas impediram a sua concretização.

Herculano tinha como aspiração elevar, assim, os assalariados a pequenos proprietários, pequenos capitalistas, a uma classe média, considerando a propriedade uma aspiração legítima de todo o cidadão ativo, um direito primordial, numa tentativa de ver conciliados os princípios da liberdade e da desigualdade ou, como atalham Catroga e Archer, ver resolvido o “conflito entre capital e trabalho”¹⁶, sem ser por via de uma medida socialista ou democrata, mas através de uma universalização da propriedade.

Problemas e limites das caixas económicas

Refira-se, sumariamente, que, para além da criação da Caixa Económica de Lisboa, em 1844, a década de 1840 conhece o surgimento de outras caixas económicas em Portugal. Em 1844 iniciavam a sua atividade as caixas económicas estabelecidas em Lisboa, Porto e Coimbra pela Companhia União Comercial. No ano seguinte, a Lei de 12 de março de 1845 aprovou um contrato entre o Estado e a Companhia Confiança Nacional para que esta estabelecesse caixas económicas não só em Lisboa, no prazo de dois anos, como em e em todas as capitais de distrito no prazo de três anos, podendo ainda ser estabelecidas delegações em outras povoações se a companhia o entendesse conveniente.

Já a caixa económica da Companhia Confiança Nacional abriu, em Lisboa, a 20 de abril de 1845, enquanto no mesmo ano, a 15 de setembro, abria no Norte a caixa económica da Companhia Confiança Nacional no Porto. Data do mesmo ano a criação da Caixa Económica de Angra do Heroísmo, a primeira organização bancária a ser formada nos Açores.

As primeiras caixas económicas surgiram, assim, em Portugal, por um lado, como estabelecimentos anexos às companhias bancárias pertencentes, em grande parte, aos grandes grupos financeiros que emergiram em meados dos anos de 1840 como resposta a uma tentativa para implementar uma política desenvolvimentista do governo conservador radical de

¹⁴ *Ibidem*, pp. 267-270.

¹⁵ *Ibidem*, p. 259.

¹⁶ Fernando Cartoga e Paulo A. M. Archer de Carvalho, *Sociedade e cultura portuguesas II*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996, p. 66.

1842-46, mormente à realização, em 1844, do concurso para a atribuição do monopólio da comercialização do tabaco, do sabão e da pólvora, para os anos de 1846 a 1858.

Uma segunda via de criação de caixas económicas no quadro português foi conexo da criação de companhias parabancárias, sociedades criadas para desempenhar o papel de intermediárias em negócios de dívida pública flutuante, tendo sido as primeiras quatro criadas pela iniciativa do Banco de Lisboa, a saber, a Companhia Confiança, a Companhia de Crédito Nacional, a Companhia União e a Companhia Auxiliar.

No primeiro momento as caixas económicas obtiveram algum sucesso, sobretudo as da Companhia Confiança Nacional. Não obstante este primeiro surto, o desejo de Herculano de afirmar as caixas económicas como um importante elemento regenerador viu-se, pelo menos, adiado até à recuperação da crise de 1846-1847, uma crise que “acabou com qualquer dinamismo das caixas económicas”¹⁷, desaparecendo as caixas económicas da Companhia União Comercial, enquanto as da Companhia Confiança Nacional foram transferidas para o Banco de Portugal e acabaram também por desaparecer. Já a Caixa de Angra do Heroísmo manteve uma existência modesta, sendo a única que prosperou a Caixa Económica do Montepio Geral.

Perante esta realidade retratada, importa questionar agora se, face à criação das caixas económica em Portugal, e considerando o estímulo à poupança que pretenderam erigir nas classes trabalhadoras, estas instituições conseguiram cumprir a sua missão, ou seja: terão as classes trabalhadoras passado a estar em condições de acumular módicos capitais, transformando-se em pequenos proprietários, cumprindo o desejo de regeneração do país pensado por Herculano?

Isto leva-nos ao mito, firmado na sociedade europeia, de que as caixas económicas são bancos para os pobres, conforme o desmente Daniel Duet e H. Oliver Horne, dois historiadores que analisaram o papel das caixas económicas¹⁸. Ambos mostram que entre os depositantes das caixas económicas todos os clientes tinham uma ocupação, ainda que muitos se situassem nos menos pagos, mas nunca eram pobres desesperados, até porque estes não tinham capitais para efetuar poupanças. Os destinatários e os fins das caixas económicas são, portanto, os pontos mais controversos. É sobretudo aqui que se pode apontar o principal carácter utópico desta tese europeia que Herculano também defendia. Nas palavras do próprio, os destinatários seriam “os homens do povo”¹⁹ e, como atrás já foi referido, com o objetivo da sua morigeração, esquecendo-se de que muito dificilmente teriam capacidade para amearhar dinheiro, dada a escassez dos seus auferimentos ou a sujeição ao desemprego sazonal.

Para uma melhor perceção desta conclusão, importa olhar para as hipóteses que terão impulsionado a emergência e a rápida difusão da ideia das caixas económicas, conforme as condições essenciais para essa formação sintetizadas por Wolfram Fischer²⁰, e questionar se elas conheciam pontos de grande similitude com a realidade europeia.

¹⁷ Nuno Valério (coord.), *História do sistema bancário português*, vol. I (*Da formação do primeiro banco português à assunção pelo Banco de Portugal das funções de banco central (1822-1931)*), Lisboa, Banco de Portugal/Euro-sistema, 2006, p. 71.

¹⁸ Daniel Duet, *La métamorphose des caisses d'épargne: l'évolution des caisses d'épargne Ecureuil de leur origines à la période actuelle*, Paris, Les Editions de l'épargne, 1986; H. Oliver Horne, *A history of savings banks*, London, Oxford University Press, 1974.

¹⁹ Alexandre Herculano, *op. cit.*, 1982, p. 108.

²⁰ Wolfram Fischer, “Points communs dans la structure socio-économique des pays européens comme condition à l'écllosion de l'idée de Caisses d'Épargne”, in Manfred Pix e Hans Pohl (orgs.), *La diffusion de l'idée de caisses d'épargne au XIX^e siècle. L'histoire des caisses d'épargne européennes (II.º Colloque Européen d'Histoire des Caisses d'Épargne*, Munique, 28 e 29 de maio de 1990), t. II, Paris, Les Éditions de l'Épargne, pp. 29-44, 1993.

Em primeiro lugar, o crescimento demográfico, uma realidade que conhecia um ritmo na Europa substancialmente superior à realidade Portuguesa. Em segundo lugar, a análise da condição de vida das classes trabalhadoras e das classes médias portuguesas e a sua comparação com os países onde as caixas económicas conheciam maior desenvolvimento, sabendo-se que para a afirmação destas instituições era necessário um rendimento por habitante suficientemente elevado para que as classes trabalhadoras conhecessem uma melhoria no seu rendimento que lhes possibilitasse estar habilitadas a constituir pequenas poupanças, uma situação que se verificou, na verdade, em diversos países europeus. Importa também questionar se, face à realidade do quadro socioeconómico, mas também tendo em conta o baixo nível de alfabetização do país, e conhecendo o processo de afirmação das caixas económicas nos principais países europeus, estariam reunidas em Portugal as condições para a proliferação de caixas económicas.

É verdade que o impulso para a criação das caixas económicas deriva, em grande parte, da ideia de que a emergência das caixas económicas se ficou a dever ao sentimento filantrópico e patriarcal das classes superiores – nobres e burgueses – face ao empobrecimento de grande parte da população, vendo nas caixas económicas um veículo que levará, pelo incentivo à poupança, a uma melhoria das condições de vida das classes trabalhadoras.

Todavia, para se poder poupar é necessário, pelo menos, que seja conseguido um rendimento individual que permita satisfazer o essencial à existência humana, uma condição que limita a sua afirmação em Portugal. Desta forma, as caixas económicas afirmam-se mais como recetáculo dos rendimentos das classes médias do que através da estimulação das poupanças nas classes inferiores. Uma possibilidade assente, igualmente, no pressuposto de que, quando o esforço de poupança é grande, como ocorre entre as classes trabalhadoras, seja também grande, da sua parte, a desconfiança perante as instituições financeiras como depósito das poupanças que tanto custaram a juntar, uma realidade que obrigou as caixas económicas, como os restantes atores do sistema financeiro, à construção de uma pujante imagem de credibilidade e do incentivo em desejar precaver e viver o futuro.

O afastamento das classes trabalhadoras das caixas económicas constitui, inclusive, tema de debate dos próprios promotores da caixa económica do Montepio Geral. Em 6 e 8 de agosto de 1857, discutindo-se uma proposta da direção para que as operações da Caixa Económica se façam todos os dias da semana com exceção dos domingos, eleva-se uma discussão sobre as razões por que as classes trabalhadoras não recorrem à caixa económica do Montepio Geral para colocar as suas poupanças. O sócio Bartolomeu Lourenço Napoleão Martelli defende que as caixas económicas devem estar abertas ao domingo, dado ser esse o dia:

Em que o operário recebe a fêria, sendo conveniente que a não gaste, que não se entregue à devassidão [...] [queixa-se, no entanto] que entre nós os operários não vieram depositar na Caixa Económica, os poucos artistas que ao princípio depositaram quase que foram assustados. A classe das depositantes é pois diferente do que é nos outros países²¹.

João Baptista Moreira, como membro da direção, mostra a mesma preocupação, dizendo:

²¹ AAVV, *Caixa Económica de Lisboa ou O primeiro mealheiro público que o Montepio Geral instalou a 24 de março de 1844* (Comemoração dos 100 anos da Caixa Económica do Montepio Geral), Lisboa, Montepio Geral, 1944, p. 8.

Que os operários não concorriam a depositar na Caixa Económica [...] que se notasse que a Caixa Económica não está no local mais apropriado no centro das fábricas, que é pouco conhecida. Que em tudo isto não tinha outra ideia que concorresse para aumentar mais moralizadora que é o Monte Pio Geral²².

Já o sócio Oliveira Soares tem uma perspetiva oposta, defendendo “que as caixas económicas têm sido fundadas em vistas de receber as economias dos pobres. Que se diz que eles não têm vindo depositar”²³.

O esforço de cativar as pequenas poupanças foi tentado através de algumas ações, como o convite feito em 1867 às comissões paroquiais de beneficência, às Irmandades e às Sociedades de Escrivães de Direito, convidando-as a depositar os seus fundos, assim como para o Centro Promotor de Melhoramentos das Classes Laboriosas, intentando difundir pelas classes trabalhadoras os benefícios da caixa económica e a preocupação de criar hábitos de poupança e de previdência.

A mesma preocupação está espelhada no Relatório da Direcção de 1861, referindo-se que:

Esmorece o ânimo de ver que depois de tantos anos temos ainda que dizer que as nossas classes pouco abastadas desconhecem as vantagens destas benéficas instituições [...], continua a ser preciso que todos os anos por esta ocasião se pregue a necessidade que os indivíduos que vivem do trabalho quotidiano têm que colocar frutuosamente as suas economias, cumprindo assim um acto de previdência profícuo ao seu bem-estar²⁴.

Notas finais

Alexandre Herculano inaugurava uma época de ceticismo, pondo termo à orientação providencialista, de leitura mítica, no modo de fazer a história em Portugal. Contudo, à luz dos dias de hoje, não se pode deixar de entrever no seu plano de acção social um pensamento de raiz utópica. Aquilo a que António Borges Coelho descobriu nele de aspiração a um “reformismo da classe média”²⁵ não é mais do que uma mitologia de fundo burguês rural, com a qual procurava uma trave mestra para reerguer o país através “do trabalho, da morigeração e da ciência”²⁶.

O pensamento herculaneano, pensamento civilizador, pressupunha uma reforma na mentalidade da sociedade portuguesa, assente em valores liberais. Criou, para tal, um discurso mítico, fundado na ideia de homem bom, o mesmo que dizer burguês dos quatro costados, liberal ferrenho e pequeno proprietário, porque, para chegar até aqui, qualquer homem das classes populares teria de passar por uma *via-sacra*, a via do batistério das caixas económicas. Aqui subentende-se, também, um mito do retorno à Idade Média, num desejo de recuar aos seus arquétipos de organização social, no qual o homem bom, proprietário, cristão e decisor municipal era o espelho de uma nação moral e materialmente capaz.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 19.

²⁵ António Borges Coelho, *Alexandre Herculano*, Lisboa, Editorial Presença, 1965, p. 48.

²⁶ Pedro Calafate, *Portugal como problema – Século XIX, a decadência*, vol III, Lisboa, Público e Fundação Luso-Americana, 2006, p. 62.

Pode-se, então, entender o seu discurso de reforma de mentalidades, que tinha em mente a regeneração cabal do país, como um mito utópico, veiculado por essa angústia de distância entre a narrativa e a sua realização, angústia com a qual tantos outros homens da elite pensante do século XIX tiveram de conviver e que levaram uns ao exílio voluntário, como Herculano, outros à radical opção da morte, como Antero de Quental.

ANTONIO MANUEL E ARTUR BARRIO: UM ESTUDO SOBRE O AUTORRETRATO FOTOGRÁFICO E A ARTE CONTEMPORÂNEA NO BRASIL

Virgínia Gil Araujo¹

| 231

As duas grandes figuras mitológicas do retrato, Narciso e Medusa, compõem igualmente as narrativas de “origem” da fotografia. Se reportam à questão das origens da representação, a presença marcada, no retrato e numa das versões, o autorretrato, com suas impossibilidades e seus paradoxos enunciativos no campo do índice. O retrato fotográfico, como o discurso do índice e da referência, é uma indicação fundamental do discurso do homem sobre si próprio; e, à medida que encontramos modificações históricas e culturais nesse discurso, o retrato é reconfigurado e posto ao serviço das novas formas de relacionamento do homem com o mundo, como aquelas da identidade. Estas modificações foram constatadas na pesquisa sobre a profusão da fotografia como uma micronarrativa, construída a partir dos autorretratos dos artistas, para contestar os mitos de origem como fundadores da identidade. Os autorretratos podem ser compreendidos por dois dispositivos para a análise, ou seja, o dispositivo-Narciso e o dispositivo-Medusa, em que o ato fotográfico surge como reivindicação de espaço para a arte informacional.

O autorretrato é uma manifestação artística que consiste em aprofundar a reflexão sobre si mesmo. Segundo o ponto de vista tradicional, realizar um autorretrato é olhar-se refletido, tomar consciência de si como um todo unificado. No que se refere à concepção do autorretrato existem duas escolas acadêmicas: uma que considera qualquer obra que inclui o artista e, outra, só aquelas obras expressamente concebidas como autorretratos, o personagem em primeiro plano e o rosto como o centro da atenção. Desde o modernismo, o retrato e o autorretrato passaram por importantes metamorfoses que manifestaram a crise do sujeito, sua consequente fragmentação diante da impossibilidade de percebê-lo unificado.

No cubismo a figura se transforma em objeto e se funde com os demais elementos da composição; no futurismo, na Bauhaus e no construtivismo o retrato torna-se sequencial. Para Mogholy-Nagy e Rodchenko, o retrato jamais poderia ser uma imagem única, para mostrar a multiplicidade do ser, deveria ser sequencial. Já no surrealismo, o retrato se elabora mediante recursos retóricos e indiciais. Nas vanguardas a subjetividade na execução é uma das características marcantes do retrato, os personagens representados existem segundo sua relação com a experiência do criador como criatura. Para Barbara Rose: “o auto-retrato está dentre a primeira crucial manifestação do pensamento moderno [...] como tema modernista sua causa pode marcar o início da redefinição do nosso conceito de modernismo”².

A fragmentação do sujeito, já motivo de preocupação do artista moderno, é ainda percebida na expansão da subjetividade na arte contemporânea, tema que exerce magnetismo na filosofia e na literatura, áreas que têm como base de investigação a noção de sujeito e personagem, respectivamente. A investigadora Carla Gottlieb destaca as características mais importantes do autorretrato do século XX: a cabeça fragmentada, o autorretrato em

¹ Universidade Federal de São Paulo – Brasil.

² Barbara Rose, “*Self-portraiture: theme with a thousand faces*”, *Art in America*, v. 63, n.º 1, jan-fev. 1975, p.73.

série, o objeto como alter ego, o disfarce, o Narciso, a autobiografia visual e o par, a família e o grupo³.

232 | O diálogo com os mitos nos autorretratos de Antonio Manuel e Artur Barrio aparece como pretexto para questões eminentemente plásticas e torna os trabalhos paradoxais – como Narciso, parecem não reconhecer a fronteira entre o próprio eu e os outros e, como Medusa, enfrentam a imobilidade para se afirmarem como imagem-tempo, ou seja, como imagem sequencial. Neste sentido, fica evidente a princípio a situação ambígua da fotografia como transformação do real, pois ao desconstruir o princípio de realidade expõe as contradições do ato que a produz. Quando ambos se apropriam do código normativo da pose, dependente da fabricação de um duplo exterior fixo (a imagem), promovem a partir dele a ruptura justamente com a ideia de coesão, unidade e imobilidade.

Em face dos acontecimentos durante a última ditadura militar, no Brasil dos anos 60 e 70, é extremamente significativo que certos artistas tenham enfrentado alguns problemas fundamentais para a história da arte dentro de uma perspectiva agudamente crítica. Segundo Tadeu Chiarelli:

Ilhados pelo clima claustrofóbico criado pela censura oficial e pela auto-censura, esses artistas iriam buscar mecanismos para continuar produzindo obras contundentes. É neste momento, que surgirão as primeiras grandes alegorias sobre a situação do artista e das artes visuais no Brasil, no último quartel do século passado.⁴

Neste estudo, começo por apresentar um dos problemas do campo cultural visual específico à fotografia, ou seja, a criação artística expressada na apropriação do meio consagrado tardiamente na tradição plástica preexistente, que se pretende espaço de domínio discutido pelo texto, numa abordagem ampliada da arte política como imagem fotográfica do corpo. Esta irá se adequar ao meio *out-sider* de divulgação, os artefatos intermídia dos anos 70, no qual a fotografia toma a forma pragmática do discurso do referente para, posteriormente, tornar-se instrumento de transposição, de interpretação, ao interrogar a ontologia da imagem fotográfica. Segundo Philippe Dubois, a lógica do índice, por oposição a ícone e a símbolo, pode contar uma história numa narrativa conduzida pelo referente e, por sua vez, sua trama conduz à atmosfera dramática da ficção⁵.

Aparentemente, como salientei, algumas contradições atormentam os artistas, o que parece colocar-se nos seus trabalhos como dúvidas conceituais. Assim, duas hipóteses se impõem. Os processos alegóricos de apropriação e montagem determinam a forma e o significado das imagens de si mesmo. E além disso, a opção pelo dispositivo fotográfico pode ser um dos modos delimitadores da caracterização de uma categoria divergente de autorretrato. Quando a palavra divergência designa o significado central do autorretrato em que o artista é, por assim dizer, criador e criatura, aparentemente a negatividade do termo coloca uma situação de infração às regras, contestação. Isto demonstra a possibilidade de transfe-

³ Carla Gottlieb, “La iconografía en el arte contemporáneo”, *Coloquio Internacional de Xalapa*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, in Juan Carlos Pérez Gauli, *El Cuerpo en Venta*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000, pp.114-117.

⁴ Tadeu Chiarelli, *Deslocamentos do Eu: o auto-retrato digital e pré-digital na arte brasileira (1976–2001)*, São Paulo, Itaú Cultural Campinas, Espaço de fotografia e Novas Mídias, 2001, p. 6.

⁵ Philippe Dubois, *O ato fotográfico*, Campinas, SP, Papyrus, 1993, p. 112.

rência para o autorretrato, percebido na história da arte como busca de consciência, de uma dimensão comportamental, na qual os trabalhos se configuram. Este é o motivo das indagações que os artistas se colocam diante do grau de complexidade da exposição da imagem particular, adversa ao teatro das aparências, como código cultural.

Roland Barthes, na *Câmara Clara*, refere-se à identidade imprecisa e imaginária. A afirmação considera o questionamento do sujeito no retrato, pois ele se assemelha à cópia da cópia, eixo fundamental de *Câmara Clara* como ponto de encontro e confronto de quatro personagens que se cruzam⁶. Isso coloca em crise a noção profunda de subjetividade, pois para Barthes o sujeito enquanto ele mesmo, condicionado pela sociedade, subtrai o sujeito tal qual em si mesmo, marcando com isto uma mudança profunda da subjetividade, no surgimento do eu como o outro, e passou a ser importante no decorrer do estudo, porque parte-se da constatação de que existem alguns conflitos próprios ao meio tecnológico, já que a pose é um artifício técnico e permite a construção de inúmeras máscaras para escamotear o caráter biológico. Para Barthes, a pose abranda o efeito de realidade dado pela fotografia. Isso responde aos anseios do fotógrafo e ao desejo do cliente de oferecer a melhor imagem de si. A razão para ele é o fato da fotografia ser um atestado preciso de presença. A pose, segundo a norma imposta, assume o caráter de simulacro, o sujeito torna-se o modelo no puro jogo teatral das aparências.

De outro modo, o autorretrato como uma encenação do Eu como um outro evidencia o desconforto conceitual inerente ao ato fotográfico, aquele de semelhança e realismo do século XIX, persistindo na atualidade, pela forte recepção do meio e seu aparente comprometimento democrático. O ato fotográfico artístico, todo alinhado com a situação de estranheza da recepção, entretanto, fornece outros significados à fotografia no âmbito cultural ao desconstruir nela uma visão de mundo – a muito estabelecida como veredito de realidade, percebida pelo olhar ingênuo como um *analogon* objetivo do real.

Barthes, bem como Dubois, compreendem a fotografia como “signo do sujeito ausente”, como uma encenação complexa que obriga a câmera a levar ao extremo a ficionalização da realidade, ele desconfia da fotografia realista pela sua evidência radical. O despojamento do modelo é o artifício retórico de caráter teatral, porque a objetiva da câmera capta a ideia, a máscara, a alteridade secreta de que todo ser é portador. A ele não interessa a identidade por trás das aparências.

Giorgio Agamben esclarece que o manifestar-se é, ao mesmo tempo, um esconder-se, o seu estar presente um faltar. A fratura original da presença, o fundamento dessa ambiguidade do significar, deve-se ao ocultamento dos significados. Para Agamben:

é este co-pertencimento originário da presença e da ausência, do aparecer e do esconder, que os gregos expressavam na intuição da verdade como desvelamento, e é sobre a experiência dessa fratura que se baseia o discurso que nós ainda chamamos com o nome grego de ‘amor à sabedoria’.⁷

Sob este ponto de vista, ao questionarmos a presença e sua contradição essencial, pois só em aparência consegue significar, podemos entender que o efeito do real, que esta-

⁶ Cf. Roland Barthes, *A câmara clara*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, p. 27.

⁷ Giorgio Agamben, *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*, Belo Horizonte, UFMG, 2007, p. 219.

belece a ligação entre o mito e a imagem especular dos artistas, constitui o elo que os compele para a destruição de suas identidades no acúmulo de identidades construídas. Ao optar pela montagem, como recurso gráfico, os artistas conseguem aproximar os contrários sem excluí-los, sinalizando para seu ponto de contato invisível. Assim, a fotografia nos processos artísticos contemporâneos produz a *homologação do Eu* em Antonio Manuel e a *construção fisionômica como arbitrariedade* em Artur Barrio.

Censurado – uma parada (1977), de Antonio Manuel, evidencia como um artista, partindo do processo alegórico na arte contemporânea, de apropriação e montagem, constrói um autorretrato divergente ao propor a inversão das estruturas ortogonais (plástico-linguísticas) através da repetição para contestar a imobilidade exterior imposta pelas circunstâncias políticas. Este trabalho passa a expressar a sua “semelhança” e a sua “dessemelhança” com o espaço sociocultural, que levou este artista muitas vezes a uma crise de identidade. Mais uma vez impedido de mostrar seu trabalho – seu filme *Uma parada* foi premiado, mas não pôde ser exibido e, dez anos antes desse impasse, suas obras passaram por censura prévia, por mandato de busca e apreensão, algumas foram inclusive destruídas, outras desapareceram, e ele proibido de mostrá-las em instituições durante dois anos – Antonio Manuel se percebe censurado.

Ao tomar de empréstimo a própria imagem, o retrato de identidade, o artista trabalhou com a fotografia e o filme dentro da grade ortogonal, o papel jornal milimetrado, onde articula verticalmente estes objetos. Assim, Antonio Manuel montou um autorretrato, em cuja face externa encontram-se suas duas fotos 3x4, acima dos dois filmes velados, sobrepostos ao jornal que servia como suporte para um retângulo negro e outros dois retângulos contendo as palavras “censurado” e “uma parada”, respectivamente. A sistematização da composição geométrica apresentada remete às condições de produção do artista naquele momento e, por isso mesmo, o emprego da fotografia de identidade é sintomático.

O paradigma do retrato de identificação é o motivo da reflexão do artista sobre si mesmo, podendo ser visto o seu próprio rosto na parte superior do trabalho se impondo como “última trincheira”⁸, ou ainda, como uma forma de superar a angústia ao colocar-se em superioridade ao inimigo – pode vê-lo de cima e combatê-lo. A opção de Antonio Manuel pela apropriação de uma imagem construída, já que dela não pode ser identificado o sujeito, é fruto de uma postura crítica à pretensão da fotografia advinda do século XIX. Considerada fidedigna ao ponto de consagrar uma verdade objetiva, a fotografia deveria formar uma ideia de identificação “irrefutável”, aqui problematizada pelo artista. Neste autorretrato divergente sua apropriação da fotografia afirma o uso social do retrato de identificação. Apresentando, portanto, a fotografia que procede de uma espécie de estética do desaparecimento e do apagamento que explicita a crise do sujeito diante de uma imagem em que não consegue perceber a si mesmo, uma imagem esvaziada que coloca em dúvida sua existência fora do âmbito legal e da criminologia.

O artista reconhecendo-se como mais uma pessoa recenseada e, portanto, passível à consequente perda de direitos – eixo da problemática de afirmação da fotografia como tecnologia política⁹, no último quartel do século XIX – elabora sua “autobiografia” partindo

⁸ Walter Benjamin, *Obras escolhidas*, vol. I (*Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*), São Paulo, Brasiliense, 1994, p.174.

⁹ Cf. Christian Phéline, *L’image accusatrice*, Paris, Laplume, AAPC, 1985, p. 158.

de uma imagem da sua presença virtual, ou seja, definida de antemão pela rede sociocoeritiva. Nela está representado o respeito pela norma através da pose fotográfica, em que a frontalidade é um meio que por si mesmo define sua própria objetivação. Dando de si uma imagem a partir de regras, é uma maneira de impor as normas da percepção de si como alguém censurado. A lógica absoluta da tipologização e seus efeitos de ausência do Eu são revelados com insistência por Antonio Manuel, que transformando ao mesmo tempo o sujeito, o objeto e a relação que os une (percepção, descrição e interpretação) abre-se para uma espécie de ficção policial regida por uma “lógica do fantasma”. Esta, segundo Philippe Dubois, pode ser identificada dentro de “uma rede administrativo-policial jogada no mundo e nos seres e que sempre trará alguma caça”¹⁰.

Diante dos acontecimentos produzidos pelo AI-5 que resultaram no extravio de suas obras – o fechamento da II Bienal Nacional da Bahia pelo exército em 68 e o cancelamento pelo Exército à Pré-Bienal de Paris em 69, bem como o Salão da Bússula, cuja pressão levou o crítico Jayme Maurício a pedir demissão do júri, a suspensão de expor por dois anos pelo MEC em 70 e, ainda, a censura a sua exposição a ser realizada em julho de 73 no MAM-RJ, produzindo a publicação de *Exposição de 0 às 24 horas*, em que o programa da mostra chega ao espaço público como jornal-exposição – a censura instalaria-se determinadamente na sua autobiografia. Em continuidade a esse pensamento, o artista ainda propõe uma reflexão sobre a “lógica do fantasma”, apropriando-se da fotografia jornalística, que evidencia uma pessoa dando declarações à imprensa com o rosto encoberto para que não fosse identificada. Antonio Manuel voltaria a discutir a permanente crise do mundo, do homem e do sujeito na ambientação “vulcânica” de clima cinematográfico, intitulada *Fantasma* (Museu de Arte Moderna de Brasília, 1993), um *work in progress*, cujo primeiro *lay-out* seria para a exposição *Um olhar sobre Joseph Beuys*. Revela a perda de identidade de alguém que testemunhou um crime num ambiente explosivo – espaço ativado pelo percurso do público participante entre carvões suspensos e lanternas, que produziriam uma intensa imersão nos sentidos pela atenção às sombras formadas pela projeção da luz, bem próximas à fotografia desta testemunha na sala de exposição.

A duplicação dos códigos manifesta o dispositivo-Narciso, a preocupação com o “duplo” na arte interpretada de dois modos: o duplo-sombra ou espelho e o fantasma da morte. Antonio Manuel a anuncia porque essa imagem, que contém o retrato forçado às normas de percepção, é dramática, ou mesmo drástica: deixa entrever a condição humana na fotografia de presença obscura, que o coloca em permanente descontinuidade com o mundo. A opção por esta imagem fragmentada do corpo admite sua perda de totalidade, na operação metonímica. Parece-me ser a principal razão pela qual o artista inclui ao artefato fotográfico os enunciados “censurado” e “uma parada”, junto à construção de sua imagem. A dúvida do artista sobre si mesmo aparece nas duas fotografias. Não se reconhece perante a sua imagem espelhada nesta fotografia artificial, em que pesam os aspectos fisionômicos e “vestinômicos” – contido dentro de terno, como homem comum, dentro de uma aparência imprecisa, que gera representações de si como uma abstração com características de “realidade”.

Existe, ainda, um outro elemento a ser desvendado, que surge na sua linguagem poética em 1968. O retângulo negro que ocupa o intervalo dos elementos pares, permanece incógnito. A associação iconográfica remete-nos à sua presença na história da arte através da

¹⁰ Philippe Dubois, *op. cit.*, p. 242.

caixa e/ou quadrado presentes como símbolo da morte desde a pintura protorrenascentista de Fra Angélico, ao quadrado mágico na obra *Melancolia I* de Dürer, ao *Quadrado Negro* de Malevich e, ainda, as caixas pretas do artista Tony Smith. Faz-se importante salientar a presença que adquire esta forma nos trabalhos de Antonio Manuel, já que o mesmo esteve em contato com as vertentes construtivas da arte brasileira contemporânea através da convivência com Ferreira Gullar e Ivan Serpa, bem como a atuação junto a Hélio Oiticica e Lygia Pape.

Esta forma redundou em um trabalho especial. As caixas denominadas por ele como *Urnas Quentes* foram criadas para uma ação urbana que ocorreu em 1968 na mostra *Apocalipótese* no Aterro do Flamengo, no Rio de Janeiro, onde apresentou, em praça pública, cerca de vinte caixas de madeira, hermeticamente fechadas, que continham objetos variados, como fotografias, poemas, textos e imagens colecionadas, extraídas de jornais. As pessoas recebiam martelos para abri-las e, neste ato, descobrirem o código de cada uma delas. O artista constantemente recorre à estruturação tridimensional da fotografia nos artefatos realizados no início da década de 70, como *Corpobra* (1973), *The Cock of the golden eggs* (1972-3), e *Caixa Poema* (1973). Entendo que os vários aspectos da significação comportam, no conjunto, um aumento do componente sublimador que caracteriza o objeto manipulável. Aparentemente indica uma dupla realidade, se reconhecermos a *Urna Quente* (1975) única urna inviolável da série, que permanece fechada até os nossos dias, como seu grande mistério numa obra histórica e autobiográfica, ou seja, sua inserção no campo da arte que não abdica do silêncio. Neste processo dialético, aponta para o documento como arte, ou para o ponto de contato invisível entre os opostos, a significar a história.

A posição do retângulo, portanto, torna-se indicial. O retângulo ali é o local deste mistério, da sensibilidade supematista do deserto, o grau zero da arte, que se impõe como ruído a ser decodificado, despertando o sentido de morte e o desejo de vida, a descontinuidade no tempo. Aquilo que está implícito e que só pode ser revelado pela sensibilidade. Talvez, ainda, ocupe o mesmo significado que as “entre-imagens” ocupam no cinema, delegando ao público a dedução daquilo não dito e/ou não explicitado, secretamente ocultado.

A hipótese pode ser confirmada se considerarmos seu envolvimento com experiências cinematográficas nos anos 70, produzindo um total de cinco filmes, como veremos mais adiante. Em 1977, realiza um filme ambivalente cujo título *Uma parada* remete a este artefato fotográfico. Premiado no V Festival de Cinema do Jornal do Brasil, o filme foi proibido de ser exibido pela censura. Realizado antes do seu autorretrato fotográfico, revela e comprova a necessidade de Antonio Manuel de expressar sua crise profunda diante do sentimento de perda, quando a censura elimina a possibilidade do trabalho cumprir sua função pública. Este filme se tornaria sua última experiência com o cinema.

Alguns anos antes, em 1973, o mesmo tipo de estrutura gráfica de montagem ocorre no filme *Loucura e cultura*, por ele dirigido e roteirizado, em que aborda o debate sobre este tema realizado no MAM-RJ durante o cerco da polícia militar, logo após a decretação do AI-5, em dezembro de 1968. Neste filme, surgem na tela retratos que significam a opressão política da intelectualidade brasileira naquele momento diante da opressão policial, manifestada pelo enquadramento típico da fotografia judiciária. Os participantes – Rogério Duarte, Lygia Clark, Caetano Veloso, Luís Saldanha e Hélio Oiticica – estão filmados como se tratasse de uma identificação policial: apresentados sucessivamente, retratados de frente, de costas e de perfil, imobilizados diante da câmera. Assim como no autorretrato *Censurado*

– *uma parada*, de 1977, o filme é de uma dureza geométrica que consegue expressar a repressão a que estão submetidos os artistas. Os retratos são a soma de imagens isoladas, de cortes que se ligam pelo ponto de contato invisível do tempo a significar a intenção crítica do artista.

Quando indagado sobre a crise do sujeito diante da censura, Antonio Manuel responde:

Tive medo em alguns momentos, mas não deixei de produzir trabalho algum por auto-censura. Mesmo porque nós desempenhávamos quase que uma ação guerrilheira contra ela. Estava num processo de luta e de afirmação pessoal e existencial. Os confrontos com os espaços institucionais eram grandes e sérios, mas serviam de material de trabalho. Já tínhamos passado pela experiência do Apocalipopótese. Então, a arte poderia continuar a caminhar por aquele processo. Se naquele momento passasse por alguma auto-censura não teria tido condições de realizar ‘o corpo é a obra’, pois ele é precisamente um ato de liberdade”¹¹.

A opção pelo “duplo” parece carregada de ambiguidade, pois a consciência da subjetividade é melancólica quando colocada como uma espécie de “alma-sombra”, imaterial, que assegura a continuidade do Eu para além do corpo. Porém, está ainda associada à repetição dos códigos pela noção de par, que favorece a ideia de alma dupla, essencial à afirmação de eternidade. A autoafirmação, pode ser verificada, como uma homologação do Eu do artista, como um princípio autocriador, que pode causar uma inversão do modo de olhar. Apesar de imposta, a frontalidade da pose pode ser vista como um índice do eterno, como a necessidade de uma continuidade numa nova vida. Segundo Antonio Manuel, “os filmes são como duas torres que se erguem para elevar os retratos no tempo”¹². Há, portanto, uma necessidade de organização subjetiva, de superação; ao afirmar-se inalcançável, excede os limites e ultrapassa as normas para representação de si.

O autorretrato fotográfico de Artur Barrio, *Des compressão (8 expressões)*, realizado em 1973, encontra-se em um de seus *Cadernos livros*, ou “diário de bordo” como livro-objeto, por assim dizer, ocupando duas páginas em que pode-se ler a seguinte frase entre as fotografias: “Este trabalho compreende um vidro transparente no qual apoio o rosto com pressão crescente; até o momento da descompressão”.

Podemos, ao observá-lo, lembrar as *Cabeças de expressão* de Charles Le Brun, bem como as imagens em *Della Fisionomia dell’Huomo* de Giovanni Batista della Porta e, dentro de uma análise iconográfica, especular sobre os primeiros registros que remontam ao paradigma da identificação desde Diderot, passando por Lombroso com as imagens do desvio estampadas no rosto, Gratiolet, sobre a fisionomia e os movimentos da expressão, até Darwin, a expressão das emoções no homem e no animal. Apesar da fisionomia ser uma preocupação que remonta pelo menos a Aristóteles, é a partir do século XVI que ela se prolifera como objeto de investigação ligado à ciência. Os primeiros tratados são sobretudo a expressão de uma grande preocupação em decifrar a “alma” através do corpo. Por essa razão, o rosto, primeiro alvo do olhar, ganha o sentido de um mapa da alma, objeto de codificações pormenorizadas de várias ordens. Essas codificações, que vão surgindo, ao longo dos séculos

¹¹ Jean-Claude Bernardet, José Carlos Avelar e Ronaldo P. Monteiro, *Anos 70 – Cinema*, RJ, Europa, 1979, p. 48.

¹² Depoimento do artista na entrevista à autora em 29 de novembro de 2005.

XVI e XVII, sofrem as influências dos paradigmas filosóficos, ideológicos e científicos da sua época. Assim, se os tratados fisonômicos do século XVI são essencialmente influenciados pela magia e astrologia, o século XVII vê surgir modelos mais racionais, preocupados em “domesticar” a expressão pela submissão a um sem-número de categorias. O rosto como imagem arquetípica entra no imaginário popular para inserir o indivíduo, e compõe uma História Social do Rosto¹³.

Encontramos em Barrio e seus contemporâneos a preocupação com a liberdade de expressão. O enfoque indica uma operação complexa, em que o sujeito quer se libertar da pessoa, recusando a identidade social. Poderíamos agrupar alguns autorretratos sob o código da distorção dos traços fisionômicos, como *Photo transformation* (1973) de Lucas Samaras, *Hologram (making faces)* (1968) de Bruce Nauman, *Autoportrait* (1976) de Urs Lüthi, e *Portrait* (1999) de Damien Hirst. Todos eles têm em comum a “a construção fisionômica como arbitrariedade”, mesmo enquanto ser “com-um-limite”. O corpo em movimento é levado a encenar os fantasmas decorrentes dessa percepção. Nesta encenação arbitrária do rosto e, subsequentemente, do ato implícito da respiração, os artistas parecem estar conscientes do que a expressão facial pode significar. Alguns fotógrafos descobriram que a expiração do ar no momento da foto, mostraria a interioridade do modelo e a inspiração como o ato que manifestava aquilo que desejavam ser.

O caráter autoencenatório da possessão com atributos angelicais ou diabólicos aparece na história da arte como metáfora do martírio. A visualização de martírios, de castigos corporais, de feitos sangrentos, ilustrava o conhecimento e assentava a moral e o medo na Antiguidade. Hoje, seguramente um desses sentidos seja sair da regra cotidiana, enfrentar nossas obsessões como primeiro passo para saber de nossa existência.

Contudo, a deformação do rosto é considerada uma imagem desagradável pelo senso comum. Para Bourdieu: “[...] se a deformação sistemática, particularmente do rosto humano, suscita o sentimento de escândalo, é porque se vê na representação abstrata uma técnica de exclusão e uma tentativa de mistificação, mas também e sobretudo, um atentado gratuito contra a coisa representada” (Bourdieu: 1979, 122).

Para visualizar essas aparições do sujeito na arte, precisamos ter consciência de quem somos e onde estamos. A desidealização do relacionamento dos homens com o mundo coloca a possessão na ordem dos acontecimentos cotidianos. Talvez as razões do horror na arte atual sejam as mesmas do desejo: fazer explícita a inconformação de si mesmo, da sociedade em que vivemos e que temos construído.

As fotografias de Barrio irão possibilitar o acentuar da expressão destrutiva na compressão do ar, ao permitir, por meios mecânicos, a rápida encenação do ato mesmo da fragmentação do rosto deformado em imagens sucessivas. Uma das características que acentuam o caráter performático da fotografia é a construção de narrativas a partir de sequências de imagens, onde encontramos aquilo a que se poderá chamar uma narrativa fotográfica, construída como uma série de imagens. A fotografia serve-lhe para ultrapassar esse “limite vital”. O autorretrato fotográfico comporta, assim, uma dimensão mágica: o artista pode agir o seu desejo da mesma maneira que o ritual mágico permite ao fiel a ilusão de, com esse ato, transformar sua existência. Porém, a sequência narrativa, também pode remeter a outros

¹³ Jean-Jacques Courtine e Claudina Haroche, *História do Rosto*, Lisboa, Editorial Teorema, 1995, p. 199.

significados, já que a fotografia está na experiência dos limites entre fotografia e cinema. A lógica do índice, advinda do surrealismo, ocorre frequentemente na arte informacional, e nos anos 70 os artistas no Brasil iniciam suas pesquisas em trabalhos que têm como meio o filme Super-8 e o 16mm (curta e média metragem).

Neste sentido, estraga, afasta, passa e retorna àquela expressão onde tudo se liga ao vaivém instantâneo, numa foto-síntese, onde a respiração marca o retorno para o estado inicial e aquela expressão de inspiração que o levou ao “limite vital” atinge a circularidade tragicômica de suas ações, deixando entrever sua melancolia. Parece concordar com o que escreve Antonin Artaud sobre o rosto: “O rosto humano é uma força vazia, um espaço de morte. A antiga reivindicação revolucionária de uma forma que nunca correspondeu com seu corpo, e que estava destinada a cumprir outra função distinta daquela do corpo” (Artaud: 1983, 67). Esta ideia de Artaud entra de cheio no pensamento surrealista e no existencialismo podendo remeter ao “surrealismo e o informacional” em Barrio, salientado na linguagem do corpo. O artista irá optar pela ação performática inclusive em outros trabalhos, como *A orelha e o gogó demonstrados*.

Para Barrio a dicotomia entre trabalho e ideia criadora parece criar problemas de identidade que o colocam entre a inteligência e o sentido, a mente e o corpo, a metafísica ideia de encarnação, aparentemente causa-lhe um terrível conflito. Como a crença e a moral pessoal, o artista talvez venha a considerar esta ideia de “limite vital” um problema ético, mas com uma sensualidade incutida e com especial senso mordaz desafiou o dispositivo-Narciso pelo poder de expressão enfrentado como um bem natural. Assim, sua transgressão natural contém uma função de enunciação e denúncia. Podemos observar, na quarta fotografia da sequência, a explosão do limite na expressão do seu rosto de olhos fechados. Nele, emerge um grito com violência, sem obediência aos outros sentidos. Essa possessão provoca a dessemelhança ao destacar o desvio do pertencimento ao social, da “normalidade”, porém, rompe radicalmente com o dispositivo-Narciso quando reage ao “limite” e se coloca mais ofensivo do que defensivo – sem olhar o inimigo nos olhos pode combatê-lo. O outro em Barrio é paradoxal, não é apenas um desejo de totalidade do narcisismo polissêmico desejante, construído numa circularidade, mas uma série de retratos conexos que vêm contestar o efeito Medusa do ato fotográfico imobilizador, ou seja, como a máscara que penetrou no território proibido do mundo dos mortos do qual nenhum ser vivo pode se aproximar e emerge do golpe do corte para manter sua alteridade radical.

Entendo que neste caso, a encenação pode ser considerada autobiográfica, como representação paradoxal obsessiva de si. Encontra-se nela a aparente destrutividade do sujeito, a sua desorganização subjetiva, quando este perde o fôlego¹⁴. Barrio não vence a tentação em não se reconhecer e atacar a sua própria imagem (observa-se este ataque impulsivo na quinta e na sexta fotografias, no meio da sequência; estão completamente riscadas a caneta). Porém, em oposição ao efeito Medusa, ao fixar o retrato anterior na imagem do rosto cego e aterrorizante, acaba suspendendo a captação ao acionar seu princípio autocriador. Sob esse ponto de vista, surge uma dúvida: sendo o autorretrato fotográfico visto como objeto específico do campo artístico, na compreensão de seus desafios quanto a tomada de realidade -dado pela apropriação de códigos e inversão de seus mecanismos de produção,-

¹⁴ Cabe aqui, talvez, uma analogia com a obra “*O fôlego do artista*” de Piero Manzoni e a iconografia expressiva que remonta o tema da melancolia na escultura de 1770 do vienense F.X. Messerschmidt, “*A Dismal Gloomy Man*”.

ele manifestaria ainda a busca da consciência de si? Parte-se da hipótese que o autorretrato fotográfico pode ser compreendido pela lógica do índice na atividade artística, ao constatar-mos a dificuldade do retrato como fundador da identidade do sujeito na sociedade. Verificamos, nesta pesquisa, que os autorretratos fotográficos tornam-se dramáticos como micronarrativas ficcionais ao emergirem do ponto de contato invisível entre a presença e a ausência.

Depois da restauração da independência na Lituânia, os acadêmicos negligenciaram amplas oportunidades de analisar a herança cultural e artística soviética, aplicando metodologias de investigação cultural, populares na literatura da Europa ocidental, que não eram aceitas anteriormente e eram criticadas pelas opiniões filosóficas marxistas. Este artigo baseou-se nos princípios de análise semiótica de Roland Barthes; controvérsias com o conceito de Barthes de mito “da esquerda” visam revelar as estruturas mitológicas e ideológicas de desenvolvimento do “novo” homem da propaganda soviética. No artigo “O mito hoje”, o filósofo admite que por vezes lhe perguntam se existem mitos “da esquerda”. Ele responde afirmativamente: existem, quando os poderes de esquerda perdem o seu revolucionarismo e a revolução se torna “esquerdismo”, quando o mito “da esquerda” aceita pôr uma máscara, esconder o seu nome, gerar uma metalinguagem inocente e distorcer-se em “natureza”¹. Barthes distingue mitos da sociedade burguesa e mitos “da esquerda”: os primeiros têm uma típica forma expressiva de mitos e um rico arsenal de ferramentas; cobrem estrategicamente todas as esferas de ideologia. O mito “da esquerda” é pobre e inexpressivo, pois a sua linguagem é determinada por limitação da imaginação e noção de massas exploráveis. O significado de palavras como “burguês”, “pequeno-burguês”, “proletariado” como derramamento de sangue, vai diminuindo sempre e elas perdem totalmente o sentido. Como a revolução está a criar vida, a sua linguagem é incorporada funcionalmente no ato criativo. Mito e revolução rejeitam-se mutuamente, nenhuma palavra revolucionária é política do princípio ao fim, enquanto que o ponto de partida de uma palavra mítica é discurso político e o ponto final linguagem naturalizada. Segundo Barthes, a criação de mito não é a tarefa mais importante da “esquerda”; portanto, a mitologização inclui muito poucos objetos e apenas umas poucas noções políticas. Não se preocupam com a esfera tradicional das relações humanas, da vida quotidiana (vida familiar, cozinhar, a casa, o teatro, a lei, a moralidade, etc.); são estabelecidas quando solicitadas, na prossecução de objetivos temporários. Na opinião de Barthes, qualquer mito “da esquerda” tem alguma veemência e espontaneidade, portanto é fútil; por exemplo, o mito de Stalin é um exemplo do mais pobre dos mitos. A sua utilização surpreende de tão desajeitada; o significado do mito, o que ele significa, não é variado, convergindo para uma interminável litania monótona, uniforme e unilateral. Esta imperfeição é estipulada pela natureza dos poderes “da esquerda”: este termo é sempre aplicado a população proletária ou colonial, subjugada, oprimida. O mito do oprimido é sempre monótono e diretamente relacionado com as suas atividades: a sua pobreza é medida pela pobreza do discurso. O explorável só tem uma linguagem – a dos seus atos; metalinguagem é um luxo, algo inacessível. O discurso do pobre é real, como o do lenhador, é um discurso transitivo, é quase incapaz de mentir; porque mentir é uma riqueza, pode ser utilizada quando parece ser uma provisão de factos e formas. Tal pobreza, típica do pobre, dá origem aos mitos po-

* Universidade de Vilnius.

¹ Roland Barthes, *Mythologies*, Nova Iorque, The Noonday Press, 1991, p. 147.

bres, transitórios, que surpreendem pela sua indiscrição: eles declaram a sua miticidade e mostram as suas máscaras. Assim, segundo Barthes, o mito “da esquerda” é sempre artificial, secundário; não possui impulso natural, interno – é desajeitado, pobre e monótono, refletindo tenuemente a existência contemporânea².

242 |

Contrariamente à opinião de Barthes, o mito “da esquerda” ajustou-se com sucesso à realidade social soviética, integrado organicamente no esquema ideológico marxista-leninista e perdurou por mais de 50 anos. Expondo a “mitologização da vida universal” da sociedade burguesa francesa, o mecanismo da emergência do mito político – conversão da História à ideologia –, Barthes limitou o espaço existencial dos mitos “da esquerda” pela esfera política, subestimando o seu potencial para se estender por várias culturas e esferas da vida humana diária. A experiência do Estado e da sociedade soviéticos revelou que a arte, a literatura, os *media*, a ciência, a religião e o modo de vida e até a relação humana pessoal estavam enlaçadas com estruturas mitológicas e ideológicas. Embora a mitologia secundária ou da “esquerda”, bem como a soviética, fossem criadas artificialmente, referiam-se à tradição. Barthes notou que os mitos não podem surgir da natureza das coisas; mais, embora formados em tempos antigos, não estão marcados com o sinal de eternidade e a sua viabilidade e morte depende da história da humanidade, que pode transformar a realidade em palavra. A palavra mítica é uma mensagem, mas existe sob várias formas: não só como forma verbal, mas também como uma linguagem escrita ou como uma imagem. Por outro lado, a fotografia, o cinema, a reportagem desportiva, os espetáculos, a publicidade, podem também ser o portador material da mensagem mítica. Analisando o mito como sistema semiológico, Barthes escreve: “Num único dia, quantos campos realmente não significantes atravessamos? Muito poucos, por vezes nenhum. Aqui estou eu, diante do mar; é verdade que não tem nenhuma mensagem. Mas na praia, que matéria para a semiologia! Bandeiras, *slogans*, sinais, placas de sinalização, roupas, até o bronzado, são tantas mensagens para mim.”³

A maioria dos investigadores do mito moderno creem que a razão principal por que a mitologia soviética absorveu elementos de mito arcaico é a necessidade da ideologia comunista e o objetivo de legitimar a sua autoridade através de construções que são tradicionais e típicas para a consciência humana. A teoria e prática da ideologia soviética utilizaram ativamente mitologemas religiosos, elementos da mitologia tradicional que são interdependentes como sistema particular: formas mitológicas de organizar o espaço, demiurgos heróis representados em obras de arte, por exemplo, o culto de Stalin (ele é comparado com o Sol, “pai” das nações – severo, mas justo, etc.). No entanto, a criação do mito não foi tão artística, mas muito mais uma componente de política social – uma parte integrante da sociedade do século XX. A durabilidade da ideologia soviética foi determinada por fatores económicos e sociais, assim como por elementos de mitologia secundária – o mito “da esquerda” – na consciência pública.

De acordo com Barthes, a proposição sobre a publicidade como parte integrante da mitologia e da ideologia pode ser aplicada como princípio metodológico da análise da propaganda soviética. Esta abordagem foi estipulada porque, primeiro, nas décadas de 50-70 do século XX, tendo um mercado limitado de bens e serviços, a publicidade, no sentido moderno, na União Soviética, era dispensável e não desempenhava uma função social; segundo,

² Idem, *ibidem*, pp. 147-148.

³ Roland Bartas, *Teksto malonumas*, Vilnius, Vaga, 1991, p. 12.

a propaganda num Estado totalitário era parte integrante da mitologia e da ideologia, o único meio organizado e institucionalizado de persuasão. Em terceiro lugar, a publicidade e a propaganda são conceitos coerentes: ambas são processos informativos, divulgando informação preparada especialmente para aquele fim, utilizando os mesmos meios dos *mass media*; caracterizam-se pelos mesmos meios e métodos sociais e psicológicos de influência (argumentação, persuasão e sugestão). Por exemplo, os investigadores de publicidade defendem que, na publicidade contemporânea, a palavra mais popular é “novo”, que era igualmente dominante na mitologia e na propaganda soviéticas: nova época, nova vida, novo homem, nova moralidade, nova arte, etc.

A ideia do “novo” homem apareceu pela primeira vez antes do advento da Nova Era, na cultura do Renascimento, quando os intelectuais italianos (escritores, filósofos) originaram uma conceção humanística do homem, contrária à filosofia medieval, que, a par da religião, enfatizava a natureza pecadora do homem. O homem da época do Renascimento começou a acreditar em si próprio e compreendeu que um homem não vive apenas na perspectiva de um paraíso póstumo, mas também para satisfazer as suas necessidades naturais, individuais, da vida mundana. A ideia do “novo” homem foi continuada pelos representantes do socialismo utópico do século XIX (Smith, Owen, Saint-Simon, Fourier), que nomearam a livre concorrência como razão principal das catástrofes humanas, quando alguns indivíduos, incapazes de competir, empobrecem muito e outros fazem fortuna. Estavam convencidos de que a educação popular geral pode superar contradições antagónicas, isto é, todos os institutos sociais devem tornar-se uma escola de educação. Segundo o ponto de vista utópico, a formação da nova personalidade é determinada pela moralidade, combinação de trabalho e educação, assim como a autoeducação no processo de trabalho criativo. Clássicos da filosofia marxista (Marx, Engels, Lenin) associaram a educação humana com os requisitos de reestruturar as relações sociais e o papel ativo das pessoas neste processo. Ao criticar o sistema educativo burguês, eles reclamavam que a educação comunista é um desenvolvimento harmonioso e abrangente de forças morais e físicas de cada membro da sociedade. Lenin disse que se deve ensinar a todo o ser humano desde o princípio da infância o processo laboral deliberado e disciplinado, com a organização comunista no espírito, de modo que ele seja capaz de subordinar os seus interesses individuais aos interesses coletivos⁴.

As ideias da educação comunista e das consequentes qualidades humanas foram propagandeadas na sociedade: lealdade aos ideais do comunismo, desacordo com a exploração e opressão humanas, coletivismo, humanismo, patriotismo socialista, sentimento de solidariedade internacional, diligência, dignidade pessoal. O sistema de educação comunista consistia em: incentivar a perspectiva comunista científica (a base); educação ateísta; formação estética; educação física. Assim, o resultado da educação comunista tinha de ser a criação da formação do “novo” homem – o homem soviético. Leónidas Donskis observa que “as arengas de Lenin e Lunatcharski sobre o homem soviético tentavam convencer o público de que o homem soviético absorve ‘o melhor que a humanidade criou’ e complementa esse fundo cultural com valores inigualáveis dos ideais soviéticos”⁵. A imagem do “novo” homem formou numerosas personagens sociais soviéticas – líderes, revolucionários, trabalhadores

⁴ Владимир, Ленин (1968): *О воспитании и образовании*. [Сб.]. Москва. Осполитиздат. P. 147.

⁵ Leonidas, Donskis (2008): *Sovietinë kultūra ir sovietinės modernizacijos krachas*. URL: www.balsas.lt, last access on: 13/06/2008.

–, mas essas personagens tinham um valor relativo para os mitos sobre o “novo” homem. Segundo Donskis, “a cultura soviética era uma estranha amálgama de propaganda, retórica revolucionária, realismo soviético, resíduos da cultura russa clássica e moderna, arte e escrita alegórica nas entrelinhas, isto é, o discurso de Esopo, onde, segundo palavras de Milan Kundera, o *kitsch* político e ideológico coexistiam com artistas talentosos e fenômenos culturais proeminentes”⁶.

Em junho de 1940, quando a União Soviética ocupou a Lituânia, o Partido Comunista e o Governo soviético levaram a cabo uma sovietação coerente e propositada da economia nacional e as instituições educativas e culturais e as organizações tinham de ajudar a “desenvolver o homem soviético, que não saberia a história do seu país, os costumes e a língua materna e seria fiel aos ideais comunistas”. Em 1949, quando a Lituânia mudou para os sete anos de educação universal, e depois de reestruturar as escolas de acordo com as exigências da escola soviética, visando educar a geração jovem no espírito do comunismo e do ateísmo, ensinava-se as crianças com base em compêndios de História e Geografia falseados e o ensino da língua e da literatura russas tornaram-se matérias obrigatórias. Surgiram nas escolas organizações comunistas de estudantes – os pioneiros e o Komsomol tinham de colaborar com o Partido Comunista na educação dos jovens, para desenvolver o “novo” homem, o criador de um mundo “novo”, melhor e mais brilhante. Os artistas e escritores eram incentivados a envolver-se ativamente neste processo; de acordo com o método do realismo socialista, tinham de venerar as autoridades do partido e os seus indivíduos meritórios, referindo-se às ideias marxistas-leninistas, para dar forma ao modelo de ideal.

Há que notar que, na arte, a imagem do “novo” herói é representada pela mulher, em consciência pública “erguendo-se com um remo ou uma ferramenta de trabalho”⁷. Natalia Ivanova escreve: “[O] Projeto ‘mulher soviética’ existia havia várias décadas. Essa mulher era musculada como um atleta, antimulher.”⁸ A famosa escultura de Vera Mukhina tornou-se a imagem-símbolo dela – uma camponesa magnífica juntamente com um operário, num movimento unificado, com um martelo e uma foice erguidos acima da cabeça⁹, um dos símbolos soviéticos que era também um elemento do emblema. No artigo “The features of Lithuanian painting (1945-1956)”, Apolonija Valiukeviciute critica o retrato de K. Kymantaite (1950) pintado por L. Mergasiskis, porque o artista “admira muito o colar de joias”, “tenta transmitir a ‘suavidade do traje’” e “nenhum pensamento mais caloroso ilumina” o rosto de atrizes¹⁰. No entanto, a crítica de arte elogia a pintura de I. Trečiokaites-Zebenkienes, que se caracteriza pelo monumentalismo (por exemplo, *Retrato de Mãe*, 1949), procura “retratar a grandeza humana através de pintura generalizada e harmonia de cor para transmitir o espírito daquele período”¹¹. Contudo, a ideologia soviética também utilizou uma forma mais velada de propaganda – formulações específicas, valorativas, por exemplo, realçando características típicas

⁶ Leonidas, Donskis (2008): *Sovietinė kultūra ir sovietinės modernizacijos krachas*. URL: www.balsas.lt, last access on: 13/06/2008

⁷ Наталья, Иванова (2007): „P. S. Тема и вариации“, *Знамя*, 2005, No. 6, p. 8.

⁸ Наталья, Иванова (2007): „P. S. Тема и вариации“, *Знамя*, 2005, No. 6, p. 8.

⁹ Наталья, Иванова (2007): „P. S. Тема и вариации“, *Знамя*, 2005, No. 6, p. 8.

¹⁰ Apolonija, Valiukevičiūtė (1968): “Lietuvių tapybos bruožai (1945-1956)”, *Tarybinio meno kelio. Iš Lietuvių kultūros istorijos*. Vilnius. „Mintis”, p. 76.

¹¹ Apolonija, Valiukevičiūtė (1968): “Lietuvių tapybos bruožai (1945-1956)”, *Tarybinio meno kelio. Iš Lietuvių kultūros istorijos*. Vilnius. “Mintis”, p. 77.

da mulher soviética: diligência e talento, a sua inteligência e atitude civil ativa, grande organização e disciplina –, que “ajudou a enfrentar as tarefas revolucionárias económicas e sociais do país”¹². Ingrida Korsakaite, no artigo “Lithuanian Soviet sheet and illustrative graphics in 1956-1964”, analisando o ciclo de gravura “Rye Song” (1960) de A. Makunaite, observa que “revela imagens gerais de trabalho, dificuldades e lutas das pessoas”¹³. Estas gravuras realçam as etapas principais da vida da mulher: “a alegria da infância descuidada” na gravura *Child*; uma imagem de uma mulher a pedir uma esmola cheia de profunda tragédia, na gravura *Mãe*; “um velho camponês exausto” representado na gravura *Pão de joio; Festa*, a última gravura do ciclo “está cheia de um sentido de satisfação e felicidade”: “o rosto tranquilo de uma rapariga aqui quase simboliza a juventude da Lituânia soviética”¹⁴. De acordo com a crítica de arte, as ferramentas de arte e a lógica de conspiração das gravuras revelam a transição do complicado passado popular da Lituânia para os brilhantes presente e futuro.

A imagem da mulher soviética tem feições distintivas de género e também apresenta novos papéis sociais que eram considerados não femininos na cultura patriarcal tradicional. As origens de tal representação da mulher estão na conceção da mulher “soviética” formulada na teoria marxista-leninista e na prática socialista com três justificadas funções sociais das mulheres na sociedade: uma cidadã; uma trabalhadora; e uma mãe.

Durante o primeiro ano da ocupação soviética da Lituânia, o Governo, tentando conseguir a boa vontade do povo para a política e a transformação da vida social postas em prática, disseminava propaganda que se centrava na crítica da posição das mulheres na Lituânia de entre as duas guerras e “famosos” direitos das mulheres. Em agosto de 1945 foi criado o departamento das Mulheres do Partido Comunista da Lituânia e começaram a aparecer os Conselhos de Mulheres, onde geralmente se ensinava às mulheres questões de trabalho doméstico: faziam costura e tricô e cozinhavam. A partir de 1946, havia conferências para mulheres sobre o perigo dos abortos e o significado da maternidade, sobre a Constituição soviética, Stalin e a importância do trabalho e da educação, assim como eram propagadas ideias ateístas. Desde a sexta década do século XX, na Lituânia soviética, a “questão das mulheres” era tratada comparando os seus direitos com os direitos dos homens, dando-lhes liberdade para escolherem as suas profissões, lugar de residência e aquisição de educação¹⁵. Em 1972, Birute Boreisiene, editora-chefe da revista *Soviet Woman*, lendo um relatório num congresso de mulheres, disse: “A fim de poder ocupar a mesma posição que um homem na sociedade soviética e visando tornar-se exatamente igual, uma mulher tem de participar em todas as esferas da produção social. A economia pública precisa de ser criada; a mulher deve ser libertada de trabalho doméstico embrutecedor e esgotante”¹⁶. Fez notar que, durante 32 anos de existência da autoridade soviética, havia mais de 60 por cento de mulheres com

¹² Сергей, Ковалев (1971): *Формирование нового человека*. Москва. Политиздат. p. 68.

¹³ Ingrida, Korsakaitė (1968): “Lietuvių tarybinė lakštinė ir iliustracinė grafika 1956-1964 metais”, *Tarybinio meno keliu. Iš Lietuvių kultūros istorijos*. Vilnius. „Mintis“, p. 108.

¹⁴ Ingrida, Korsakaitė (1968): “Lietuvių tarybinė lakštinė ir iliustracinė grafika 1956-1964 metais”, *Tarybinio meno keliu. Iš Lietuvių kultūros istorijos*. Vilnius. „Mintis“, p. 109.

¹⁵ Virginija, Jurėnienė (2009): “Sovietinės moters “kūrimas” sovietų Lietuvoje ir Sovietų sąjungoje”, *Lyčių studijos ir tyrimai*, 2009 No. 7, p. 36.

¹⁶ Birutė, Boreišienė (1973): “Respublikos moterų gamybinė ir visuomeninė veikla, vykstant TSKP XXIV suvažiavimo nutarimus”, *Tarybinė moteris – aktyvi komunizmo kūrėja*. (1972 metais vykusio LTSR moterų suvažiavimo medžiaga). Vilnius. “Mintis”, p. 12.

educação especial e elevada¹⁷, 54 por cento de mulheres com trabalho na economia nacional que requeria educação superior; no período de governo burguês, apenas se formaram dois por cento de mulheres na Universidade de Tecnologia de Kaunas, durante 20 anos, ao passo que, na altura, as mulheres constituíam 30 por cento de todos os engenheiros¹⁸.

246 | A revista mensal *Soviet Woman* foi publicada pela primeira vez na Lituânia em 1952 e o seu primeiro número, com o retrato de Lenin na capa, informava as mulheres acerca do início da “nova” vida. A palavra é uma definição fundamental do mito; o mito é o sistema de comunicação, a mensagem, o mito é a forma. Uma vez que “o nosso mundo é sugestivo”, tudo o que inclui discurso pode tornar-se um mito, e a mitologização é uma característica de todos os *sociums*. A revista *Soviet Woman* não revela o conselho editorial ou o nome do chefe de redação, o que sugere a ideia de que a revista provinha de um espaço sagrado. Isto quase confirma a unidade de Lenin e Stalin, demonstrada no segundo lado da revista, não só visualmente, mas também pelas palavras do Grande Juramento, que repetia o nome de Lenin e era da autoria de Stalin. Foi assim que irrompeu uma outra iconografia na realidade quotidiana das mulheres, o nome morto da revolução, porém adepto vivo dos seus ideais tornou-se o profeta da “nova” vida (soviética). A palavra na mitologia “na esquerda”, tal como na mitologia da Sagrada Escritura – “no princípio era o Verbo e o Verbo fez-se carne” –, obtém um significado especial. Tem um lado visível e um invisível, o qual incorpora um estado de consciência substancial e aparentado com a crença religiosa, e consolidou força personificada (comando, partido).

Barthes explica que a sociedade garante significado secundário, conotativo, a todo o discurso (fala, expressão), o que só o emissor ou apenas o recetor não pode fazer. Por outras palavras, a mitologia é a soma de significados conotativos que são dirigidos à consciência ou ao subconsciente de quem a apreende, isto é, forma um nível latente de discurso ideológico. Contudo, tudo o que o governo sugere forçadamente à consciência humana parece-lhe estranho. Barthes procurou destruir os estereótipos dominantes do discurso ideológico que o convertem em falso propagador de consciência. Ele queria revelar tal mitologia que “se agarra” ao significado inicial através de conotações e subsiste nelas. Segundo Barthes, a mensagem mítica desenvolve-se a partir de certo material, que é preparado com fins comunicacionais; os veículos materiais do mito, visuais ou gráficos, indicam a existência de consciência, que lhes dá significado. Portanto, a mitologia visa criar uma tal imagem do mundo que coincidiria com os desejos, objetivos e fins dos propagadores da consciência mitológica. Em resumo, tenta esconder a sua natureza parasítica, exige ser tratada como a única instância de verdade, como o que é natural, “orgânico”. A mitologia procura não ser um “produto natural”, mas um fenómeno natural, isto é, “naturaliza o seu significado cultural”¹⁹.

A propaganda soviética estruturou uma conceção dualística do mundo sociopolítico na consciência pública – o “velho” capitalista (na realidade, é muitas vezes descrito por vocabulário não literário) e o “novo” socialista. Tal conceção de existência, típica para a filosofia me-

¹⁷ Birutė, Boreišienė (1973): “Respublikos moterų gamybinė ir visuomeninė veikla, vykdančios TSKP XXIV suvažiavimo nutarimus”, *Tarybinė moteris – aktyvi komunizmo kūrėja*. (1972 metais vykusio LTSR moterų suvažiavimo medžiaga). Vilnius. “Mintis”, p. 13.

¹⁸ Birutė, Boreišienė (1973): “Respublikos moterų gamybinė ir visuomeninė veikla, vykdančios TSKP XXIV suvažiavimo nutarimus”, *Tarybinė moteris – aktyvi komunizmo kūrėja*. (1972 metais vykusio LTSR moterų suvažiavimo medžiaga). Vilnius. “Mintis”, p. 16.

¹⁹ Roland Barthes, *Mythologies*, Nova Iorque, The Noonday Press, 1991, p. 119.

tafísica e para a mitologia cristã, também está refletida na revista *Soviet Woman*. Nas suas páginas, as vantagens da “nova” vida na Lituânia sobre a sociedade capitalista são declaradas não só em linguagem escrita, mas também visualmente. O quadro *Two fates* (“Dois destinos”) representa duas mulheres: uma delas, que vive nos Estados Unidos, está na Labour Exchange (centro de emprego) e a inscrição por baixo da pintura diz “era agrónoma, tornou-se empregada de limpeza”; a outra mulher olha para a paisagem urbana “soviética” e a inscrição informa “era empregada de limpeza, tornou-se agrónoma” (*Soviet Woman*, 1952, n.º 10, p. 28).

A mitologia soviética continua a desenvolver as características do mito arcaico, em especial a escatologia cristã. Os cultos totalitários, segundo Levgueni Torchinov, pertencem aos sistemas mitológicos secundários e, no conjunto, são elementos de estruturas religiosas, acompanhados por uma diversidade de formas transpessoais²⁰. Na mundivisão religiosa da literatura e no sistema totalitário, o culto de Stalin é em parte frequentemente confrontado com o mito moderno. Semelhante à mundivisão religiosa, o regime totalitário soviético é caracterizado pelas mesmas formas afetivas que a deificação de um líder, experiência extática na sua emergência ou mesmo ao pronunciar-se o seu nome, transe maciço e até casos de suicídio durante o seu funeral, ritualização consistente da maioria das cerimónias soviéticas.

A sociedade totalitária na sua cultura utilizou categorias fundamentais do mito, tais como a luta dos deuses e dos heróis contra catástrofes naturais, de modo a dominá-las e subordiná-las aos seus próprios interesses, ou a luta dos deuses e dos heróis contra forças demoníacas. Estas categorias na mitologia soviética transformaram-se na “nova” luta humana por rendimento, para maiores índices de produção de leite, etc.; o homem que impetuosamente se junta à luta contra os restos das forças pequeno-burguesas do passado e do imperialismo ocidental. A revista *Soviet Woman* baseia-se nas diretivas da “questão da mulher” da política do Partido Comunista, as quais compõem o conteúdo ideológico da sua estrutura e publicações. A revista destaca a função-chave da mulher, a função social civil que está diretamente relacionada com o emprego na fábrica, na quinta ou no campo da quinta coletiva. A propaganda soviética usa o arquétipo do conto de fadas *Cinderela* como um modelo preferido de comportamento social, o que é justificado por títulos de artigos, por exemplo, a heroína do artigo “From hind to socialistic labour hero”, St. Vitkiene, também participa na conferência de defensores da paz em Vilnius (*Soviet Woman*, 1952, n.º 1, p. 7)

George Blumer afirma que a propaganda, diferentemente da publicidade, visa instigar mais à ação coletiva do que à individual, desenvolver convicção e encorajar a entrada em ação de acordo com essa persuasão. É provocada deliberadamente e a campanha é orientada para o objetivo de fazer as pessoas seguirem a abordagem, disposição ou valor fornecidos. O objetivo é o mais importante e os meios servem apenas para esse fim²¹. A propaganda socialista, segundo a opinião dos seus ideólogos, tinha de convencer, explicar, educar, ao passo que a propaganda burguesa manipulava a consciência humana, servindo os interesses dos exploradores. Os ideólogos reconhecem que o argumento racional na propaganda não é efetivo, portanto, a fim de a mensagem da propaganda ser recebida, tinha de ser criado um pano de fundo emocional que afetaria os sentimentos e o subconsciente das pessoas. Por exemplo, o cartaz que mostra uma jovem desportista sorridente, com uma grinalda de cabelo entrançado no cimo da cabeça; na mão esquerda, segura uma caderneta de poupanças e

²⁰ Евгений Торчинов (2007): *Пути философии востока и запада. Познание запредельного*. Москва. Азбука.

²¹ Георг, Блуммер (1998): „Коллективное поведение“, *Психология масс*. Самара. «Ибис», p. 562.

com a direita aponta para a cidade à beira-mar. A jovem apresentada no cartaz transmite a ideia da vantagem da poupança: “poupei dinheiro num banco de poupanças e comprei umas férias naquela estância” (*Soviet Woman*, 1952, n.º 2, p. 8).

248 | A página da revista, de acordo com os ensinamentos de Lenin, acentua duas classes sociais principais – operários e camponeses –, e a elite, como uma pequena faixa das classes, fica com um papel insignificante. Portanto, o foco principal é colocado na vida rural (tal como novas escolas, hospitais, abertura de infantários em quintas coletivas, etc.); o ideal do “novo” homem é constituído por camponeses das unidades coletivas, operários fabris e da construção – por membros ativos dos Konsomol e do partido. V. Giedra, no poema “To Soviet Woman”, escreve: “Os povos do mundo lutam pela paz, [...] Também tens uma arma nesta luta. Esta arma [...] é a norma completada de antemão, E os produtos do teu trabalho são bons²². As mulheres artistas são apresentadas de modo bastante fragmentado na revista e parece que os leitores da publicação apenas se interessam pelas suas criações quando estas, no dizer de Lenin, “servem o público”. Por exemplo, a inscrição sob uma foto declara que “I. Gilyte, diplomado pelo Instituto Nacional de Arte da RSSL, elabora tese sobre ‘O inovador fabril da Zalgiris V. Pesko e a sua equipa’” (*Soviet Woman*, 1952, n.º 1, p. 5); o artista M. Dudiene-Kalinaite é mostrado ao lado do seu trabalho de tese (tapete tecido com nós persas) “Retrato de Stalin” (*Soviet Woman*, 1952, n.º 7, p. 4). A elite é, em geral, representada por mulheres de duas profissões e que estão diretamente associadas com o aparecimento do “novo” homem e a sua formação – são obstetras, recebendo nova vida, e professoras (por exemplo, de Música).

A propaganda soviética deu muita atenção à educação da criança, a criadora do “novo” mundo, tratando o indivíduo como parte integrante de uma equipa, visando unificar a sua personalidade e inseri-lo numa moldura ideológica. Uma família era também considerada uma equipa amigável de trabalho, cuja tarefa principal era gerar e criar filhos. Era formada por filhos e pais, que nos *media* da época, e mesmo até ao fim da década de 60, raramente eram referidos como marido e mulher, masculino e feminino. Dalia Marcinkeviciene observa que o “grupo amigo” família eliminou o conceito de sexo, de amor romântico e sexo²³. Em geral, não existem artigos nas revistas *Soviet Woman* deste período que analisem a relação entre homem e mulher de uma maneira ou de outra. A não ser que se considere o conto de Anatoli Beriozovas “Amor”, cujo título parece prometer uma história sobre relações românticas de jovens. Porém, o leitor tem de se desenganar, porque as personagens do conto, Birute e Kazis, regressando juntos de uma reunião na quinta coletiva, discutem deficiências do trabalho numa quinta de criação de gado, cujo diretor é Kazis. Embora partilhem amor (ambos pensavam que sim), que Birute cumpra os seus deveres é a coisa mais importante e ela está a fazer revisão na quinta. No início, Kazis ofende-se com aquele comportamento de amante, mas, mais tarde, castigado com a transferência para outro trabalho, ele mostra consciência e ambos fazem as pazes²⁴. O campo de “feminilidade” do “novo” homem na revista *Soviet Woman* está dividido em duas esferas: a inicial, dominante – maternidade-criação dos filhos, por exemplo, exortação a inculcar o amor ao trabalho nas crianças; a secundária (a

²² Vytautas, Giedra (1952): “Tarybinei moteriai.”, *Tarybinė moteris*, No. 4, p. 12.

²³ Dalia, Marcinkevicienė (2008): Vyrų, moterų ir sovietinė ideologija. URL: www.moters.lt/assets/leidiniai/, last access on: 10/05/2008, p. 1.

²⁴ Anatolijus, Beriozovas (1952). *Tarybinė moteris*, No. 9, pp. 14-15.

que são dedicados menos artigos, nas últimas páginas da revista) – cuidado da casa, trabalhos de mãos, conselhos sobre saúde, desportos, artes de amador, moda.

Na década de 70 do século XX, que também é chamada “período político ‘morno’”, o tom propagandístico também se suavizou nas páginas da revista *Soviet Woman*: aparece alguma análise de problemas de inter-relações humanas, infringindo proibições anteriormente existentes sobre temas “obscenos”, que contrariavam o puritanismo comunista. Rebentou uma discussão entre leitoras da revista a propósito da carta de uma mulher que contava que tinha dado à luz uma criança sem ter marido nem rendimento e, apesar das críticas dos colegas de trabalho, sentia-se feliz por estar a criar o filho, que já tinha cinco anos. A professora Danute Ruzgiene, no artigo “Nós, mulheres, temos três vezes culpa”, enquadra três “acusações” às mulheres que escolhem este caminho: 1) mães culpadas, porque não explicaram nada sobre o casamento, pensando que as amigas das filhas fariam o trabalho de preparação; 2) professoras, diretoras de turma, culpadas, porque prestaram muito pouca atenção às conversas sobre questões de sexo; e 3) jovem culpada, porque o seu comportamento, o controle das emoções e o autocontrole também são de grande importância. A autora do artigo apela a que se tire do pedestal a mãe solteira, para mostrar às jovens a tragédia daquelas mães desgraçadas²⁵. E outros artigos publicados mais tarde confirmam a desigualdade factual da relação entre mulheres e homens, isto é, a responsabilidade pelo amor e pela relação sexual devia ser apenas imputada à mulher: ela pode ser publicamente desprezada, castigada pelos familiares, ainda que o governo soviético destinasse pensões para mães solteiras. Por outro lado, a relação entre homem e mulher na Lituânia soviética era tratada como uma espécie de colisão ou conflito, retirando do modelo de família aquilo que dá sentido ao casamento, uma esperança de ser feliz²⁶.

Descrevendo o mito como uma substância da realidade universal, Barthes limitou o seu espaço existencial à esfera política, rejeitando o seu potencial para se estender a várias esferas da realidade quotidiana. No entanto, a prática da vida social soviética revelou o facto de que a cultura artística, a ciência, a religião, a vida no dia-a-dia, etc., estavam entrelaçadas em construções mitológicas e ideológicas. A arte, desenvolvida pelo método do realismo socialista, avaliada e censurada por funcionários do partido, a estrutura e o conteúdo da revista *Soviet Woman*, promoveram a concepção do “novo” homem, formulada pela ideologia marxista-leninista. Considerando as criações artísticas e a comunicação social daquele período, torna-se claro que o “novo” homem se materializa numa mulher, que regulou com rigor os papéis sociais: cidadã, trabalhadora e mãe.

²⁵ Danutė Ruzgienė (1961): “Mes moterys triskart kaltos”, *Tarybinė moteris*, No.1, p. 12-13.

²⁶ Dalia, Marcinkevičienė (2008): Vyrų, moterų ir sovietinė ideologija. URL: www.moterys.lt/assets/leidiniai/, last access on: 10/05/2008, p. 3.

4. FECUNDAÇÃO LITERÁRIA DOS IMAGINÁRIOS NACIONAIS

MITOS E SÍMBOLOS – POVO, NAÇÃO, PAZ – NO PENSAMENTO DOS UTÓPICOS PORTUGUESES DE MEADOS DE OITOCENTOS

Maria Manuela Tavares Ribeiro*

| 253

A Revolução Francesa – mito e reatualização

A Revolução Francesa – idade de ouro, mais mítica do que histórica – é um referente perante o qual os revolucionários de 1848 manifestam uma autêntica atitude de veneração, talvez porque dela têm uma imagem demasiado perfeita. Poderoso mito, sem dúvida o maior da primeira metade do século XIX, alimentado, naturalmente, pela visão romântica da história. De facto, o século XIX não cessou de refazer a Revolução Francesa. Não exatamente a Revolução dos fins do século XVIII, mas sim o movimento revolucionário iniciado em 1789 – promessa de igualdade – logo, uma empresa interminável, sem limites de tempo e de espaço. Em julho de 1830, a insurreição parisiense agita de novo a bandeira republicana, mas a monarquia permanecerá com o trono de Luís Filipe, sucumbindo nas barricadas de 1848. “Ilusão lírica”, a revolução de 24 de fevereiro de 1848 não durou, de facto, mais do que uma primavera. Foi, todavia, uma “Primavera dos Povos” e incarna, embora por tempo efémero, a festa da Fraternidade.

Se a Revolução Francesa se mantém bem viva na primeira metade do século XIX, muitos dos elementos de reatualização da temática revolucionária persistem, ou renovam-se, nas vésperas da Revolução de 1848. Para alguns (Flaubert, Tocqueville, Proudhon e Marx) ela foi uma mera repetição. Não foi, porém, mero plágio, pura e simples imitação. Os revolucionários de 48 tinham consciência de que a Revolução de Fevereiro era, sim, uma continuação. Tal como é concebida no plano conceptual e teórico, a Revolução Francesa tinha encetado uma missão salvacionista – a redenção da humanidade através do povo eleito, o povo francês. Não consumara, porém, esse fim transcendente. Como a Revolução de Julho de 1830 o não atingira também. Seria o movimento revolucionário de 48 a conduzi-lo, finalmente, a bom termo.

O romantismo dos anos 40 envolve o modelo ideológico – o da Revolução Francesa. A esperança revolucionária permanece inquebrantável. A Revolução é vivificada no universo sonhado dos homens de 48. A geração nascida sob o Império e a Restauração, desiludida, mergulhada já na intensa fermentação romântica, recolhe-se no sonho. Sonho de um Paraíso Perdido – a Revolução Francesa – tempo e lugar de heróis, de mitos, de glórias. Não se trata, porém, de puro sonho.

Para além dos múltiplos e díspares testemunhos, para além do romantismo da década de 40, a memória coletiva é alimentada por uma plurifacetada literatura popular ou de elite social e cultural que, depois de 1830, conhece ampla difusão. A imagem da revolução perdurará através de visões específicas e diversificadas que correspondem a tendências políticas diferentes. Uns glorificam a revolução de 1789 (Michelet), outros (Louis Blanc e o socialista cristão Buchez) veem na ditadura jacobina de 1793-94 o tempo áureo da democracia popular realizada. Todos, porém, entendem que foram razões políticas e sociais que a determinaram.

* Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Coordenadora de Investigação do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra – CEIS20.

Mas é, muitas vezes, em termos abstratos que se referem àquele acontecimento histórico. Ressalta nos discursos dos homens de 48, seja qual for a tendência política que veiculem, a força transcendente da Revolução Francesa. Ela instaurara um novo tipo de práticas e estas caracterizam-se, essencialmente, pela inserção no universo político de regras e de uma cultura democráticas. Regras democráticas, por um lado, cujo símbolo mais glorioso é o sufrágio universal (masculino – em 1792); por outro lado, uma cultura nova e um imaginário político renovado e povoado de novos mitos.

Um novo tipo de discurso político emerge desde os inícios da Revolução Francesa, em linguagem mais direta, mais concreta, e que funciona como apelo e incitamento ao leitor e ao ouvinte. Discurso empolgado que marca profundamente a imaginação dos homens de 48. O fascínio das imagens e das palavras do passado revolucionário exercia neles, segundo Proudhon, uma magia paralisante que os leva a “parodiar” (o vocábulo foi usado por Marx) a “comédia” de 1793.

Há, no entanto, uma individualidade apregoada e manifesta na especificidade das conquistas atingidas em 1848, em França: a abolição da pena de morte em matéria política (26 de fevereiro); o sufrágio universal (2 de março); o apelo à abolição da escravatura nas colónias (4 de março). Três grandes conquistas de 1848 que retomam e completam as da Revolução Francesa.

Em 1848, não é tanto o desejo de ver realizadas as revoluções de 1789 ou de 1792-93 tal como aconteceram, mas sim a esperança de consumir uma idealização dessas mesmas revoluções, isto é, de concretizar essa imagem positiva numa revolução pacífica e humana que conseguiria a sua plenitude na vivência da Fraternidade Universal, simultaneamente sonhada e vivida no quotidiano.

Realidade que não se enquadra, portanto, no puro optimismo romântico. A literatura, por exemplo, recria o seu ideal social e político. Adquire mesmo força de ação socializante e republicana. Em 1848, o panfletarismo de esquerda e a imprensa periódica progressista denunciam as injustiças e divulgam as doutrinas dos utópicos. Explosão de escritos que traduz o borbulhar de ideias, do fervor e da fé dos homens de 48: os seus projetos de reforma, a denúncia das injustiças, a procura incessante da felicidade dos homens.

Os demoliberais portugueses da década de 40-50 assimilaram, ideologicamente, o espírito evangélico do romantismo social, as doutrinas dos socialistas utópicos e propagandearam os princípios revolucionários. A imprensa, motor e eco da opinião, é um testemunho rico do ideário liberal, democratizante e republicanizante de autores cuja formação resulta da simbiose revolução-cristianismo-romantismo. O mesmo é dizer, o conceito de revolução social, o alargamento do sufrágio, o aperfeiçoamento do sistema municipal, a consolidação do direito e soberania do trabalho, o desenvolvimento do sistema associativo, a aprendizagem da prática igualitária e fraterna através da educação socializante e democratizante dos portugueses que receberam, com entusiasmo, os movimentos revolucionários europeus de 1848.

Que ecos em Portugal?

Em 1842, o Ministro do Reino, António Bernardo da Costa Cabral, restaura a Carta Constitucional de 1826 e enceta um mandato de seis anos, cheio de conflitos e agitações violentas. A sua orientação política assenta numa sólida centralização do poder, chamando a si mesmo uma minoria forte. Permite o aparecimento de uma “aristocracia” detentora da propriedade

e da finança e firma-se numa complexa burocracia e no exército. Solidifica-se, assim, uma oligarquia de facto. Na linha do político francês Guizot, Costa Cabral pretende instaurar a “ordem” como base do enriquecimento do país. Fomenta a concentração capitalista e, naturalmente, beneficia uma alta burguesia financeira e de proprietários, ficando à margem a pequena e média burguesia rural e urbana.

A criação das grandes companhias, com carácter especulativo, a fiscalização efetiva das eleições, isto é, a prática do sufrágio censitário e indireto permitiram um reforço do aparelho de Estado centralizado que contava com a base social de apoio de uma nova aristocracia liberal, a dos “barões” e “viscondes”. Denunciar os agravos do governo era, para a oposição, uma satisfação que se devia ao povo. Propunha, então, um programa que visava importantes reformas: no campo económico (modificação da lei dos forais, reforma do sistema tributário, revisão dos contratos do governo e cessação dos mais lesivos); no político (abolição da lei da Regência); no social (lei sobre os expostos); no ensino (reformas da Universidade e Academias e boa lei de instrução) e no jurídico (necessidade de um Código Civil e Criminal).

Depois de uma revolta militar frustrada em 1844, as forças populares rebelaram-se contra o governo em maio de 1846. Sucede a revolta da Maria da Fonte e Costa Cabral é deposto e exilado. A burguesia de oposição apropria-se e dirige, então, o movimento revolucionário que manterá a guerra civil – a Patuleia – de outubro de 1846 à Convenção de Gramido, em junho de 1847. A ala radical de esquerda (setembrista) e de direita (miguelista) coligadas, numa base de tática operacional contra a fação dominante, foram vencidas.

Os ecos da Revolução Francesa de 1848 e dos movimentos nacionalistas europeus chegaram a Portugal e nova onda de tentativas insurrecionais ocorreu. Porém, o condicionalismo interno português não propiciava uma adesão popular como a que se registara em 1846-47. Depois de dois anos de lutas fratricidas a maioria da população portuguesa almejava um período de paz e de acalmia.

Esvaecido o ímpeto revolucionário, mantinha-se, no entanto, o descontentamento geral do país. Os princípios apregoados pelos republicanos e socialistas em 1848 fizeram doutrina e tiveram intérpretes entre os demoliberais portugueses¹.

No seu discurso socializante e de cariz republicano ressalta uma visão esclarecida e simplificadora do mundo político para motivar as massas. Essa clarificação do universo político e social tornara-se, aliás, uma prática constante desde os inícios da Revolução Francesa e manter-se-ia durante todo o século oitocentista.

A corporização do herói, do mártir, do aristocrata, do contrarrevolucionário, do patriota, na imagem, no discurso, na festa e nas cerimónias, é uma excelente via para a inteligibilidade da mensagem política. O imaginário político revolucionário está povoado de personagens e da sua figuração. Uma dessas figuras que incarna o ideal supremo, sobretudo depois da Revolução Francesa de 1792, e que ocupa um lugar relevante no discurso e na imagem, é o soldado. O incitamento ao soldado, elemento imprescindível e fator de união, é uma constante nos jornais clandestinos, de cariz republicanizante, publicados em Portugal, em 1848. Os seus nomes são bem sugestivos: *A Republica*, *O Republicano*, *A Fraternidade*, *O Regenerador*, *A Alvorada*. Neles se dirigem proclamações ao exército apelando, em nome do ideal fraterno, para a sua colaboração e apoio contra a monarquia vigente. A personificação do herói é figurada

¹ Sobre o assunto, veja-se Maria Manuela de Bastos Tavares Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra,

pelo homem que protege a nação – é o herói militar. Assim o apresenta o estudante de Direito José Maria do Casal Ribeiro, no seu opúsculo *O soldado e o povo* (1848). Para defender a República contra as forças da Igreja e da contrarrevolução não pudera a França contar apenas com os comuns cidadãos, mas tinha sido necessário incitar os cidadãos como soldados. A esta luz, o redator da folha clandestina *A Fraternidade* faz esta evocação veemente: “Soldados! os vossos irmãos do Povo estão dispostos a seguirem o exemplo das outras nações: e a deitarem por terra um trono perjuro... Soldados! juntai-vos com vossos irmãos neste último esforço da liberdade oprimida e juntos quinhoaremos a glória de termos salvado a Nação”². A sensibilização dos jovens como força dinamizadora está, pois, vinculada à salvação da pátria. Por isso, os estimulam também os dramaturgos, os jornalistas e os poetas portugueses: António Pedro Lopes de Mendonça (jornalista e político), José Maria do Casal Ribeiro (jornalista e político), Francisco de Sousa Brandão (engenheiro civil formado na Escola Politécnica de Paris), Custódio José Vieira (jornalista e advogado) e Marcelino de Matos (jornalista e advogado). No mesmo sentido, são elucidativas estas palavras: “O machado da reforma – escreve-se na folha clandestina *A Alvorada* (1848) – só o braço robusto do mancebo o pode fazer descarregar de modo que o tronco velho do mundo caia com todas as suas ramificações e se define com todas as suas raízes”³. Como tal, para os mais radicais não bastava a revolução das ideias: a revolta armada tornava-se premente, justificada por uma necessidade histórica: “A revolta armada – pode ler-se no mesmo jornal *A Alvorada* – último grau da resistência legal é legítima, é santa, é gloriosa, quando o governo se faz prepotente e hipócrita”⁴.

De facto, tinha sido a França que, desde 1792, associara à sua ambição regeneradora um messianismo emancipador da humanidade. Ela é mitificada pela empresa libertadora da sua Revolução.

Mais do que por uma mudança política, anseiam os demoliberais portugueses pela república social. Sincretismo de esperança republicana e busca da felicidade do homem é a tônica do seu discurso. Eivados de espírito romântico, eles definem a república como um regime em que se entretecem o social, o moral e o político. “A República – assim a define o jornal *O Regenerador* – simboliza a Grande Família igualando-se todos debaixo do Nível que Deus lançara sobre a espécie humana... Não há cartistas, miguelistas, setembristas, nem progressistas, há apenas portugueses, irmãos e iguais em direitos”⁵.

No plano teórico, a sua fé republicana fundamenta-se no credo da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. No opúsculo anónimo *O que é a verdadeira república?*, ela aparece definida como “símbolo de felicidade consumada pela união fraterna dos Povos”⁶. Nos catecismos republicanos e em folhetos, de que é exemplo o opúsculo *Breves reflexões sobre o governo republicano*, esclarecem-se, em linguagem simples e clara, as massas populares. Exige-se a garantia do direito ao trabalho, a redução do horário de trabalho, o fomento da instrução, a liberdade de imprensa, de associação, de discussão e o sufrágio universal, direitos que só o regime republicano permitiria concretizar. Para os socialistas utópicos portugueses, o fim último da república consumir-se-ia na democracia social: “A República que desejamos não é para

² *A Fraternidade*, Lisboa, n.º 2, 13 de maio de 1848, p. 4.

³ *A Alvorada*, Lisboa, n.º 1, 1848, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁵ *O Regenerador. Jornal do Povo*, Lisboa, n.º 1, 16 de abril de 1848, p. 4.

⁶ Um verdadeiro republicano, *O que é a verdadeira república?*, s.l., s.d.

mudar os homens, não, é para ajudar os interesses de família – é para tirar o povo da miséria em que vive, para lhe dar pão, para proteger órfãos e viúvas, para recompensar o talento, as virtudes e o trabalho” – afirma-se no periódico *O Republicano*⁷. A inquietude sentida perante as desigualdades sociais e económicas que, segundo o poeta Silveira da Mota, provocavam “o gemer do operário laborioso e as risadas do rico protervo”, suplantava a questão política.

Neste contexto, a república é definida como o reino da justiça em que se praticam as virtudes evangélicas – a filantropia e a tolerância. A república democrática seria, portanto, a única forma de governo capaz de conciliar a liberdade com a autoridade, a ordem com o progresso. Em suma, ela faria vingar a justiça universal: “Todos os homens – escreve-se na folha de 1848, *O Seculo* – tendo o mesmo autor, o mesmo tronco, as mesmas faculdades, sendo iguais no nascimento e na morte, têm iguais direitos à justiça, independência e felicidade”⁸.

O ideal universalista, legado da Revolução Francesa, é exacerbado no discurso republicano e socialista de meados do século XIX. A preocupação cosmopolita e universalista não é, porém, inconciliável com o patriotismo que acalentam. E, assim, o patriota continua a ser uma figura mitificada. Sonha-se com a organização internacional com base no reconhecimento das nacionalidades. O amor à pátria, o amor aos concidadãos são particularmente queridos por razões de laços de solidariedade. Mazzini, Kossuth, Garibaldi são heróis venerados pelos demoliberais portugueses. Lembre-se que, em 1849, são traduzidas para português as cartas de Mazzini para Montalembert e Louis Blanc e publicadas em jornais e, em 1850, circula a sua obra *O Papa no decimo nono seculo*, também vertida para português⁹. Kossuth, vencido na Hungria, retira-se para o exílio em Inglaterra e, de passagem por Lisboa, é recebido no Centro Eleitoral Operário onde lhe é prestada efusiva saudação¹⁰. Garibaldi é figura central de notícias e de poemas que exaltam a liberdade e o movimento nacionalista italiano¹¹.

A figura do herói revolucionário e a do patriota é retratada em gravuras e referida no discurso de forma encomiástica enquanto o contrarrevolucionário e o conservador são personalizados pela figura grotesca ou pela caricatura.

A linguagem figurativa, alegórica e simbólica tornara-se, como sabemos, uma constante durante a Revolução Francesa. Criatividade, portanto, na busca de uma nova linguagem alegórica, renovação do antigo universo simbólico, poder mobilizador dos símbolos manifestou a Revolução Francesa, o que, para além de enriquecer o imaginário coletivo, fortaleceu a criação do seu próprio mito. E a revolução que triunfa em França em 1848, a exemplo de 1789 e de 1830, exterioriza pela linguagem, pela alegoria e pelo símbolo, a alegria transbordante da festa cívica.

Se utilizarmos a classificação de Maurice Agulhon na sua obra *Marianne au combat*¹², podemos afirmar que manifestações móveis tivemos-las, também, em Portugal. Após a eclosão da revolução em Paris, portugueses e espanhóis integram, com centenas de cidadãos, o

⁷ *O Republicano*, Lisboa, n.º 3, 1848, p. 2.

⁸ *O Seculo*, Lisboa, n.º 6, 1848, p. 83.

⁹ *O Ecco Popular*, Porto, n.º 11, 12 de outubro de 1848, pp. 2-3; n.º 48, 26 de novembro de 1849, pp. 1-2; n.º 72, 26 de dezembro de 1849, p. 1, col. 3 e p. 2; e *O Nacional*, n.º 280, 5 de dezembro de 1849, pp. 1-2. O livro foi editado em Bruxelas, com 63 páginas. Em 1851 aparece em Portugal a obra *République et Royauté en Italie*, com prefácio de George Sand.

¹⁰ *A Revolução de Setembro*, Lisboa, n.º 2870, 18 de outubro de 1851, p. 3, col. 1 e n.º 2876, 25 de outubro de 1851, p. 2, cols. 1-2. Muitos artigos, notícias e poemas foram publicados em Portugal sobre os movimentos emancipacionistas de 1848 e seus heróis. Veja-se Maria Manuela de Bastos Tavares Ribeiro, *op. cit.*, pp. 189-190.

¹¹ Henrique de Campos Ferreira de Lima, “Bibliografia Portoghese del Risorgimento”, *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, Lisboa, vol. II, n.º 1, jan.-mar., 1966, pp. 69-140.

¹² Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 a 1880*, Paris, 1979, *passim*.

cortejo de apoio ao Governo Provisório. A esperança desses republicanos iberistas, fortalecida pela adesão aos ideais republicanos, radicava no ruir da Santa Aliança e no sonho de erigir a Santa Aliança dos Povos¹³. Corriam também notícias de jantares e banquetes comemorativos¹⁴. Em maio de 1848, os franceses imigrados em Portugal tiveram a adesão de portugueses na manifestação fraternal e patriótica à república e no cortejo fúnebre às vítimas das jornadas de luta. Os “democratas” nacionais empunhavam, então, a bandeira ibérica, azul e branca, sem as armas nacionais¹⁵.

Para além das alegorias móveis, as alegorias fixas são sugestivas. A Academia de Coimbra, através dos seus estudantes “progressistas”, saúda, em 9 de abril, a vitória republicana francesa e os seus colegas de Itália, Polónia, Áustria e Hungria, em nome da liberdade dos povos e da fraternidade universal. Sintomaticamente a sua felicitação terminava com um “*Viva à Península Ibérica*”.

Esta luta pela emancipação dos povos é simbolizada na Carbonária Lusitana, sociedade secreta fundada em Coimbra, em 1848, pela arma que, no ritual iniciático, é entregue ao carbonário. O carbonário é também o soldado que defende a união dos povos e a república democrática. Também a simbologia dos nomes das *Choças* e das *Barracas* (câmaras carbonárias) é bem sugestiva – *Igualdade, União, Liberdade, Fraternidade*. Os nomes simbólicos dos membros desta sociedade secreta evocam, igualmente, os heróis revolucionários: Robespierre, Marat, Louis Blanc, Ledru-Rollin, Lamartine; o seu emblema – o triângulo invertido (ao contrário do maçónico) –, é o símbolo da trindade e da divisa revolucionária, da união tríplice da Liberdade, Igualdade e da Fraternidade¹⁶. Na linha do carbonarismo italiano e da doutrina do herói nacionalista Mazzini, os carbonários lutavam, como apóstolos de uma santa causa, pela concretização do ideal federalista – a Santa Aliança dos Povos.

Também a visualização da república se revela de enorme importância. Assim sendo, em gravuras, nos jornais e folhetos radicais que circulavam clandestinamente em Portugal, pelo discurso e pela imagem, pela alegoria e pelo símbolo, evoca-se a república e as suas virtudes. Exemplos dessa figuração simbólica são: o triângulo equilátero, símbolo da trindade (cristã e laica); o sol, símbolo da luz e da liberdade derramada sobre os homens o barrete frígio, símbolo da república popular; o feixe que evoca a união e o machado, instrumento cortante para esmagar a hidra do mal. A hidra era, aliás, uma imagem forte usada pelos revolucionários de 1789 para destruir o remanescente (que renascia) do “Antigo Regime”. Também o culto da árvore, figurado por ramos ou folhas, colheu aceitação em Portugal¹⁷. Como sabemos, foi em França uma verdadeira moda, em 48. Reminiscência do “Maio tradicional”, misto de cerimónia oficial e de espontaneidade popular, é acompanhado de um rito¹⁸. A associação árvore-cruz é, aliás, frequente na alegoria e na literatura, particularmente na poesia portuguesa.

¹³ Maria Manuela de Bastos Tavares Ribeiro, “Portugal e a Revolução de 1848”, *Ler História*, n.º 16, Lisboa, 1989, pp. 107-115.

¹⁴ *A Revolução de Setembro*, n.º. 1810, 20 de março de 1848, p. 2, col. 3; e *A Matraca*, Lisboa, n.º 54, 4 de março de 1848, p. 211, col. 2.

¹⁵ Ofício de Francisco José de Paiva Pereira para o Duque de Saldanha, de Paris, de 24-3-1848 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Paris, cx. 10, 1848-1849, doc. 8).

¹⁶ Maria Manuela de Bastos Tavares Ribeiro, *Portugal e a revolução de 1848*, ed. cit., pp. 109-125.

¹⁷ O jornal anónimo e clandestino *O Regenerador. Jornal do Povo* (1848), publicado em 1848, apresenta no cabeçalho desenhos alegóricos.

¹⁸ Fernando Catroga, “Os primórdios do 1.º de Maio em Portugal: festa, luto, luta”, *Revista de História das Ideias*, vol. 11, Coimbra, 1989, pp. 445-499.

A figura feminina alada, símbolo da liberdade e a figura do soldado, portador da arma ou da bandeira em que se inscreve a palavra “Liberdade” encabeça a folha republicana, claudestina, com o título *A Republica. Jornal do Povo* (1848).

Frequente é ainda a venda de estampas e retratos dos heróis revolucionários franceses e nacionalistas ou de personagens da oposição ao governo oligárquico português (Conde das Antas, Silva Passos, Galamba, Eduardo Salter)¹⁹.

A cor da bandeira, que em França logrou polémica e divisão de opiniões entre Lamar-tine, defensor da bandeira tricolor, e Louis Blanc, para quem a bandeira vermelha simbolizava a união na república popular, inspirou também poetas portugueses que cantaram o estandarte tricolor, emblema de toda a França, e que continuava, afinal, a corrente histórica inaugurada em 1789²⁰.

É na imprensa periódica, no teatro, sobretudo no drama social e na literatura, de cariz republicanizante e socializante, particularmente na poesia política, que se deteta essa presença da Revolução Francesa, através da linguagem, da alegoria e dos símbolos, no discurso demoliberal português de meados de oitocentos.

Sacralização da Revolução

O romantismo foi portador, como sabemos, de um renascimento religioso *lato sensu*. A uma notória inobservância das diretrizes da Igreja, a um afastamento das liturgias do catolicismo não corresponde, pois, um indiferentismo religioso. Pelo contrário, há mesmo uma ressurreição da categoria do sagrado, cuja busca não se satisfaz com os meios e vias propostos pela tradição eclesiástica. Quer-se a necessária renovação dos valores e procura-se a re- iniciação nas verdades tradicionais da espiritualidade evangélica. A um período de regressão da fé sucede outro de recuperação da crença. A instabilidade mental, sinal dos tempos revolucionários, gerou como resposta a necessidade de estabilidade, de equilíbrio interior e moral. É que a Revolução Francesa conferiu um maior nivelamento social mas provocou, simultaneamente, um certo desenraizamento e até desenquadramento dos indivíduos. Para contrabalançar e superar essa realidade, filósofos, escritores e teóricos gizam planos de reconstrução e propõem-se reedificar uma ordem na base da justiça e da verdade. A desagregação do Antigo Regime provoca um abalo violento nas religiões instituídas mas, longe de apagar a necessidade religiosa, exalta-a. Do período pós-revolucionário até à primavera de 1848, um espírito novo, carregado naturalmente da experiência romântica, mas sedento do progresso científico, revela uma acentuada exigência religiosa – porém, de uma religião interiorizada. Passado o tempo das ortodoxias, os românticos celebram uma religião desafetada das observâncias tradicionalistas e liberta de formulários litúrgicos que não davam resposta cabal nem podiam servir de suporte ao universo em mudança progressiva. Chateaubriand tinha sido tão-só um sintoma. A uma religião formalizada, o romântico opõe uma religião do espírito. A relação homem-mundo exige uma reavaliação do equilíbrio espiritual. A uma sacralização do mundo corresponde uma dessacralização das instituições eclesiásticas. Mas essa relação do humano e do divino pressupõe que a renovação do sacral acompanhe

¹⁹ *A Revolução de Setembro*, n.º 1829, 12 de abril de 1848, p. 4, col. 2.

²⁰ J.P.C.S., “As cores da bandeira francesa que significavam liberdade”, *O Patriota*, Lisboa, n.º 1157, 14 de abril de 1848, p. 3, col. 2.

a renovação histórica, ou melhor, que a natureza e a história traduzam uma vocação religiosa. Impõe-se a urgência de um desenvolvimento orgânico na própria religião adequado aos imperativos da história, o que obriga a uma dinâmica constante na busca da verdade. Assim, os românticos admitem, por um lado, uma rutura, por outro lado, uma continuidade, continuidade entre a renovação política e a renovação religiosa.

260 | A interiorização preconizada pela consciência romântica não implica, no entanto, isolamento no sentido pietista. Pelo contrário, projeta a sua relação com o mundo. Há uma perfeita incarnação da exigência religiosa na realidade humana. Essa comunicação entre o divino e o humano faz-se através da Revelação – manifestação do Eterno no domínio temporal. E a Revelação cristã, porque demora a concretizar-se, para a sua consumação no fim dos tempos – a aliança da humanidade – e da eternidade – não só exige essa dinâmica constante como alimenta, por outro lado, a esperança escatológica. Esta é, também, um dado importante das doutrinas messiânicas do romantismo.

Os românticos reconhecem a importância do cristianismo na história da humanidade, opondo-se, no entanto, à Igreja católica – instituição, a seu ver, ultrapassada e deturpada dos dogmas e símbolos cristãos. A igreja dos românticos é a igreja universal. A humanidade – que abarca o *Povo* e a *Nação*, conceitos tão caros aos homens do século XIX – é a comunidade dos fiéis que substitui a igreja invisível e abstrata. O cristianismo é, como vemos, uma nova síntese. A teologia é relançada com bases novas – as de uma cosmoteologia. O fundamento escatológico do futuro da humanidade radica na esperança triunfante da democracia. Para os socialistas cristãos como Buchez, Esquiros, Pierre Leroux, Saint-Simon, entre outros, Cristo é o anunciador da libertação e do advento democrático. O homem romântico projeta-se para o futuro e alimenta a crença e a esperança nesse porvir sem negar a validade das diversas vias e meios na busca da verdade.

É a esse germe de universalidade e de ecumenismo, na base de um sincretismo religioso, que a Revolução Francesa de 1848 confere alento e insufla um vento de fraternidade, despertando as esperanças.

Na década de 30 e 40, a questão social coloca-se já com extrema acuidade. As massas trabalhadoras tomam consciência dos seus problemas vitais e dos primeiros passos no caminho da emancipação política através da instauração da república e da prática do sufrágio universal, e da emancipação social através da associação. Solidariedade no trabalho e luta política são as armas de combate ao sistema capitalista liberal.

A literatura recria também o seu ideal social e político. Não se enquadra só no puro otimismo romântico. Adquire também força socializante. Em 1848, o panfletarismo de esquerda, a imprensa periódica afeta à ala liberal radical e o romance progressista denunciam as injustiças sociais e divulgam as doutrinas dos utópicos. O romantismo social, eivado de uma fé religiosa ardente, marcado pela nostalgia do primitivismo evangélico e com acentuada força humanitarista, é o pano de fundo do discurso messiânico do socialista utópico, do romance do intelectual-burguês progressista, de uma literatura popular que prolifera e de uma imprensa periódica liberal radical.

As palavras do dia são *Povo*, *República*, *Democracia*, *Religião*. Esta explosão de escritos traduz o borbulhar de ideias, o fervor e a fé dos homens de 48 que as impulsionam a dar a conhecer os projetos de reforma, a denunciar as injustiças, a tentar a procura incessante da felicidade do homem. A sua ação foi profícua, pois contribuiu, com maior ou menor veemên-

cia, para a educação política do *povo*. Os axiomas essenciais do cristianismo – a Igualdade, a Fraternidade, a Solidariedade – são evocados como base ideológica das concepções demor-republicanas. A democracia significa a concretização do puro primitivismo evangélico e a consumação da cristologia. Assim, a “gloriosa” revolução de fevereiro de 1848, em França, elevava o homem à mais alta dignidade da sua natureza e traduzira, na essência, a consolidação da doutrina da fraternidade e da comunhão sagrada de todos os fiéis.

Esta simbiose cristianismo/revolução é uma constante na ideologia de 48. Neste contexto, a França – tal como a cantavam Michelet e Quinet – incarna, pelo seu apostolado ecuménico, o Messias dos novos tempos. A humanidade liberta-se do espaço limitado e finito da Igreja instituída, e constitui, ela própria, a Igreja Universal numa base ecuménica. O objeto desta religião nova é, em suma, a humanidade. A revolução é a sua voz. A esse espírito é inerente uma explosão de ideias generosas – a regeneração da nação pela república, portadora das virtudes e princípios evangélicos, e a união de todos os cidadãos, cimentada pela prática dos ideais cristãos. A república não é tanto um regime político como a fase mais acabada da sociedade humana. Para alguns socialistas e democratas, a “verdadeira república” não havia sido ainda fundada. O que se conseguira com a Revolução Francesa foi erradicar o passado, ou melhor, a religião do passado, e lançar as bases de uma religião nova. A fé republicana fundamenta-se no credo revolucionário – a famosa trilogia Liberdade, Igualdade e Fraternidade – “evangelho da política” – cujo autor anónimo e coletivo é o *povo*. A *Liberdade* exprime patriotismo; a *Fraternidade* evoca o exemplo do “sans-culotte Jésus”; a exaltação da *Igualdade* é o testemunho da crença nessa religião nova: a união da humanidade. A mitificação da revolução de 1848 pelos demor-republicanos é acompanhada pela relevância simbólica que se dá ao *povo*, outra “figura” proeminente da mitologia romântica. O vocábulo “povo” repete-se frequentemente nos títulos das obras de Lamennais, de Alphonse Esquiros, de Eugene Sue, de Proudhon, de Laffauris e de muitos outros, além de integrar os títulos de muitos jornais da época²¹. O *povo* aparece envolto numa auréola messiânica. E, como tal, é necessária uma identificação perfeita com ele.

No conceito de Lamennais, o Povo, torturado como Cristo, é a humanidade inteira em busca da justiça e do amor. E o Homem/Deus, o Povo/Cristo, o Verbo incarnado. No Povo está o germe da unidade e fraternidade humanas. Do conceito de povos, de Povo, Lamennais chega à definição do “Povo de Deus”. E o que querem os povos? O melhoramento das massas sofredoras, as leis de proteção ao trabalho e uma mais equitativa distribuição da riqueza.

Ora é a esse Povo e em nome desse *Povo* que, após a proclamação da II República Francesa, se decreta a prática do sufrágio universal, a abolição da escravatura e da pena de morte, a redução da jornada de trabalho e a liberdade de imprensa e de reunião. A voz do povo é a voz de Deus ou, dito de outro modo, a voz do homem feito Deus.

Mas para transformar fundamentalmente esse mundo dominado por uma sociedade burguesa, clerical, individualista, injusta e opressora, formulam-se novos conceitos, florescem

²¹ Em 1834, Lamennais dedica a sua obra *Paroles d'un croyant* ao povo; em 1837, escreve o *Livre du peuple*; em 1848, dirige o jornal *Le Peuple Constituant*. Alphonse Esquiros publica *L'évangile du peuple* (1841) e Laffauris *Le livre des prophètes et du peuple* (1841). A palavra repete-se frequentemente em publicações periódicas, como *Journal du Peuple* (1833), *L'Étoile du peuple* (1848), *Le Salut du peuple* (1849), *Le Drapeau du Peuple* (1849), *Le Dieu du Peuple* (1849), e ainda na obra de larga divulgação *Les mystères du peuple* (1849), de Eugene Sue, entre outras. Proudhon refere com frequência expressões alusivas ao povo e nos seus *Carnets*, em maio de 1847, dedica-lhe uma ode.

novas ideias e uma necessidade premente preocupa os espíritos democratas e socializantes – reformar o mundo. Terreno rico de ação para os utópicos que aproveitam condições novas e ideais para dinamizar um verdadeiro movimento operário, um movimento dinâmico das classes oprimidas contra os seus opressores. A marcha mais ou menos messiânica e profética da maior parte dos socialistas utópicos da primeira metade do século XIX desenvolve-se, precisamente, entre dois pólos: o regresso ao Reino de Deus, tal como se desenha no Evangelho e na Igreja primitiva, e a sua projeção no futuro.

A vitória da revolução republicana francesa, em 1848, tem, como sabemos, assinalável importância a nível europeu e enforma, ideologicamente, os demorrepublicanos portugueses. O espírito evangélico do romantismo social e humanitarista dos teóricos franceses (Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Lamennais, Buchez) frutifica não tanto em obras sistemáticas, mas, sobretudo, na literatura socializante que colhe ampla divulgação entre nós.

Nos múltiplos folhetos de cariz liberal, democratizante e de propaganda republicana que circulam anónima e clandestinamente em Portugal, em 1848, nos artigos dos periódicos progressistas e na poesia inspirada nos movimentos e ideias revolucionárias, está subjacente essa identificação da religião/república, povo/Cristo, França/Messias Redentor.

Como exemplos significativos selecionámos alguns textos de autores portugueses que expressam a luta dos oprimidos contra a prepotência dos senhores, que enaltecem a Igualdade dos homens perante Deus, o respeito pela Liberdade e a esperança na Fraternidade universal.

O jovem José Maria do Casal Ribeiro, jornalista, político e socialista, no opúsculo *O Soldado e o Povo*, como já referi, saído a lume em 1848, identifica o símbolo cristão da Cruz de Cristo com a bandeira da liberdade. A cruz, símbolo da emancipação da humanidade, representa, alegoricamente, a tríade revolucionária que é, afinal, a divisa evangélica: “a união de todos – diz o autor – em volta de uma bandeira – a bandeira da Liberdade, da Igualdade, em suma, da Fraternidade”²².

O Cristo torturado, sofredor, crucificado é a imagem mais acabada do proletariado, igualmente martirizado pelas injustiças sociais e pela desigualdade económica. Como refere outro dos autores socializantes, Custódio José Vieira, “... à força de ardis, de prepotências e de roubos, ides esbulhando os infelizes de seus poucos haveres O proletariado é a imagem do Crucificado. A palavra proletário diz infelicidade e resignação... [mas] já lá se levanta no horizonte, para além dos Pirinéus, a estrela que anuncia o próximo futuro dos povos – é a estrela da sua redenção”²³.

Esta identificação simbólica da humanidade sofredora e de Cristo Crucificado, encontramos-a muito explícita, entre outros teóricos, em Lamennais, concretamente na sua obra *Paroles d'un croyant* (1834). Mas, à imagem da ressurreição do Filho de Deus, também o cristo coletivo – o povo – tinha a esperança da salvação. A redenção é um conceito comum a todos os socialistas, mas, porque a ele está intimamente ligado o sentido da vida e, consequentemente, nele se cristalizam os conflitos, as contradições, as esperanças e as lutas, é um conceito passível de interpretações díspares. A verdadeira redenção, para Fourier, reside na prática do amor, do prazer, da festa social; para Ballanche, Buchez, Esquiros e Flora Tristan tem um sentido acentuadamente político e social, enquanto em Lamennais continua a estar patente o destino do cristão considerado individualmente.

²² José Maria do Casal Ribeiro, *O soldado e o povo*, Coimbra, 1848, p. 23.

²³ Custódio José Vieira, *Um, alguns e todos ou a historia d'um absurdo*, Porto, 1848, p. 16.

A libertação coletiva dos oprimidos, embora definida por um vocabulário messiânico (Libertação, Emancipação, Salvação), tem um sentido acentuadamente laicizante: a redenção é preparada e realizada pelo próprio povo. Essa libertação, na liturgia dos socialistas utópicos e revolucionários de 1848, é uma autorredenção, isto é, uma conquista do homem pelo próprio homem, e não um benefício de Deus. “Nenhum Povo ainda quis ser livre, que o não fosse” – diz-se nas colunas da folha clandestina *A Republica*²⁴. E o redator de *O Republicano* concretiza: “É uma revolução imensa e profunda que vai aparecer na terra... E por quem? Pelo Povo – porque esta revolução será feita pelo povo e só para o povo”²⁵.

Da vontade de querer ser livre e da força que executa essa vontade depende a conquista da emancipação humana. Força libertadora do jugo da tirania, da ditadura, da oligarquia, da opressão capitalista, e que para alguns é mesmo a revolta armada, terá que ser justificada e legitimada como o meio operativo necessário para alcançar a almejada redenção.

A doutrina cristã, portadora dos ideais de filantropia e solidariedade, conceitos tão caros aos espíritos democratas, torna-se o modelo de todo um ideário que fundamenta a ideologia republicana de 1848. A cristologia e o retorno ao primitivismo evangélico conhecem uma significativa revivescência na mentalidade romântica dos demorrepublicanos portugueses. Nos seus textos, em prosa ou em verso, deparamos com expressões de uma linguagem religiosa pouco ortodoxa, não teocêntrica, que define uma atitude de orientação indeterminada para Deus e, muitas vezes, uma cristologia revolucionária. Ressalta, por exemplo, a importância e o valor dado ao livro sagrado – o Evangelho – entendido como “carta de emancipação do homem social”, “contrato de Deus com os povos”, “revelação do homem justo” e “livro da doutrina do amor e da fraternidade”.

O redator da folha progressista *O Seculo*, dado à estampa, em Lisboa, considera que a máxima “amai-vos uns aos outros”, ensinada por Cristo, é a que mais profundamente encerra o ideal da Fraternidade. Verdade até então sofismada, tal máxima encontra a sua plena expressão no movimento revolucionário que arvorara a bandeira republicana em 24 de fevereiro, qual símbolo da união dos povos e de todas as crenças²⁶. Assim sendo, as divisas da república democrática são, em última análise, a tradução laica dos axiomas do cristianismo.

A república devia ser, portanto, uma religião. Pierre Leroux, defensor de uma *praxis* democrática, afirma mesmo que “La République est une religion ou plutôt elle est la Religion”²⁷.

E o autor anónimo do folheto republicano *Deus e a Liberdade* (divisa de Lamennais) expõe, em termos bem claros, esta mesma simbiose: “a República é a realização da Liberdade que Deus concedeu aos homens, da Igualdade que o Cristo manifestou ao mundo, da Fraternidade que é a expressão do seu divino verbo”²⁸.

A figura central deste cristianismo “populista” e utilitário é Cristo, cuja imagem se identifica melhor com o operário e com o camponês do que com o Deus terrível e vingativo apresentado pela prédica oficial. A vivência do Filho de Deus é exemplo paradigmático da humanidade. A sua origem, vida e destino tornam-se os padrões referenciais da existência

²⁴ *A Republica. Jornal do Povo*, Lisboa, n.º 5, 16 de abril de 1848, p. 41.

²⁵ *O Republicano*, Lisboa, n.º 4, 1848, p. 1.

²⁶ *O Seculo*, Lisboa, n.º 2, 1848, p. 24.

²⁷ Pierre Leroux, *Projet de Constitution démocratique et sociale*, Paris, 1848, p. 65.

²⁸ *Deus e a Liberdade*, s.l., s.d., p. 1.

humana. O Messias nasceu no ambiente mais precário, teve uma ascendência humilde. Filho de um “operário”, conviveu com pessoas simples, misturou-se com a turba dos oprimidos, foi condenado a um suplício afrontoso e expirou entre dois homens da plebe. O cristianismo social tinha em conta uma cultura popular que não teria podido assimilar uma mensagem mais abstratamente apresentada.

264 |

O Deus repressivo cede o lugar ao Deus-Amor que deu a vida pelos homens. À visão teocêntrica de um Deus-Pai substitui-se a corrente cristocêntrica que põe a tónica na devoção a Jesus Cristo e no culto do seu Sacrifício. Daí que a piedade dos românticos, alicerçada no amor, se centre no culto da Cruz e da Paixão. A Crucificação é, de facto, o emblema de toda a estrutura social. O sangue de Cristo foi derramado e continua a sê-lo para criar o Governo da Justiça. Assim, o sangue religioso toma um significado social e histórico. Toda a revolução representa uma crucificação – o sangue humano é derramado para resgatar o homem mortal, como o próprio sangue de Deus foi vertido para salvar as almas. “A Revolução – escreve o articulista do jornal clandestino *A Republica* – é hoje tão necessária como o sangue nas veias para ter vida; e todos sentem esta necessidade...”²⁹. O sacrifício do Redentor permite realizar a possibilidade de glória dos homens.

O autor do folheto *Deus e a Liberdade* exprime exatamente este sentir:

“Ó Pátria! Ó Pátria! porque não ressuscitas tu à voz da liberdade e do Cristianismo? Porque não dizes ao mundo – as Quinas da minha bandeira, são as chagas de Cristo que morreu para resgatar o Povo... Que grito deve ser o nosso? Um só – a República”³⁰.

Valoriza-se o derramamento do sangue religioso no discurso político como fundamento e justificação da revolução violenta. A dor é necessária para conduzir ao amor³¹. Era neces-

²⁹ *A Republica. Jornal do Povo*, Lisboa, n.º 1, 25-4-1848, p. 3.

³⁰ *Deus e a Liberdade*, cit., p. 67.

³¹ Qualquer que seja a posição política do escritor, o sangue de Cristo crucificado justifica o sofrimento. Foi derramado para criar o governo da justiça. O sangue religioso tem, portanto, um significado social e histórico que toma relevância no discurso de direita ou de esquerda. Basta lembrarmos a importância do culto ao Sagrado Coração de Jesus. O coração é o centro principal de todos os sentimentos e devoções. É o símbolo do sofrimento e é, simultaneamente, fonte do amor e da caridade. Deus, por amor, deu à humanidade o seu Filho e o Filho, por amor, oferece o seu coração. Trata-se de uma devoção humana e divina e, melhor que qualquer outra, faz compreender os sentimentos do coração divino e o seu superior sentimento de caridade. Não admira, portanto, que este culto fosse dinamizado pelos católicos para combater as ideias heréticas como as jansenistas. À imagem de um Deus terrífico e impiedoso opunha-se a imagem do Deus amor. Em face do racionalismo, do deísmo, naturalismo e laicismo, o culto adquire maior propagação difundida pelos jesuítas. Contra os ventos revolucionários e a proclamação da República em França, em 1789, o tema de Jesus sofredor toma alento e a leitura do Evangelho é feita pelos refratários em função de Cristo cuja doutrina se concretiza na monarquia absoluta. Daí que os legitimistas invoquem a devoção ao Coração de Jesus para obter essa observância às leis e bons costumes do Antigo Regime. A realeza do monarca é o reflexo da realeza de Cristo. Para os defensores do Trono e do Altar os ensinamentos políticos de Cristo reduzem-se à consagração da monarquia absoluta. Em Portugal, é a partir de 1728 que se propaga esta devoção. Nem a supressão da Companhia de Jesus, nem o combate dos jansenistas conseguiram extinguir o culto que conhece, ao tempo de D. Maria I, ampla divulgação, mercê também da autorização do Papa Pio VI, em 1777, para a celebração da festa ao Coração de Jesus. O padre jesuíta Carlos Rademaker, em carta ao Padre Geral Pedro Bechx, de julho de 1857, relata a situação “miserável” da religião em Portugal: “É grande o número dos protestantes e grandes os esforços de propaganda que procuram fazer por seus predicantes e pela difusão de bíblias heréticas. A Universidade de Coimbra, a única em todo o reino, está eivada de jansenismo e de regalismo; nela se explicam publicamente obras condenadas pela Igreja ou com ressaibos de heresia. Os seminários conciliares, em várias dioceses estão fechados ou embebidos de espírito mundano. O clero secular, sem união

sário o calvário das barricadas para conseguir nova ressurreição da humanidade. Subjaz, portanto, a esse credo, a essa fé, uma filosofia do porvir – a crença no futuro, a esperança na radical mutação socioeconómica, em suma, o anseio de uma ressurreição.

E é a França, porque incarna a figura do Messias esperado, que inicia o processo da redenção universal. Ela é mitificada precisamente pela empresa libertadora da sua revolução. Esta, numa perspetiva ecuménica, funciona como o êmbolo acelerador de um processo mais amplo de emancipação dos povos: os movimentos nacionalistas europeus e/ou a contestação dos governos conservadores. Assim o refere o nosso poeta Donnas-Boto nos seus versos sobre *A queda de Vienna*:

E p'ra consumir a grande Redenção
Que Cristo na Cruz com sangue selou
Já em França rebenta a Revolução
Que os povos das garras dos Reis arrancou.³²

“E quem deixará de seguir a França nesta cruzada santa?” – interroga-se o articulista do periódico progressista radical – *O Rabecão*³³.

A sensibilização dos jovens como força dinamizadora era, e mais uma vez o exemplo francês é evocado, pertinente.

À mocidade está vinculada a salvação da pátria. Para isso apelam os poetas, dramaturgos e jornalistas: uns testemunham o desejo de emancipação das classes laboriosas, como António de Serpa e Francisco Gomes de Amorim; outros fazem eco dos movimentos nacionalistas europeus, como Augusto Lima e Luís Augusto Palmeirim; outros estabelecem a conexão do dogma cristão e dos princípios liberais, como o faz João Maria Nogueira; outros explanam as teorias associativas e socialistas, como Lopes de Mendonça, Casal Ribeiro, Cus-

com os pastores diocesanos, nem entre si. Por fim, as sociedades secretas condenadas pela Igreja exercem grande influência não só na classe rica mas também no povo entre o qual cada dia se vão organizando novas agremiações, a que chamam operárias. Pelo que se refere às letras a Academia das Ciências de Lisboa encontra-se dominada por alguns que são adversos à religião” (*Liber primas de Regesta Ulissiponensis Residentiae ab anno 1857, ad annum 1859*, n.º 8. Mss., Prov. Lusit. SJ.). Ora, o culto ao Sagrado Coração oferecia “o remédio aos males dos últimos tempos”, entre outros, o indiferentismo religioso, o materialismo teórico e prático, a questão operária, o socialismo, o comunismo e “a relaxação e lenta decomposição da família e da sociedade operada pelo liberalismo, por meio das escolas emancipadas da religião e dos inumeráveis ardis dos pedreiros livres” (prólogo do P.º Joaquim dos Santos Abranches à obra *Coração de Jesus segundo a Doutrina de Stª Margarida Maria. Por um oblato de Maria Imaculada, Capelão de Montmartre*, tradução de R. F., 2.ª edição, corrigida, Porto, Apostolado da Imprensa, 1932, p. XLII). O amor que dimana do Coração de Jesus inspira sentimentos de abnegação, de justiça e de caridade que permitiriam a concretização das reformas sociais consentâneas com o progresso. Daí que a associação nascida entre os estudantes jesuítas franceses, O Apostolado da Oração, criada em Portugal em 1864, tivesse sido o instrumento difusor da devoção ao Coração de Jesus e, para muitos dos seus fiéis, o impulsor da recristianização da vida portuguesa.

³² Luiz Maria de Carvalho Saavedra Donnas-Boto, “A queda de Vienna”, in *A Apotheose do Illustrissimo Senhor Antonio da Costa e Sousa (Veiga Junior), e das outras victimas que soffrerão o martirio pela Patria nas margens do Verdeiro aos 22 d’Outubro de 1846*, Porto, 1848, canto II, pp. 149-155. O autor formara-se em Medicina pela Universidade de Lovaina e era bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra. É sobretudo na poesia que transmite a sua ideologia política, patriótica e socializante. Leiam-se, por exemplo, os seus versos *Soneto à Fraternidade*, *Soneto à Paz*, *Soneto à Itália* e poesias diversas compulsadas em *A Lira do Douro*, publicadas em 1854. O prefácio a esta obra (pp. 5-63) é uma análise detalhada dos conceitos e princípios do ideário político-social do autor e a sua profissão de fé.

³³ *O Rabecão*, Lisboa, 10-3-1848, p. 1.

tódio José Vieira, Marcelino de Matos e Sousa Brandão. O incitamento ao soldado, repito, como elemento imprescindível e factor de união, é uma constante nas colunas dos jornais republicanos clandestinos – *A Republica, O Republicano, A Fraternidade, O Regenerador* – que dirigem proclamações ao exército e, evocando o ideal fraterno, apelam para a sua colaboração e apoio na luta contra a monarquia vigente.

266 | Para os mais radicais não bastava a revolução das ideias, tornava-se premente a revolta armada contra o regime. Não era, porém, esta opinião que colhia a aquiescência da maioria dos “republicanos” e socialistas utópicos portugueses.

Voto universal, processos aos ministros concussionários, armamento geral do país, liberdade de pensamento, de expressão e reunião, direito ao trabalho, à educação e instrução, são algumas das linhas programáticas dos defensores nacionais de uma república, sinónimo de democracia social. “Ela é, por excelência – escreve o articulista d’*O Regenerador* – o governo fraternal.... e a fraternização é a grande necessidade pátria”³⁴. Silveira da Mota expressa bem o espírito de rutura com a política conservadora vigente e com a Rainha D. Maria II. Porém, nos seus versos “Ao Povo Portuguez”, aconselha:

Mas se fordes vencedores
 Não abuseis da vitória!
 Não sejais como os senhores,
 Consegui a maior glória
 Não maltrateis os vencidos

 Ódios fazei apagar!
 Que o pendão que tremular
 Deve ser pendão de paz!³⁵

As teorias filantrópicas e de tolerância, de clara herança da cristologia cristã, apontam, obviamente, para uma via pacifista. “O Povo [lê-se nas páginas do jornal *O Republicano*] não deseja derramar sangue, há-de ser avaro em o espargir porque é sangue de Portugueses, porque é sangue de irmãos”³⁶.

À luz dos ditames cristãos que explicitamente conferiam “a trabalho igual, riqueza igual” havia que rever o sistema distributivo de produção. A igualdade dos cidadãos exigia a igualdade material.

A prepotência capitalista e a profecia de um movimento libertador universal ganham ressonância na poesia da época, por exemplo, no soneto “O Canto do Livre”:

Treme pois, senhor malvado
 Que o povo tens oprimido
 Que há-de erguer se o desgraçado
 Que serás então vencido!

³⁴ *O Regenerador. Jornal do Povo*, n.º 9, 22 de abril de 1848, p. 3.

³⁵ Inácio Francisco Silveira da Motta, “Ao Povo Portuguez”, in *A harpa do livre*, Lisboa, 1852, p. 61. Bacharel formado em Direito pela Universidade de Coimbra, é autor de vários trabalhos de história e literatura e ocupou vários cargos políticos a partir de 1864. Enquanto estudante compôs, entre outras, poesias alusivas *À Liberdade; Ao Governo Austríaco; Ao Povo Português; a O Canto do Livre; a O Operario*, que coligiu na antologia acima citada.

³⁶ *O Republicano*, n.º 5, 1848, p. 2.

Que o povo já se ergue altivo
 Proclamando a igualdade
 Que o que outrora era cativo
 Ei-lo agora em liberdade
 É meu canto profético horrível
 Para os reis para os ricos protervos!
 Mas é canto de vida p'ra os servos!³⁷

Recriar uma ordem social, vencer a desproporcionalidade e as injustiças económicas pressupunha, para os defensores da democracia, a conciliação de interesses classistas. No plano político, a república representa o único regime que possibilitaria a conciliação da Liberdade com a Autoridade, da Ordem com o Progresso. A visão cristã do homem faculta uma leitura que, como vemos, fundamenta os preceitos da sociedade democrática.

O cristianismo dos socialistas, dos democratas, dos republicanos e dos liberais de 1848 é fundamentalmente um credo social a que está subjacente, como já salientámos, uma filosofia do porvir – crença no futuro e esperança numa radical mudança socioeconómica. Fé na humanidade e no povo, fé nas coisas terrenas como o credo religioso nas verdades divinas, crença no futuro, na (e como) ressurreição e redenção. A uma filosofia humanitarista romântica está subjacente um sentido político e social, vivificado pelo espírito do Evangelho e dos profetas, mas com acentuada conotação de uma teologia herética.

Verificamos, de facto, que há uma inversão neste movimento religioso. Enquanto na religião cristã (católica ou protestante) a iniciativa é de Deus e o homem ator segundo, nos autores românticos e nos democratas e socialistas de meados do século XIX, a iniciativa religiosa pertence ao Homem. É o Homem que cria a religião e situa Deus, ou, dito de outro modo, a humanidade, realizando-se a si própria, realiza o próprio Deus. Podemos afirmar que há uma transposição laica dos conceitos de Sacrifício, de Redenção, de Revelação, de Ressurreição que são inseridos numa filosofia humanitarista que é, na essência, uma fé. Teoricamente coincidentes, princípios liberais e conceitos da teologia e escatologia cristãs, na prática adquirem um profundo sentido laico. Porque a redenção é obra da humanidade, o cristianismo social de 1848 assume um cariz revolucionário – não se trata de mera propaganda, de puro conformismo ou conservantismo, mas de um instrumento de mudança. Há, portanto, uma transmutação de valores do plano teológico para o plano puramente profano. Assim sendo, fica-nos a questão já formulada por Paul Bénichou: a fundamentação filosófica cristã, subjacente à doutrina social de 48, não será apenas a mitificação de uma esperança terrena?³⁸

A esperança dos “republicanos” iberistas

Foi em nome da Fraternidade Universal que logo após a eclosão dos acontecimentos revolucionários em Paris, em 21 de fevereiro, algumas centenas de cidadãos, entre eles espanhóis e portugueses³⁹, se manifestaram frente ao Hôtel de Ville. Residentes em Paris, de-

³⁷ Inácio Francisco Silveira da Motta, “O Canto do Livre”, in *op. cit.*, 1852, pp. 43-46.

³⁸ Leia-se o artigo de Maria Manuela de Bastos Tavares Ribeiro, “O Cristianismo social de 1848”, *Revista de História das Ideias*, vol. 9, Coimbra, FLUC, 1987, pp. 481-494.

³⁹ Ofício de Francisco José de Paiva Pereira para o Duque de Saldanha, de Paris, de 24 de março de 1848 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Paris, cx. 10, 1848-1849, doc. 7).

zassete estudantes portugueses integraram a manifestação. O oficial Joaquim Tomás Lobo d'Ávila, o orador, o seu companheiro de armas José Anselmo Gromicho Couceiro e Isidoro Emílio Baptista, bolseiros do governo português, aderiram com outros colegas de vários ramos científicos à manifestação de apoio ao governo provisório e congratularam-se com a instauração da república francesa.

268 | Portugueses e espanhóis, unidos por ideais iberistas, empunhavam o estandarte ibérico. A questão da união peninsular já em 1847 era discutida em França pelos portugueses ali residentes⁴⁰. A esperança desses “republicanos” iberistas, fortalecida pela adesão aos ideais republicanos, radicava no ruir do edifício da Santa Aliança e no erigir, em seu lugar, da Santa Aliança dos Povos. Na felicitação dirigida ao governo provisório, os portugueses, através do seu porta-voz Joaquim Lobo d'Ávila, manifestam o seu reconhecimento, admiração e simpatia pela “obra gloriosamente começada em Fevereiro”. Do *Courrier Français* transcreve o jornal *A Revolução de Setembro*:

“A república francesa abre uma nova era. Os destinos de todo o mundo vão estar mais que nunca ligados aos destinos de França. O seu heróico grito fez palpitar os nossos corações de alegria e esperança. Era para ela que se dirigiam os olhos do universo. A maneira cristã com que empreenderam a sua regeneração social prova que julgámos bem o nobre coração deste grande povo.

Renunciar à guerra e à violência, tão contrárias a todo o progresso civilizacional, tomar as ideias por armas, as inteligências por soldados, a discussão por campo de batalha, a fraternidade por estandarte, a humanidade por pátria: é deste modo que podereis continuar a obra tão gloriosamente começada em Fevereiro.

Por um sublime esforço, os filhos da França fizeram desvanecer como um fantasma a tirania hipócrita que pesou sobre eles, e sobre o mundo. Glória para eles! Glória também para vós, cidadãos, por que nas vossas mãos já frutifica a vitória do povo.

Não poderíamos nós, portugueses, ficar estranhos à vossa grande obra: por que sabemos, há muito, que após o governo que derrubastes, existia o povo francês, existíeis vós, cidadãos, que esposáveis a santa causa de uma nação oprimida, e que não tomaste parte nas violências que nos fizeram experimentar.

Por isso, nós cumprimos um dever de reconhecimento exprimindo-vos a admiração e a simpatia de todo os portugueses, desse povo agora escravo e que todavia tomou uma parte nobre na história da civilização.

A república francesa escreveu na sua bandeira a palavra fraternidade: a Santa Aliança dos reis vai cair perante a Santa Aliança dos povos. Agora não teremos a temer a oposição de uma força brutal exterior, havemos de vir, com os nossos irmãos da Península, tomar lugar ao lado da França, debaixo do estandarte sagrado da liberdade, e da fraternidade universal.

Viva a república!

Viva o governo provisório!”

Paris, 21 de Março de 1848⁴¹.

⁴⁰ Raphael Ribeiro, *O iberismo dos monárquicos*, Lisboa, 1930, p. 19.

⁴¹ Transcrito do jornal *Courrier Français* em *A Revolução de Setembro*, n.º 1821, 3 de abril de 1848, p. 2.

A deputação portuguesa protestava contra a opressão governamental. Cremieux, membro do governo provisório, congratula-se com o gesto fraterno dos que felicitam a França e a revolução, repudia vivamente a “tirania das três nações” intervenientes na Convenção de Gramido, deprecia e critica o governo português e exprime o desejo de que “o dia da ressurreição da liberdade chegue para todos”. Na mesma folha diária lisboeta podem ler-se as palavras daquele político francês:

“Cidadãos portugueses: julgo-me feliz em me achar presente no Hotel de Ville no momento em que vindes felicitar a França e o governo provisório desta maravilhosa revolução.

Na última câmara dos deputados como na nação, todos os que compõem hoje o governo provisório têm simpatizado com o povo português. Eu não tenho pois necessidade de vos recordar a alegria que experimento hoje, recebendo a vossa deputação, porque Portugal, desde o primeiro dia em que eu vi as potências arrogar-se o direito de ir, mais fortes, oprimir um povo todo sublevado contra a tirania que o oprimia, desde esse dia, eu senti a necessidade de elevar, em nome da França, o protesto mais vivo (bravo, bravo) contra essa tirania de três nações, ligando-se contra uma só para sustentar ... [sic] – perjura contra um povo vitorioso (aplausos) e nessa época, foi impossível obter de uma maioria servil um protesto favorável a Portugal, ao menos todos os corações franceses responderam às minhas palavras. (Viva a França)

Sei que o próprio Portugal tem estremecido, e no momento em que falamos, é possível, que esse Portugal, onde vive um povo tão cheio de generosidade e de valor, é possível que esse Portugal, que tem deixado na história recordações tão brilhantes e tão belas se levante a seu turno (grito geral: Ele se levantará) e faça compreender pela sua parte que o dia da ressurreição da liberdade chegou para todos.

O governo provisório vos agradece pelos votos que fazeis pela França, e pelo movimento simpático que vos anima para os vossos irmãos de França. Sim, a fraternidade dos povos está doravante estabelecida. Algum tempo, e a palavra da Santa Aliança com referência aos povos, todos unidos num mesmo sentimento, receberá a mais maravilhosa reabilitação.

Senhores, a Europa desperta e agita-se, ouvi ao longe, dois gritos ressoam: Viva a Pátria! Viva a liberdade! Estes gritos nobres e santos que se resumem hoje para nós nesta deliciosa aclamação – Viva a República’.

Todos os portugueses: – ‘Viva a República!’ O membro da deputação que tinha dirigido a palavra: ‘Permeti-me, senhores, de vos dirigir em particular em nome dos meus compatriotas, a expressão de novo reconhecimento pelas nobres e eloquentes palavras, que haveis pronunciado do alto da tribuna francesa em favor do povo português, contra o despotismo do seu governo e a violência da intervenção estrangeira.

A França, que ama os corações nobres e as altas inteligências, vos confiou, no meio desta sublime revolução, uma parte dos seus destinos, nós nos congratulamos com esta escolha, pela grandeza da França e pela felicidade do nosso país.

Mr. Cremieux – Senhores – eu vos agradeço – Só basta para que os sentimentos que estão no fundo do meu coração brilhem pela minha boca, uma manifestação mais particular para mim: Viva a República!

Os portugueses: ‘Viva a República! Viva Cremieux!’

Mr. Cremieux: – ‘Viva a nação portuguesa!’

Os portugueses: – ‘Viva a França! Viva a República!’”

Discurso polémico e contestado pelas autoridades portuguesas, nomeadamente por Francisco José de Paiva Pereira, nosso Encarregado de Negócios em França. Ressentido, exige

uma justificação do governo francês que não a faz tardar através de um ofício de Lamartine, então Ministro dos Negócios Estrangeiros. As palavras deste político francês traduzem, aliás, um dos princípios fundamentais da ideologia de 48 – o não intervencionismo:

“La République Française espère rassurer plutôt que dissoudre les excellents rapports de France avec le Portugal. Soyez assez bon pour en donner dans cette circonstance, comme dans toute autre. L’assurance à Notre Gouvernement. Ne pas s’immiscer dans les questions intérieures des gouvernements étrangers c’est la Loi que la République s’est faite.”⁴²

270 |

Esta felicitação era, segundo Costa Cabral (conde de Tomar, regressado do exílio, retoma em 1848 o seu lugar na Câmara dos Pares), mera expressão de uns poucos “rapazes” que estudavam em Paris. Não significa, a seu ver, a vontade da nação portuguesa⁴³. De facto, o governo português não reconheceu de imediato a república francesa e aguardaria a decisão do governo britânico. Atitude cautelosa que revela, por um lado, uma notória dependência da velha aliada em termos de política externa e, por outro lado, o receio que suscitavam as ocorrências revolucionárias francesa⁴⁴. A Grã-Bretanha seguia atentamente o desenvolvimento dos acontecimentos e a sua repercussão na Península Ibérica.

Apregoar os princípios republicanos, pôr em causa a prática governamental era demasiado ousado e perigoso para não ser levado em conta pelos nossos responsáveis ministeriais. De facto, os estudantes e emigrados residentes em Paris⁴⁵, participantes ativos nos sucessos de

⁴² *A Revolução de Setembro*, n.º 1823, 5 de abril de 1848, p. 2, cópia n.º 2 anexo ao Ofício Reservado n.º 7 da Legação de S. M. em Paris, de 24 de março de 1848 para o Duque de Saldanha (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Paris, cx. 10, 1848-1849).

⁴³ Sessão da Câmara dos Pares de 8 de abril de 1848, *Diário do Governo*, n.º 96, 24 de abril de 1848, p. 294.

⁴⁴ Ofícios de F. J. de Paiva Pereira para J. J. Gomes de Castro, de Paris, de 15 de maio de 1848, 25 de abril de 1848 e 5 de junho de 1848 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Paris, cx. 10, 1848-1849, docs. 81, 91, 97 e 103).

⁴⁵ Dos estrangeiros que frequentavam a École Nationale des Ponts et Chaussées entre 1825 e 1850, 19 eram portugueses (M. Malézieux, *Notes sur les élèves externes de l’École Nationale des Ponts et Chaussées*, Paris, 1975, p. 4). Francisco Maria de Sousa Brandão ali cursa engenharia e, embora regresse a Portugal antes de fevereiro de 1848 (Ofício do Barão de Francos ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, de 19 de janeiro de 1848 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério do Reino, Correspondência do Ministério da Guerra, cx. 10, 1847-1851), assiste, desde 1844, ao desenrolar dos acontecimentos franceses. Tomou parte ativa na revolta de 1844 contra as forças de Costa Cabral. Associativista ativo, escreve a obra *Economia Social. Primeira parte. O trabalho*, em 1857. É eleito deputado pelo círculo da Vila da Feira em 1865-1868, ocupa vários cargos ligados às obras públicas e adere ao partido republicano, em 1876. Membro da maçonaria, foi um jornalista de mérito, sobretudo dos jornais *Ecco dos Operários* (cofundador), *A Republica Federal* e o *Pensamento Social*. Joaquim Ferreira Sampaio (1797-1855), natural do Porto, comerciante e industrial, em 1820 era alferes da 3.ª Companhia de Milícias do Porto. Homem de ideias liberais, alistou-se no Batalhão de D. Maria II e depois no Corpo de Voluntários de Cavalaria. Emigrou em 1828 para Plymouth, passou depois a Paris e alistou-se na 1.ª Companhia do Regimento de Voluntários da Rainha em Belle Isle. Integrou o exército que desembarcou no Mindelo e lutou no cerco do Porto. Membro do 7.º Batalhão Móvel do Porto e ajudante do 3.º Batalhão da Guarda Nacional, a partir de 1840 e até 1854, residiria em Paris. Joaquim Tomás Lobo d’Ávila (1819-1901), aluno do Colégio Militar, emigrou para a capital francesa depois da revolta de Torres Novas, em 1844. Aí fez os seus estudos em engenharia civil, economia e direito administrativo e regressou na década de 50. Deputado em várias legislaturas, foi Ministro da Fazenda (1862-1865), Ministro Plenipotenciário em Madrid (1886-1890) e Par do Reino (toma posse em 9 de janeiro de 1875). Conselheiro de Estado efetivo, foi-lhe conferido o título de Conde de Valbom (abril de 1875). Venerável da Loja Regeneração Social em março de 1854, colaborou em vários jornais e revistas. Destacamos a sua obra *Verdadeira reforma eleitoral ou do suffragio universal*, Lisboa, 1848 e as *Reflexões sobre o contrato para a construção do caminho de ferro de leste*, Lisboa, 1853. Sebastião Bettâmio de Almeida (1817-1864), químico ilustre, desenvolveu um trabalho importante relativamente a assuntos

48, alguns deles combatentes nas hostes setembristas em 1844 e 1846-47, são vítimas da repressão do governo que suspende os seus vencimentos e licença de permanência em França⁴⁶.

O ideal iberista permanecia, no entanto, bem vivo. É sintomática a manifestação dos portugueses em Paris, solidários com os progressistas espanhóis, numa cerimónia fúnebre em memória das vítimas do levantamento progressista de 26 de março na capital espanhola.

Cerca de trezentos manifestantes, muitos deles franceses, estiveram presentes. Para além dos estandartes tricolores e da bandeira espanhola, agitava-se o pendão da Federação Ibérica “azul, cor de cana e vermelho”. Os nossos “democratas” empunhavam uma bandeira azul e branca, sem as armas nacionais⁴⁷. O iberismo ganhava força nos espíritos dos portugueses⁴⁸. Também a Academia de Coimbra, integrada por elementos radicais, núcleo considerável de elementos patuleias ativíssimos nas lutas da guerra civil de 1846-47⁴⁹, celebra a vitória republicana largamente difundida pela imprensa, nomeadamente em *O Patriota* e em *A Revolução de Setembro*:

“Irmãos! Os estudantes de Coimbra não podiam ficar silenciosos diante dos vossos feitos... do vosso amor pela liberdade, e da vossa dedicação pela causa dos povos. Quebrastes os grilhões da França, preparaste a unidade da Itália e da Alemanha, emancipaste a Áustria, concorreste para a revolução da Polónia, apressaste a queda do absolutismo na Europa... e nós de longe fazíamos votos pelo triunfo da santa causa, que defendíeis, que é a nossa também, a da Península, a das nações, a de toda a humanidade... a Santa Aliança morreu, e nos nossos corações existe cada vez mais vivo o amor da liberdade... Viva a Península! Viva a liberdade de todos os povos! Vivam os nossos irmãos de Paris, Itália, Berlim e Viena!”⁵⁰

É bem significativo, volto a sublinhar, um “*Viva a Península!*”. Ele traduz, explicitamente, o ideal ibérico que animava muitos dos cidadãos demoliberais. Insere-se, por um lado, na ideologia que subjaz ao movimento emancipalista e federalista de 48: independência nacional e união dos povos, por outro lado, na base da conjuntura política europeia os demoliberais ibéricos sabiam que, para fazer face à sua mais velha aliada (responsável por tantos danos e prejuízos às nações peninsulares), havia que consolidar uma frente comum – a União

agrícolas. Colaborou em vários jornais, mas salientamos os seus artigos no *Jornal do Commercio*. É da sua autoria o *Relatório sobre a fábrica nacional de vidros da Marinha Grande apresentado a S. Exa. O Ministro da Fazenda pela comissão de inquérito nomeada por portaria de 4 de Julho de 1859*, Lisboa, 1860. José Anselmo Gromicho Couceiro estudou em Paris engenharia civil e era abonado pelo soldo de oficial do exército. Participante na manifestação de apoio ao Governo Provisório francês, o seu vencimento foi suspenso. Irmão do tenente-coronel de artilharia Couceiro, que se havia notabilizado ao serviço da Junta do Porto, José Anselmo, liberal radical, era homem suspeito para as autoridades civis e militares (Ofício do Barão de Francos para o Ministro e Secretário dos Negócios Estrangeiros de 25 de abril de 1848, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Correspondência do Ministro da Guerra, cx. 10, 1848; e Arquivo Histórico Militar, processo individual de ... cx. 945).

⁴⁶ Ofício do Barão de Francos para o Ministro e Secretário dos Negócios Estrangeiros de 25 de abril de 1848 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Correspondência do Ministério do Reino, Ministério da Guerra, cx. 10, 1847-1851, Arquivo Histórico Militar -1.ª divisão, 28.ª secção, cx. 7, doc. 61).

⁴⁷ Ofício de Francisco José de Paiva Pereira para o Duque de Saldanha de Paris, de 24-3-1848 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Paris, cx. 10, 1848-1849, doc. 8).

⁴⁸ Cf. Fernando Catroga, “Nacionalismo e Ecumenismo. A Questão Ibérica na segunda metade do século XIX”, *Cultura, História e Filosofia*, Lisboa, vol. IV, 1985, pp. 419-463.

⁴⁹ *Notícia histórica do Batalhão Académico de 1846-1847*, notas do Dr. António dos Santos Pereira Jardim, Coimbra, 1888.

⁵⁰ Assinada por 406 estudantes, número significativo se atendermos a que se estava, àquela data nas férias da Páscoa. Encontravam-se muitos alunos fora de Coimbra. Em 1848, a frequência universitária era de 963 estudantes. Cf. *A Revolução de Setembro*, n.º 1834, 18 de abril de 1848, pl. cols. 2-3.

Ibérica. Na sua forma unitarista ou federalista, ela foi defendida por muitos intelectuais e políticos portugueses e espanhóis.

272 | Assim, portugueses e espanhóis uniram-se por razões táticas, numa estratégia comum. Fazer face à hegemonia inglesa e fazer ruir os governos vigentes: para recolocar a legitimidade ou para instaurar a república, ou ainda para concretizar a regeneração social no âmbito do regime monárquico. Uniram-se, também, por razões ideológicas: para muitos, a União Ibérica traduzia, afinal, o espírito ecumenista que comungavam com os “irmãos” da república francesa.

Os ventos eram propícios... A eclosão do movimento revolucionário francês de 1848 marcara a hora da “ressurreição do povo”, a hora suprema das nacionalidades e alimentava o sonho da Santa Aliança dos Povos.

Em conclusão, ideologicamente os movimentos revolucionários de 1848 fundamentam-se num credo social. A uma filosofia humanitarista romântica é inerente um sentido político e social vivificado pela memória da Grande Revolução e pelo espírito evangélico em que se revela a transmutação de valores de um plano teológico para um plano cosmoteológico.

Mas 1848 marca, de certa maneira, o fim de uma época, o fim de mais uma fase da Revolução Francesa.

AS REFORMULAÇÕES DOS MITOS DA ORIGEM NO INÍCIO DA MODERNIDADE – STANISŁAW WYSPIAŃSKI E TEIXEIRA DE PASCOAES

Monika Świda*

| 273

O ponto de partida para esta comunicação é a ideia exposta por Marshall Berman em *All That Is Solid Melts Into Air. The Exerience of Modernity* sobre a necessidade do retorno à leitura dos modernistas oitocentistas como a maneira da melhor compreensão da nossa atualidade¹. No contexto de várias tentativas de periodizações e classificações do modernismo, da sua paradigmaticização e definição, alguns autores parecem ficar excluídos e apesar de serem, na sua época, os autores de importância cardinal, hoje afiguram-se esquecidos e frequentemente desvalorizados. Parece que Stanisław Wyspiański e Teixeira de Pascoaes são exemplos muito apropriados deste processo da exclusão, o que fez com que decidisse provar, analisando o uso que ambos os criadores fazem da história e mitos nacionais, a sua possível reintegração nesta formação cultural.

Os mitos são os elementos indispensáveis para a construção e continuidade da identidade nacional ou comunitária. Os mitos concebidos como as narrativas das origens de uma determinada comunidade, sobretudo nacional, foram redescobertos pelos românticos, que ao mesmo tempo iniciaram uma atividade da criação, invenção dos mitos no sentido da justificação da existência da comunidade ou da explicação dos processos históricos que a envolviam. No romantismo polaco este processo teve consequências muito mais profundas, visto que pela razão da inexistência do país nos termos políticos e administrativos, além do aproveitamento dos existentes mitos da origem, os grandes poetas deixaram nas suas obras uma interpretação messiânica da história polaca, o que fez com que os mitos começassem a ter uma vida sobretudo literária (desde as imagens poéticas, pela simbólica, até a própria linguagem) e que continuassem inseridos neste quadro messiânico da visão providencial da história. Por este motivo, qualquer recorrência posterior aos mitos da origem deve irrevogavelmente passar por esta herança romântica, que na forma do conjunto dos mitos literários prendia a imaginação e linguagem poética dos poetas pós-românticos. Neste contexto aparece uma personagem de Stanisław Wyspiański, pintor, poeta e dramaturgo controverso e equívoco, ao mesmo tempo considerado o quatro vate (a designação romântica dos maiores poetas), no sentido do continuador da monumental literatura nacional dos grandes românticos, e o primeiro grande destruidor destes mitos e lutador pela causa da libertação do espírito nacional. Wyspiański sempre foi pela maioria dos historiadores da literatura polaca considerado o póstumo do romantismo e o principal representante do neorromantismo na literatura polaca², o que levava à atitude redutiva em relação à sua obra.

Nas duas últimas décadas têm surgido algumas novas propostas referentes à periodização e à classificação do modernismo polaco (anteriormente limitado à arte da jovem polónia, a

* Universidade Jagellónica de Cracóvia.

¹ Marshall Berman, *“Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”*, in *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków, 2002, pp. 45-46.

² Cf. Ryszard NYCZ, *Język modernizmu*, Wrocław, 2002; Teresa Walas, *Wyspiański jako problem polskiego modernizmu in Stanisław Wyspiański. W labiryntcie świata, myśli i sztuki*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Kraków, 2009, pp. 43-55.

produção literária da viragem do século), que não só o estendem à literatura posterior, a do período entre duas guerras mundiais e a do pós-guerra, até pelo menos a década de 60, como também introduzem alterações significantes da valorização e hierarquização do cânone literário deste período, fazendo com que, com a indicação das novas ideias-mestras e características principais, vários poetas que anteriormente se encontravam no topo não só perdessem o seu lugar prestigiado, mas até ficassem fora, na margem do panorama literário da época. Este é o caso de Wyspiański, que, dadas várias oposições internas da sua obra, que a tornam tão interessante, não cabe nos modelos críticos, mesmo que vastos, elaborados recentemente. Por este motivo Magdalena Popiel chama ao Wyspiański o grande ausente³, convocando à tentativa da reinserção deste artista no quadro da modernidade polaca.

Os modelos críticos (sobretudo os de Ryszard Nycz⁴ e Włodzimierz Bolecki [2002]) propõem várias características do modernismo, mas nenhum deles se debruça sobre o relacionamento dos textos com a herança literária, no caso polaco sobretudo romântica, senão no sentido negativo, como um traço antimodernista, sem possibilidade da equivocação dialéctica. Por exemplo Teresa Walas assevera que Wyspiański caiu na armadilha do idealismo e historicismo oitocentista, propondo outras leituras no sentido da sua inserção no paradigma modernista, entre outras a ideológica⁵. O mesmo refere-se ao interesse pela filosofia da história, que no caso de Wyspiański é classificada irrevogavelmente como o elemento retrógrado, mesmo que com alguns traços nietzschianos.

A definição do modernismo como um paradigma aporético constituído por várias oposições internas impossíveis de conciliar, proposto por alguns investigadores, é um factor de importância (cf. Walas⁶, Morawski⁷, Możejko⁸ e Delaperrière⁹). Morawski repara também que o próprio modelo do modernismo é tanto a continuação do projeto dos Século da Luzes, como foi evidenciado por Habermas, como simultaneamente a sustentação da mundivisão romântica, o que faz dele um modelo por si próprio contraditório¹⁰. Deste carácter internamente antinómico resulta o processo da constante desconstrução do modernismo no momento da tentativa da construção da sua identidade¹¹. Também é preciso ter em conta as particularidades do modernismo polaco, o facto de ele ser diferente dos outros modernismos europeus no sentido de altamente nacional (pelo menos na fase inicial), dadas as condições políticas¹². Como este esboço da problemática vai tentar evidenciar, a conceção do moder-

³ Magdalena Popiel, *Wyspiański. Mitologia nowoczesnego artysty*, Kraków, 2007.

⁴ Ryszard NY CZ, *Język modernizmu*, Wrocław, 2002.

⁵ WALAS, Teresa (2009), *Wyspiański jako problem polskiego modernizmu* in: Stanisław Wyspiański. *W labiryncie świata, myśli i sztuki*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Kraków, pp. 48-50.

⁶ Cf. WALAS, Teresa (2009), *Wyspiański jako problem polskiego modernizmu* in: Stanisław Wyspiański. *W labiryncie świata, myśli i sztuki*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Kraków, pp. 43-55.

⁷ MORAWSKI, Stefan (1994), *Na tropach modernizmu jako formacji kulturowej*, "Teksty Drugie" nr 5-6/1994, pp. 62-78. Morawski repara também que o modernismo é uma formação de *longue durée*, o que faz com que não faça sentido a restrição das suas fronteiras, mas, pelo contrário, o seu alargamento (Morawski 1994, 63).

⁸ MOŻEJKO, Edward (1994), *Modernizm literacki: niejasność terminu i dyktomia kierunku*, "Teksty Drugie" nr. 5-6/1994, pp. 25-45.

⁹ DELAPERRIÈRE, Maria (1994), *Arkana modernizmu*, "Teksty Drugie" nr. 5-6/1994, pp. 46-61.

¹⁰ Esta ideia é desenvolvida no livro *Duch powierzczeni. Rewizja romantyczna i filozofia* de Agata Bielik-Robson. MORAWSKI, Stefan (1994), *op. cit.*, pp. 67-68.

¹¹ MOŻEJKO, Edward (1994), *Modernizm literacki: niejasność terminu i dyktomia kierunku*, "Teksty Drugie" nr. 5-6/1994, p. 44.

¹² DELAPERRIÈRE, Maria (1994), *Arkana modernizmu*, "Teksty Drugie" nr. 5-6/1994, p. 61.

nismo como um modelo contraditório vai-nos facilitar a descrição das particularidades da sua obra, sobretudo no nível da filosofia da história evidenciada pelo uso dos mitos nacionais.

Nesta conferência vou concentrar-me nestes textos de Wyspiański que se destacam pelo aproveitamento dos mitos nacionais, até sendo, como os poemas históricos, uma suposta continuação das obras românticas (neste caso sobretudo *Król-Duch [Rei-Espírito]* de Słowacki). Em várias obras de Wyspiański, criadas ao longo da sua vida, aparece um par de personagens históricos, ligados aos princípios de nacionalidade, no fundo mais lendários do que reais, visto que até nas crónicas figuram só várias versões da lenda, nomeadamente Bolesław Śmiały e o bispo São Stanislau Szczepanowski. Visto que é muito difícil reconstruir os factos que tiveram lugar no século XI, a história do conflito entre o rei e o bispo e das suas consequências rapidamente se tornou a matéria lendária. Na consequência do conflito, cuja natureza não se conhece (até a época de Wyspiański acreditava-se na versão que explicava o comportamento do bispo pela crueldade e ganância do rei, sendo só no início do século XX que surgiram as investigações que introduziram o motivo da conjuração antimonárquica na qual o bispo era suposto de participar). A consequência deste antagonismo foi a maldição lançada pelo bispo sobre o rei e o subsequente assassinato e o esquartejamento do corpo do religioso por parte do monarca, seguido pela lenda do milagre da sua cicatrização. Quanto ao Bolesław Śmiały, este, segundo os relatos dos cronistas medievais, foi forçado ao exílio, não se conhecendo o lugar da sua morte (uma das versões da lenda, aproveitada por Wyspiański nos poemas históricos, colocava o rei e o seu exército nas montanhas polacas, sob a forma de guerreiros petrificados e dormentes na espera da luta pela liberdade nacional, utilizando um esquema mítico bastante popular na Europa, para mencionar só a lenda do Frederico Barbarossa).

Wyspiański dedicou a este par de personagens dois dramas que se completam, até no plano formal, sendo a indicação do poeta nas didascálicas a ideia da justaposição dos respectivos atos dos dramas durante a encenação: *Bolesław Śmiały*, criado entre 1902 e 1903, e publicado neste ano, e *Skalka*, o drama paralelo, iniciado em 1904 e concluído em 1906. *Bolesław Śmiały* é também um texto central, rodeado por outros pequenos textos-satélites, que consoante a edição fazem ou não parte do texto consagrado, ou seja *Argumentum do dramatu króla Bolesława i biskupa Stanisława*, escrito imediatamente após a conclusão do drama, e *Noty do "Bolesława Śmiałego"*, um texto onde Wyspiański expõe a sua visão da relação entre a verdade histórica e a criação poética, escrito provavelmente após a estreia da peça no teatro cracoviense em maio de 1903. Além de dois dramas, que ocupam neste conjunto uma posição central, Bolesław Śmiały e São Stanislau são também personagens de dois de seis poemas épicos que acompanhavam os projetos de vitrais para a catedral de Cracóvia elaborados pelo artista, servindo de comentário para a representação plástica.

É indubitável que, antes de escrever o primeiro drama, Wyspiański tenha lido as crónicas medievais (a de Gall Anonim, Wincenty Kadłubek e Jan Długosz), visto que tirou daí as informações principais, assim como é certo que levou a cabo os estudos da história do século¹³; contudo, não conhecia os resultados das investigações de Wojciechowski, que só foram publicados em 1904¹⁴, e que inspiraram o poeta para a criação de *Skalka*¹⁵, que de certa maneira

¹³ NOWAKOWSKI, Jan (1969), *Wstęp* in: Stanisław Wyspiański, *Bolesław Śmiały. Skalka*, Wrocław-Warszawa, XI.

¹⁴ NOWAKOWSKI, Jan (1969), *Wstęp* in: Stanisław Wyspiański, *Bolesław Śmiały. Skalka*, Wrocław-Warszawa, XVII.

¹⁵ OKOŃSKA, Alicja (1971), *Stanisław Wyspiański*, Warszawa, p. 349.

retoma a interpretação da lenda e reforça a mitificação deste par fatal de personagens. Nas suas obras, Wyspiański não propôs uma interpretação unívoca e acabada deste conflito, o que logo se tornou o pretexto para as acusações dos que exigiam a escolha de um ponto de vista unilateral, a glorificação de um e a condenação do outro herói, fazendo com que ambos fossem considerados heróis trágicos cuja luta se prolonga na existência mítica. É o que Wyspiański não fez não porque não se pudesse decidir por uma das ideias, mas porque na sua filosofia da história, que se manifesta através da utilização do tema e dos personagens históricos, é esta tensão, esta dialéctica constante que importa.

Tanto *Bolesław Śmiały*, como *Skalka* são construídos da seguinte maneira: os dois primeiros atos apresentam os acontecimentos que se podem encontrar narrados nas fontes historiográficas¹⁶, ao passo que nos terceiros atos de ambos os dramas assistimos à ultrapassagem do tempo histórico em direção ao nível mítico e atemporal¹⁷, onde todos os tempos se misturam, tornando possível a imagem muito impressiva do sarcófago de prata, onde jazem os restos mortais do bispo na catedral de Wawel, a partir do século XIII, que cai sobre o rei, matando-o, assim como a representação da personagem real que ao longo dos séculos sofre as consequências da maldição do bispo e do crime que cometeu. De mesmo modo, no final do terceiro ato de *Skalka* aparece uma imagem simbólica da roda da dinastia de Piast que representa o futuro da nação polaca.

O texto do *Argumentum*, acima mencionado, explica o sentido da história segundo Wyspiański:

Da história não se sabe quase nada; desta lenda tão extensa e do processo tão longo só ficam os contornos externos. Contudo, isto já é muito. Podemos dizer que sendo estes contornos e esboços realmente externos, a forma dos acontecimentos (do drama) é verdadeira. Nesta forma há-de caber tudo.¹⁸

Nas reflexões seguintes o poeta estabelece a identidade entre a imagem poética, utilizando o exemplo do guerreiro ressurecto que, sem dúvida, não passa de um produto da imaginação dos cronistas, e a verdade que não pode ser questionada, fazendo com que a imaginação criadora do poeta transgredisse as limitações do relato historiográfico, sendo a única fonte da verdade (é evidente que esta ideia tem proveniência romântica, não é por acaso que Wyspiański como o exemplo desta atitude evoca a balada *Lirios* de Mickiewicz). Esta atitude encontra-se confirmada no texto de *Notas*. A genealogia romântica da ideia da superioridade da criação poética sobre o relato factual não parece ser questionável¹⁹, mas vale a pena reparar que entra também em relação com outra visão da história, contemporânea a Wyspiański, proposta de Friedrich Nietzsche²⁰. Além da asserção da necessidade da

¹⁶ Ou seja: a conjuração organizada pelo irmão do rei, as relações amorosas do rei e as suas consequências, os castigos cruéis sentenciados pelo rei às mulheres adúlteras dos guerreiros, o aparecimento do guerreiro Piotr, ressurecto pelo bispo para testemunhar ao seu favor, a maldição lançada pelo bispo, a raiva do rei e o assassinio do bispo na igreja e o seu esquiteamento, a junção dos seus membros.

¹⁷ NOWAKOWSKI, Jan (1972), *Wyspiański: studia o dramatach*, Kraków, p. 167.

¹⁸ WYSPIAŃSKI, Stanisław (1969), *Bolesław Śmiały. Skalka*, Wrocław-Warszawa, p. 175.

¹⁹ Vale a pena reparar que a atitude de intuição caracterizada também a criação historiográfica da época, como por exemplo atesta a obra de Stanisław Zakrzewski, cf. Antonina Lubaszewska, *Dwa aspekty mitu narodowego jako tekstu w pamięci zbiorowej*, "Ruch Literacki", n.º 2/1979, p. 105.

²⁰ Em *Dos usos e desvantagens da história para a vida*, Nietzsche assevera que só a história que sustentará a transformação numa obra de arte será capaz de guardar os instintos, ou até estimulá-los.

existência dos mitos, expressa por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, que evoca o apelo à criação dos mitos que surgiu no início do Romantismo alemão, informando uma boa parte da produção poética da época, é relevante a distinção que o filósofo faz entre a filosofia monumental, crítica e antiquária em *Dos usos e desvantagens da história para a vida*. A história monumental e a história crítica parecem combinar-se de maneira original em Wyspiański, assim como, no plano superior, os conceitos do a-historicismo e sobre-historicismo. Em *Bolesław Śmiały* e *Skatka* presenciamos a recorrência à matéria factual, já em si existente sobretudo na versão lendária e transformada num mito que explica a história da nação polaca (a interpretação nos termos do castigo e sofrimento provocados pelo *hybris* tanto do rei, como do bispo, dado que ambos se consideravam os instrumentos da vontade divina). A história da nação, e sobretudo a sua existência lastimável na atualidade do poeta (a Polónia não existia como país independente, encontrando-se dividida em três partes sob três domínios: russo, alemão e austríaco), assim como a sua impossibilidade de iniciar uma ação eficaz, refletem-se no mito de dois heróis que têm de expiar os seus feitos, apesar da aparente amoralidade do relato mítico do poeta (o posicionamento nietzschiano além do bem e do mal²¹). A dialética interna do par rei-bispo, ambos grandes culpados e trágicos, é por Wyspiański aproveitada para a apresentação da dialética entre a vida e a morte nacional. Os polacos da época de Wyspiański revelam-se sempre prestes a venerar os mitos e participar nos funerais (como no poema histórico dedicado a Kazimierz Wielki), abandonando-se ao seu valor mortal. Wyspiański, apresentando este estado de coisas, tenta ultrapassar a passividade, indicando a dinâmica, a potência que estes mitos têm na explicação da existência nacional, combatendo o seu encanto funesto. O mito do rei e do bispo tem ao mesmo tempo tanto o valor fundacional, como vitalista, dado que convoca à quebra da aceção passiva da história, associada irrevogavelmente com a morte. Nos dramas de Wyspiański, a história tornada mito (é preciso sublinhar também a complementaridade do mito e da história que se afirmam e originam mutuamente) não descreve o passado, mas explica o presente. Esta interpretação dobrada dos mitos revela-se na dialética da memória e do esquecimento²². Wyspiański, aproveitando as lendas nacionais, não deixa que estas caiam em esquecimento, mas ao mesmo tempo não aceita o efeito nefasto que estas exercem nos seus contemporâneos. Por isso, em vez de esquecimento²³, propõe a reformulação das lendas tornadas mitos no sentido da interpretação do presente e da invocação à ação. Todos os interpretadores das suas obras sublinham que o fascínio do poeta pela mitologia foi tão grande que era para ele impossível libertar-se deste círculo vicioso, o que fez com que Wyspiański ao mesmo tempo glorificasse estes mitos e visasse a sua destruição, de modo explícito, em *Wyzwolenie* ou *Akropolis*, onde o sarcófago de prata do bispo deveria ser destruído numa manhã da ressurreição simbólica. Esta sua relação ambivalente liga-se diretamente ao projeto da história

²¹ KĘPIŃSKI, Zdzisław (1969), *Wyspiański: struktura mitu*, “Dialog” nr 10-12/1968 (pp.89-102, 106-117, 70-81) e nr 1/1969, p. 92.

²² No poema histórico *Kazimierz Wielki* esta dialética entre a memória e o esquecimento é apresentada sob a forma da imagem poética de rei que, nos Campos Elísios, preparando-se para beber a água do rio Lete, toma consciência da importância da memória. Então não é o esquecimento, o ahistoricismo e o vitalismo desmedido a saída da crise, mas a transformação da memória que mortifica em memória viva, que estimula para a ação, então na história monumental no sentido nietzschiano.

²³ Também este, como indica Paul de Man, ilusório na teoria nietzschiana, cf. BIELIK-ROBSON, Agata (2003), *Jak uchwyćć nowoczesność, czyli filozoficzne aporie modernizmu* in: *Modernistyczne źródła nowoczesności*, red. M. Dąbrowski, A. Z. Makowiecki, Warszawa, p. 58.

crítica, ao passo que o desejo da reformulação dos mitos criados a partir da matéria histórica com o objetivo do seu aproveitamento para a explicação e alteração da realidade presente reenviam ao conceito da história monumental. Por outro lado, o sincretismo dos mitos, a concentração na estrutura do próprio mito como narrativa e não nos seus valores imagísticos são as marcas do distanciamento do poeta da herança romântica. Contudo, como repara Antonina Lubaszewska, em Wyspiański podemos reparar o comprometimento apenas de algum aspecto do pensamento mítico, não dos mitos em si²⁴. O mesmo valor tem a criação dos mitos em ambas as versões da *Legenda*, um drama que evoca os mitos da origem da cidade de Cracóvia (que por falta de tempo não vou analisar neste lugar). Também nestas obras de Wyspiański assistimos ao uso instrumental, mesmo que não privado da beleza das imagens poéticas, dos mitos nacionais no sentido da renascença espiritual dos polacos²⁵.

Como se vê, nos textos analisados o plano da história apaga-se para ceder lugar ao plano do mito (Joseph Frank fala neste contexto da transmutação da história na intemporalidade através da justaposição do presente e do passado, a transformação da imaginação histórica na mítica²⁶), ao passo que o romantismo tencionava conquistar a história na sua literatura²⁷.

Nota-se também, tanto nos dramas, como nos poemas históricos de Wyspiański, a ideia de palingenesia, reinventada e frequentemente usada pelos românticos. O que diverge a palingenesia de Wyspiański da romântica é a inexistência da ideia do progresso, do aperfeiçoamento gradual intrínseco a este fenómeno na exegese romântica. No caso de Wyspiański temos mais a ver com a figura do círculo, que de algum modo pode ser ligada ao mito do eterno retorno na aceção nietzschiana, e que também se aplica à sua perceção dos mitos nacionais, ou seja, a tensão entre a atemporalidade, conseguida através da transposição dos acontecimentos históricos no nível mítico, e ao mesmo tempo o desejo do regresso da historicidade, atingido através da quebra do fascínio nefasto pelos santos mitos nacionais que paralisa qualquer ação. Os heróis tais como Bolesław Śmiały ou São Stanislaw permanecem na consciência nacional, renascendo simbolicamente para explicar e caucionar a continuidade da identidade nacional (a imagem poética da roda da dinastia na cena final de *Skatka*), mas o efeito pretendido pelo poeta é a saída deste círculo (esta imagem será retomada também no maior drama de Wyspiański, ou seja *Wesele* (*As Bodas*), sob a forma da dança incensante e hipnótica em roda, efetuada pelos hóspedes). Além disso, a figura do círculo, o descentramento constante proveniente da simultaneidade de todos os planos da história como o cerne da visão histórica em Wyspiański atesta a sua modernidade²⁸. Tudo isto leva à conclusão de que a relação de Wyspiański para com o romantismo foi profundamente problematizada, sendo possível detetar esta problematização na própria estrutura das suas obras, o que faz com que não se possa considerar o póstumo inconsciente dos românticos, mas mais o primeiro poeta consciente do peso desta herança que tentou libertar-se dela

²⁴ LUBASZEWSKA, Antonina (1979), *Dwa aspekty mitu narodowego jako tekstu w pamięci zbiorowej*, "Ruch Literacki" n.º 2/1979, p. 113.

²⁵ Aqui também, no papel do mito, reside a diferença em relação aos mitos nas obras wagnerianas, às quais reenvia diretamente a *Legenda* na sua primeira redação, cf. Kępiński 1969, 92.

²⁶ FRANK, Joseph (1971), *Forma przestrzenna w literaturze nowoczesnej*, "Przegląd Humanistyczny" nr2/1971, p. 136.

²⁷ LUBASZEWSKA, Antonina (1979), *Dwa aspekty mitu narodowego jako tekstu w pamięci zbiorowej*, "Ruch Literacki" nr 2/1979, p. 105.

²⁸ SHEPPARD, Richard (1998), *Problematyka modernizmu europejskiego* in: *Odkrywanie modernizmu. Przeglądy i komentarze*, red. Ryszard Nycz, Kraków, p. 117.

através da mesma atividade, ou seja, a criação dos mitos, dado que o poeta não só aproveita os mitos já existentes, mas introduz neles as suas próprias ideias de modo a alterá-los significativamente.

Resumindo, nas obras que recorrem às lendas/mitos nacionais Wyspiański, através da combinação da atitude crítica e monumental e graças ao tratamento do mito nacional como uma forma vazia que pode cumprir uma função extraliterária, mas sem perder o seu valor do garante da identidade nacional, consegue o descentramento da história igual à ideia da sua abolição.

No contexto da literatura portuguesa, Teixeira de Pascoaes parece ocupar uma posição ainda mais precária do que Wyspiański no quadro das reformulações do modernismo polaco, nomeadamente é considerado não só o representante do neorromantismo, o póstumo dos românticos, mas até o único escritor verdadeiramente romântico em Portugal²⁹. Em vários pontos estas asserções são certas, mas também é possível detetar na sua obra (com mais facilidade na teórica do que na poética, para dizer a verdade, e é por isso que nesta breve análise vou concentrar-me nos textos ideológicos do saudosismo) alguns traços da modernidade literária que o rodeava durante a maior parte da sua vida. Frequentemente considerado um escritor e ideólogo retrógrado, o cultor do passadismo, ao passo que já vários estudos revelaram que as asserções deste tipo revelam a falta da compreensão das teorias do saudosismo, visto que a saudade, a base desta ideologia, consiste na união entre o passado e o futuro. Sem hesitação podemos admitir que Pascoaes teve uma plena consciência de que o culto excessivo do passado não pôde contribuir para a ação futura. As conclusões que neste lugar vamos apresentar vêm sobretudo da análise dos textos teóricos do saudosismo, reunidos e publicados sobretudo nos volumes *A saudade e o saudosismo* (os textos criados entre 1910 e 1951, a maior parte proveniente das duas primeiras décadas deste período) e *Os poetas lusíadas* (as conferências realizadas em 1918 em Catalunha), e que se encontram transpostos para matéria poética em obras como *Marânus* ou *Retorno ao paraíso*.

Quanto à ideia da criação dos mitos, Teixeira ocupa a mesma posição que Wyspiański, visto que acha esta atividade inseparável de um verdadeiro poeta, considerando as lendas mais verdadeiras do que os relatos historiográficos. Também Teixeira julga a lenda uma correção da história, o que prova a sua interpretação da batalha de Ourique, na qual acha a única verdade a mítica³⁰. Esta atitude manifesta-se de modo mais completo no caso do sebastianismo, que funciona no quadro do saudosismo como o mito vazio, no qual o poeta inscreve os seus próprios significados.

O conceito principal de toda a filosofia e poesia de Teixeira de Pascoes é a saudade, entendida ao mesmo tempo como *arché* e como o mito fundacional e vitalista. A saudade é também por Pascoes considerada o motor da história, sendo o seu conhecimento sempre, como em Wyspiański, intuitivo e hermenêutico³¹. No plano da história de Portugal, Teixeira

²⁹ Cf. J. de Sena, *Estudos de Literatura Portuguesa – I*, Lisboa 1981, pp. 173-175; M. Antunes, *Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, José Régio, Poetas do sagrado em: Do espírito e do tempo*, Lisboa, 1960, pp. 146-182; J. C. Seabra Pereira, *História crítica da literatura portuguesa. Do fim-de-século ao Modernismo*, Lisboa, 1995, p. 419; J. Coutinho, *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga 1995, p. 30; os textos de António Quadros e Agustina Bessa Luís em: *Pascoaes – no centenário do nascimento de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa 1980.

³⁰ COUTINHO, Jorge (1995), *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, p. 360; SÁ, Maria das Graças Moreira de (1992), *Estética da saudade em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, p. 192.

³¹ COUTINHO, Jorge (1995), *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, p. 360.

distingue três grandes épocas: a primeira é a época da ação instintiva, oculta da saudade (desde a formação da nação no tempo romano até a atualidade do poeta); a segunda, que abrange os tempos contemporâneos ao poeta, é considerada uma época consciente e contemplativa, com a saudade já revelada (correspondente ao sonho na terminologia de Pascoaes); e a terceira, a futura, marcada pela realização, a ação da saudade³². Esta divisão tripartida corresponde, *grosso modo*, à história literária de Portugal. Portanto, Teixeira concebe a história portuguesa como a epopeia da saudade, a gesta da sua revelação gradual, mesmo que a saudade esteja sempre presente como motivadora de todos os seus acontecimentos fundamentais (entre outros vários momentos do nascimento da saudade, sendo o principal a morte de D. Sebastião).

Todavia, este aparente progresso deve ser aniquilado pela própria natureza da saudade como o conceito que une constantemente o passado com o futuro no presente eterno, o que faz com que a história se torne atemporal. A abolição da ideia da história em Teixeira opera-se através da construção da saudade como a ligação do passado (a lembrança) e do futuro (a esperança), resultando desta união o espaço atemporal, o presente eterno, mítico. As teorias referentes à revelação gradual da saudade e à degradação dos portugueses criam a ilusão do progresso linear, mas sempre sem qualquer início ideal – a saudade está sempre a revelar-se, então não se pode voltar ao século de ouro (que devia equivaler à sua plena aparição), o que faz com que a ideia do regresso às fontes seja uma figura paradoxal e aporética – não se pode voltar ao que sempre foi, está e continuará a estar. Por isso podemos admitir a estrutura circular como a característica do pensamento historiosófico de Teixeira como resultante da dialética dentro do próprio conceito da saudade, do funcionamento do maquinismo esperança: lembrança, também bem visível no sebastianismo.

Esta atemporalidade da ideia pascoaesiana da história revela-se também na sua visão do futuro – como afirma Jorge Coutinho, “Portugal só será na medida em que, fiel ao que sempre foi no mais fundo de si mesmo, se tornar o que é no seu projecto fundador”³³. Deste modo, o passado e o futuro estão intrinsecamente ligados e condicionam-se mutuamente, conduzindo ao *continuum* atemporal.

A mesma dinâmica contraditória determina o messianismo pascoaesiano: a saudade como a essência de portugalidade, além de ser a regra do universo, é o cerne da alma lusitana, identificada com a alma portuguesa, de modo que a revelação que Portugal há-de trazer ao mundo (a saudade) seja ao mesmo tempo a razão da sua eleição. Assim o ciclo da saudade simbolicamente se fecha. É inegável característica do pensamento de Pascoaes o providencialismo, contudo também explicado através do maquinismo do funcionamento da saudade como a simultaneidade dos tempos e a forma circular da percepção da história.

É preciso também abordar a questão da palingenesia em Pascoaes, que se manifesta nos heróis que renascem em si, sendo ao mesmo tempo a reencarnação da saudade: Teixeira indica a identidade de Viriato, Afonso Henriques, Camões e D. Sebastião³⁴. É óbvio que Teixeira se concentra sobretudo na história monumental, exaltando os heróis nacionais (ou até pré- ou protonacionais, como o Viriato), mas sempre continua mais interessado nos mitos do que nos factos possíveis de comprovar. Esta atitude é muito bem visível na sua interpre-

³² PASCOAES, Teixeira de (1988), *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e opúsculos*, Lisboa, p. 40.

³³ COUTINHO, Jorge (1995), *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, p. 361.

³⁴ PASCOAES, Teixeira de (1988), *A Saudade e o Saudosismo. Dispersos e opúsculos*, Lisboa, p. 163.

tação do sebastianismo: mais do que a figura histórica de D. Sebastião, atrai-lhe a lenda, o mito sebástico interpretado como a religião da saudade, a manifestação da sua natureza dialética. Neste sentido propõe a reinterpretção da batalha de Alcácer Quibir³⁵: de um lado, dadas as consequências, considerada derrota nacional, mas de outro a vitória do espírito sobre a matéria, visto que a partir deste momento D. Sebastião começa a existir só na lenda que é necessária ao povo como o seu alimento, correspondendo à transição do plano da atividade para o plano do sonho. O uso que Teixeira faz do mito sebástico é puramente instrumental, visto que o retorno de D. Sebastião não equivale nestes textos ao mítico início do reino divino na terra, mas significa o princípio da renascença espiritual da nação, o novo período da sua existência. Deste modo, o seu messianismo relaciona-se, de um lado, com os messianismos românticos, e, de outro, com as ideias posteriores, tais como o aproveitamento puramente instrumental do mito sebástico procedido por Fernando Pessoa com o objetivo da exposição do seu projeto cultural, ou seja, a nova proposta da identidade coletiva.

Então, também nas teorias saudosistas de Teixeira de Pascoaes deparamos com a ultrapassagem da história em direção à atemporalidade do mito, proporcionada pela própria natureza dialética do conceito básico desta filosofia, ou seja, a saudade. Também a recorrência aos mitos nacionais, sobretudo ao mito cardinal português, ou seja, o sebastianismo, não passa do uso instrumental.

Tanto as obras de Wyspiański como de Pascoes têm várias características internas que podem ser, com facilidade, encontradas em diversos modelos da literatura e filosofia modernista, todavia, é sobretudo a sua relação para com a história que nos deixa incluí-los de novo neste paradigma, nomeadamente o conseguimento da atemporalidade através da transgressão da história em direção ao mito, mas mito vazio, nietzschiano, melancólico, moderno. Tanto no caso de Teixeira, como no de Wyspiański, temos a ver com a instrumentalização do mito, visto como a forma vazia, assim como com o conceito moderno do símbolo que não oferece senão a epifania laica³⁶. Também a interpretação aparentemente providencial da história e o seu percurso linear no fundo levam de facto ao esquema circular e à anulação da historicidade. São, então, sobretudo estes processos que nos deixam interpretar as mundivisões de Stanisław Wyspiański e Teixeira de Pascoaes no contexto do paradigma modernista.

³⁵ PASCOAES, Teixeira de (1987), *Os Poetas Lusíadas*, Lisboa, p. 78.

³⁶ WALAS, Teresa (2009), *Wyspiański jako problem polskiego modernizmu* in: *Stanisław Wyspiański. W labiryncie świata, myśli i sztuki*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Kraków, p. 50.

“BÍBLIA DA PÁTRIA” – PORTUGAL E AS SUCESSIVAS REEDIÇÕES DE OS *LUSÍADAS*

Marisa Duarte de Almeida e Maria Manuel Baptista*

282 |

Introdução

O presente estudo trata de assinalar a importância de *Os Lusíadas* no contexto da cultura portuguesa, sobretudo em momentos de crise de identidade, guerras ou conflitos com outros países, ou mesmo ameaças à integridade territorial ou à independência nacional. Deste modo, cuidaremos de cruzar alguns dos factos históricos ocorridos em Portugal, ou com ele relacionados, nos últimos quatro séculos, com as datas de algumas das mais importantes reedições de *Os Lusíadas*, a fim de descobrir possíveis conexões e teias de sentido cultural, político e histórico.

Num primeiro momento, serão então expostas e fundamentadas as reflexões de alguns autores sobre a importância e a vigência simbólica desta obra no contexto cultural português. Num segundo momento, apresentaremos as principais datas de reedições de *Os Lusíadas* (em Portugal ou no estrangeiro, em língua portuguesa ou noutra) juntamente com os factos históricos que nos parecem estar relacionados com estas reedições e que, aparentemente, com ela dialogam. O presente estudo parte de e tem como objetivo fundamentar a consideração de que se trata de uma obra de importância simbólica e identitária única entre os Portugueses. Para inteirar, na última parte deste estudo, discutiremos as reflexões acerca das ocorrências e “coincidências” histórico-culturais a que chegámos, e apresentaremos igualmente as limitações do presente trabalho.

É de salientar que existem centenas de edições de *Os Lusíadas*, em Portugal e além fronteiras, das quais também se registam traduções em várias línguas. De modo a não tornar demasiadamente densa a presente comunicação, não foi feita uma apresentação e análise exaustiva de todas as edições que encontramos. Contudo, com base na grande parte das edições existentes¹, procurámos usar um número de referências suficientes, de modo a sublinharmos o valor nacional desta obra e os possíveis propósitos de publicação da epopeia. Neste sentido, foram selecionados alguns dos momentos mais importantes e decisivos da história portuguesa, os quais verificámos que coincidiram com as publicações do poema.

1. A incomensurável importância d’*Os Lusíadas* na cultura portuguesa

Tem quase 439 anos de existência, entre nós, aquele que é lido como o nosso poema nacional por excelência. Não saberemos se esta perenidade prevalecerá no futuro, mas certos estamos de que tem sido suficientemente poderoso para sobreviver à viagem secular e chegar às prateleiras do século XXI, aos olhos dos leitores da cultura do presente, aos ouvidos do futuro que se prepara hoje. Sabemos que a memória cultural não pode abarcar exausti-

* Universidade de Aveiro.

¹ De notar que quando referenciamos números exatos de reedições temos por base a pesquisa feita até ao presente, não excluindo a hipótese de existirem mais reedições para além das que pudemos encontrar para a elaboração deste trabalho.

vamente toda a história, mas, neste caso específico, *Os Lusíadas* ultrapassaram o obstáculo do tempo sem dificuldade, pois o seu teor simbólico, literário e cultural permitiu que, até aos dias de hoje, não caísse no esquecimento. Ainda que já admiremos a sua vetusta idade, o seu conteúdo tem-se enriquecido à medida que os anos passam, adquirindo um crescente valor simbólico. Virão as comemorações milenares...

Para a forte presença que tem e continuará a ter na nossa história e cultura, muito contribuiu o valor literário e simbólico que lhe foi atribuído ao longo do tempo, sendo considerado o poema de engrandecimento de Portugal, o testemunho simbólico da individualidade lusitana gravado numa epopeia. *Os Lusíadas* são o “documento da ‘idade dourada’ dos Portugueses. [...] eram e são a recordação do império onde nunca se punha o Sol”². Por conseguinte, sendo relatados no poema os feitos dos Portugueses no Oriente, eles ficarão gravados para sempre na memória dos homens.

Camões corporizou um verdadeiro saber, válido e experimentado por todos os que viam a época e conheceram o Oriente. Expôs uma dada interpretação de Portugal, sublinhando e enaltecendo o risco de terem sido os Portugueses os primeiros a aventurarem-se rumo à descoberta de novos mundos, abrindo as portas ao Ocidente. É por isto que Borges de Macedo considera que há n’*Os Lusíadas* o aproveitamento da história e afirma ainda que um poema como este, ao exaltar os acontecimentos da nação, tem a função de a distinguir e diferenciar das outras. O carácter histórico de veemente realidade de que se embebe o cânone é o modo como melhor se estabeleceu uma autenticidade identitária, que transita para o geral, formando o estereótipo³.

Assim, é facilmente perceptível porque é que durante tantos séculos se tem admirado o épico e nele se revisitam os Portugueses. Foram já várias as tentativas de superar Camões, mas em vão (referimo-nos, por exemplo, a Fernando Pessoa e a José Agostinho de Macedo), o que, em nossa opinião, lhe acrescenta mais valor ainda. Parafraseando Jorge de Sena, Camões é único, foi um poeta visionário que arrastou o coletivo até onde havia levado já o individual. A vivência íntima do bardo, uma experiência que lhe provocara análogas descobertas do sentido da vida, fê-lo sofrer a angústia por o seu mundo não cursar os trilhos luminosos do fado que para ele havia visionado⁴. Depois da errância pelo mundo alargado pelos Portugueses, trouxe da viagem, consigo e no seu coração desterrado, um livro de paixão e amor pelo seu lusitano lar, o que facilmente contagiou um povo experiente em fados e fadários a associar o seu destino coletivo ao do poeta⁵.

Com efeito, Portugal deste milénio consente que deve “a única imagem universal do nosso ser e cultura”⁶ ao autor do poema.

Porém, e apesar de devolver uma imagem muito nítida dos Portugueses, a imagem verdadeira do homem que foi desvanece-se, sendo substituída por aquela que as nossas imaginações oferecem quando tomamos contacto com a essência do poema. Ele é o herói da sua própria ficção, tornou-se para um povo inteiro bem mais mítico e, mesmo, bem mais heroico

² António José Saraiva, *Estudos sobre a arte d’Os Lusíadas*, Lisboa, Gradiva, 1995, pp. 131-132.

³ Jorge Borges de Macedo, *Um caso de luta pelo poder e a sua interpretação n’Os Lusíadas*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1974, pp. 14-15.

⁴ Cf. Jorge de Sena, *Uma canção de Camões*, Lisboa, Portugália Editora, 1966, p. 19.

⁵ Cf. Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade: psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, D. Quixote, 1978, p. 88.

⁶ *Ibidem*, p. 73.

do que os heróis exaltados pelos seus versos. Camões é a voz que nos fala quando em cada canto exprime o sentimento coletivo. O seu interesse individual trouxe a vida eterna à nossa alma, e foi o melhor que nos podia ter dado: devolver-nos a saga da nossa grande aventura dos Descobrimentos, dos quais durante um século fizemos parte. Portugal e os Portugueses reconhecem, assim, no poema, além de descrições poéticas dos acontecimentos, um verbo transformado em mito. Na senda de Oliveira Martins, não nos admira, portanto, a apoteose de Camões⁷, quer pela forma e conteúdo, quer mesmo pela perpetuidade que tenha dado ao monumento – símbolo português. Camões ergueu esse monumento, o epitáfio colossal para o heroísmo que abarca a história inteira de um povo a que pertence Portugal⁸.

Deste modo, presenteando-nos em 1572 com a sua grandiosa obra, faz-nos sentir não querer esquecer não só o ano do coroamento máximo da nossa história, mas também desta como símbolo da história do homem conduzido à reconquista do Paraíso Perdido⁹.

Sublinhe-se ainda que se trata de uma obra de carácter messiânico, tendo-se tornado igualmente o cânone do registo histórico do que se fez e do que aconteceu, servindo, porventura, de guia aos primeiros historiadores, pois “é a história de Portugal vista através do poema”¹⁰.

É um objeto que atravessou gerações, um tesouro que herdámos para dar a herdar, o qual podemos ler e visitar. Foi com esse propósito que Camões molhou de tinta a sua pena, para nos dizer e fazer reviver, para nos passar o testemunho, enaltecendo que disso somos dignos, de merecer o nosso destino, pois é lembrança do que fomos e o melhor exemplo para o nosso presente:

É um caso raro na história da cultura moderna. Muitas nações se revêm com natural complacência nos seus grandes poetas [...], mas nenhuma delas é [o seu poeta] como nós somos Camões. O que cada um desses poetas encarnou pode separar-se deles sem afectar a imagem dos povos a que pertencem. [...] só Camões, graças a *Os Lusíadas*, se converteu para nós, ao longo do tempo, na imagem mesma de Portugal, e o Poema na tão celebrada “bíblia da pátria”, alma da nossa alma.¹¹

2. Questões de identidade e reedição d’*Os Lusíadas*

Século XVII

Entre 1572 a 1639 existem pelo menos 12 edições de *Os Lusíadas*, incluindo a primeira. Neste primeiro período, o cruzamento das datas com os acontecimentos históricos não nos revela aparente conexão de interesses entre os propósitos dessas edições e os ditos acontecimentos, a não ser o objetivo de dar a conhecer o poema. Mas, comparando com os séculos XVII e XVIII, verificamos que a obra foi dada tantas vezes à estampa em 70 anos, quantas o foi em dois séculos. Com efeito, durante o período da ocupação espanhola contamos 11 edi-

⁷ Oliveira Martins, *Camões: Os Lusíadas e a renascença em Portugal*, Lisboa, Guimaraes Editores, 1986, p. 100.

⁸ José Filgueira Valverde, “*Os Lusíadas* em si mesmos como monumento”, in *Actas da I Reunião Internacional de Camonistas*, Lisboa, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de “*Os Lusíadas*”, 1973, pp. 97-98.

⁹ Jorge de Sena, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰ Hernâni Cidade, *Luis de Camões: O Épico*, s.l., Livraria Bertrand, 1968, p. 227.

¹¹ Edurado Lourenço, *op. cit.*, p. 89.

ções (em 1591, 1597, 1607, 1609, 1612, 1613, 1626, 1630, 1631, 1633 e 1639); após a Restauração da Independência e até ao final do século XVIII, existem 12 edições (em 1644, 1651, 1663, 1669, 1670, 1702, 1721, 1731, 1732, 1749, 1772 e 1779), todas elas em Lisboa, à exceção da de 1630 e 1639 (Madrid) e de 1731 e 1732 (Nápoles e Roma, respetivamente).

Podemos justificar a insistência nestas reedições anteriores a 1640 com os factos históricos sobejamente conhecidos que conduziram à perda da independência nacional, após o desastre de Alcácer-Quibir. Existe, evidentemente, o desejo de preservar o que ainda tínhamos de *nós*, de identidade portuguesa, procurando-se nas reedições da epopeia portuguesa uma tentativa de lenitivo e esperança para Portugal. Mas podemos também verificar que pode ter sido igualmente o desejo espanhol em dar continuidade a parte integrante do que acabaram de conquistar, admirando algo que, apesar de ter sido criado pelo outro, passou não só a ser seu, como também enaltece o todo peninsular.

Segundo António José Saraiva “[...] *Os Lusíadas* podem ser considerados um poema à glória da ‘nobre Espanha’. O seu tema de fundo é a cruzada contra os mouros em que participaram os dois países”¹².

A partir da restauração da independência de Portugal, não se registam tantas edições quantas as que podemos notar até 1640. Ainda que não na íntegra, analisámos as datas de reedições do poema e estas assumem possíveis ligações implícitas com o decorrer dos acontecimentos históricos. Em primeira instância, notamos que estão concentradas no período pós-independência e na elaboração de tratados de paz. Mas, em 1639, último ano sob domínio espanhol, uma edição em Madrid é dedicada ao então Rei Filipe IV, aparecendo o nome de Camões como “príncipe de los poetas de España”¹³, que, apesar de manter a obra em língua portuguesa, apresenta todos os seus cantos comentados e esclarecidos ao pormenor por Manuel de Faria e Sousa em língua castelhana, o que reforça a opinião de António José Saraiva. Pois, nesta perspetiva, estando Portugal sob o domínio espanhol, a sofrer a tentativa do processo inevitável de colonização, *Os Lusíadas* seriam vertidos para língua castelhana. Já passara meio século após a ocupação e tudo parecia continuar a apontar no mesmo sentido, podendo a edição de 1639 ser compreendida como uma tentativa de firmar a obra como poema espanhola. Mas eis que, no ano seguinte, um golpe restaura a independência de Portugal. A reedição de 1644, em Lisboa, poderá, legitimamente, ser vista como símbolo desse mesmo renascer da pátria ao devolver o poema exclusivamente à sua língua materna.

Também é possível interpretar as reedições de *Os Lusíadas* à luz da celebração de tratados de paz, como sinónimo de transmissão da imagem de um povo que descobre outros povos, abrindo as portas para o Ocidente, e que, por conseguinte, alarga os horizontes e desenvolve o conhecimento, não só para si, mas também para as outras nações. Os feitos narrados no poema, que representam a união e a apologia da paz, sendo considerados como parte de uma epopeia sem guerras¹⁴, podem ser aceites como uma das razões pelas quais a Europa se interessou pela obra de Camões. Parece-nos, ainda, ser legítimo afirmar que é por essa mesma razão que as reedições da obra que mais se destacam acontecem aquando da realização de tratados de paz. Como exemplo, podemos atentar nas reedições de 1644 feitas

¹² António José Saraiva, *op. cit.*, p. 135.

¹³ Luís de Camões, *Lusíadas* (ed. de Pedro Coello, Manuel de Faria e Sousa e Juan Sánchez), Madrid, Por Iuan Sanchez: a costa de Pedro Coello, mercador de libros, 1639, capa.

¹⁴ Cf. Theophilo Braga, *Bibliographia camoniana*, Lisboa, Imprensa de Cristovão A. Rodrigues, 1880, p. 19.

em Lisboa (aliança entre Portugal e Inglaterra em 1642) e 1669 (aliança com França e paz com Holanda em 1667, e paz com Espanha e novo tratado de paz com Holanda em 1668).

Há, no entanto, alturas em que parece procurar-se alento, bravura, coragem, como acontece no momento em que o poema é novamente editado, em 1651, em Lisboa, logo após travarmos uma guerra com os ingleses (1650). Em síntese, o povo português parece rever-se nesta obra, não só em momentos de glória, mas também quando carece de alento.

286 |

Século XVIII

Existem outras edições, nomeadamente *Obras de Luís de Camões*, que, para além de não coincidirem com marco algum específico da história de Portugal, também não contêm apenas a epopeia. Encontram-se de novo, no século XVIII, reedições feitas em momentos de tratados e alianças, reforçando o que a este respeito já dissemos. Temos, então, em 1702, uma reedição em Lisboa, aquando do reconhecimento de Filipe V de Espanha por Portugal e França; outra em 1701, e aliança com Inglaterra e Holanda no ano de 1703. Há ainda nova reedição, em 1779, em Lisboa, coincidente com a data do Tratado de Santo Ildefonso, estabelecido com Espanha, e com a data da aliança, neutralidade e comércio, com o mesmo país, em 1778.

As reedições começam, entretanto, a surgir a propósito de efemérides e comemorações, como a de 1772, em Lisboa, ano da celebração do segundo centenário da primeira publicação de *Os Lusíadas*.

Consagrado como poema-símbolo de Portugal, *Os Lusíadas* e o seu autor Luís de Camões passaram a ser aclamados como tesouro da nação portuguesa e sua alma literária por excelência. O ano da primeira publicação do grande poema pátrio passou a ser reconhecido como aurora exponencial da nacionalidade, e por isso foi elevado à dignidade de celebração patriótica cíclica no âmbito de uma espécie de liturgia civil que alimentava o sentimento nacional através do culto periódico dos seus grandes heróis e dos acontecimentos extraordinários tornados marcos simbólicos da sua história.

Século XIX

As novidades trazidas pelo Iluminismo do século XVII apenas se sentem claramente, em Portugal, nos séculos XVIII/XIX, o que ajuda a compreender o aparecimento tardio de mentalidades sedentas de novas vanguardas. Neste século, nota-se uma forte presença camoniana em Portugal e além fronteiras. Golpes, revoluções, protestos, todos eles encontram n' *Os Lusíadas* um apoio de destemida força para continuar, para não desistir de um Portugal idealmente melhor.

De notar que prevalecem as edições aquando de tratados e alianças, sustentando cada vez mais a razão de ser da epopeia sem guerras, como afirmámos relativamente ao século XVII. Como exemplo, veja-se a reedição de 1827 (em 1825 Portugal reconhece a independência do Brasil pelo Tratado do Rio de Janeiro) e 1900 (em 1899 dá-se o segundo Tratado de Windsor, entre Portugal e Inglaterra), ambas em Lisboa.

As traduções aparecem, também, no contexto dos tratados de paz e, vulgarmente, são traduzidas na língua do país pactuante com Portugal. Como exemplo, temos a edição traduzida de 1809, em Londres (Inglaterra auxilia Portugal, em 1808, contra a invasão francesa e ambos o países firmam o Tratado de Comércio e Navegação, em 1810), a de 1880, de novo

em Londres, em Filadélfia e em Lisboa (há tratados entre Portugal e Inglaterra em 1878 e 1879) e a de 1889, em Paris (em 1886 estabelece-se um convénio entre Portugal e França). Apesar da tradução italiana de 1821, em Milão, não coincidir com pacto algum, é possível concluir que ela possui um forte simbolismo para esse país, uma vez que em Portugal acabara de ocorrer a revolução liberal, pela qual Itália anseia e luta durante cerca de cinco décadas (entre 1820 e 1870).

De acordo com Teófilo Braga, “os centenários dos grandes homens são as festas das consagrações nacionais”¹⁵. Neste século XIX também não restam dúvidas sobre as razões da reedição, em Lisboa, do épico: trata-se das comemorações tricentenárias da morte e nascimento do poeta e do quarto centenário do descobrimento do caminho marítimo para a Índia (1880 e 1898, respetivamente). Mas já se distinguem associações e projeção de sentidos que lhe não foram atribuídos no século anterior a este, como acontece, por exemplo, por meio dos ideais republicanos e dos movimentos estudantis, num país que não avança ao ritmo da Europa Central, que sustentam com o poema o estímulo à substituição do sedentarismo mental pela atividade intelectual.

De entre todos os promotores da reedição da obra, José Maria de Sousa Botelho¹⁶ destaca-se pela audácia em reproduzir o poema épico para presentear toda uma camada social europeia ciente da nova realidade sustentada pelo Liberalismo. Deste modo, a primeira edição por ele financiada data de 1817 e a segunda de 1823 (existem também duas reedições conformes a de 1817, em 1836 e 1865). Sublinhe-se que todas elas são publicadas em Paris. Estas edições monumentais também contribuíram para dar a conhecer o poema a uma vasta parte do mundo. Poderemos compreender este facto com o propósito de querer obter para Portugal o respeito por um país que os seus contemporâneos pareciam sonegar, e, fazendo-se substituir assim pelo poeta na representação de Portugal perante cortes estrangeiras, cumpriu dar ao livro uma grandiosa edição e um texto cuidadosamente devolvido à sua autenticidade¹⁷.

Século XX

Até aqui vimos que “circunstâncias de ordem política prevaleceram sobre o Poeta”¹⁸, quer seja por paz, esperança ou regozijo. Em 1921 pode observar-se que também o motivo político esteve, uma vez mais, envolvido na reedição do poema em Lisboa, mas desta vez por questões internas. Uma vez que a instabilidade política era de tal forma perturbadora (ocorria a sucessiva tomada de posse e demissão de governos da I República Portuguesa), podendo o reavivar do mito suscitar a continuidade da esperança e orgulho no país, que se ergueria de novo, por mais crítica que fosse a situação. E, uma vez mais, reforçando o possível propósito da reedição, existem tratados de paz à data, que aliás no ano de 1921 foram imensos (apresentamos em anexo apenas os que nos parecem mais representativos).

Na segunda metade do século XX observam-se maioritariamente edições comemorativas. Dado o facto de a política vigente ser sobretudo nacionalista, podemos falar dos possíveis

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶ Mais conhecido por Morgado de Mateus, foi fidalgo da Casa Real, senhor e administrador dos morgados de Mateus, Sabrosa e outros vínculos, comendador da ordem de Cristo e diplomata. Nasceu no Porto a 9 de março de 1758 e faleceu em Paris em 1 de junho de 1825.

¹⁷ Cf. Hernâni Cidade, *op. cit.*, p. 225.

¹⁸ Jorge de Sena, *op. cit.*, p. 18.

motivos comemorativos sob duas perspectivas: por um lado, a obra, assertivamente, o merecia; por outro, o seu simbolismo bem se coadunava ao ideal nacionalista e conservador que o regime defendia, e, portanto, era também por ele impulsionado, tornando-se motivo comemorativo a alusão ao poema, contribuindo simultaneamente para a sua difusão. A coincidência da edição de 1965 com a guerra colonial também se pode interpretar como meio de apaziguar a revolta que o conflito poderia suscitar entre os Portugueses. Esta coincidência da publicação de uma edição com o desenrolar da guerra colonial poderá ser vista à luz de um eventual estímulo ao patriotismo de um povo que se imortalizara, segundo o poema camoniano, exatamente pelas suas ações guerreiras e heroicas. Dada a época de obscurantismo vivido sob a ditadura, seria um modo de ocultar a terrível realidade de uma guerra que prejudicava, na visão de então, a unidade nacional: o Portugal glorioso dos Descobrimentos!

3. Conclusões

Do presente estudo podemos concluir que muitas vezes Portugal, ao longo da sua história, sentiu necessidade de se rever e visitar no seu poema nacional para presenciar continuamente o ideal nele cantado, para justificar quer vontades, quer acontecimentos. Entre absolutistas, liberais, republicanos, por mais divergências que se possam encontrar entre si, todos elevam o poema e a todos conforta e apoia nos seus distintos momentos de ideais opostos. Observámos, neste estudo, que, de um modo geral, as questões de ordem política prevalecem sobre o cânone literário. Mas há também o exemplo de quem, apesar das dificuldades persistentes para a nação, promova o orgulho de ser português por terras que não as suas, como foi o caso do Morgado de Mateus, que ofereceu à elite europeia da época grande parte da edição que ele mesmo custeou.

Novas situações e propósitos se atravessarão no percurso da nossa história, haverá inúmeros motivos por que queiramos lembrar e transmitir o mito, mas esperamos que, essencialmente, lhe deem a devida celebração, que é a mais honesta e merecida: a sua leitura despida de intenções que não a apreciação do seu conteúdo, encontrando a verdadeira essência do poema, a beleza do seu verbo, a glória de Portugal.

Anexos

Questões de Identidade

Tabela 1

		ANEXO XVII			
Edições		Marcos Históricos			
		Tratados e alianças	Conflitos políticos	Comemorações	Outros
1639 Em Madrid (em língua castelhana)			1640 – Restauração da independência		
1644 em Lisboa		1642 – Aliança entre Portugal e Inglaterra			
1651 em Lisboa			1650 – Guerra com Inglaterra		
1669 em Lisboa		1667 – Aliança com França; Paz com Holanda 1668 – Paz com Espanha; Novo tratado de paz com Holanda			

Tabela 2













		ANEXO XVIII			
Edições		Marcos Históricos			
		Tratados e alianças	Conflitos políticos	Comemorações	Outros
1702 em Lisboa		1701 – Reconhecimento de Filipe V de Espanha, por Portugal e França; 1702 - Guerra de sucessão em Espanha 1703 – Portugal rompe com França; Aliança a Inglaterra e Holanda			
1731 em Nápoles (língua portuguesa)					1731 – Ópera italiana introduzida em Portugal
1772 em Lisboa				1772 – 2º Centenário da 1ª publicação; Dedicados ao Marquês de Pombal, auge do período pombalino	
1779 em Lisboa		1777 – Tratado de paz e limites com Espanha 1778 – Aliança, neutralidade e comércio com Espanha			

Tabela 3









Edições		Marcos Históricos			
		Tratados e alianças	Conflitos políticos	Comemorações	Outros
1809 em Londres (em língua inglesa)		1810 – Tratado comercial entre Inglaterra e Portugal	1807 – França intimida e invade Portugal		1808 – Inglaterra auxilia Portugal
1815 em Paris		1814 – França impõe cedência da Guiana pelo Tratado de Paris			
1817 em Paris por Dom José Maria de Souza Botelho, em língua portuguesa.					Ofertas
1821 em Milão (em língua italiana)					1821 – Itália anseia pelo liberalismo (entre 1820 e 1870)
1821 em Rio de Janeiro			1820 – Revolução Liberal		
1823 em Paris por Dom José Maria de Souza Botelho, em língua Portuguesa			1822 – Independência do Brasil 1823 – Vilafrancada		
1827 em Lisboa		1825 – Tratado do Rio de Janeiro (Portugal reconhece a sua independência) 1827 – Convenção entre Portugal e Inglaterra	1822 – Independência do Brasil		1827 – Juramento da Carta Constitucional
1836 em Paris conforme a edição de 1817 por Dom José Maria de Souza Botelho, em língua portuguesa					Ofertas

290

a)

a)







(Continuação)

1852 em Lisboa			1850 – Protesto contra a “Lei das Rolhas” 1853 – Início da Regeneração		
1865 em Paris conforme a edição de 1817 por Dom José Maria de Souza Botelho, em língua portuguesa					1865 – Questão Coimbrã
1880 em Londres, Filadélfia e Lisboa (em língua inglesa)		1878 e 1879 – dois tratados entre Portugal e Inglaterra (Tratado da Índia e Tratado Luso-Britânico de Lourenço Marques)			
1880 em Lisboa				1880 – Comemorações tricentenárias da morte do poeta. Também aproveitadas pelos republicanos que associam o nome ao renascimento da pátria.	
1881 em Coimbra					Homenagem dos estudantes
1889 em Paris (em língua francesa)		1886 – Convénio de Portugal com França			1889 – Inglaterra já discorda com o “Mapa cor-de-rosa”
1898 em Lisboa				1898 – ano 374 do nascimento do Poeta (fac-símile da 1ª edição d’Os Lusíadas); Celebração em Lisboa do IV Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo para a Índia	
1900 em Lisboa		1899 – 2º Tratado de Windsor (entre Portugal e Inglaterra)			

a)

a)

Tabela 4

Edições		Marcos Históricos			
		Tratados e alianças	Conflitos políticos	Comemorações	Outros
1921 em Lisboa		1920 –Ratificação do Pacto das Sociedades das Nações, apenso ao Tratado de Paz de Versalhes de 1919; Agosto – tratado de paz com a Turquia;			1920 – Instabilidade política, social e económica; 1921 – idem “noite sangrenta”; Reimpressão fac-similada da verdadeira 1ª edição d’Os Lusíadas de 1572
1960 em Barcelos				1960 – Edição artística comemorativa do 3º centenário da Restauração da Independência de Portugal	
1965 em Lisboa			1965 – Guerra colonial		
1971 em Lisboa				1971– Edição comemorativa do 4º centenário da primeira edição de Os Lusíadas	
1972 em Lisboa				1972 – Edição comemorativa do quarto centenário da publicação de Os Lusíadas	
1980 em Lisboa				1980 – Edição comemorativa do 4º centenário da morte do Poeta	

a) Em destaque as edições traduzidas.

Nota: quando a língua em que se encontra o Poema reeditado não é referida, entenda-se constar em língua portuguesa.

APROPRIAÇÃO DE ESTRATÉGIAS E MODELOS PARA A CRIAÇÃO DE MITOS NACIONAIS: DE PORTUGAL À GALIZA – DOS *LUSÍADAS* (1572) AOS *CALAIÇOS* (1894)

Maria Isabel Morán Cabanas*

| 293

Depois do grande florescimento vivido pela poesia trovadoresca galego-portuguesa na época medieval, a literatura galega, vítima de diferentes circunstâncias políticas e sociais que foram adversas para o seu desenvolvimento, vai ficar praticamente reduzida à expressão oral. Com efeito, o silêncio sofrido durante uma longa etapa que abrange do século XV até à primeira metade do século XIX quanto à produção escrita na língua própria foi designado na história literária com a elucidativa epígrafe de “Séculos Obscuros” e significou a não incorporação às letras galegas do Humanismo e do Renascimento, à cultura de Camões. Perante um contexto de tais características torna-se óbvio que as pegadas deste autor na Galiza têm de ser procuradas sobretudo a partir do chamado Ressurgimento, que, como o nome também indica, supõe o renascer das letras galegas no âmbito da criação¹.

É verdade que ao longo dos séculos acima mencionados, ainda que, de maneira excepcional, encontramos algumas manifestações literárias de carácter culto, em que precisamente se registram concomitâncias com a lírica do poeta luso. Assim acontece no que diz respeito ao texto “Alá em Monte Rey, em Bal de Leça” (designado habitualmente como “soneto de Monterrei”), de autor desconhecido e mesmo durante algum tempo atribuído a Luís de Camões²; ou em relação ao soneto barroco de João Gómez Tonel, cujos versos “Turbas corram as Agoas, poña luto / o Ayre denso, em merancia tanta / queyme o Fogo a Terra, que sin pranta / negue o fortune ano o seu trebuto...” lembram a célebre e discutida composição de teor apocalíptico “O dia em que eu nasci moura e pereça”³. Ora, é no despegue cultural experimentado na Galiza das últimas décadas do século XIX que as pegadas da obra camoniana se mostram de forma mais nítida.

* Universidade de Santiago de Compostela.

¹ O presente estudo liga-se ao projeto “La obra de Mário Martins como estudio de las interrelaciones literarias y culturales en el contexto ibérico”, financiado pela Dirección General de Investigación Científica e Tecnológica [I+D+I 2008-2011. Ref. FFI 2008-2011]. Sobre a apropriação de elementos discursivos e estruturais da épica camoniana a outros marcos espaciais e/ou cronológicos marcados por criações de heróis e mitos autóctones temos já refletido antes, em artigos como “Transferencia das normas e do modelo camoniano à literatura finissecular galega” (Maria Isabel Morán Cabanas, “Transferência das normas e do modelo camoniano à literatura finissecular galega”, in *Lusorama. Zeitschrift für Lusitanistik*, n.º 53, Março de 2003, Frankfurt, pp. 29-49). Nesta ocasião revisamos as nossas abordagens, submetendo-as a certas ampliações e atualizações em vários sentidos, mas analisando sempre o tema sob uma perspetiva comparatista.

² Com efeito, tanto esta peça como a composição “Porque me faz Amor inda acá torto?”, ambas presumivelmente escritas em consonância com certos aspetos fonéticos da variante linguística galega, fizeram parte do conjunto tão vasto de textos que têm circulado sob o nome de Luís de Camões, constantemente submetido a um processo de ampliação ao longo dos séculos até atingir mesmo a quantidade de quatrocentos sujeitos às regras fixas do soneto. Sem serem registados nas primeiras coleções impressas do autor – quer dizer, nem nas edições quinhentistas de 1595 e 1598, nem na *Segunda parte das rimas*, vinda a lume no ano de 1616 por Domingos Fernandes –, tais versos foram inseridos no volume organizado no século XVII por António Álvares da Cunha sob o título de *Terceira parte das rimas* e publicado em 1668 (cf. Cleonice Serôa da Motta Berardinelli (ed.), *Sonetos de Camões: corpus dos sonetos camonianos*, Paris / Rio de Janeiro, Centre Culturel Portugais / Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980, pp. 225-226).

³ Cf. Anxo Tarrío Varela, *Literatura galega: aportacións a unha historia crítica*, Vigo, Xerais, 1994, p. 87.

Um dos mais prestigiosos intelectuais daquela altura, Manuel Murgia, publicou em 1880 um artigo intitulado “Camoens y sus rimas”, em que se chama insistentemente a atenção sobre o conhecimento e a conseqüente valorização da vertente lírica deste poeta, sempre nuns termos que revelam uma clara intencionalidade laudatória e divulgativa:

294 |

De Camoens se sabe que es dichoso autor d’*Os Lusíadas*, conócese este poema inmortal, hay quien recita las divinas octavas y quien le proclama poeta insigne y épico sin rival, pero hay también quien amando y conociendo el poema, ignora que las *Rimas Varias* del poeta lusitano merecen por si solas toda atención y todo aplauso [...]. Es acaso que las *Rimas Varias* son inferiores en mérito a *Os Lusíadas* y que el ilustre cantor de las armas lusitanas no se encuentra en ellas a la altura que en las preciosas octavas de su poema.⁴

Concretamente o interesse pela figura e obra de Luís de Camões e o aproveitamento consciente e efetivo destas foram compartilhados de maneira especial por dois autores emblemáticos, canónicos e canonizados do Ressurgimento: Rosalía de Castro e Eduardo Pondal, os quais atentaram respetivamente na lírica e na épica do poeta português. Enquanto a primeira toma como ponto de inspiração os seus versos líricos para compor as famosas composições “Roxiña cal sol dourado” ou “Dende as fartas orelas do Mondelo”⁵; o segundo repara com particular interesse na épica sem rival dos “varões assinalados” como modelo para a construção do seu ambicioso texto *Os Eoas*, a narrativa versificada da descoberta da América, com base na viagem de Cristóvão Colombo⁶.

Nesta época, ao coincidirem Ressurgimento e Regionalismo – movimento político-cultural através do qual o pensamento galeguista adquire uma notável maturidade técnica e ideológica –, assiste-se ao estabelecimento de umas verdadeiras e novas relações Galiza-Portugal, manifestadas tanto no deitar os olhos sobre as glórias lusas e na evocação destas à procura de identidade e dignidade histórica, quanto na consideração da Galiza como ponto de uma pretendida comunidade ibérica, sendo ambos os posicionamentos considerados como atos de restituição legítima:

Reconhece-se à partida uma singularidade linguística e cultural, em muitas ocasiões geográfica, histórica, social, económica até, elevada à categoria de reivindicações perante o outro (Castela, o Estado...) e de reclamo perante os seus. As manifestações dessa reivindicação feita por muito diferentes modos, coincidem em encontrar na comum origem galego-portuguesa um facto definido, necessário termo a quo justificador. E, não sendo Portugal um mero passado relativamente incógnito e envolvido em brumas româncias, mas Estado soberano e carregado de glórias, “mesmo aí ao pé de nós”, o país luso passa a ser presença, não raro inquietante e complexa, que determina presentes e muito particularmente futuros, termo ad quem, embora não sempre de igual maneira.

Surgem, pois, dois instrumentos basilares de construção vindicativa do galeguismo num mesmo referente: o fundador e o de reintegração.⁷

⁴ Manuel Murguía, “Camoens y sus rimas”, in *La Ilustración Gallega y Asturiana*, 2/16, 198-201; 2/22, 273-274; 2/31, 384-385, 1880, pp. 198-201.

⁵ Cf. Filgueira Valverde 1985: 107-110; Alberto Machado de Rosa, “Camões e Rosalia”, in *Atenea*, 1-2, 1972, pp. 85-90.

⁶ Cf. Fermín Bouza Brei, “Camoens e Pondal”, in *Nós*, 12/134, 1945, pp. 25-30; Xan Verdini, “*Os Eoas* á luz dos *Lusíadas*”, in *Grial*, 79, 1983, pp. 1-22.

⁷ Ellas Torres Feijó, *Galiza em Portugal, Portugal na Galiza, através das revistas literárias (1900-1936)*, II, Tese de Doutoramento apresentada na Universidade de Santiago de Compostela, 1996, p. 715.

É a partir destas atitudes dominantes no ideário regionalista que se tem de entender a transferência do modelo épico camoniano a uma obra intitulada bem significativamente *Os Calaiços*, composta e publicada em 1894 pelo galego Florêncio Vaamonde Lores – mencionado amiúde nos manuais e histórias sob a epígrafe de “epígono”, “continuador”, ou, ainda, “poeta menor” no que diz respeito a outros autores conterrâneos que acima foram aludidos. Ora, também é verdade que em ocasiões mais recentes se tem destacado a sua integração numa “escola formalista”⁸ caracterizada pelo cultivo de um classicismo narrativo com influência da épica culta e a depuração na linguagem, no ritmo e na distribuição da estrofe; ou num “grupo finissecular”, que se implicou na construção de mitos em busca da diferencialidade, arriscando-se em terrenos ainda não explorados na literatura galega, como a epopeia, a didática, as traduções, etc.⁹

A produção literária galega nestes finais de Oitocentos não encontrou nunca um fim em si mesma, mas esteve presidida por uma tendência eminentemente pragmática, debatendo-se entre uma linha folclorizante, que tinha por objeto os costumes da terra ou o elogio das suas qualidades naturais, e uma via culturizante, que tentava tirar da cultura medieval e clássica certos espaços temáticos e de prestígio histórico sobre os quais se apoiar. Neste sentido, a obra de Luís de Camões, símbolo por excelência da literatura clássica portuguesa, apresentava-se como o melhor referente a seguir, sendo várias as razões que foram invocadas para justificar tal apropriação e reprodução, como, por exemplo, a sua presumível origem galega.

Muitos intelectuais defenderam na Galiza esta ascendência, sobretudo a partir das investigações de Padre Sarmiento, estudioso que, no século XVIII, tinha identificado Vasco Peres de Camões como antepassado do célebre épico, conforme os comentários de Manuel Faria e Sousa à edição de *OS Lusíadas* que tinha sido estampada em Madrid no ano de 1639: o seu nome descenderia do sobrenome Caamaño que aquele levaria a Portugal no século XIV, possuindo os antepassados propriedades em torno de Vilagarcia de Arousa e Pontevedra¹⁰. Cabe lembrar, por exemplo, os comentários do já citado Manuel Murguía em relação a esta questão: “Camões, cujo abuelo, poeta también, era natural de Galicia, descendiente de una antigua familia de aquel reino nobilíssimo”¹¹; ou as palavras de Eugénio Carré Aldao no seu manual de literatura galega, ao falar dos *Calaiços* e do seu autor: “Hombre de vastíssima cultura, erudito escritor y castizo poeta, a él se debe el poema de *Os Calaiços*, cuyas estrofas parecen modelarse en los mismos troqueles en que el gran Camoens fundió las octavas de *Os Lusíadas*”, bem como a nota de rodapé que as acompanha: “Hoy, *Os Lusíadas*, por su lenguaje, que es el nuestro, pertenece más a la literatura gallega que a la portuguesa actual”¹².

Tendo em conta todos estes fatores conjunturais, imprescindíveis perante qualquer tentativa de conseguir uma interpretação completa e correta da obra de Florêncio Vaamonde Lores, o propósito que guia o nosso trabalho é, na medida em que uma limitada extensão o

⁸ Cf. Xosé Luís Méndez Ferrín, “A escola formalista”, *De Pondal a Novoneyra*, Vigo, Edicións Xerais, 1990, pp. 21-28.

⁹ Isabel Seoane, “Introdución”, in Florêncio Vaamonde Lores, *Os calaiços. Mágoas. Follas ao vento*, Vigo, Edicións Xerais, 2003, p. 69.

¹⁰ Cf. Xosé Manuel Dasilva, “A origem galega de Camões segundo o Padre Sarmiento”, in Revista Camoniana, série web, vol. I, São Paulo, 2006 (http://camonianatravessias.com.br/Web%20Camoniana_arquivos/page0003.htm, consultado a 30 de janeiro de 2014).

¹¹ Manuel Murguía, “Camoens y sus rimas”, in *La ilustración gallega y asturiana*, 2/16, 198-201; 2/22, 273-274; 2/31, 384-385, 1880, p. 200.

¹² Eugenio Carré Aldao, *Literatura gallega*, Barcelona, Maucci, 1911, p. 98.

permitir, oferecer uma leitura de *Os Calaios* à luz da epopeia camoniana. O uso de tal género justifica-se por ser este considerado como um enquadramento poético elevado e, por conseguinte, o método que melhor se adequava à procurada dignificação do idioma – na verdade, durante o Romantismo, a épica foi ensaiada por quase todas as literaturas que pretendiam ressurgir, já que desde a antiguidade tinha sido vista como um género maior e tida como a via mais prestigiada para cantar as gestas de um povo e insistir no seu passado glorioso.

O autor galego era plenamente consciente da dificuldade e da anacronia da epopeia nos finais do século XIX, mas a importância que lhe atribuía, junto com o seu vasto conhecimento dos escritores clássicos, impulsaram-no a empreender tal aventura contribuir para a criação de um sistema literário normalizado:

Yo, partidario y admirador de los clásicos, quise hacer un ensayo épico en octavas reales y este dió lugar a *Os Calaios*. Siendo épico por su género una narración á la que hay que ceñirse, tiende á la prosa, y por lo tanto, hay que emplear para ello la clase de estrofa y de verso que mas armonioso sea. La octava bien hecha e hermosa pero lleva su trabajo y el género épico el más difícil de la literatura.¹³

O poema *Os Calaios* saiu do prelo em 1994, no jornal da emigração *La Tierra Gallega*, dirigido em Havana por outra daquelas figuras emblemáticas do Ressurgimento na Galiza, Manuel Curros Enriquez – e também nesse mesmo ano apareceu em formato de livro na capital de Cuba. Precisamente a data da sua publicação coincide com o início do labor como tradutor que empreenderá o seu autor, ocupando-se tanto de escritores modernos de aquém e além Pirinéus como dos clássicos. Assim, cabe destacar que de Virgílio, fonte importante de Camões, traduz a Égloga I e o Livro IV da epopeia *A Eneida*, sob os pseudónimos de Jan Sivosos de Bouzós e Pedro de Aldarete, respetivamente. Todas as literaturas de maior prestígio passaram por um género classicizante e Vaamonde Lores quer preencher, em certa maneira, essa lacuna quanto à literatura galega.

Na sua própria obra observa-se uma atualização/acomodação ao novo contexto cronológico, cultural e sociopolítico, assim como a uma menor extensão do discurso literário. Embora conservando certos aspetos métricos consubstanciais ao género da epopeia: os dez cantos e as mais de mil oitavas de *Os Lusíadas* reduzem-se apenas a quatro cantos e cento e trinta e nove oitavas na refundição feita em 1894. Parece óbvio que agora não interessa tanto respeito às normas clássicas em si mesmas, mas sobretudo como via de prestígio e, portanto, embora conservando-se o molde estrutural e ficando quase inalterado o discurso expressivo de *Os Lusíadas*, estas ficam esquecidas com vistas à economia material do poema e à atualização ou inserção do tema noutra realidade histórica.

Com efeito, a exclusão mais importante é a da mitologia greco-latina: a chamada “máquina” não interfere na ação de *Os Calaios*. Uma das regras da epopeia como género clássico é precisamente esta intervenção dos deuses sobre a aventura humana divididos em duas bandas: n’*Os Lusíadas*, a bela Vénus defende os portugueses contra Baco, que age com vontade de causar desgraças, procurar enganar, sugerir traições, espalhar o medo, provocar o ódio... – enfim, sempre facetas de personagens vivas. Na cultura do Renascimento, de índole

¹³ Apud Isabel Seoane, “Introdución”, in Florêncio Vaamonde Lores, *Os calaios. Mágoas. Follas ao vento*, Vigo, Edicións Xerais, 2003, p. 104.

sobretudo humanística, nomeadamente greco-latina, o elemento maravilhoso tinha forçosamente de ocupar um lugar relevante, mas longe fica esse mundo olhado das portas do século XX, quando *Os Calaios* foram elaborados.

Igualmente, por não chegar a satisfazer os fins pragmáticos requeridos pelo autor, não se conserva a apresentação da narração *in medias res* que caracteriza *Os Lusíadas* (“Já no largo Oceano navegavam / As inquietas ondas apartando [...]”), mas começa-se a contar a história desde os seus inícios: primeiro lembrando o sonho da Rainha Sabela (Isabel) da Inglaterra e depois focando a ação bélica. Esta Sabela, “a sanguinária”, persuadida por certas imagens que lhe apareceram em sonhos, convoca o conselho e decide enviar contra Galiza uma expedição comandada pelos eficientes Norris e Drake. Uma grande frota ancora no cabo do Orzán, na cidade da Corunha, e ataca a cidade, cujos vizinhos são obrigados a improvisar rapidamente um exército para sua própria defesa.

Alguns pensavam na rendição, mas a heroína Maria Pita, dirigindo um grupo formado por valentes mulheres, combate com coragem e exige a resistência até que o inimigo tem de fugir para os barcos – conforme o ditado da tradição, a população animou-se perante o grito “Quem tiver honra, que me siga!”¹⁴. Os Calaios/Galegos festejam a memória e lembram as suas antigas proezas, amenizados pela música de um bardo celta, que vaticina as glórias que ainda virão a enobrecer a Galiza. Ora, o poeta, cheio de saudades, acaba o seu canto com queixas acerca da decadência atual do espírito do seu povo, dominado apenas pela cobiça dos bens materiais¹⁵.

O próprio título de *Os Calaios*, tal como se diz em relação à epopeia lusa, equivale a toda uma declaração de princípios, deixando entrever que a intenção do autor é cantar a honra do povo galego, de todo o povo, que se ergue como um protagonista coletivo¹⁶. Do mesmo modo que acontece n’*Os Lusíadas* com a viagem de Vasco da Gama, a ação corajosa

¹⁴ Esta mulher, de nome completo Maria Menor Fernández da Câmara e Pita e nascida por volta de 1565 no seio de uma família modesta, tinha sido já objeto de mitificação e literaturização sob várias finalidades e, conseqüentemente, inserida em diferentes contextos, sempre ao lado de emblemáticas figuras da história galega. Entre outras obras, cabe lembrar o seu protagonismo num poema composto em oitavas reais que Alberto Garcia Ferreiro apresentou em 1895 num certame literário que teve lugar na Corunha: *Lendas de Grotia*, obtendo o primeiro prêmio (Maria Isabel Morán Cabanas, “Transferência das normas e do modelo camoniano à literatura finissecular galega” in *Lusorama. Zeitschrift für Lusitanistik*, n.º 53, março de 2003, Frankfurt, p. 33). A memória de tal personagem é comemorada com a atribuição do seu nome a uma praça da mencionada cidade, bem como através de uma estátua com uma chama sempre acesa ou das festas que, sob o nome da heroína, se celebram no mês de agosto.

¹⁵ Ricardo Carvalho Calero, *Historia da literatura galega contemporânea*, Vigo, Galaxia, 1981, p. 473.

¹⁶ Os galaicos (lat. *callaeci* ou *gallaeci*; gr. *Kallaikoi*), também designados como calaios, eram um conjunto de tribos castrejas que habitavam o noroeste da Península Ibérica, correspondendo hoje ao norte de Portugal, Galiza, Astúrias e Leão. A primeira referência aos galaicos é de Apiano, que comenta que Caepio, depois de perseguir sem sucesso, alcançar e derrubar Viriato, virou-se contra os vetões e contra os galaicos e destruiu os seus campos. A primeira derrota que se regista dos galaicos foi no confronto com Décimo Júnio Bruto, que, por tal proeza, recebeu o cognome de “O Galaico”. Nesta área litoral castreja, já encontramos divergências entre Plínio, o Velho, e Estrabão: o primeiro dá os nomes dos povos que ali viviam (entre outros, bibalos, celernos, calaios, equesos, límicos ou querquenos); o segundo afirma que os habitantes do norte do rio Douro eram lusitanos e que somente após a conquista romana passaram a chamar-se calaios. Por outro lado, lembre-se que nos finais de Oitocentos possui uma força fulcral, como elemento diferenciador da cultura galega, a teoria das origens celtas – essencialmente formulada por Manuel Murguía e poetizada por Eduardo Pondal. Conforme a tal pensamento, Breogão apresentase como o antigo caudilho dos celtas galegos e fundador de Brigantia (A Corunha), atingindo a categoria de referência mítica. Nele se apoia o célebre poema “Os pinos”, composto por este último autor mencionado, cujas primeiras estrofes se converteram na letra do Hino da Galiza, o qual apela à “nação de Breogão” que acorde do sono e da apatia, empreendendo já um caminho de libertação e glória.

de Maria Pita face ao ataque dos ingleses serve apenas como fio condutor do discurso, agindo como um pretexto para construir a narração de toda a história galega, anterior e inclusive posterior (pela voz do bardo que profetiza) ao episódio bélico entre Corunheses e Ingleses que teve lugar em 1589. Excluída a intervenção ativa dos deuses, podemos distinguir nitidamente como Florêncio Vaamonde Lores constrói um esquema baseado em três planos, em que muito de perto (quase de forma literal) se segue a obra camoniana, cuja enunciação utilizaremos aqui como ferramenta de análise e comparação, tal como fez Jorge de Sena¹⁷ no seu famoso estudo sobre a estrutura de *Os Lusíadas*.

Resulta, assim, interessante observar a extensão e a funcionalidade de cada plano, o modo em que eles se entrelaçam e convergem ao longo do poema. Aliás, será a partir deles que nos deteremos nos episódios e aspetos mais significativos do texto galego, elaborado com uma plena vontade de restauração linguística, literária e galeguista:

1. O plano dos excursos postos na boca do próprio poeta que abrem e encerram a obra à maneira de introdução e de epílogo.

Seguindo a arquitetura argumental da monumental epopeia lusa, *Os Calaios* desenvolvem-se ao longo de quatro partes, apresentando na proposição, invocação e dedicatória que antecedem à narração propriamente dita um rigoroso paralelismo com o texto camoniano. Na primeira, o autor declara a sua intenção de cantar as façanhas do seu povo, “nobre, ilustre e valeroso”, chamando a anteção o grau de similitude com a sua fonte de inspiração, mesmo no que diz respeito à organização frásica do discurso:

Do pobo nobre, ilustre e valeroso
Que soube erguerse fero, omnipotente
Contra o invasor audás e poderoso
Que nen allea usurpacion consente
Nen aldraje cruel e deshonroso
E de gloria e virtú sempre é fervente;
Os fillos que gerou asiñalados
E nas loitas famosos e esforzados;

E tamen as fazañas prodigiosas
[...]
Eu quero celebrar com forte acento
Na trombeta da fama ou dando ao vento..
Os Calaios, c. L, est. 1 e II

As armas e os barões assinalados
Que da ocidental praia lusitana
Por mares nunca de antes navegados
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram
Novo Reino que tanto sublimaram;

E também as memorias gloriosas
[...]
Cantando espalharei por toda parte
Se a tanto me ajudar o engenho e arte.
Os Lusíadas, c. 1, est. 1 e II

Igualmente, reclama o esquecimento dos feitos clássicos, dada a atual sobreposição dos Galegos com estrita fidelidade ao modelo quincentista

¹⁷ Jorge de Sena, *A estrutura de Os Lusíadas e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 65-176.

Da Grecia e Roma fuxan as memorias
Que tanto abalan a esaltada mente
Chegan e sobran as galaicas glorias
Pra de asombro servir á toda a gente
E con elas encherse mil historias,
Que nos fagan amar tanto valente:
Que as galegas insólitas fazañas
Son maiores que as gregas e as romañas.
Os Calaiços, c. 1, est. III

Cessem do sábio Grego e do Troiano
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandro e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram;
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
A quem Neptuno e Marte obedeceram.
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
Os Lusíadas, c. 1, est. 111

Na verdade, não já de influências, mas mesmo de mimese ou *imitatio* é que se tem de falar perante a abertura do poema galego. Discurso, tema e espírito de Camões ditam e a pena de Florêncio Vaamonde Lores vai escrevendo. Aliás, o mesmo cabe dizer quanto à invocação, em que se substitui a que Camões fez às ninfas do Tejo pelo apelo às do Castálio coro¹⁸, mantendo-se o mesmo tom suplicante da linguagem:

Por eso á vós acudo, meu encanto.
Excelsas ninfas do Castalio coro;
Alento daime: concedei-lle en tanto
A miña lira un temperar sonoro,
E en lingua galiciana e grave canto
Ao mundo espallarei, dende onde moro
Tantas grandezas, relucentes feitos
Que son debidos á galegos peitos
Os Calaiços, c. 1, est. IV

Dai-me uma fúria grande e sonora,
E não de agreste avena ou frauta ruda,
Mas de tuba canora e belicosa,
Que o peito acende e a cor ao gesto muda
Dai-me igual canto aos feitos da famosa
Gente vossa, que a Marte tanto ajuda;
Que se espalhe e se cante no universo,
Se tão sublime preço cabe em verso.
Os Lusíadas, c. 1, est. V

E, no que diz respeito à dedicatória, tanto Camões como o autor galego reparam na mocidade, nas novas gerações que hão de construir o futuro. Ora, enquanto o português especifica esta chamada na figura do rei D. Sebastião, o poeta galego alude diretamente à “fidalga juventú vizosa”. Num e noutro canto registamos a palavra-chave “esperança”, relativa a um sentimento de fé na renovação de uma gloriosa história que é invocada quase com idênticas palavras ou expressões, não faltando em ambos os casos o carácter suasório, de pregão, que aparecerá de novo coroando o final das duas obras:

E ti, fidalga juventú vizosa,
Dos patrios lares certa seguranza
Por fortisima, experta e generosa,
En quen cifran os pobos sua esperanza,
[...]
Os Calaiços, c. 1, est. V

E vós, ó bem nascida segurança
Da Lusitana antiga liberdade
E nao menos certíssima esperanza
De aumento da pequena Cristandade;
[...]
Os Lusíadas, c. 1, est. VI

Por outro lado, os versos cansados, magoados e melancólicos que fecham *Os Lusíadas* transitam igualmente para *Os Calaiços*, acomodando-se à literatura finissecular galega de ideologia galeguista regionalista. A mescla de dor e ira que o poeta português exprime pe-

¹⁸ Castália é o nome de uma ninfa que foi transformada por Apolo em nascente de água, perto de Delfos e na base do monte Parnaso, inspirando o génio poético dos que bebesses ou ouvissem as suas águas.

rante a decadência moral, social e política do presente é transferida para a Galiza, fornecendo ao livro um carácter de manifesto patriótico e revelando a atitude cívica do autor, que denuncia abertamente o falso amor à nação que mostram os que apenas se movem por cobiça e vil interesse. Cansaço, tristeza e decepção levam a pedir o silêncio da lira:

300 |

Cesa, tamén, oh lira, que cansada
E deble teño a voz (casi no alento),
Non de tanto cantar, mais magoada
De ver en todo un triste desalento
[...]
Os Calaicos, c. IV, est. XXXI

Não mais, Musa, não mais, que a Lira tenho
Destemperada e a voz enrouquecida,
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e endurecida.
[...]
Os Lusíadas, c. X, est. CLIV

Eis uns sentimentos de acusação e agonia perante um mundo que nem tão sequer conserva as sombras de um antigo esplendor, sendo acusado de apatia e passividade na luta pela sua identidade.

2. O plano da narração da batalha, com a inclusão de referências a quadros espaciais e temporais pré-belícos e pós-bélicos.

Como já indicamos, a ação de *Os Calaicos* não se inicia *in medias res*, fornecendo-nos informação imediata sobre as origens e os preparativos das batalha que os ingleses, sob o reinado da rainha Sabela, pretendem ganhar na Galiza. Florêncio Vaamonde Lores apresenta esta monarca, figura antagonista da sua obra, quando ela está a pensar na vingança que deve cair sobre o rei Filipe II, o monarca que tinha tentado humilhá-la com a Armada Invencível¹⁹.

Na verdade, através da descrição desta personagem ecoam fortemente os versos de diversos episódios camonianos: ora os da evocação lírica de Inês de Castro aquando da sua inserção num *locus amoenus* e descrição como mulher do “perfil formoso”, ora os relativos ao sonho do rei D. Manuel quanto à descoberta da Índia. Tal como lhe tinha acontecido a este quando vaticinou a chegada a essas terras orientais, a rainha inglesa sonhou “felizes cousas” para o seu império e imaginou o domínio de toda a faixa ocidental da Península Ibérica, desde Fisterra até ao Alentejo. Os rios Indo e Ganges são agora substituídos por uma visão de além e uma voz misteriosa que recorda a estratégica posição geográfica da Galiza para um empenhamento neste sentido:

E de negrizas sombras desvestido
Viu o celage de unha noite escura
Tornarse todo límpido e florido
E nel brilar a luz mais viva e pura;
Que no alto asento un númen revestido

Das águas se lhe antolham que saiam,
Para de os largos passos inclinando,
Dous homens que mui velhos pareciam,
De aspeito, inda que agreste, venerando.
Das pontas dos cabelos lhes saiam

¹⁹ Assim foi designada, com certo tom irónico, uma esquadra reunida em 1588 pelo monarca Filipe II – rei de Espanha, Portugal e dos Países Baixos – para invadir a Inglaterra e neutralizar a influência desta, tentando reafirmar o seu poderio naval e hegemonia nos mares. Embora destinada a altas pretensões, já no Canal da Mancha os ingleses impediram o embarque das tropas em terra, frustrando os planos de invasão e obrigando-a a regressar, contornando as Ilhas Britânicas. Na viagem de volta, devido às tempestades, até se chegou a perder a metade dos navios, implicando uma grave derrota política e estratégica para a coroa espanhola.

De un áureo manto espléndido fulgura,	Gotas, que o corpo todo vão banhando;
E así lle fala con tan forte acento	A cor da pele baça e denegrada;
Que unha racha parécelle de vento:	A barba hirsuta, intonsa, mas comprida.
<i>Os Calaiços</i> , c. I, est. XV	<i>Os Lusíadas</i> , c. IV, est. LXXI

Ora, o paralelismo não se limita aqui a um sonho vaticinador, mas inclui as consequências de tais visões: a chamada a Conselho, depois do qual “Acórdase facer a toda presa / preparativos para tal empresa” (*Os Calaiços*, c. 1, est. XXII). Aliás, os capitães Norris e Drake, que dirigem o exército inglês, remetem-nos para os pilotos utilizados por Baco n’*Os Lusíadas* para enganar os Portugueses e lhes fazer perder o seu objetivo da chegada à Índia. Na verdade, em cada verso de *Os Calaiços* pode comprovar-se o aproveitamento dos compostos três séculos antes por Camões. Qualquer pormenor do poema histórico-marítimo português (afora o enredo mitológico) aparece refletido no poema galego, tal como as reações sentimentais manifestadas na praia do Restelo enquanto os navegantes lusíadas se dirigiam para o embarque.

Para sublinhar o início e a crueldade da luta entre os ingleses e os corajosos habitantes da Corunha, o peso de *Os Lusíadas* gravita do primeiro até ao último verso, sobressaindo a reprodução da passagem do gigante Adamastor, que surge do Mar Tenebroso. Em *Os Calaiços* apresenta-se também uma metamorfose e personificação relativa a um acidente geográfico: a baía de Orzán, em que ancoram os navios veleiros ingleses, torna-se um ser animado que, sob uma forma monstruosa, levanta a voz perante os invasores: “Gemiu o Orzán co tremebundo / De tanta nave que sobre él se aferra, / E alzando a voz e con falar aceso / De tanta ira tremebundo berra [...]” (*Os Calaiços*, c. II, est. II).

O Cabo das Tormentas e a baía do Orzán, para além de compartilharem traços físicos nas suas metamorfoses, apresentam um comportamento similar e as suas intervenções são aproveitadas para alterar a linha temporal da narração: os dois vaticinam como seres sobrenaturais, e vaticinam factos certos. O segundo anunciará a tragédia da armada inglesa como um castigo à violação de proibidos términos, dada a cobiça anglicana e sua vil sede de mandar. Lança ameaças que se farão realidade mesmo dentro do espaço narrativo de *Os Calaiços* com a perda do combate e o obrigado regresso, fugindo para a Inglaterra com as tropas vencidas.

Ao longo de trinta e quatro oitavas, a narração foca o combate contínuo e sanguinoso entre os exércitos. E é neste momento que se canta a participação extraordinária do popular tumulto, ou mais concretamente a das mulheres iradas, entre as quais destaca Maria Pita, em cuja descrição se aproveita de novo a figura mítica do Adamastor. Resumem-se numa só estrofe as oitavas XXIX e XXX de *Os Lusíadas*, lançando mão das mesmas notas prosopográfica (grandes dimensões corporais, horrível vista, medonho aspeto, etc.):

De fortes membros, corpo agigantado,	Não acabava quando uma figura
Peito fornido que en carraxe ardía,	Se nos mostra no ar, robusta e válida,
Chea de polvo, pelo enrabuñado,	De disforme e grandíssima estatura;
Unha fera raibosa parescía	O rosto carregado, a barba esquelada,
Con vista horribre, da que amedrentado	Os olhos encovados e a postura
Calquera diante dela fugiría.	Medonha e má e a cor terrena e pálida.
Esta muller, das mais feita cabeza,	Cheios de terra e crespos os cabelos,
Ao pobo tal discurso lle endereza	A boca negra, os dentes amarelos
<i>Os Calaiços</i> , c. II, est. XVIII	<i>Os Lusíadas</i> , c. V, est. XXXIX

Mas não ficam aqui as coincidências entre a corajosa mulher e o Titã, já que até no discurso que Maria Pita endereça ao povo corunhês, embora com um conteúdo e umas dimensões bem diferentes, ecoam os versos que Camões põe na boca daquela “horrenda figura”. E mais ainda: os símiles com que o poeta português exprime a força, a coragem e a fúria que empurram os participantes na batalha de Ourique transitam para o episódio bélico de *Os Calaios* através de constantes comparações e enumerações que dão vivacidade e dinamismo aos quadros, coincidindo tanto em expressões nominais como verbais: os combatentes parecem um touro que arremete, fere, brama, corre, derruba, mata [...] ²⁰.

Por último, o quadro pós-bélico equivale a um grande banquete em que se celebra a vitória, remetendo-nos para o convite do Canto X da epopeia camoniana, mas sem ilha nem amores. O deleite dos sentidos, o ar impregnado de erotismo e de palpitação afrodisíaca são aliviados, reduzidos em grande medida e servem apenas como preâmbulo das profecias do velho bardo céltico acerca das glórias que estão à espera do povo galego e que lembram a voz profética da ninfa camoniana:

E ali, moito animosos, os valentes
De contento e lidece radiantes,
Comian os guerreiros escelentes
Riquíssimos manxares e prestantes;
E nas copas douradas, relocentes,
Do licor de Liéo sempre atnantes,
Bebían de contino pra a fraqueza
Restaurar da cansada natureza.

Ditos agudos, chistes infinitos,
Entre os alegres comensás cruzaban,
[...]
Os Calaios, c. IV, est. II e III

Os vinhos odoríferos, que acima
Estão não só do Itálico Falerno
Mas da Ambrósia que Jove tanto estima
Com todo o ajuntamento sempiterno,
Nos vasos onde em vão trabalha a lima
Crespas escumas erguem, que no interno
Coração movem súbita alegria,
Saltando co a mistura d’água fria.

Mil práticas alegres se tocavam;
Risos doces, sutis e argutos ditos,
[...]
Os Lusíadas, c. X, est. I V e V

3. A história da Galiza

A história da Galiza aparece contada n’*Os Calaios* do mesmo modo que a de Portugal n’*Os Lusíadas*: através de narrações dentro da narração, ora retrospectiva, ora prospetivamente com respeito ao presente interno. E, para além de coincidirem estas focalizações temporais, os espaços físicos, sociais e psicológicos em que se inserem as lembranças históricas em tom elogioso também são os mesmos: banquetes comemorativos, envolvidos em sentimentos de paz e alegria.

Diga-se, aliás, que a longínqua idade com cuja referência se abre a exposição histórica em *flashback* da obra galega é a mesma a que remonta o relato luso: os anos da defesa gloriosa de Viriato – eis o ponto de partida de uma galeria de figuras ilustres que são citadas em ordem cronológica e que constituem o orgulho da pátria galega: Dom Palo, Deza, Sotomaior, Quiroga, Valcárcel, o bispo Sisnando de Compostela e outros, entre os quais se põe em destaque o marechal Pedro Pardo de Cela, que tinha sido decapitado na cidade de

²⁰ Cf. Maria Isabel Morán Cabanas, “Transferência das normas e do modelo camoniano à literatura finissecular galega” in *Lusorama. Zeitschrift für Lusitanistik*, n.º 53, Março de 2003, Frankfurt p. 41.

Mondonhedo em 1483 e já desde havia muito tempo tornara-se objeto de mitificação e literaturização como símbolo de resistência face ao centralismo dos Reis Católicos.

Enfim, seguindo o seu mestre, também Florêncio Vaamonde Lores da História cria Poesia. E, substituindo a passagem de Inês de Castro presente n'Os *Lusíadas*, o autor galego coloca o trovador Macias, alcunhado como o Namorado, cujos trágicos amores tingem de lirismo *Os Calaiços*. Ambos os temas se encontram paralelamente envolvidos numa auréola de mito e lenda e, entregues às artes, ocupam um papel estelar como arquetipos de enamorados, compartilhando desde a queda numa paixão proibida até à morte que a vingança provoca. Embora mude a figura, não o faz o discurso... oportuníssima substituição! Para além da vontade de dar uma feição pessoal à sua obra, o motivo que contribuiu para que Florêncio Vaamonde Lores não retomasse aqui a personagem de Inês de Castro – precisamente numa altura em que esta constituía para os regionalistas um dos principais objetos de patrimonialização e mitificação, a partir da sua origem galega – e atenta, no entanto, no célebre trovador, é o de procurar a reivindicação do património literário da pátria, da sua esplendorosa tradição como mais um elemento de referência fundacional²¹.

O autor regionalista do século XIX soube misturar elementos da epopeia lusa com a tradição celta, em que o bardo representa sempre o ser superior, a consciência do povo. Caracterizado pela sua velhice e longa cabeleira, pelo seu carácter melancólico e pela sua capacidade para profetizar as futuras glórias do povo, a sua voz ocupa um lugar primordial n'Os *Calaiços*. Assim, interseccionam na obra galega uma vertente lusista e outra celtista, aparecendo o bardo como uma espécie de transunto ou *alter ego* do poeta e, sobretudo, como modelo de conduta que dignifica a pátria. Ele é um visionário enraizado na terra, “um bíblico profeta”, um ser capaz de conhecer, através dos seus êxtases, toda a sorte do povo, ou um intérprete da linguagem dos dois mundos: o dos mortos e o dos vivos, o tempo passado e o atual, a efemeridade e a eternidade, tal como a ninfa de *Os Lusíadas*.

A partir do seu olhar sobre o futuro são postos em relevo os heróis galegos que lutaram contra novos barcos britânicos que navegaram pelas costas galegas com a intenção de atacá-las; os que participaram corajosamente na Guerra da Independência contra as tropas napoleónicas; etc. A fidelidade ao modelo literário luso fica evidenciada nos incisos reflexivos do discurso e mesmo nos aplausos com que os respetivos públicos agradecem as proféticas palavras:

Calou o bardo, e de palamadas centos	Assi cantava a Ninfa; e as outras todas,
Os ecos prazenteiros resoaran,	Com sonoro aplauso, vozes davam,
Dos aplausos e vivas os acentos	Com que festejam as alegres bodas
Pol-as áureas abóvedas voaron	Que com tanto prazer se celebravam.
E os nobres caballeiros con alentos	-”Por mais que da Fortuna andem as rodas
Belicosos de novo se atorparon,	(Numa cônsona voz todas soavam),
[...]	[...]
<i>Os Calaiços</i> , c. IV, est. XXX	<i>Os Lusíadas</i> , c. X, est. LXXIV

²¹ Da autoria de Macias, o Namorado, conserva-se apenas um pequeno grupo de composições que, com diferente verossimilhança, lhe são atribuídos em diversos cancioneros dos finais da Idade Média. Ora, a sua figura gozou sempre do poder de despertar a fantasia, sendo celebrado já até pelos próprios poetas quatrocentistas no quadro peninsular, que viram nele um paradigma de lealdade amorosa e de padecimento de todos os sintomas derivados da coita de amor (Morán Cabanas 2011). Concretamente quanto à presença deste na obra de autores galegos do último quartel do século XIX, cabe destacar a sua inserção na série de santos da Galiza que, junto com Maria Pita, intervêm no *Divino Sainete* (1888), de Manuel Curros Enríquez.

304 | Em definitivo, o autor galego imita Camões, partindo da consideração do género épico como elemento fundamental e fundacional de um país que, como a fénix, pretende renascer de si próprio. Surpreende realmente a imediatez e a constância com que *Os Lusíadas* são evocados já desde o título e do primeiro verso, procurando coincidir em cada página com a epopeia lusa. Fácil é observar, a cada passo, a adaptação estratégica de personagens e elementos, como objetos maleáveis literariamente, às circunstâncias de um novo contexto espacial e cronológico. Interagem aqui IBERISMO, LUSISMO e CELTISMO, ideais vistos como elementos essenciais e fundacionais da Galiza pela historiografia da época, prestigiadores da identidade e garantes de um futuro promissor.

RETRATÍSTICA NACIONAL: “EXPOSIÇÃO” ANTOLÓGICA DO ROMANTISMO À ATUALIDADE

Annabela Rita*

| 305

Sendo a arte o lugar que nos oferece cristalizações do imaginário coletivo e singular, permitindo cartografá-lo, assinalar linhagens e itinerários, assim como descontinuidades, o século XIX português oferece-nos uma constelação riquíssima, expressiva de um processo de autognose que implica o esteta comprometido na (re)construção da identidade colectiva abalada por brutal mudança de paradigma, em plena crise de consciência¹: a visão de um mundo estabilizado por ação de uma transcendência onnipotente cede, por *revolução cultural* que na francesa se cristaliza simbolicamente, à de um mundo instabilizado por ação dos homens, imprevisíveis na sua natureza hesitante entre razão e emoção, pluricêntrico e relativizado pela ausência de uma instância de recurso, interventiva, capaz de *vetoriar* a humanidade ou as coletividades, de lhes conferir *teleologias*. A sacralidade transfere-se dos reis para os povos: a pirâmide da hierarquia legitimada no sangue parece dar lugar ao caos... É o *désenchantement du monde*² e a desorientação, tão fundas e abaladoras como a que atualmente vivemos.

Consequente e paralelamente, a *intelligenza* “des-sacraliza” a figura eclesiástica e faz o reconhecimento da sua dimensão humana, com tudo o que ela comportava de defeitos e qualidades, com especial enfoque dos primeiros. Foi a reação natural e lógica ao longo do tempo da influência incontornável da Igreja (na história das mentalidades, o movimento tende a ser pendular entre as ideias mais vincadas)...

A bibliografia oitocentista revela um país clivado pela crise existencial expondo-se, retratisticamente, em duas galerias paralelas e independentes, aparentemente dissonantes: a artística e outra, de *encontro de culturas*.

No caso dos discursos artísticos, se não observarmos o satírico (do humor à caricatura mais acentuada) e se folhearmos o álbum literário, verificamos que as galerias de retratos tendem a reconfigurar-se, ao ritmo do sentido da História e das suas leituras...³

No entanto, ao lado, outra galeria de imagens tende a constituir-se com base na experiência do confronto com a realidade *claramente vista e visitada*.

Passo a visitar ambas as exposições.

GALERIA LITERÁRIA

Como pano de fundo, a reflexão ensaística, de Garrett a Antero e a Oliveira Martins e destes até ao fim de século, a imagem de um Portugal que se “agigantou” nos seus feitos expansionistas e que decaiu desde aí até legitimar a sua sobrevivência num desejo íntimo e irredutível⁴ e na sua independência histórica vai-se redesenhando, sob diferentes perspectivas

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

¹ Cf. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715* (1935), Paris, Le Livre de Poche, 1994.

² Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

³ O que sobre isto direi, consagra matéria de reflexão já dispersamente feita.

focais, mas vamos à literatura, entre o drama, a poesia e a ficção, espelhos bem mais complexos e medusantes...

De *perfil*, Portugal tende a ser representado por pena mitificadora, através de personalidades que a história preservou do esquecimento, sinalizando com elas o percurso da sua evolução, denunciando uma perspectiva “heroica”, lapidar, hierática: são os “barões assinalados” que nos configuram a paisagem humana, histórica. Memória configurada para a coletividade, visando um reconhecimento identitário, concretizada na medalhística, na pintura, na escultura, etc.: os que as circunstâncias elegeram ao olhar coletivo e que as instituições perpetuaram em *pose*.

A outra *face*, no entanto, também existe, oculta nas sombras a dor e o sofrimento que a *Trágico-Marítima* sublinha, e exprime-se em grito agónico repercutido em eco do génio épico-lírico, esse Camões esfomeado de Gomes Leal (*A fome de Camões*, 1880) que se arrasta como fantasma pelas vielas escuras da cidade e da pátria que foi madrastra e que com ele se esvai...

O movimento de autognose que marca o pensamento oitocentista conduz, na arte, em geral, a figurações expressivas do imaginário do século XIX, na confluência do pensamento religioso e do profano, figurações emergindo das suas matrizes mais profundas, fundadas na memória do passado, na ânsia do futuro, na depressão ou na esperança do presente, entre sonho, utopia e realidade...

Por isso, as linhagens dividem-se entre a versão noturna e a diurna: muitas tendem a ser figurações emanando das sombras da realidade anoitecida e tenebrosa, quadros exprimindo telúrica e teatralmente o sentimento do inconsciente coletivo; outras tipificam uma personalidade e um presente nos seus traços mais marcantes.

Aqui, perscrutarei algumas sombras do Portugal anoitecido que se sentirá agonizante ou em estertor já em tempos republicanos...

1. Começo pelo *Requiem* por “um povo extinto”...

Garrett, que lhe sonhou o *génio* (*Camões*, 1825) e lhe tomou onírico legado, enceta *pergrinatio ad loca infecta*, marcha fúnebre, conduzindo a encontro arqueológico e emocionante:

E tudo deserto, tudo silencioso, mudo, morto! Cuida-se entrar na grande metrópole de um povo extinto, de uma nação que foi poderosa e celebrada mas que desapareceu da face da Terra e só deixou o monumento de suas construções gigantescas.⁵

A *dispositio* textual das *Viagens na minha terra*, onde os velhos modelos da narrativa de viagens se escamoteiam no ponto de fuga que a epígrafe de Xavier de Maistre convoca, denuncia a lição da parenética: o viajante atravessa o espaço, assinalando diferentes *passos* de um itinerário de aproximação que termina diante da verdadeira *imago*, não de *Ecce homo*, mas dos edifícios mais simbólicos da construção identitária, o religioso e o profano:

Depois de muito procurar entre pardeiros e intulhos, achámo-la enfim a igreja de Santa Maria d’Alcáçova. Achámos, não é exacto: ao menos eu, por mim, nunca a achava, nem que-

⁴ *Portugal na balança da Europa* (Almeida Garrett, 1830) é um dos textos que nos oferecem a imagem de um “gigante” ou “colosso” a declinar e a questionar as razões e as possibilidades da sua sobrevivência como país soberano...

ria acreditar que fosse ela quando ma mostraram. A real colegiada de Afonso Henriques, a quási-catedral da primeira vila do reino, um dos principais, dos mais antigos, dos mais históricos templos de Portugal, isto?... esse igrejório insignificante de capuchos? mesquinha e ridícula massa d’alvenaria, sem nenhuma arquitectura, sem nenhum gosto! risco, execução e trabalho de um mestre pedreiro d’aldeia e do seu aprendiz! É impossível.

Mas era, era essa. A antiga capela real, a veneranda igreja da Alcáçova foi passando por sucessivos reparos e transformações, até que chegou a esta miséria.

[...]

Mas deixar tudo isso, e deixar a igreja da Alcáçova também; entremos nos palácios de D. Afonso Henriques.

Aqui, pegado com o pardeiro rebocado da capela hão-de ser. Por onde se entra?

Por esta portinhola estreita e baixa, rasgada, bem se vê que há poucos anos, no que parece muro de um quintal ou de um pátio.

É com efeito aqui; apeemo-nos.⁶

Sinais de *in illo tempore*... sob a paisagem visível!

O reencontro em *templo identitário* apresentado em *quadro* pode ser regenerador da coletividade, a quem Garrett quer oferecer “espelho em que se mire”⁷ (*Memória ao Conservatório Real*, 1843). Oferecendo resposta à velha questão “Quem sou eu?” em que se reescreve outra de dramática memória “Quem és tu?” cuja resposta dissolve a esperança (“Ninguém!”), mesmo ela evoca, em fantasma longínquo, a artimanha de Ulisses vencendo gigantes impiedosos.

E, se for, Garrett lá estará para “tom[ar] outra vez o bordão de romeiro, e [ir] peregrinando por esse Portugal fora, em busca de histórias para te[, ao leitor,] contar”⁸, assumindo a função axial da arte e da narrativa, de ancestral tradição...

Entretanto, a *paisagem* mudara, no país, como na ficção...

No ponto de vista artístico porém o frade faz muita falta.

Nas cidades, aquela [sic] figuras graves e sérias com os seus hábitos talares, quási todos pitorescos e alguns elegantes, atravessando as multidões de macacos e bonecas de casaquinha esguia e chapelinho de alcatruz que distinguem a peralvilha raça europeia — cortavam a monotonia do ridículo e davam fisionomia à população.

Nos campos o efeito era ainda muito maior: eles caracterizavam a paisagem, poetizavam a situação mais prosaica de monte ou de vale; e tão necessárias, tão obrigadas figuras eram em muitos desses quadros, que sem elas o painel não é já o mesmo.

Além disso o convento no povoado e o mosteiro no ermo animavam, amenizavam, davam alma e grandeza a tudo; eles protegiam as árvores, santificavam as fontes, enchiam a terra de poesia e de solenidade.

O que não sabem nem podem fazer os agiotas barões que os substituíram.

É muito mais poético o frade que o barão.

O frade era, até certo ponto, o Dom Quixote da sociedade velha.

O barão é, em quase todos os pontos, o Sancho Pança da sociedade nova.

Menos na graça...⁹

⁵ Almeida Garrett, *Viagens na minha terra* (ed. crítica de Ofélia Paiva Monteiro), Lisboa, IN-CM, 2010, p. 308.

⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 311-313.

⁷ Almeida Garrett, *Frei Luís de Sousa*, Braga, Livraria Cruz, 1973, p. 83.

⁸ Almeida Garrett, *Viagens na minha terra*, ed. cit., p. 461.

⁹ Idem, *Ibidem*, pp. 179-180.

Eis-me num caminho que, passando por urbe noturna (*O sentimento dum ocidental*, de Cesário Verde, dedicado a Guerra Junqueiro), desemboca em noite tenebrosa...

2. ... de Pátria finissecular:

308 |

Noite de tormenta. Céu caliginoso, mar em fúria, ventanias trágicas, relâmpagos distantes. O castelo do rei à beira-mar. Sala de armas. Nos muros, entre panóplias, os retratos em pé da dinastia de Bragança.¹⁰

Outra das figurações dessa linhagem sombria é a da *Pátria* (1896) de Junqueiro, cuja epígrafe (“Esta é a ditosa pátria minha amada.”¹¹, Camões) a impõe em contraluz e contraponto relativamente à sua elaboração épica camoniana e instituindo ambas as obras como ‘padrões’ do ciclo nacional de esplendor e decadência, refractada em *Finis Patriae* (1890), polifonia dramática de um povo fragmentado, desorientado, agónico, impotente e ressentido.

Guerra Junqueiro reconfigura a pátria portuguesa numa personagem marcante: o Doido. Primeiro, em *Finis Patriae* (1890), fixa-lhe a genealogia, apresentando-a “À Mocidade das Escolas” em epígrafe (a primeira) que a legitima institucionalmente no discurso da *História de Portugal* (1879) de Oliveira Martins:

Por isso a descendência de Nun’Álvares, um herói e um santo, foi uma sucessão de intrigantes mesquinhos, de maus doidos, ou de egoístas vulgares. A grande herança do herói esmagou os seus descendentes.¹²

Em *Pátria* (1896), Junqueiro faz surgir teatralmente essa personagem enquadrada por noturno tormentoso, trovejante (“Noite do tormenta. Céu caliginoso, mar em fúria, ventanias trágicas, relâmpagos distantes”), precedida pela sua designação minúscula (“o doido”) e pela sua “voz trágica”: Doido sem nome nem vestígios de consciência da sua identidade, que anda perdido de si, alienado, com um livro na mão, “*um velho livro em pedaços*”, volume semidespedaçado sem “princípio, nem fim; trapos todas as folhas” (cena VI), em jeito de vida suspensa na desorientação por falta de coordenadas (temporais, espaciais), onde se lê a epígrafe da obra e outros versos reconhecíveis d’*Os Lusíadas*. Palavra sobre a palavra em si mesma refletida. Memória épica e coletiva dissolvendo-se nas folhas perdidas, no título elidido, no volume desmanchado, no nome e identidade esquecidos...

E, se o Doido surge, entre relâmpagos e trovoadas,

enorme, cadavérico, envolto em farrapos. As longas barbas brancas flutuando. Numa das mãos o bordão. Na outra um velho livro em pedaços. Lembra um doido e um profeta, D. Quixote e o rei Lear. O olhar, cavo e misterioso, é de sonâmbulo e de vidente.¹³

¹⁰ Guerra Junqueiro, *Pátria*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1940, p. 11.

¹¹ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Lisboa, Instituto Camões, 1992, canto III, estrofe 21, p. 64.

¹² Oliveira Martins, *História de Portugal* (ed. crítica), Lisboa, IN-CM, 1988, p. 703. [Sublinhado meu].

¹³ Guerra Junqueiro, *op. cit.*, p. 44.

o seu bordão evoca também o do viajante e o do peregrino que se conciliam no bordão garrettiano das *Viagens*, convocando, quer o bíblico Moisés, quer a longuíssima tradição da literatura de viagens, quer todo o imaginário nacional expansionista, combinando a cruz e a espada, e o seu discurso da perda e da queda na miséria, o seu pranto, assemelha-se ao da vicentina Maria Parda, ao do lusíada nobriano, ao de toda uma linhagem de perspetivações da decadência que desembocará no encontro pessoano com a espectralidade dos seus fantasmas, diversidade suscetível de se sintetizar num só, “aparição estranha e luminosa”: Nun’Álvares, “guerreiro” e “monge”, “S. Portugal em Ser”.

Do confronto do Doido com o seu fantasma e ancestral (Nun’Álvares)¹⁴, emerge, progressivamente, a consciência identitária, onde indivíduo e colectividade confluem e se fundem simbolicamente:

Oh, que figura estranha e luminosa!...
 Que aparição aquela!...
 E eu já a vi... eu já a vi... lembro-me dela...
 Mas onde foi?... Cabeça tonta! ... Onde seria?!...
 Ah, ah, já me recorde!... quando eu vivia,
 Tive assim um parente... um irmão... Um irmão?
 Eu nunca tive irmão!...
 Oh, que loucura! oh, que loucura!
 Mas eu conheço este fantasma... esta figura...
 Aquele ar singular de guerreiro e de monge...
 Eu conheço-o... Mas onde foi? quando é que foi? lá muito ao longe...
 Muito ao longe... Ora espera!... Já sei! Não era irmão, não era!...
 Fui eu próprio!... Fui eu assim!... Fui eu! fui eu! fui eu!
 É tal e qual... é exacto,
 O meu retrato!...
 Fui eu!...

 Ah, fui eu... um outro eu... que andou no mundo e já morreu!¹⁵

Este autorreconhecimento por confronto e *incorporação*, *casamento* de corpo e espírito, em espaço de desolação e espanto (de bíblica alusão), faz-me evocar uma cena d’*O noivado do sepulcro* (1856), em espaço sepulcral, que não resisto a citar, observando o aparecimento de *luminoso fantasma*:

Vai alta a lua! na mansão da morte
 Já meia-noite com vagar soou;
 Que paz tranquila; dos vaivéns da sorte
 Só tem descanso quem ali baixou.

¹⁴ De acordo com alguns autores, a estirpe do Condestável também estava marcada por personalidades excessivas, violentas e, até, pela loucura (cf., por exemplo, José Júlio Dantas, *Outros tempos*, Lisboa, Companhia Editora Portugal-Brasil, 1909).

¹⁵ Guerra Junqueiro, *op. cit.*, pp. 164-165.

Que paz tranquila!... mas eis longe, ao longe
 Funérea campa com fragor rangeu;
 Branco fantasma semelhante a um monge,
 Dentre os sepulcros a cabeça ergueu.
 Ergueu-se, ergueu-se!... na amplidão celeste
 Campeia a lua com sinistra luz;
 O vento geme no feral cipreste,
 O mocho pia na marmórea cruz.

Ergueu-se, ergueu-se!... com sombrio espanto
 Olhou em roda... não achou ninguém...
 Por entre as campas, arrastando o manto,
 Com lentos passos caminhou além.¹⁶

O processo de autorreconhecimento do Doido de Junqueiro decalca-se no itinerário parrenético, nesse encontro de si consigo mesmo e com a transcendência que lhe devolve a alma (“A alma embebe-se-lhe no corpo”, cena XXIII), encontro concluído no beijo à “fúlgida epopeia” da sua história e da sua memória, mas também o reconstrói para a crucificação final sob a lenda “Portugal, rei do Oriente!”, representando a crucificação arquetípica, de Cristo.

Por fim, representando as duas idades do presente crucificado, sacrificialmente, passado e potencialidade de futuro, atravessam a névoa um velho camponês e uma criança:

Clareia, roxa, a manhã de Novembro, triste lençol de misericórdia, a que limpassem forcas ou calvários. Um aldeão senil e vagabundo, caminha ao longe, tropegamente, como um fantasma, em direcção à cruz. Roto, cheio de lama e de sangue, no bordão aos ombros uma taiega, e, escondida no peito, aninhada nos braços, uma criancinha forte e luminosa.¹⁷

No campo devastado e desértico faz-se reconhecer esse Alcácer Quibir da tragédia colectiva, mas na claridade “roxa” desenha-se a esperança de renascimento do imaginário sebástico, messiânico, cristalizado na luminosidade espiritualizadora da criança. Diante da cruz, o aldeão, figura telúrica e da consciência comunitária (mesmo senil), faz a identificação entre o Doido (maiusculado e minusculado) e Deus, identificação necessária até para o ritual fúnebre.

E a criança encontra a espada nacional (o montante de Nun’Álvares)¹⁸ caída e a ergue, retomando a cena fundadora do ciclo arturiano e a da renovação nacional (Aljubarrota), mas também reescrevendo, no gesto do braço, a *transfiguração* descrita por Mateus no Novo Testamento e representada por Rafael (1518-1520), onde uma criança hesita entre o assombro e a alienação.

Entre a cruz e a espada, a vida e a morte, a guerra e a paz, num campo de batalha e redenção, desolação e assombro, define-se a identidade nacional.

Nessa cena, portanto, o futuro configura-se na retomada, na espiral de um devir nacional onde o imaginário cristão mescla a ortodoxia e a heterodoxia, o discurso bíblico e o literário (ciclo arturiano e afins), a voz erudita e a popular. É a redenção de um povo, de uma nação, de uma pátria, de alma com fundas e sombreadas raízes, banhada, por fim, de luz vital e de canto telúrico, em comentário de voz *off* que vetoriza a leitura:

¹⁶ Soares de Passos, *Poesias*, Lisboa, Vega, 1983, p. 27.

¹⁷ Guerra Junqueiro, *op. cit.*, p. 182.

Luz enigmática, vem de longe, do fundo do passado, morrendo ao longe, em sonho, nas obscuridades do porvir... Esse velho fantasma, com esse menino ao colo, lembra a derradeira árvore dum bosque, árvore nua e carcomida, com uma florinha última no tronco. Flor de morte!... flor d’esp’rança!... Nasceu dum cadáver, e dela se hão-de gerar, talvez, os rumorosos bosques d’amanhã!... [...] Os braços da criancinha estendem-se com avidez, numa alegria doída... Nobre montante, qual o teu destino? Sulcarás, relha de arado, a gleba deserta desse camponês? Nas mãos dessa criança, um dia homem, brilharás acaso, espada de fogo e de justiça? Mistério... mistério. - Invisivelmente, saudando a luz, as cotovias gorjeiam...¹⁹

Na figuração metamórfica de densidade cristológica de que a *Pátria* é exemplo marcante e que atravessa o século na representação e na gnoseologia da identidade nacional, há, naturalmente, descontinuidades: mudam as penas, alteram-se os retratos...

3. E tudo poderia sintetizar-se na *retratística*, cuja galeria nos conduz por corredores cada vez mais sombrios em que se evidenciam figurações e a emblemática de um ser pátrio de masculina estirpe, “S. Portugal em Ser”...

A galeria de fantasmas identitários retratados com toda a sua emblemática impõe-se em majestoso salão garrettiano, já “alta noite”:

É no palácio que fora de D. João de Portugal, em Almada: salão antigo de gosto melancólico e pesado, com grandes retratos de família, muitos de corpo inteiro, bispos, donas, cavaleiros, monges; estão em lugar mais conspícuo no fundo, o de el-rei D. Sebastião, o de Camões, e o de D. João de Portugal. Portas do lado direito para o exterior, do esquerdo para o interior, cobertas de reposteiros com as armas dos condes de Vimioso. São as antigas da casa de Bragança, uma aspa vermelha sobre campo de prata com cinco escudos do reino, um no meio e os quatro nos quatro extremos da aspa; em cada braço e entre os dois escudos uma cruz floreteada, tudo do modo que trazem actualmente os duques de Cadaval; sobre o escudo, coroa de conde. No fundo, um reposteiro muito maior e com as mesmas armas cobre as portadas da tribuna que deita sobre a capela da Senhora da Piedade na Igreja de S. Paulo dos Domínicos de Almada.²⁰

No piso inferior do palácio (como em templo de rito cristão ortodoxo), a cena e os objetos são de cerimonial religioso, sob o signo enlutado de “uma grande cruz negra [...] com o letreiro J.N.R.J”²¹.

¹⁸ Trata-se de um dos símbolos icónicos de uma identidade indomável e independente, central em quadros (como o de Luciano Freire, de 1904). D. Nuno Álvares Pereira, chamado por sua mãe “meu Galaaaz”, quis torná-la numa versão nacional da *Excalibur* arturiana e é conhecida a história do trabalho da sua transformação encomendado ao alfageme de Santarém, que lhe profetizou o sucesso. Nela, mandou inscrever “*Excelsus super omnes gentes Dominicus*” numa face e, na outra, “*Maria*”, e dentro de um círculo as palavras “Dom Nuno Álvaro”, vendo-se ainda uma contramarca, com a cruz entrelaçada por flores.

¹⁹ Guerra Junqueiro, *op. cit.*, p. 183.

²⁰ Almeida Garrett, *Frei Luís de Sousa*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1982, p. 132.

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 186.

E a noite prolonga-se por outros textos e autores até às trevas tempestuosas de fim de século...

Com Junqueiro, as sombras apenas deixam ver retratos de uma linhagem sobrevivente, mas cujo último representante, decadente, anuncia a queda:

312 |

Noite de tormenta. Céu caliginoso, mar em fúria, ventanias trágicas, relâmpagos distantes. O castelo do rei à beira-mar. Sala de armas. Nos muros, entre panóplias, os retratos em pé da dinastia de Bragança.²²

Em contraluz, surge o Doido, a quem a reconquista identitária redefinirá a vida em *via crucis*...

Seguindo o corredor da galeria, chegaremos à câmara espectral e enevoadada de *Mensagem* (1934), onde a visão mediúnica procura retomar, nos longínquos *sinais de fogo* de nacionais Prometeus, a chama de um novo amanhecer, reanimando a jazente Europa (“O dos Castelos”) e “Portugal a enristecer” (“Nevoeiro”) sob o impulso de um renovado Portugal, atuante, Condestável de novo ciclo empunhando a sua “Excalibur” “ungida” ...

4. Vocalizações utópicas

Ao lado da vivência e do sentimento de decadência que compõem o *noturno* da cultura portuguesa, há, no entanto, vozes que cantam a utopia, a convicção da aspiração de um reerguer do colosso de outrora, de uma caminhada vitoriosa liderando uma reorganização do mundo em blocos geoestratégicos no sentido de uma *união universal*: Magalhães Lima, grão-mestre da Maçonaria reuniu sob o título *Terras santas da liberdade: França imortal, Portugal Heróico*²³ os textos das diversas conferências feitas itinerantemente em Portugal (em Lisboa e no Porto). Nessa visão de um ressurgimento triunfante em que se reformula o imaginário nacional do V Império, a utopia combina-se com antecipações da contemporaneidade²⁴: a república e a liberdade, a “missão” “sagrada” e o “destino” de Portugal, a “União Universal”, a perspetivação do que se configurará como NATO, União Europeia, CPLP ...

5. Focais

Na atualidade, a crise identitária, a nível individual e coletivo, a conflitualidade social e ideológica, o catastrofismo económico-financeiro, etc. favorecem um olhar retrospectivo, hesitante entre a arqueologia da memória comunitária (daí a revitalização do romance histórico, inscrito nas clivagens da história e bebendo nas suas sombras, as ficções de referencial histórico, a complexificação do olhar historiográfico conjugando a saga coletiva, o memorialismo da *petite histoire* e dos bastidores da história oficial, o biografismo, o fascínio pelos mitos e lendas da vida coletiva) e a ponderação dos momentos fraturantes e decisivos da mudança

²² Guerra Junqueiro, *op. cit.*, p. 11.

²³ Magalhães Lima, *Terras santas da liberdade: França imortal, Portugal heróico*, Lisboa, Sociedade Typographica Editora, 1917.

²⁴ Cf. o que digo sobre o assunto em “Sebastião Lima nas *Páginas da Guerra* (1917): antecipações da contemporaneidade”, in *Itinerário*, Lisboa, Roma Editora, 2009, pp. 73-79.

de rumo da coletividade, lugar onde se encontram o acaso e a necessidade, o indivíduo e a colectividade, a fatalidade e o heroísmo...

Poderia lembrar muitos exemplos da confluência dessa dupla tendência, mas talvez baste lembrar a multiplicação de textos literários que, não se reclamando ficções históricas, trabalham o 25 de Abril e as suas (con)sequências, ou a de assumido romance histórico (Fernando Campos, João Aguiar, Miguel Real, Sérgio Luís de Carvalho, etc.), ou as biografias dos reis e das rainhas de Portugal subscritas por historiadores e organizadas em coleções ou em séries, ou a múltipla e contrastiva perspetivação do fundador da nacionalidade (por Cristina Torrão, Diogo Freitas do Amaral, Jorge Laiginhas, José Mattoso, Maria Helena Ventura, Mário Domingues, Paula Cardoso Almeida, Rita Pacheco, apenas para referir alguns dentre historiadores, romancistas e autores de literatura infantil) e do seu Condestável Nun’Álvares Pereira (visto por Angelino Barreto, António dos Reis Rodrigues, Fernando Cristóvão, Henrique Barilaro Ruas, Isabel Ricardo, Jaime Cortesão, Jaime Nogueira Pinto, José Carvalho, Mário Gonçalves Viana, Nuno Higinio, Tomás da Fonseca, etc. em edições sobre as bancas das livrarias)²⁵.

Outros exemplos incontornáveis são as Comemorações do centenário da República, na sua heterogeneidade, e a edição do *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal* (2010), dirigido por José Eduardo Franco, José Augusto Mourão e Ana Cristina Costa Gomes, e do volume autonomizado *Dicionário histórico das ordens, institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal* (2010), dirigido por José Eduardo Franco, que se projetará no Congresso internacional das “Ordens e congregações religiosas em Portugal: memória, presença e diásporas (assinalando o 1.º centenário da expulsão das ordens religiosas durante a I República)”²⁶ de 2 a 5 de novembro de 2010: a magnitude das iniciativas fraterniza os adversários de ontem.²⁷

No que se refere aos momentos fraturantes da história, ocorre-me um exemplo que sinaliza um *trauma* histórico e o modo como a arte (literária, no caso) faz incidir nele o seu cinzel, perspetivando-o *detalhadamente*, como que para *assimilar* o acontecimento: *Morro bem, salvem a pátria!*, de José Jorge Letria²⁸. Entre a pose tranquila do retrato delido pelo tempo e a frase de suspeita imaginação do Repórter X, gritando cromaticamente em título (capa), segue o texto ficcional daquele cujo nome se emoldura no arabesco de arte nova (José Jorge Letria), texto que nos dá uma sequência de retratos em *ars moriendi*: uma figura a matar e outra a morrer, a cair, a cair, a cair... sentimo-nos inscritos na longa e vertiginosa hipotipose que acompanha o movimento de aproximação do homicida e da queda da vítima, em câmara lenta *sustenida* por sínopes sucessivas do movimento do assassinado. Presos ao fascínio desse passado cristalizado em fotogramas sequenciais de grandes planos, exibindo a queda do protagonista e o esvaimento que se deslham em morte e rigidez, esque-

²⁵ Apenas em rápida pesquisa no motor de busca do Google, a iconografia que lhe é dedicada é impressionante.

²⁶ Organizado pelo CLEPUL, em parceria com o Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a Conferência dos Institutos Religiosos de Portugal, o Centro de Estudos em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona e o Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes – FLUL/ESAD-FRESS, com 12 Instituições Promotoras e outras 13 Instituições Associadas (realizou-se entre 2 e 5 de novembro de 2010, na Fundação Calouste Gulbenkian (veja-se <http://www.clepul.eu/Eng/ViewEvent/115>). Congresso Internacional Ordens e Congregações Religiosas em Portugal

²⁷ As atas deste grande evento acabam de vir a lume: José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu (Coord.), *Para a História das Ordens e as Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, 2 vols, Lisboa, Paulinas, 2014.

²⁸ José Jorge Letria, *Morro bem, salvem a pátria!*, Lisboa, Oficina do Livro, 2010.

ceмос momentaneamente o que nos rodeia e vivemos segundo a segundo, capítulo a capítulo, o apaixonado encontro da história com o indivíduo e a trágica colisão da ambição de ser e da sua fatalidade. Porque “*Morre jovem o que os deuses amam*” (“*Quem di diligunt adulescens moritur*”, no dizer de Plauto), ou porque ousou querer ser mais do que lhe estava destinado, ou porque, enfim, nesse *corpo em queda* se consubstancia o indivíduo e um certo Portugal clivado... Nessa reinscrição num passado *em crise*, numa ocorrência sincopada (imagens de dinamismo *congelado*) ao ritmo da cedência dos sinais vitais do indivíduo e do projeto histórico que ele representou, esboça-se o retrato dos nossos fantasmas: os da vida, os da história, os da existência humana, os das hipóteses de futuro e de passado.

GALERIA DO ENCONTRO DE CULTURAS

Aqui, os retratos são, naturalmente, cartografantes, apoiados na geografia visitada, na experiência da viagem, particularmente reveladora, às vezes chocante. São retratos que a arte evita olhar, à margem dela, fantasmas de crise, crise com fantasmas.

Se o Ultimato inglês (1890) nos atingiu brutalmente, foi porque fraturou uma imagem estabilizada do país que, assente em *perspetivas à distância*, favorecia uma ideia de grande mancha territorial de forte coesão.

Obras como *De Angola à Contra Costa, descrição de uma viagem através do continente africano* (1886), de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, são grandes angulares cujo título sugere essa territorialidade que o Mapa Cor-de-Rosa, traçado por Barros Gomes, tenta *fazer reconhecer* depois da Conferência de Berlim (1884-1885). A controvérsia, a revelação da falta de presença (humana, social e cultural) portuguesa nessas terras e a incapacidade nacional de impor esse projeto político acabam por conduzir ao tratado de 1891, em que Portugal aceita partilhar essa mancha territorial a regra e esquadro...

Na sequência desse tratado, António Enes (1848-1901) foi nomeado Comissário Régio (com todos os poderes conferidos por lei aos governadores-gerais), e seguiu para Moçambique com a missão de analisar a situação e de propor medidas de desenvolvimento do território e de exploração dos seus recursos. Será o célebre *Moçambique – Relatório apresentado ao governo*, de 1893, com os seguintes objetivos:

coligir subsídios para a organização de um orçamento verídico das receitas e despesas dessa mal ajudada e esperançosa província, e bem assim de estudar e propor providências que habilitassem a sua administração para dispensar os subsídios quantiosos que a Metrópole lhe tem abonado anualmente, com mais generosidade do que bom critério.²⁹

Nesse texto, temos uma narrativa da sua viagem e do *confronto* da imagem que Portugal europeu tinha de uma África que considerava *sua*: Moçambique. À medida que o viajante se aproxima, a imagem vai-se desfazendo, estilhaçada pela agressão da realidade visível, a princípio, em perspectiva distanciada, em rota marítima, depois, pela visita aos locais. Trata-se de uma clara *des-ilusão* que põe em causa a ideia que ainda hoje se tem de um domínio efetivo de séculos...

²⁹ *Moçambique – Relatório apresentado ao governo*, 4.ª ed. fac-similada pela de 1946, Lisboa, Imprensa Nacional-Agência-Geral do Ultramar, 1971, p. 7.

O *Relatório* começa por enquadrar circunstancialmente a viagem e a missão no debate e na controvérsia:

Discutia-se [...] na imprensa e havia sido proposta no parlamento a alienação da província de Moçambique. Desesperava-se do seu futuro, por sugestões do seu passado. Alegava-se que esse espólio do nosso ciclo heróico era improdutivo como um loureiro. Padrão, seria, mas andavam estrangeiros a apeá-lo e nacionais e conspurcá-lo. Não dispunha a indústria pátria de produtos que vendesse aos seus povos, faltavam-nos gente para desbravar, capital para fecundar, iniciativas enérgicas para revolver o seu solo de que nos valia que ele fosse populoso e ubérrimo? Quinta de recreio não a deixavam ser as ossadas de colonos e soldados que juncavam os seus sertões. Dado que fosse uma esperança, custava tanto o esperar que o não pagaria a tarda realidade. E não seria para estranhos a messe, tendo sido para nós a lavra? Na melhor hipótese jogávamos um jogo forte, em que as entradas pagavam juros compostos, e o bolo sofria importantes descontos, cobrados por uma administração inapta. À bancarrota iminente, e os sacrifícios que ela já impunha, mais assinalavam a insânia que se dizia patriótica e blasonava de briosa pois sofreríamos penhoras afrontosas para não dependurar troféus, e furtaríamos o pão às famílias de honrados prestamistas do Estado para não faltar com vinho generoso à ebriedade do Gungunhana? Venda-se Moçambique! – concluía-se, – e sonhava-se que as grandes potências da Europa, num certame de cobiças coloniais, cogulariam de oiro as tulhas do nosso erário, para se locupletarem, elas, com o que nos estava arruinando a nós.³⁰

315

Nesse panorama, a sua posição é de uma convicção luminosa já invadida pela inquietação das sombras:

Esta propaganda, ex.mo sr, nunca me convenceu, mas assustou-me, porque era deduzida, embora illogicamente, de uma triste verdade, e a opinião pública não se deixava reger pelo Genuense. Essa verdadeira era – e é – que não podíamos – e não podemos, – continuar a desbaratar em Moçambique dinheiro sem conta, a falta de lógica consistia em aconselhar a alienação em vez de intimar a melhor administração, alegando uma suposta inabilidade sem cura, que também justificaria a desistência da autonomia nacional.³¹

A viagem parece, assim, levá-lo a observar *in locu* a verdade, a vera face dessa África retratada em luz e sombra, com um objetivo político-económico:

Essa questão capital era
– A província de Moçambique, reformada a sua administração, promovido o seu desenvolvimento económico por meio de acertadas providências, poderia dispensar a Metrópole dos pesados sacrifícios, na verdade in comportáveis, que já provocavam activas propagandas em favor da sua alienação.³²

Como qualquer viagem, lá surgem as primeiras impressões:

³⁰ *Ibidem*, pp. 7-8.

³¹ *Ibidem*, pp. 7-8.

³² *Ibidem*, p. 10.

As minhas primeiras impressões foram desanimadoras.

Tendo passado dias sobre dias, apesar dos impulsos vigorosos do hélice, a olhar para a costa e a dizer comigo isto é nosso, ainda é nosso, avistando de madrugada o mesmo distrito, às vezes o mesmo prazo, que a noite anterior encobriria aos meus olhos curiosos, considerando que aquele interminável traço sombrio, que separava os tons azuis do céu e os do mar, apenas era orla de um território tão entranhado pelo continente dentro, que em algumas partes escavavam-se a atravessá-lo as águas dos rios copiosos não pude ter-me que não perguntasse a mim próprio se tanta terra tão distante não era demasiada esfera de expansão para nós, que ainda não pudemos povoar o Alentejo e esgotamos para o Brasil as energias colonizadoras. Acabrunhou-me tanta grandeza, comparada com todos os nossos apoucamentos, e – perdoem-me as nobres ambições patrióticas! – lastimei os esforços e sacrifícios que temos feito para ainda mais nos dilatarmos naquela imensidade, em que antes deveramos desde muito ter-nos concentrado.

Depois pareceu-me que Moçambique tinha muito maior capacidade para absorver capitais, do que faculdade para os reproduzir.³³

A perplexidade, a surpresa e o choque do seu encontro com essa realidade, o desfazer das ilusões:

Nem tudo em Moçambique são, pois, sorrisos e dádivas da natureza, e eu, que não esperava maravilhas, ainda levava ilusões que perder.

A Beira, - por exemplo - esse anunciado cais de um vasto empório comercial e mineiro, essa disputada porta do centro de África, que eu tanto rezeira ver atrombada por Cecil Rhodes, ainda hoje não voltei a mim dos desalentos que me inspirou a primeira visita que lhe fiz!

Estávamos em Agosto, mas, naquela região de umidades, em que a terra parece apenas uma crosta à flor da água suja, o mar, o céu e a chuva era tudo cinzento. Já tínhamos passado boias, pela popa fora do Euxéne alastrava-se em manchas barrentas o lodo do fundo levantado pela quilha, e nada se avistava, a não ser, por uma e outra amura, duas delgadas barras de um verde sujo com laivos amarelados. Custou-me a crer que a Beira fosse aquilo, areia e mangal debruando um enorme lameiro líquido, em que o Punge e o Busi vão dissolver as próprias margens, laceradas por correntes que fazem perder pé aos hipopótamos.

Lugar onde se pudesse viver naquele país, não se sabe se em formação, se em decomposição, e cuja topografia é modificada pelas águas soberanas a cada maré, só havia e só há um estreito areal, lambido de um lado pelo Chiveve e do outro pelo Oceano, e por cima do qual podem saltar vagas de tempestade.

Tive desejo de saber por onde poderia a civilização avançar dali até à conquista de Machona e de Matabelelândia.³⁴

A experiência penosa da realidade, da vivência da viagem:

Dei alguns passos no caminho terrestre, e logo a 8 quilómetros, no Dondo, passei pântanos em que os machileiros se cravavam até às coxas, jornei de Neves Ferreira a Mapanda, e só vi planuras deprimidas em que o alto capim disfarçava mal as rugas feitas no chão amolecido pelos refluxos das inundações. Subi o Pungue, a encalhar onde as cartas marcavam o fundão, porque o haviam entulhado as areais movediças do lieto, deixei lá um ferro de

³³ *Ibidem*, p. 11.

³⁴ *Ibidem*, pp. 12-13.

escaler enleado em fachinas; observei os bancos, onde já se tinha perdido um vapor da Companhia de Moçambique o Búfalo estivera cravado durante semanas e o Agnes havia de naufragar, e durante duas horas tentei debalde, a toda a pressão, navegar contra a maré de enchente. Fui ao Bust, profundo e estreito, a bater com as pás das rodas do Búfalo no raizame do mangue, e à saída espetei-me numa coroa de areia, onde pela noite velha me ia surpreendendo vendaval repentino. Encontrei, pois, as vias fluviais, torcidas e retorcidas, atravancadas por bancos e dificultadas por violentas correntes, os caminhos de terra, interceptados por pântanos sem chão firme e charnecas sem água potável, ainda antes de serem infestadas pela tsé-tsé, o único lugar possível para assento de uma povoação, exíguo e ameaçado de ser submergido por uma matezada de equinócio. Compreendi então porque iam os nossos antepassados a Manica pela Zambézia e haviam deixado em esquecimento o Pungue, posto agora em moda, e afigurou-se-me que o mundo sublunar ainda não é tão pequeno nem a humanidade se acotovela tanto nos seus continentes, que valesse a pena fertilizar a poder de dinheiro regiões assim desajudadas da natureza.³⁵

O confronto sistemático entre o quadro de perspectiva europeia e a visão do original é reiterado, até para *convencer* exatamente *como foi convencido pela experiência*, para fazer acreditar no que lhe tinha sido reconhecidamente inacreditável antes de ver:

O Chinde, o outro moderno descobrimento, em que os Ingleses tanto porfiaram por se estabelecer, tão pouco me incutiu confiança. O terreno habitável é também um areal, lançado como um molhe entre o rio e o mar, primeiro vestido de espesso mangal, depois desnudo e roído pelas marés. Só vale enquanto a margem de passagem, mas dá-la-à sempre? O capitão do Wissermann, que mais a tem frequentado, asseverou-me que o assoramento fora tão considerável em menos de um ano, que por causa dele ia ser substituído o seu vapor por outro, que demandava menos água. Na última vez que lá for, no ano passado, ia eu a bordo, na véspera do plenilúnio, quase à hora do estabelecimento do porto, o valente Wissermann lavrou com a quilha os bancos, sobre os quais se avistavam, já dispersos pelas correntes e prendendo as areias, os pedaços de uma barca inglesa, recentemente naufragada com valiosa carga.

Rio Chinde acima, até ao Zambeze navega-se entre alas cerradas de mangues, de cuja ramaria os macacos fazem garfonas aos crocodilos, que tomam o sol no lodaçal descoberto. Os raros negros que habitam as margens empoleiram as palhotas em andares de estacara, e a desolação só é interrompida por uma ou outra quitanda de monhé e, no Sombo, pela hospitaleira casa de Paiva de Andrade, rodeada de plantações novas de coqueiros.

O Chinde também não passa, pois, de uma esperança, e também me moveu a prestar homenagem ao senso prático dos nossos antigos, que consideravam o rio dos Bons Sinais como o mais seguro caminho para a alta Zambézia.

Se estes lugares, que se dizem fadados para altos destinos, me pareceram corresponder mal à sua fama e ter o futuro dependente de factos que se não deixam governar pela vontade humana, que direi de tantos outros de que os mais inveterados optimistas desdenham?³⁶

A última fronteira, a última objecção de um Portugal europeu... desfeita, destruída:

Mas há ouro, há prata, há cobre, há hulha, há copiosas riquezas minerais!

Metais preciosos há, com certeza, em prospectos de companhias e nos livros de registo das

³⁵ *Ibidem*, pp. 13-14.

³⁶ *Ibidem*, pp. 14-15.

minas. Minas em exploração, de esses ou de outros metais, não existe uma só. Mesmo em Manica procura-se apenas, e já muitos pesquisadores acharam mais rendoso abrir tabernas do que abrir poços e galerias.³⁷

Enfim, rende-se à evidência e traça um quadro deprimente:

318 |

A Beira devia antes chamar-se Esperança!

Não havia contratempo que fizesse desmatar essa esperança, nem desastre que aterrasse os capitais.

Os luzidos mail-coachs, foram comidos pela muchem em perfeito estado de virgindade. Os tristes bois, mordidos pela mosca, assaltados por leões, mortos de sede, espalharam pelos caminhos do interior as lastimosas carcassas, descarnadas pelos abutres e pelos landins, gulosos de podridões. O hotel de Mapanda confirmou o juízo do seu cozinheiro, que tantas vezes me repetira. *Sale affaire, monsteur, sale affaire!* fechou, porque só quizumbas se hospedariam nos seus quartos catitas. O Agnes encravou-se na areia do Pungue, e os crocodilos vão agora apanhar sol para cima da sua ponte. No interior, barracas houve que boiaram nas cheias, noutras, os barraqueiros tiveram de comer as conservas e de escorropichar os garrafões, e não se sabe se morreram de febres se de alcoolismo. Tardando o caminho de ferro e não aparesenco o ouro, houve um período de angústia. Já ninguém passava para Manica, voltava quem para lá fora. E como voltavam os míseros aventureiros? Depois de terem vendido aos pretos as espingardas, a ferramenta, o faro, por punhados de milho ou raízes de mandioca, metiam-se ao mato, a pé, pedindo esmola à natureza ou aos raros viajantes. Vi uma carta, em que uma senhora inglesa, que for ao forte Salisbury, contava que os seus compatriotas desventurados iam esperar os Portugueses aos caminhos para serem socorridos por eles, e as nossas autoridades, os nossos médicos, os nossos oficiais, muitas vezes acudiram a pungentes misérias. À noite, quem passava pelas locandas da Beira ouvia concertos de pragas e blasfémias dos desiludidos, que votavam a todas as maldições quem os havia enganado com falazes esperanças de riqueza, os locandeiros, porém, iam encomendando mais aguardente, para atordoar o desespero de outras e outras vítimas obstinadas dessas mesmas esperanças.³⁸

Quadro onde a concessão é compreensiva, mas ensaia persuadir:

Bem sei que só a cobiça do ouro causa delírios de esperança e de confiança, e por isso se lhe chama febre, e que não podemos convencer o mundo de que já morou uma rainha de Sabá em cada canto da província. Mas sem memórias do tempo de Salomão e sem réclames de Cecil Rhodes, também Lourenço Marques em poucos anos atrás atraiu avultados capitais e multiplicadas iniciativas, que não têm vivido só das prodigalidades da Metrópole, e muitas outras regiões, das mais notórias de Moçambique, não têm sido desdenhadas por empreendedores. Os terrenos de Inhambane, por exemplo, tiveram e têm ainda apreço, especialmente no Natal, e mais de uma empresa séria se projectou para intentar neles plantações de café e montar fábricas de açúcar. No Ministério do Ultramar e na secretaria do governo geral há pilhas de requerimentos, propostas, planos e ofertas para toda a casta de empreendimentos, explorações agrícolas e industriais, pontes, “tramways”, canais, colónias, fábricas, serviços de navegação, que sei eu? E se é bem certo que 90 por cento de toda essa papelada

³⁷ *Ibidem*, pp. 16-16.

³⁸ *Ibidem*, pp. 28-30.

não representam dinheiro, mas sim projectos industriosos de arranjá-lo, os outros 10 por cento significam que não está desatendida nem desprezada a província pelas coragens que se aplicam com recursos disponíveis às explorações ultramarinas, e que em tantos países bem mais desfavorecidos do que Moçambique têm obrado ou tentado prodígios.³⁹

Até a nível das gentes, da população autóctone, se revela a descoberta de uma realidade insuspeitada:

| 319

Na população da província há de tudo. Há essencialmente um povo, o vátua, que a civilização há-de ter que tratar como inimigo irreconciliável, porque esterilisa o chão que pisa. É o fidalgo da selvageria, para quem o trabalho é desdouro, glória o assassínio e a rapina direito. Cabeça que se adorne com a asquerosa rodela de cera amassada com carapinha, não se dobra para a terra senão sobre o inimigo prostrado. Até ao Zambeze, o medo do vátua afugenta ou paralisa as populações débeis. Não cultivam, porque seriam para os vátuas as colheitas, separam-se os pais das filhas, para que as não raptem os opressores sensuais, vivem miseráveis para que a miséria os defenda da cobiça brutal da raça conquistadora. Têm a obsessão mental do Gungunhana, chegam a abster-se das mais inocentes acções com receio de desagradar ao omnipotente régulo, como o fanático se priva de puras satisfações para não ofender Deus. O régulo de Mapanda, a centenas de léguas de Gaza e à vista dos destacamentos europeus que ocupavam as suas terras, resistiu, tremendo de susto, a deixar-se fotografar, não fosse caso que o filho do Musila lhe levasse a mal esse acto de soberba, e prometendo lhe eu que os Portugueses o defenderiam das cóleras do suserano, morou da promessa às gargalhadas. Este pavor, este sobressalto, este respeito supersticioso, é o maior dano que o Gungunhana espalha em derredor de si. País onde ele domine, aonde chegue as suas razzia e as exacções dos seus vátuas, ou sequer a fama do seu cruel poderio, é um país perdido para o trabalho, a não ser para o trabalho de que o potentado, os seus grandes, as suas mulheres e as suas hordas selvagens devorem todos os frutos.⁴⁰

O próprio investimento era extremamente complexo, tornando quase inviável a experiência. O exemplo hipotético de quem consegue ultrapassar os obstáculos iniciais (já de si dissuasores) é modelo que explica também a *impossessão*, a falta de inscrição efetiva do português europeu nesse território:

E como são tratados e animados os capitais que, afinal, conseguem licença para se arrisquem em Moçambique?

V. Ex.^ª, por exemplo, dispõe de um modesto pecúlio, e pensa em semeá-lo numa propriedade rústica. Conhece o decreto de 10 de Outubro de 1865, e encantam-no as facilidades que ele proporciona sabiamente às explorações agrícolas. A terra ficar-lhe-á de graça, a bem dizer, apenas 10 réis de foro por cada hectare. Pode adquirir um senhorio, mais vasto do que muitos principados da velha Alemanha, pela ridicularia anual de 5\$000 réis, menos do que custa um camarote para uma tourada. Visita, suponhamos, o interior do distrito de Lourenço Marques, e lá para as bandas da fronteira tenta-se com um terreno dilatado à margem de um rio, animado pela exiguidade do foro requer a concessão de 500 hectares, nada menos, porque desconta nessa superfície as matas e os pântanos que não conta aproveitar. Dão-lhe muitas voltas ao requerimento, fazem-no esperar pelo despacho, mas não há maior

³⁹ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 23-24.

razão de queixa. O Boletim oficial publica, por fim, uma portaria número tantos fazendo-lhe a concessão.

Está V. Ex.^a proprietário! Esfregando as mãos de contente, trata de entrar no uso dos seus direitos, mas então um funcionário público declara-lhe que só pode tomar posse do terreno depois dele ter sido medido e de se haver levantado a sua planta topográfica, e para as despesas desses trabalhos exige-lhe o pagamento adiantado de 545\$904 réis. Não lhe pede 1 real a mais, pode V. Ex.^a ver a tabela! O terreno deve medir 500 hectares, é situado no distrito de Lourenço Marques, a mais de 100 quilómetros da sede dos serviços de agrimensura, compreende matos e pântanos não se pode fazer por menos. Aterrado, V. Ex.^a já se contenta com 100 hectares, mas o funcionário observa-lhe caridosamente que não valerá a pena fazer tão grande desistência, porque a medição dessa quinta parte da concessão primitiva ainda lhe custará a bagatela de 378\$992 réis. E quanto se paga por 1 hectare só? Apenas 259\$200 réis!

545\$904 réis pela medição de um terreno que pagará de foro \$ réis, e que, portanto, representa para o Estado um valor de 100\$000 réis, capitalizando esse foro a 5 por cento. As despesas de medição iguais à soma dos foros de 109 anos! O terreno valendo 200 réis o hectare antes de medido, e 1\$291 réis depois de medido! Mas ainda não é tudo V. Ex.^a resignava-se a pagar davam-lhe um recibo, mas não lhe davam a posse. Tinha de esperar que se fizessem as operações da agrimensura, e a demora podia ser de anos. Até hoje, pelo menos, ainda não houve em Moçambique pessoal agrimensor suficiente para o serviço, apesar das suas restritas exigências. Propriedades há que têm esperado anos pelos medidores, que ainda agora não apareceram.⁴¹

Mesmo depois, outra longa saga se configura:

De maneira que V. Exa, depois de desembolsar os quinhentos e tantos mil réis, ainda ficaria privado da sua propriedade até que algum engenheiro ou condutor tivesse pachorra para lha ir demarcar, só depois dessa cerimónia poderia entrar nela, pagando ainda mais 9\$000 réis por um título provisório, quer a concessão fosse de um só hectare, quer fosse de um milhão de hectares. Que estreia para um pobre agricultor!

Na posse do terreno, também o proprietário não fica sossegado pelo futuro. O contrato de enfiteuse, único pela/ qual se adquirem em Moçambique terras do Estado, sendo, como é, condicional, não dá, por que assim diga, ao enfiteuta a sensação de se achar bem na sua casa, o que muito desagrada principalmente aos estrangeiros. Ainda pode ser desapossado, ainda pode sofrer arbitrariedades e vexames de autoridades, e o proprietário é em toda a parte cioso da própria segurança e independência.⁴²

Em suma: Moçambique estava longe de ser *verdadeiramente conhecido* ou de integrar, de facto, o *corpo da territorialidade nacional*. O que é revelador de uma realidade bem diferente da imagem que se elaborava no discurso oficial, no consenso e nos palcos da diplomacia internacional.

No balanço final, apesar de toda a desilusão, António Enes acaba por defender a viabilidade económica de Moçambique:

⁴¹ *Ibidem*, pp. 33-35.

⁴² *Ibidem*, pp. 35-36.

Este relatório, as propostas, o plano de orçamento, todo o meu trabalho, e suma, visa especialmente a demonstrar, por mais de um modo, que a província de Moçambique já hoje pode pagar com os seus rendimentos todas as suas despesas ordinárias e impreteríveis, e que tem condições de prosperidade futura.

É este o único ponto de doutrina em que sou intransigente, a minha única opinião, entre quantas deixei expendidas, que não admito que possa se rectificadas, a conclusão capital dos meus estudos e das minhas investigações. A organização de serviços que proponho pode não ser a mais conducente a assegurar a emancipação fazendária da província, ou a que melhor corresponda às suas necessidades e aos seus interesses: essa emancipação é, porém, realizável. Moçambique já não é tal um fardo que precisemos alijar, um sacrifício a que devamos poupar-nos, uma ruína iminente de que tenhamos de nos defender, é uma esperança, que podemos alimentar sem esforço e sem custo até se converter em proveitosa realidade. Também há anos se descrevia de Angola, que tanto se abençoa hoje, Se a colheita tem de ser tardia e já nos não pode ficar barata, é porque foi inábil e perdulária a lavra. Os desatinos da administração de Moçambique correspondem aos da administração da Metrópole. Tendo nos governado mal no Reino, não podíamos ter-nos governado bem no Ultramar. Se, porém, podemos regenerar-nos e reabilitar-nos na Europa, é de esperar que também nos emendamos na África, e se eu puder contribuir para essa emenda ufanar-me-ei toda a vida de ter prestado um serviço, só esse, à honra e ao porvir do meu País.⁴³

Ora, no seu conjunto, este *trabalho paisagístico* do *Relatório* de António Enes (que abundantemente citei para plena partilha) demonstra coisas curiosas: a grande maioria dos portugueses ignorava quase em absoluto qual era a realidade africana que reivindicava como *sua* desde o chamado “descobrimento”; as personalidades que, nos palcos da diplomacia europeia, defenderam o domínio político de territórios africanos tinham uma imagem descolada da realidade e contrastante com ela que lhes informou o discurso de uma dimensão utópica cristalizada em imagens de grande pregnância simbólica (“as portas de”, o ouro e outros metais, os animais e as culturas) que a aproximavam do seu lugar mais arquetípico (o Paraíso); mesmo na esfera científica, a diferença entre o conhecimento consensual e a realidade era abismal: as próprias cartas de marear não assinalavam os lugares de alterações cíclicas no relevo da orla costeira, pelo que os barcos “encalha[vam] onde as cartas marcavam o fundo”⁴⁴.

Em suma, o país criou uma imagem do seu *corpo* territorial gigantesco, mas em que a maior parte era ilusão, utopia, imaginação. E fê-lo porque, de facto, não tinha *familiaridade* com *essas outras partes do seu corpo* (no caso, Moçambique): sabia apenas o que alguns viajantes disseram, o que alguns aventureiros contaram, o que todos acreditavam que deveria ser, quer por contaminação da moldura dourada dos “Descobrimientos” com que direccionaram a sua história e brasonaram a sua identidade, quer para justificar o esforço que essa aventura tinha constituído, as “lágrimas de Portugal”. Os séculos de posse e ocupação eram mera bandeira em que todos acabaram por acreditar, mas que apenas os padrões e uma ou outra presença, em especial, a missionária e comercial, legitimavam...

A história posterior veio produzir sucessivos abalos sísmicos de crise identitária e de polémica: a chamada “guerra colonial”, o processo de independência desses territórios após

⁴³ *Ibidem*, pp. 268-269.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13

o 25 de Abril de 1974, a “debandada do pé descalço” (António José Saraiva), a saga dos “retornados”...

322 | A crise, quando traumática, dificulta que dela se fale, pelo que só décadas depois a literatura foi ficcionando a história desse tempo (Lobo Antunes, João de Melo, Lídia Jorge, Teolinda Gersão, ...). E, abandonando já o abrigo da ficção, só mais recentemente surgem *Palavras com história*⁴⁵, depoimentos de experiência e de protagonistas desse tempo e dessa história em curso, muitas vezes, ainda marcados ou enquadrados pela emoção: reedições de obras como *Portugal, o ultramar e o futuro* (1962; 2009), de Manuel José Homem de Mello⁴⁶, ou a publicação de outras como *Descolonização e independência em Moçambique* (2011), de Henrique Terreiro Galha, são indicadores expressivos dessa revisão e do reencontro do presente com esse tempo.

* * *

Suspendo a visita às exposições onde as *paisagens* têm, em ponto de fuga, as *figuras* que os sonharam e em cena, os *fantasmas corporificados* e os *corpos fantasmizados*, entre a realidade e os seus mitos.

No século XIX, as clivagens perspéticas desenham linhas de fissura na superfície dos quadros, deixam perceber uma *composição* estética, uma *pose*, atrás da qual se insinua o desconhecimento, a estranheza, o contraste, *eus-outros*, *outros eus*. O olhar artístico influi, até subliminarmente, sobre o mais pragmático, gerando imagens compensatórias da disforia, da crise ou do desconhecimento. O olhar mais pragmático sofre sísmico abalo quando se confronta com o original de cujo rigor não duvidava... A reflexão oitocentista é dominada por uma profunda ânsia de autognose, do encontro consigo, no espaço e no tempo.

Entre luzes e sombras, nos (des/re)encontros do passado e presente, Portugal vai-se projetando em fugazes “imagens que passa[m] pela retina” (Camilo Pessanha), procurando-se nos labirintos da história, nas galerias dos seus fantasmas (retratos, paisagens, fantasmas)...

⁴⁵ Jogo, aqui, com o título de uma coleção da Esfera do Caos, mas não me refiro a ela.

⁴⁶ No lançamento da reedição, na Fundação Mário Soares, perante o próprio Mário Soares, o autor afirmou que “Portugal deve pedir desculpa pela forma ‘vergonhosa’ como retirou de África”, comentando: “[O secretário de Estado norte-americano] McNamara pediu desculpa pelo Vietname, a Igreja pediu desculpa pela Inquisição. Só Portugal é que não pede desculpa” (<http://www.cmjornal.xl.pt/noticia.aspx?channelid=00000013-0000-0000-0000-0000000000013&contentid=ACB6C8A1-85FB-4BDD-9F20-F4D7859B1FB4> (acedido a 7 de outubro de 2013).

O SEBASTIANISMO: UMA LEITURA DO OUTRO NO DISCURSO IDENTITÁRIO PÓS-MODERNO

Lídia Maria Caiado Batista Valadares*

| 323

Qual o papel do Outro (árabe) no mito sebastianista?

Esta foi a questão que esteve na origem deste trabalho, cujo tema nos pareceu de particular relevância na cultura portuguesa e, portanto, merecedor de um estudo.

Na era da globalização em que se regista uma tensão entre a homogeneização e a diferenciação, afigura-se-nos pertinente uma reflexão sobre a questão da identidade na cultura portuguesa e o multiculturalismo, tornando-se urgente pensar o Outro no contexto da atual mundialização.

Para tentar dar resposta à pergunta que orienta o nosso trabalho, procuraremos, em primeiro lugar, compreender a importância do Outro na presente sociedade caracterizada pela multiculturalidade em que a globalização origina uma indelével pressão entre unidade e multiplicidade de identidades.

Seguidamente, revisitaremos um dos mitos mais enraizados na cultura portuguesa – o Sebastianismo. Procederemos a uma abordagem da sua génese e dedicar-nos-emos à análise comparativa de duas obras: uma representativa de uma visão endógena do mito culturalmente estabilizada – *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett – e outra representativa de uma visão externa – *Dez mil guitarras* de Catherine Clément, procurando descobrir as convergências e divergências existentes.

Finalmente, procuraremos averiguar qual o papel do Outro no mito sebástico, no discurso identitário pós-moderno.

1. O Outro na pós-modernidade

O fenómeno da globalização que envolve o mundo atual exige uma postura reflexiva relativamente à questão da cultura nas sociedades contemporâneas. A globalização conduzirá inevitavelmente à uniformização ou, como contrarresposta, à emergência de nacionalismos vinculadores da diversidade cultural? Estaremos votados a uma irresistível universalidade abstrata, sem sujeito próprio, ou a um “tribalismo” reativo por oposição à ausência das fronteiras, à instalação de um espaço nebuloso desenhado pela mundialização?¹

A hegemonia do global instala-se através da técnica, da linguagem tecnológica, da massificação dos *media*, da industrialização. Contudo, “é precisamente contra esta tendência para a homogeneização que o termo ‘identidade cultural’ (ou ‘identidades culturais’) pode ter uma decisiva importância”², assumindo particular relevância o diálogo e a comunicação entre as diversas culturas, no contexto de um inevitável multiculturalismo.

* Universidade de Aveiro. Mestrado em Línguas, Literaturas e Culturas – Estudos Portugueses – Departamento de Línguas e Culturas: “A Questão da Identidade na Cultura Portuguesa”.

¹ Cf. Eduardo Lourenço, *O esplendor do caos*, Lisboa, Gradiva, 2007.

² Maria Manuel Baptista, “Identidade e Poder” (texto não publicado), 2010.

“O que o consumo planetário unifica, dos *jeans* aos *macdonalds*, o cultural *não universal*, o mais incomunicável separa, para ser consumido, em sentido preciso, em *família*. O sangue desta comunicação não é outro senão a *língua*.”³

324 | Apesar de um visível jogo de pressões entre a uniformidade e a diferenciação, tanto a noção de “interculturalismo” como a de “identidade cultural” encontram, no processo de globalização, viabilidade de reconstrução⁴.

Nesta senda e tendo em conta o propósito do nosso trabalho – procurar compreender o papel do Outro no mito sebástico –, parece-nos crucial uma reflexão sobre o Outro na atual sociedade caracterizada pela multiculturalidade, em que a globalização origina a tensão entre a unidade e a multiplicidade de identidades. Como afirma Baptista, “Pensar a questão do Outro no contexto da atual globalização e dos fenómenos de nacionalismo que a têm acompanhado torna-se ultimamente uma quase urgência”⁵.

Importa considerar que o discurso identitário sobre Mim inclui sempre o olhar do Outro, portanto é preciso pensá-lo, olhá-lo na sua diferença, compreender o seu sentido existencial e ético e entendê-lo como o Mesmo em dignidade e condição. Interessa, também, compreender que o Outro nunca é uma realidade puramente exterior, pois emana da nossa memória cultural. Compreender o Outro exige que compreendamos o mundo próprio, o sentido e as potencialidades da nossa língua e das nossas próprias instituições culturais e que desistamos de olhar o Outro como objeto. Com Baptista, somos de opinião que a compreensão do Outro passa por uma postura analógica à da apreciação das obras de arte, o que “pode, eventualmente, constituir um modelo ou paradigma que inspire a nossa relação com o Outro [...]”⁶. Para o compreendermos, julgamos imprescindível uma hermenêutica orientada pela ética e pela estética. Para isso, apresenta-se indispensável um processo de construção/reconstrução da nossa própria memória cultural, visto que a abordagem do Outro só é possível através dela.

Nesta época de globalização, não devemos ignorar que cada Eu é sempre um Outro para alguém.

Neste sentido parece-nos que uma das vias privilegiadas para aceder ao Outro é a arte, e nela primeiramente a literatura, a qual permite um uso elaboradíssimo e não primeiramente referencial da linguagem, bem como uma (re)criação permanente e simbólica da nossa memória cultural.⁷

É na esteira do que foi dito que vamos procurar compreender o Outro (árabe/Marrocos), através de uma abordagem integradora do conhecimento do Eu e da visão do Outro (Francês), convictos de que um discurso sobre o Outro implica “vermonos, descrevermo-nos e compreendermo-nos no espelho do Outro, no espelho que o Outro constitui em nós”⁸. Esta

³ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 2007.

⁴ Cf. Maria Manuel Baptista, *op. cit.*, 2010.

⁵ Maria Manuel Baptista, “O Outro, globalmente o Mesmo”, in Ana Bringas López e Belén Martin Lucas (eds.), *Nacionalismo e globalización: língua, cultura e identidade*, Vigo, Manuais da Universidade de Vigo, 2003, p. 213.

⁶ Maria Manuel Baptista, “A Criação do Outro na Cultura Pós-Moderna”, in Vitor Oliveira Jorge (coord.), *Cultura light*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto – DCTP, 2006, p. 242.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 243.

mesma ideia está presente em Lourenço, quando defende que “A Europa tornada outra aos olhos dos não-europeus permitiu ver-se, no espelho desses outros, os únicos que nos podem identificar de fora [...]”⁹.

2. O mito do Sebastianismo: génese

Dada a importância que a questão da identidade cultural assume para o trabalho de que nos vamos ocupar e visando a reconstrução da nossa memória cultural, revisitaremos um dos mitos mais arraigados à cultura portuguesa, o Sebastianismo, certos de que visitar o mito é refrescar a memória de quem somos, isto é, estimular a nossa identidade cultural.

Na base do mito sebástico, está a figura do rei D. Sebastião, que desapareceu em Alcácer Quibir, a 4 de agosto de 1578, numa batalha contra os mouros. D. Sebastião era filho do Príncipe D. João e de D. Joana de Áustria, filha do Imperador Carlos V. Quando nasceu, em 1554, o pai já tinha morrido, o que tornou o seu nascimento tão ansiado que foi denominado “O Desejado”. É um dos reis portugueses mais polarizador do interesse e mobilizador da escrita, devido ao nascimento tão almejado, à sua vida efémera, à sua obsessão por África a ao seu desaparecimento obscuro e trágico¹⁰. De acordo com Botelho¹¹, era inquieto, nervoso, louco e tinha horror a mulheres e, segundo Louro¹², era considerado homossexual. Esta repugnância pelas mulheres era atribuída por cronistas coevos a uma enfermidade de infância¹³. “Enfermo no corpo e no espírito, importava-se pouco com o ofício da governação, perdido antes em sonhos de conquista e de expansão da fé. Conquistar Marrocos era a sua ambição número um”¹⁴.

Contentas existentes entre príncipes mouros favoreceram os desígnios de D. Sebastião. Mulei Mohamede, destronado pelo seu tio Abde Almeliq (Mulei Maluco), que se julgava com direito ao trono, pediu auxílio ao rei português, já que o avanço de Abde Almeliq, protegido do Grão-Turco Selim II, ameaçava alargar à Berbéria a hegemonia do Turco. Esta situação de risco para a Península Ibérica veio fortalecer os intuítos do monarca português, em relação à sua entrada em África, em prol do interesse nacional¹⁵.

O rei Filipe II de Espanha, tio de D. Sebastião, não lhe concedeu o auxílio solicitado para a expedição, por não concordar com esta iniciativa. O monarca português “inventou dinheiro e soldados por vontade ou à força”¹⁶. O recrutamento em Portugal foi forçado, sendo o corpo de combate formado maioritariamente por populares impreparados e por alguns mercenários estrangeiros: alemães, espanhóis e italianos. Em Alcácer Quibir, a 4 de agosto de 1578, o exército de D. Sebastião, esfomeado, estafado e dirigido por um rei incapaz e sonhador, foi derrotado por Mulei Almeliq. Entre os mortos, figurava o próprio rei¹⁷.

⁹ Eduardo Lourenço, *A Europa desencantada*, 1.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2001, p. 235.

¹⁰ Joel Serrão, *Dicionário de história de Portugal*, vol. V, Porto, Livraria Figueirinhas, 1975, pp. 508-509.

¹¹ João Botelho, “Quem és tu?”, *Mostra Internazionale D'Arte Cinematográfica*, Venezia 58, Lusomundo, 2001.

¹² Sónia Louro, *A vida secreta de D. Sebastião*, 1.ª ed., Parede, Saída de Emergência, 2008, pp. 201-202.

¹³ Cf. Damião Peres, *História de Portugal*, vol. V, Porto, Portucalense Editora, 1933, pp. 55-56.

¹⁴ A. H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Edições Ágora, 1973, p. 421.

¹⁵ Cf. João Ameal, *História de Portugal: das origens até 1940*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1968, p. 317.

¹⁶ João Botelho, *op. cit.*

¹⁷ Joel Serrão, *op. cit.*, pp. 510-518.

Três monarcas morreram nesta batalha: D. Sebastião, Mulei Mohamede e Mulei Alme-lique. “Daí o nome da batalha dos três reis, que frequentemente se dá a este recontro.”¹⁸

326 | Com a perda do jovem monarca em Alcácer Quibir, não tendo este deixado herdeiros, Portugal entrou num dos períodos mais negros da sua história. O país ficou endividado e foi anexado à Espanha em 1580, perdendo a sua independência. Dada a impossibilidade de identificação do cadáver, surge a “crença de que D. Sebastião não morrera em Alcácer Quibir e voltaria em breve para reclamar o trono que lhe pertencia”¹⁹. Apesar da demora em aparecer, “o boato ganhou mais e mais verosimilhança”²⁰.

Irrompe, então, o mito sebastianista, consubstanciado na crença nacional do regresso de D. Sebastião, numa manhã de nevoeiro, para salvar Portugal, libertando-o da opressão, sofrimento e miséria em que se encontrava.

Podemos considerar no sebastianismo dois aspetos: a esperança na vinda de um rei predestinado e os desejos que ele havia de concretizar. “Estes existiam já antes de aparecer o predestinado e foi seu primeiro intérprete Gonçalo Anes, o Bandarra, sapateiro de Trancoso, nas *Trovas*, que são o evangelho do Sebastianismo”²¹. Baseado na interpretação dos textos da Bíblia, Bandarra escreveu as “trovas proféticas, pejudas de reminiscências bíblicas”²², onde era vaticinada “a vinda de um rei encoberto, redentor da humanidade”²³.

O enraizamento profundo deste mito ao longo dos tempos permite-nos constatar que está integrado no carácter nacional e que faz parte da alma portuguesa²⁴.

3. *Frei Luís de Sousa*: representação endógena do mito sebastianista culturalmente estabilizada.

Tomaremos, como objeto de análise, a obra dramática *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett, não só por nela estar bem presente o mito sebastianista, mas também por considerarmos que a mesma espelha uma representação endógena, culturalmente estabilizada, deste mito. Este drama aborda uma autêntica catástrofe que se abateu sobre a vida de uma família nobre do final do século XVI. O *fatum* é representado na figura de D. João de Portugal, um nobre desaparecido em 1578, na batalha de Alcácer Quibir, por coincidência, a mesma em que o rei D. Sebastião perdeu a vida. É de salientar que a morte deste nobre nunca foi provada, situação análoga à de D. Sebastião. Decorrida uma longa e infrutífera espera de 7 anos, a mulher de D. João de Portugal, D. Madalena, desafiando o destino, casara-se com D. Manuel de Sousa Coutinho, português inconformado com o domínio espanhol que se vivia na altura em Portugal. Deste casamento nasceu uma filha, D. Maria de Noronha, uma jovem muito especial, débil, mas muito culta e inteligente. Telmo Pais, o dedicado aio e escudeiro, afeiçoara-se a esta criança, proclamando, contudo, a sua fidelidade ao amo (D. João), cuja morte se recusara a reconhecer. Quando o desaparecido surgiu, inesperadamente, num dia

¹⁸ *Ibidem*, p. 80.

¹⁹ A. H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. I, 6.ª ed., Lisboa, Palas Editores, 1976, p. 430.

²⁰ *Ibidem*, p. 431.

²¹ J. Lúcio de Azevedo, *A evolução do Sebastianismo*, 2.ª ed., Livraria Clássica Editora, 1974, pp. 8-9.

²² *Ibidem*, p. 12.

²³ A. H. de Oliveira, *op. cit.*, 1973, p. 431.

²⁴ J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, pp. 7-8.

fatídico, com o hábito de romeiro, só Telmo o reconheceu. Apercebendo-se da nova situação, D. João decidiu desaparecer. No entanto, o novo casal, desfeito, recolheu ao convento. Maria, revoltada com a situação e com uma sociedade castigadora, morreu de desgosto.

Emerge, deste texto dramático, uma marcante simbologia associada ao Sebastianismo. Ressalta, desde logo, o paralelismo entre o desaparecimento de D. João e o de D. Sebastião, ocorrido na mesma batalha. Logo na cena II do primeiro ato, D. Madalena censura o velho aio pelas suas credices sebásticas:

[...] mas as tuas profecias misteriosas, as tuas alusões frequentes a esse desgraçado rei D. Sebastião, que o seu desgraçado povo ainda não quis acreditar que morresse, por quem ainda espera em sua leal incredulidade – esses contínuos agouros em que andas sempre de uma desgraça que está iminente sobre a nossa família [...]”²⁵.

Na cena III, as crenças sebastianistas encontram eco na fala de D. Maria que, para aflição da mãe, acredita no regresso do monarca: “[...] é o outro, é o da ilha encoberta onde está el-rei D. Sebastião, que não morreu e que há-de vir um dia de névoa muito cerrada [...]”²⁶. Contrariando este raciocínio, a mãe argumenta que “O povo, coitado, imagina essas quimeras para se consolar na desgraça”²⁷. Convicta das suas ideias, a jovem contra-argumenta: “Voz do povo, voz de Deus, minha senhora mãe: eles que andam tão crentes nisto, alguma coisa há-de ser”²⁸.

Em diálogo com Telmo Pais, Maria, no segundo ato da cena I, designando o retrato de D. Sebastião, comenta:

[...] é o do meu querido e amado rei D. Sebastião. Que majestade! [...] E pensar que havia de morrer às mãos de mouros, no meio de um deserto, que numa hora se havia de apagar toda a ousadia reflectida que está naqueles olhos rasgados, no apertar daquela boca!... Não pode ser, não pode ser. Deus não podia consentir em tal.”²⁹

E, prosseguindo, alude às profecias do Bandarra: “Pois não há profecias que o dizem? Há e eu creio nelas”³⁰.

A esperança no regresso de D. Sebastião é simbolicamente sustentada, neste texto, pelas personagens Telmo e Maria, e a possibilidade desse regresso está metaforizada no aparecimento do Romeiro. É de salientar que a vinda do Romeiro não traduz concretização de sonhos, felicidade, mas é sinónimo de desgraças e tragédias. O mito sebástico reveste-se, aqui, de um carácter negativo, sendo sinónimo de paragem no tempo. Note-se que o regresso do (falso) D. Sebastião, na figura de D. João, implica a alteração do rumo da história e o aniquilamento³¹. “Quem responde pela boca de D. João (de Portugal...), definindo-se como *nin-guém*, não é um mero marido ressuscitado fora da estação, é a própria pátria.”³²

²⁵ Almeida Garrett, *Frei Luís de Sousa*, 4.ª ed., Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, s.d., p. 52.

²⁶ *Ibidem*, p. 55.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 77.

³⁰ *Ibidem*, p. 78.

³¹ Cf. José Cândido Martins, “Para uma sistematização didáctica das leituras interpretativas do *Frei Luís de Sousa* de Almeida Garrett”, in *Revista Portuguesa de Humanidades*, Braga, 1999, p. 296.

³² Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade*, 4.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2005, p. 86.

328 | Refira-se, a este propósito, que Eduardo Lourenço salienta que:

O Drama de Garrett é fundamentalmente a teatralização de *Portugal como povo que só já tem ser imaginário* (ou mesmo fantasmagórico) – realidade indecisa, incerta do seu perfil e lugar na história, objectos de saudades impotentes ou *pressentimentos trágicos*.³⁴

Várias obras têm revisitado este mito ao longo dos tempos e surgem diversos exemplos disso na literatura contemporânea, evidenciando que o mito não está morto.

Apesar de alguns momentos de letargia em que períodos relativamente estabilizados da nossa história o mergulham, logo que se problematiza o destino de Portugal e surgem momentos de crise, o Sebastianismo ressuscita, mais ou menos metamorfoseado, mas revelando-se um polo estruturante e congregador do imaginário coletivo.

A literatura contemporânea fornece nítidos exemplos desta asserção, podendo referir-se, ao acaso, algumas obras: *As naus* (1988), de Lobo Antunes, *Jornada de África* (1989), de Manuel Alegre, *O conquistador* (1990), de Almeida Faria, *A ponte dos suspiros* (2009), de Fernando Campos, entre outras. De formas variadas, que vão da ironia na espera de D. Sebastião, “de coroa na cabeça e beiços amuados, vindo de Alcácer Quibir com pulseiras de cobre trabalhado dos ciganos de Carcavelos e colares baratos de Tânger ao pescoço [...]”³⁵, em *As Naus*, a “uma paródia do mito sebástico”³⁶, alicerçada no fantástico, no bizarro, no absurdo, em *O Conquistador*, à frontal denúncia de erros repetidos na História, alimentados por revivências de sonhos sebastianistas, que, segundo Campos, matam a pátria – “Enterrou-a a loucura de um rei que levou o reino a fazer a guerra de África [...]”³⁷ –, em *A ponte dos suspiros*, o mito sebástico marca a sua presença, emergindo, de todas estas abordagens, o desencanto da espera messiânica, o entorpecimento de um povo que se deixou comodamente aprisionar por esta crença perspectivada como sinal de paragem no tempo, de estagnação, de autoquestionamento de uma nação que busca a sua identidade e não a encontra. “Que somos nós?”³⁸. Deste modo, podemos considerar o drama *Frei Luís de Sousa* como uma representação do mito culturalmente estabilizada.

Apesar destas constatações tão consentâneas na interpretação negativa do Sebastianismo, sugerindo-o como origem da nossa decadência, o mito permanece como se alimentado por uma relação doentia de amor-ódio, algo que não se desenraíza da consciência de um povo.

³³ José Cândido Martins, *op. cit.*, p. 297.

³⁴ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 2005, p. 86.

³⁵ António Lobo Antunes, *As naus*, 6.ª ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, p. 190.

³⁶ Isabel Pires de Lima, “O Regresso de D. Sebastião – Narrativa e Mito na Ficção Portuguesa Contemporânea”, in *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, Porto, 1997, p. 261.

³⁷ Fernando Campos, *A ponte dos suspiros*, 4.ª ed., Viseu, Difel, 2009, p. 130.

³⁸ *Ibidem*, p. 131.

4. *Dez mil guitarras*: uma visão exógena – um discurso pós moderno.

Concentrar-nos-emos, agora, no romance *Dez mil guitarras*, de Catherine Clément, escritora, filósofa e romancista francesa. Pesaram na escolha desta obra: o facto de ser recente e o facto de nos facultar um olhar externo, proporcionando-nos uma visão simultaneamente exógena e pós-moderna do mito.

Catherine Clément, através da voz de um rinoceronte oferecido a D. Sebastião pelo vice-rei da Índia, conta-nos a vida deste monarca, inserido numa galeria de retratos de uma Europa em mutação. Para a matéria deste romance, a autora, segundo afirma, recolheu dados em diversos países. Salientou, como fontes de referências: o livro sobre a Batalha dos Três Reis, *Fables de la mémoire*, de Lucette Valensi, *Le bestiaire de Rodolph II*, publicado pelas Éditions Mazenod, em 1990, *Praga magica*, de Angelo Ripellino, obras portuguesas variadas e a visita ao campo de batalha de Alcácer Quibir.

No tocante ao título, Clément, numa entrevista concedida a João Silva, estabelece a ligação com uma crónica marroquina, que dizia terem ficado dez mil guitarras no chão da batalha de Alcácer Quibir, o número de elementos do corpo expedicionário português³⁹.

No atinente aos factos históricos, vários são os pontos comuns entre esta obra e as de autores portugueses anteriormente referidos. Destacaremos alguns. Cathérine Clément apresenta-nos um D. Sebastião fisicamente débil, com suspeitas de “uma impossibilidade física”⁴⁰ e “obcecado por uma cruzada, escolhendo o inimigo e inventando pretextos para ir ao deserto vencer o muçulmano”⁴¹. Instigado por esta obsessão, aliou-se a Moulay Mohammed, sultão deposto por seu tio Abdelmalik, conhecido por “o Maluco”, para reconquistarem Marrocos⁴². O rei Filipe II de Espanha, tio do Monarca português, não apoiava a cruzada⁴³. Os conselheiros consideravam-no louco e achavam que a expedição para África seria uma tragédia, mas não conseguiam dissuadi-lo⁴⁴. Como podemos constatar, estes aspetos coincidem com as versões de autores portugueses já mencionadas.

A 4 de agosto de 1578, deu-se a sangrenta batalha. O exército de Abdelmalik saiu vencedor. Entre os milhares de mortos, encontraram-se os corpos de “Maluco”, de Moulay Mohammed e um que quase não tinha rosto, mas que afirmaram ser D. Sebastião⁴⁵. A Portugal chegou a notícia que se perdera a batalha em África, mas que o rei não morrera. O indivíduo identificado, juravam soldados portugueses, usava uma armadura que não era a dele⁴⁶. Em abril de 1581, o rei Filipe de Espanha foi proclamado rei de Portugal, sob o nome de Filipe I⁴⁷. Estes factos referidos por Clément em *Dez mil guitarras* correspondem às descrições internas.

E é o olhar do Outro, um olhar externo, que vamos procurar descobrir nesta obra, cientes de que uma das maneiras de aceder ao Outro é através da Literatura e convictos de que uma visão globalizante só é possível a partir de fora.

³⁹ João Céu e Silva, “Final D. Sebastião não morreu” (Catherine Clément), 2010 (versão eletrónica, consultada a 5 de fevereiro de 2010, disponível em: <http://www.dn.pt/gente/interior.aspx?content%20id=1676431&page=1>).

⁴⁰ Catherine Clément, *Dez mil guitarras*, 1.ª ed., Porto, Porto Editora, 2010.

⁴¹ *Ibidem*, p. 21.

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 35.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 45.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 108-109.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 130-136.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 140.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 146.

5. *Frei Luís de Sousa e Dez mil guitarras: convergências e divergências na representação do Outro*

No âmbito do mito, é possível descobrir algumas convergências entre as duas obras em análise.

De acordo com Catherine Clément, os rumores de que D. Sebastião estava vivo continuavam.

Dois oficiais juravam que um jovem desconhecido recebera tratamento num mosteiro a escassas léguas de Lisboa, que ocultava o rosto com um pedaço de tafetá branco e que tinha um ombro mais alto que o outro. Era forçosamente ele, era o *Desejado*. Ferido, desfigurado, porventura mutilado, mas vivo. O povo chamava-lhe o Encoberto. [...] Este ter-se-ia refugiado numa ilha coberta por nevoeiro, motivo pelo qual não se via. Um dia emergiria da bruma e apareceria.”⁴⁸.

Referências a estes rumores podem ser encontradas em *Frei Luís de Sousa*.

Entretanto, o xeque continuava a insistir com D. Sebastião para que este regressasse a Portugal, pois os portugueses esperavam-no. Havia um sapateiro, o Bandarra das trovas, que profetizava o seu regresso. D. Sebastião recusava, convicto de que não o reconheceriam e ele não teria como provar a sua identidade. Além do mais “Quem, na Europa, apoiaria o regresso dum velho rei enfermo?”⁴⁹

Alusões às trovas do Bandarra estão também explícitas em *Frei Luís de Sousa*, como já destacámos anteriormente.

Feito um levantamento de pontos de contacto entre versões internas e externas, passamos a destacar os pontos divergentes e que têm uma forte repercussão na representação do Outro – Árabe/Marrocos.

Segundo Catherine Clément, depois de se aliar a Mohammed, D. Sebastião confidenciou ao bada (rinoceronte oferecido pelo vice-rei da Índia) um encontro secreto com uma jovem do Islão, filha de “Maluco”. Prometera ao seu pai restituir-lhe o trono em troca da mão da sua filha. Queria formar outro império, em África, ter filhos. “Nascidos da primeira união entre um rei cristão e uma jovem do Islão!”⁵⁰. Esta versão colide com a ideia de homossexualidade que lhe é atribuída pela visão interna.

De acordo com a mesma autora, em cartas dirigidas ao rei de Espanha, frei Simão Gomes comunicava-lhe as suas preocupações devido ao relacionamento de uma jovem muçulmana, a princesa Jasmine, com o rei D. Sebastião. Constava que a filha de Mohammed era detentora de forte personalidade, pois, sendo coxa, não tinha futuro⁵¹. E, assim sendo, a expedição a África assumiria outros contornos. “Já não se trataria de conquistar Marrocos, mas de salvar o trono do pai da donzela.”⁵² Parece-nos assaz insinuante não só uma perspectiva de aproximação entre o português e o outro/árabe, como também um outro motivo subjacente à invasão de Marrocos, bem diferente do apresentado pela visão interna.

Dez mil guitarras retrata-nos um jovem rei que sonhava ter uma casa em Marrocos onde viveria com a sua princesa, que lhe daria filhos, os primeiros de uma dinastia que poria cobro às guerras. Acreditava que os portugueses seriam muito felizes em Marrocos e que

⁴⁸ *Ibidem*, p. 150 e p. 316.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁵¹ *Ibidem*, p. 70.

⁵² *Ibidem*, pp. 70-71.

ajudariam os marroquinos nas plantações. Frei Simão advertia-o que o Islão estaria sempre separado de Portugal⁵³.

A 22 de junho de 1578, partiram para a cruzada “15 mil e quinhentos soldados que falavam alemão, italiano, francês, espanhol e, sobretudo, português”⁵⁴, salientando-se que “Cada soldado português levava uma guitarra, uma mulher da vida, os seus ouropéis e os seus segredos”⁵⁵. Esta descrição, longe de retratar um ambiente de pré-combate, de preocupação, de responsabilidade, sugere, antes, a falta de preparação e a utopia com que foi encarada esta expedição. Este ambiente quimérico, patético, não corresponde à conceção de um rei dedicado à pátria que “tomou a sério o cargo de reinar e jurou que há-de engrandecer e cobrir de glória o seu reino!”⁵⁶, como é dito por Maria em *Frei Luís de Sousa*.

No fim da batalha, Jasmine levou D. Sebastião, que se encontrava num estado lastimoso, ao xeque Tidjane Abdallah, um eremita com reputados dotes de curandeiro⁵⁷. Apesar da gravidade do seu estado, o xeque conseguiu curá-lo e o monarca português convalescia lentamente, com um braço amputado e o rosto desfigurado. A seu lado estava Jasmine. Ela coxa e ele maneta⁵⁸. Adivinha-se, aqui, a consolidação de uma ligação português/árabe, mesmo para além das motivações iniciais.

O xeque incentivava D. Sebastião a regressar à pátria, pois já vários impostores se tinham feito passar por ele, mas o rei recusava, alegando que o povo não aceitaria um rei maneta, com uma máscara de cabedal no sítio do nariz. Além do mais, não queria perder Jasmine⁵⁹.

Um dia, no eremitério, Jasmine recebeu o batismo e um monge católico “uniu perante o Deus dos Cristãos o jovem rei enfermo e a princesa Jasmine”⁶⁰. O casal teve vários filhos: Marianne, Issa, Yussuf, Nour, Moussa e o último, Luís, em homenagem a Camões⁶¹. A mais velha, Mariane, casou com Francisco de Villarte, um cristão de Alá, que aparecera no eremitério e que tinha sido “pajem no serviço nocturno, na tenda do rei”⁶². Desapertava todas as noites a armadura a D. Sebastião. Francisco construira, no eremitério, uma minúscula capela onde, às vezes, alguns monges iam discretamente celebrar missa⁶³. É de salientar que a ligação abandona o carácter pessoal (D. Sebastião – Jasmine) para passar a matizar uma comunidade, através do casamento de Mariane com Francisco de Villarte, do nascimento de filhos e netos, que irão entrelaçar estes dois povos, as duas religiões, numa perspetiva unificadora. Ora esta visão unificadora, projetada por uma lente externa, contrasta com a oposição bem delimitada entre o lado português e o lado marroquino, projetada por uma lente interna.

E Francisco sonhava partir, um dia. “Marianne sonhava conhecer o país do pai. O xeque não queria assistir a essa mudança. Amava demasiado Marianne, a menina do seu coração.”⁶⁴

Quando o xeque morreu, já D. Sebastião tratava dos doentes. “Os habitantes da região iam visitar o velho xeque e o filho, ferido na Batalha dos Três Reis. Para não o confundirem

⁵³ Cf. *Ibidem*, pp. 75-76.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Almeida Garrett, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁷ Cf. Catherine Clément, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 147-148.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 167.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 186-292.

⁶² *Ibidem*, p. 237.

⁶³ *Ibidem*, p. 292.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 292.

com o seu predecessor, chamaram ao filho do falecido ‘xeque de olhos azuis’ ou ‘xeque de máscara’⁶⁵. Note-se que D. Sebastião sucede ao xeque, mas tal era a indistinção entre ambos, ou entre funções, ou entre povos, ou entre religiões, tal era a porosidade da mescla que havia necessidade de apelar a uma característica “xeque de olhos azuis” ou “xeque de máscara”, para fazer emergir a identidade.

O povo português continuava à espera que o rei, refugiado numa ilha coberta por nevoeiro, emergisse, um dia, da bruma.

E Jasmine repetia vezes sem conta ao marido: “– Não podes conservar eternamente esse segredo.”⁶⁶ Este conselho de Jasmine apresenta-se-nos de particular relevância. Não estará plasmada na fala de Jasmine a voz do Outro externo que aconselha ao Outro interno o desvendar do segredo, isto é, a desconstrução do mito?

6. Uma leitura do Outro no discurso identitário pós-moderno.

Da análise comparativa entre as duas obras (*Frei Luís de Sousa* e *Dez mil guitarras*), resalta uma acentuada divergência na representação do Outro – Árabe. Enquanto que uma visão interna diaboliza o Outro, isolando-o no campo inimigo, um olhar externo aproxima-o, integra-o, fundindo dois “mundos” num cenário de globalização, fruto de uma postura de apreciação, de interpretação do Outro, orientada pela ética e pela estética.

Em *Dez mil guitarras* há uma espécie de revisão multiculturalista do mito sebastianista, o Outro é integrado, D. Sebastião é encarado não como um rei dedicado à sua pátria, à dilação do império, mas como um sonhador inconsciente. Julgamos possível descodificar nesta representação do monarca alguns indícios de uma mentalidade embrionariamente integradora. Não se pretende nesta abordagem casar um rei cristão com uma jovem muçulmana? Não se idealiza a integração de portugueses e marroquinos?

Somos também de opinião que o título *Dez mil guitarras* sublinha, de maneira evidente, o carácter utópico da cruzada, a loucura onírica, a impreparação para uma expedição que exigia uma rigorosa e empenhada preparação e intervenção. Torna-se inquestionável o facto de a ação guerreira não ter sido encarada com a seriedade merecida por parte do monarca português. O que faziam dez mil guitarras num campo de batalha?!

O narrador, o rinoceronte que nos vai contando todos os acontecimentos, funciona como a voz de algo inconsciente, reforçando o registo do mítico, do fantástico e, simultaneamente, estimula a desconstrução do mito, apontando, mesmo, para a necessidade da sua “morte”.

Emerge, ainda, a ideia de que somos alvo dos olhares da Europa, opinião corroborada por Catherine Clément quando, em entrevista concedida a Marques, afirma que “toda a história da personalidade do rei Sebastião é um grande facto histórico em si mesmo” e que “as consequências da sua desaparecimento se tornam um facto histórico em quase toda a Europa”⁶⁷. Esta noção assume particular relevância, considerando a importância do espelho que o Outro constitui em nós e o seu eco na reconstrução do nosso discurso identitário.

Parece-nos, pois, que só uma visão simultaneamente endógena e exógena e pós-moderna permite uma leitura multiculturalista do Sebastianismo, uma leitura do Outro desta forma integradora e globalizante.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 315.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 316.

⁶⁷ Carlos Vaz Marques, “Pessoal e Transmissível”, ed. 17 de novembro de 2010 (Catherine Clément), TSF, 2010 (*podcast*, consultado a 5 de fevereiro de 2014, disponível em: http://podcast.cdn.tsf.pt/pet_20101117.mp3).

5. (DES)MITIFICAÇÕES E INTERFACES EUROPEIAS

Introito

Esta comunicação procura ligações entre a Europa contemporânea e as suas experiências históricas de Estados-nações, sobretudo no que diz respeito a “Ler o Outro”. Discutindo, e desafiando, as três principais dimensões europeias – geográfica, política e cultural –, o autor salienta a missão/tarefa/meta-arte da Europa – ainda por concretizar por completo – de desenvolver a sua notável “capacidade de viver, permanente e beneficentemente, com a diferença cultural: proveitosamente para todos lados, não *apesar* das suas diferenças, mas *graças* a elas”, bem como de “adquirir e partilhar a arte de aprender com os outros”. Encontrando já tais capacidades no império romano, este trabalho centra-se particularmente em dois estados europeus modernos, baseados no multiculturalismo e no multinacionalismo: a *commonwealth* polaco-lituana e o império austro-húngaro. Ambos são discutidos como experiências que devem tornar-se exemplos essenciais para a Europa dos nossos dias.

O que é “central” na Europa Central?

Antes de abordar cuidadosamente a questão enunciada no título, é necessário responder a uma outra questão: onde procurar e encontrar a *Europa*? Responder a esta outra questão é muito mais complicado do que parece – mas não se pode tentar responder convenientemente à questão do título antes de decidir em que base se atribui “centralidade” à Europa central – e também sobre o tipo de entidade ou entidades a que temos direito a atribuir esse nome... É a identidade da Europa que decide o que é “central”, para a sua história ímpar, para a sua situação atual e para os desafios que enfrenta na entrada para o seu futuro.

No uso contemporâneo, o termo “Europa” refere-se a pelo menos três fenómenos diferentes e de modo algum sobrepostos. Um é geográfico, o outro político e o outro, ainda, cultural. Permitam-me considerá-los por essa ordem.

“Quem fala da Europa está errado: ela é um conceito geográfico”, opinou, com desdém, Otto von Bismarck. Bismarck era um político da cabeça aos pés, e por isso não é de estranhar que tenha dito o que disse: referia-se, afinal, a um “facto bruto” do seu tempo, em que a Europa era tudo menos uma realidade política – a única realidade com que Bismarck estava preocupado.

Cada noção deve o seu significado à oposição em que se encontra relativamente a outra noção: para Bismarck, no limiar do século XX, “ser geográfico” significava “*não ser* político”. A política era então, como é agora, contérmino com uma presidência ou com um trono, um *kanzlerei*, ministérios, um *bundestag* e uma densa rede de gabinetes governamentais e quasi-governamentais. Acima de tudo, mesmo se Carl Schmitt foi longe de mais, na sua vivisseccção francamente detalhada do ato original e da característica distintiva da política, quando a reduziu

* Universidade de Leeds, Reino Unido.

ao apontar de “um *inimigo* comum”, ele estava certo ao delinear a essência da política na nomeação e na relação com “o Outro” de si mesmo. Podemos dizer que a política tem a ver com a criação e com a manipulação de *oposições* e com o traçado de *fronteiras*, entre “dentro” e “fora”, e, conseqüentemente, o diferenciar o modo com que cada um dos dois membros da oposição, e também cada um dos lados da fronteira, são encarados. Dentro das suas fronteiras geográficas, tal como elas foram desenhadas pelos cartógrafos, a Europa (i.e., a “europa geográfica”) não desempenhou nenhuma dessas funções: não tinha instituições que tornassem plausível o desempenho dessas funções, ou sequer exequível. Assim sendo, Bismarck estava certo ao sugerir que, na sua época, a Europa não era uma realidade *política*. Embora também não estivesse necessariamente certo ao negar à Europa qualquer outra realidade, exceto a geográfica. Pelo meu lado, iria ainda mais longe e diria que na época de Bismarck a Europa tinha algumas realidades distintas e tangíveis relacionadas com a geografia, realidades essas que veio depois a perder – particularmente no último meio século, aproximadamente, em simultâneo com a concentração na construção da sua atual realidade política.

Para começar: no decorrer dos últimos cinco séculos, o poderio económico e militar daquela península no noroeste do continente asiático, a que se chamou Europa, tendia a ser coberto pela incontestada posição daquele continente enquanto ponto de referência para a avaliação, glorificação ou condenação de todas as formas alternativas de vida humana, passadas e presentes; e também como se constituísse um supremo tribunal, no qual tais avaliações eram autoritariamente pronunciadas e tornadas obrigatórias. Era suficiente ser-se europeu, diz Ryszard Kapuściński (provavelmente o mais acutilante e perspicaz repórter e registador do estado de coisas no mundo do final do século XX), para se sentir como um patrão e um governante em qualquer lugar do mundo. Mesmo uma pessoa medíocre com uma posição humilde e de baixa reputação no seu país nativo (mas europeu!) ascendia às posições sociais mais altas depois de aterrar numa Malásia ou numa Zâmbia. Contudo, tal já deixou de acontecer.

Até há muito pouco tempo (os mais velhos de entre nós recordam ainda esses tempos) a Europa era aquele centro que tornava o resto do planeta numa periferia. Tal como Denis de Rougemont duramente colocou¹, a Europa “descobriu”, um por um, todos os continentes da Terra, mas nenhum continente alguma vez descobriu a Europa; ela dominou todos os continentes sucessivamente, mas nunca foi dominada por nenhum; e ela inventou uma civilização que o resto do mundo tentou imitar, mas o processo inverso nunca (até agora, a nenhum nível) aconteceu. Podemos acrescentar: as guerras europeias, e apenas essas guerras, foram guerras *mundiais*: os dramas internos europeus eram encenados num palco mundial. Mas também isso já deixou de acontecer.

Até há bem pouco tempo ainda se poderia definir a Europa “geográfica” (na ausência da política), tal como de Rougemont sugeriu há não tanto tempo assim: pela sua “função globalizante”. A Europa foi, durante a maior parte dos últimos séculos, um espaço geográfico singularmente aventureiro, como nenhum outro. Tendo sido o primeiro local da terra que entrou no modo de vida que foi subseqüentemente rotulado de “moderno”, a Europa criou problemas locais de que nunca ninguém antes tinha ouvido falar e de que ninguém fazia a mínima ideia de como resolver. Mas a Europa inventou também o caminho para a sua reso-

¹ Vide Denis de Rougemont, “L’aventure Mondiale des Européens” (orig.1962), in *Écrits sur l’Europe*, Editions de la Difference, Paris, 1994.

lução – ainda que de uma forma imprópria de universalizar e implantar por terras aonde estes problemas, original e exclusivamente europeus, chegaram mais tarde. Os problemas que produziu internamente (e muito localmente), resolveu-os reciclando outras partes do planeta em fontes baratas de energia, minerais, mercadorias, ou mão-de-obra dócil e econômica; mas, acima de tudo, em sugestões de despejo de resíduos para os subprodutos da modernização – os produtos excessivos e redundantes que ela não poderia usar domesticamente de forma rentável e as pessoas excessivas e redundantes que ela não poderia empregar domesticamente.

Em poucas palavras, a Europa inventou soluções globais para problemas produzidos localmente – mas, tendo-as inventado e praticado durante alguns séculos, no final a Europa forçou todas as outras partes da humanidade a procurar, desesperadamente, mas sem sucesso, soluções *locais* para os problemas produzidos *globalmente*.

Mas, uma vez mais, isso já não é verdade. Na realidade, uma das principais considerações que inspiraram e estimularam os esforços para dotar a Europa geográfica de uma realidade política foi a percepção de que tinha chegado, para o Velho Continente, bem como para o resto do mundo, o tempo de procurar ou inventar soluções “*geograficamente locais*” para os problemas produzidos *globalmente*: soluções eficazes pelo menos *localmente*. Soluções globais para os problemas produzidos localmente podem estar, em princípio, disponíveis para um número relativamente pequeno de habitantes do planeta, e apenas durante o tempo que esse pequeno grupo desfrutar de superioridade sobre todo o resto, beneficiando de um diferencial de poder grande o suficiente para permanecer incontestado (pelo menos não contestado eficazmente) e de ser amplamente considerado como sendo inquestionável. Mas a Europa já não goza de tal privilégio e não pode seriamente esperar recuperar o que perdeu. Foi essa circunstância que acrescentou o impulso mais poderoso à construção da “Europa política” na forma da União Europeia – e que, em grande medida, influenciou e continua a influenciar as apostas e os objetivos da política europeia.

Muito mais do que no tempo das iniciativas originais de Schuman-Monnet-Spaak-Adenauer-De Gasperi, a “Europa política”, na sua forma atual, precisa de ser entendida como o subproduto de uma queda abrupta da autoconfiança europeia. Foi o desaparecimento da autoconfiança do “nós-podemos-fazer” que despoletou uma aguda explosão de interesse numa “nova identidade europeia” e em “redefinir o papel” da Europa, a fim de corresponder ao atual jogo planetário, um jogo em que as regras e os desafios mudaram drasticamente e continuam a mudar, se bem que já não na iniciativa europeia, ou sob o controle da Europa, e com um mínimo, se tanto, de influência da Europa. Daí decorreu, também, uma onda de sentimentos neotribais que se espalharam de Estocolmo a Roma e de Paris a Budapeste, ampliados e reforçados pelos crescentes medos e alertas do “inimigo às portas” e da “quinta coluna” – e o conseqüente “espírito-da-fortaleza-sitiada”, que se manifesta na rapidamente crescente popularidade de fronteiras e portas bem fechadas.

Por outro lado, no entanto, a (intermitentemente) emergente Federação Europeia está a enfrentar a tarefa de repetir, numa escala maior (e, portanto, potencialmente planetária) o feito conquistado pelos Estados-nação emergentes da modernidade primitiva: voltar a juntar poder e política, que já estiveram estreitamente interligados, mas que foram posteriormente separados, e que têm estado, desde a sua separação, a navegar (ou à deriva) em sentidos opostos. O caminho para a implementação dessa tarefa é tão tortuoso agora como

era então – no início da era moderna e no seu estágio de construção de nação e Estado. Agora, tanto quanto nessa altura, o caminho está cheio de armadilhas e salpicado com riscos incalculáveis. O pior de tudo é que este caminho não está cartografado e cada passo sucessivo parece ser como um salto para o desconhecido. E há poucos sinais de vontade política para concluir a tarefa – como ilustrado, por exemplo, pelo enterrar vivo o Tratado de Lisboa através da eleição para os cargos de Presidente do Conselho Europeu e de Alto Representante para a Política Externa e de Segurança de pessoas notáveis principalmente pela sua falta de notabilidade, bem como pela notável, como nunca antes, unânime, equanimidade, com que a nomeação foi recebida nos gabinetes dos 27 governos da Europa.

Muitos observadores (a maioria?) duvidam da viabilidade de gerar, cultivar, aperfeiçoar e entrincheirar uma “identidade europeia” – uma identidade política, para não mencionar o aspeto espiritual – e têm pouca confiança na hipótese de que esse esforço seja seriamente levado a cabo, muito menos concluído com sucesso. Os cétricos não acreditam na viabilidade de uma democracia “pós-nacional”, ou de qualquer entidade política democrática acima do nível da nação, insistindo que a fidelidade às normas civis e políticas não substitui “laços etno-culturais”² e que a cidadania é inviável numa base puramente “civilizacional” (jurídico-política) sem a ajuda de “Eros” (a dimensão *emocional*) –, assumindo, ao mesmo tempo, que os laços etno-culturais e Eros estão única e inextricavelmente ligados uns aos outros e ao tipo do “sentimento de partilha do-passado-e-do-destino” que entrou para a história com o nome de “nacionalismo”. Eles acreditam que a solidariedade de estilo comunal pode atacar as raízes e florescer somente dentro deste contexto e não pode ser reconstruída ou estabelecida novamente de qualquer outro modo. Que a legitimação nacionalista do poder do Estado não foi mais do que um episódio historicamente confinado e do que uma das muitas formas alternativas de possível união política-poder, ou que a moderna mistura de soberania e nacionalismo apresentou mais sintomas de ser um casamento de conveniência do que um veredicto da providência ou uma inevitabilidade histórica, ou de que o casamento em si foi tudo menos uma conclusão predestinada e, quando arranjado, provou ser tão tempestuoso como a maioria dos procedimentos de divórcio tendem a ser – todas essas possibilidades são desse modo indeferidas pelo simples expediente da petição de princípio.

Jürgen Habermas, provavelmente o mais consistente e reconhecido porta-voz da oposição a esse tipo de ceticismo, ressalta, contudo, que

uma ordem democrática não tem de ser inerentemente enraizada mentalmente na nação como uma comunidade pré-política de destino partilhado. A força do Estado democrático constitucional reside precisamente na sua capacidade de fechar os buracos da integração social através da participação política dos seus cidadãos.”³

Formulado apenas desta forma, o argumento já soa bastante convincente – e ainda pode ser levado mais longe. A *nação*, como ansiosamente admitiria qualquer promotor de uma “ideia nacional”, é tão vulnerável e frágil sem a proteção de um Estado soberano (assegurando a sua *mêmeté*, “identidade contínua”) como o Estado o seria sem uma nação que

² Vide, por exemplo, Cris Shore, “Wither European Citizenship?”, *European Journal of Social Theory*, fevereiro de 2004, pp. 27-44.

³ Jürgen Habermas, *apud* Max Pensky (trad.), *The postnational constellation: Political essays*, Polity Press 2001, p.76.

legitimasse as suas exigências de obediência e disciplina. As *nações* modernas e os *Estados* modernos são produtos gémeos da *mesma constelação histórica*. Um pode “preceder” o outro apenas por um curto período de tempo, enquanto tenta necessariamente fazer esse curto espaço de tempo tão curto quanto possível, preenchendo-o com os esforços para substituir a prioridade pela simultaneidade – ao forçar a marca da equação entre os parceiros aparentemente autónomos. O Estado francês foi “precedido” por provençais e bretões, não franceses; o Estado alemão por bávaros, saxões ou prussianos, não alemães. Dificilmente os provençais e os bretões se teriam transformado em franceses, os bávaros e os prussianos em alemães, muito menos permanecido franceses ou alemães definitivamente, não fosse a sua reencarnação “assistida” – por, respetivamente, os *Estados* francês e alemão.

Para todos os efeitos e propósitos práticos, tanto as *nações* como os *Estados* modernos emergiram no decurso de dois processos, simultâneos e intimamente ligados, da construção da *nação* e do *Estado*: nada menos do que processos transparentes e sem fricção e processos com garantia de sucesso *a priori*. Dizer que o quadro político não pode ser estabelecido sem um organismo etno-cultural viável já em vigor não é nem mais nem menos convincente do que dizer que nenhum organismo etno-cultural é suscetível de se tornar e permanecer viável sem uma estrutura política viável e em funcionamento. É o dilema do ovo e da galinha, se é que ele alguma vez existiu. E assim como nem galinha, nem ovo têm por si seguro contra a extinção ou garantia de existência eterna, ambos só podem continuar a existir em conjunto – sendo que ambos estão condenados à extinção caso um deles morra.

Devido à evaporação de grande parte do poder que anteriormente tinha para o espaço global que Manuel Castells caracteriza como o “espaço de fluxos”, o quadro político herdado do Estado-nação tem agora, no entanto, uma crescente dificuldade em sustentar sozinho o organismo “etno-cultural” que, por sua vez, é, por comum consentimento, o seu companheiro indispensável. A simbiose entre os dois ameaça desmoronar-se, caso fosse para ficar, como antes, limitada ao nível do Estado-nação; a maioria das unidades estaduais na Europa, assim como em outros continentes, dispõe atualmente de muito pouco poder para evitar a perda do plâncton – fustigada por marés, não pode nem controlar, nem mesmo navegar realmente. Será que o que, claramente, não pode ser alcançado isoladamente terá talvez melhor hipótese de sucesso se realizado conjuntamente?

Permitam-me recordar-vos uma outra das frases famosas de Otto von Bismarck: “Eu sempre encontrei a palavra ‘Europa’ na boca daqueles políticos que queriam, a partir de outros poderes, algo que não se atreviam a exigir em seu próprio nome”. Acredito que, se ainda estivesse vivo, Bismarck repetiria essa frase com ainda mais segurança. E estaria tão certo hoje como estava há cem anos. No entanto, agora, ao contrário do que acontecia na altura em que a frase foi originalmente proferida, apenas alguns de entre os políticos do Estado ousam fazer exigências somente em nome dos seus Estados (a não ser que dirijam os seus pedidos a Bruxelas). E mesmo esses poucos, suponho, têm algumas dúvidas quanto à probabilidade de as exigências serem atendidas ser igual à probabilidade das exigências feitas em nome da Europa. Nós (os europeus) somos todos iguais na nossa, distinta, *insuficiência* – e na nossa necessidade de sermos protegidos/reforçados por um poder maior do que o que cada um de nós pode ostentar sozinho (mesmo se é verdade que alguns de nós são mais iguais neste aspeto do que outros). Tal como no tempo do veredicto de Bismarck, a palavra “Europa” pode ser ouvida, hoje em dia, com mais frequência da boca dos primeiros-ministros

de alguns Estados mais do que de outros. Por outro lado, alguns de nós, ao ouvir a palavra “Europa”, sentimo-nos como uns Lombardos ao ouvir a palavra “Itália”: a ranger os dentes perante a ideia de partilhar a riqueza, suadamente conquistada, com os preguiçosos, imprevidentes e irresponsavelmente felizes Calabreses ou Sicilianos...

340 | Se as características essenciais da solidariedade humana (como os sentimentos de pertença mútua e de responsabilidade partilhada para o futuro comum, ou a vontade de cuidar do bem-estar de cada um e encontrar soluções amigáveis e duráveis para conflitos inflamados esporadicamente) são para ser erguidas do nível de Estado-nação e re-focadas num nível superior, europeu, como eu acredito que hoje precisam de ser, elas precisam de um quadro *institucional* de construção de opinião e de formação da vontade. A União Europeia direciona-se (e movimenta-se – mesmo que a um ritmo irritantemente lento, hesitante, e às vezes de uma forma um-passo-à-frente-e-dois-passos-atrás) no sentido de uma forma rudimentar ou embrionária de tal quadro institucional – encontrando no caminho, como obstáculos mais obstrutivos, os estabelecimentos políticos de Estados-nações existentes e a sua relutância em desfazer-se do que resta da sua soberania que já foi plena. A direção atual é difícil de traçar de forma inequívoca, e prognosticar os seus surtos de atividade no futuro é ainda mais difícil, além de indevido, irresponsável e, diga-se, imprudente.

* * *

Uma coisa parece ser relativamente clara, todavia. Seja ou não decorrente de raízes étnicas, o estímulo à integração política e o fator indispensável para mantê-lo em curso deve ser um sentimento/visão partilhados de uma *missão coletiva*: uma *missão única*, que apenas pode ser feita dentro do corpo político projetado e que só com a ajuda desse corpo poderá ser realizada. Existe uma tal missão – uma missão digna – que a Europa poderia realizar, e que pela sua história e pelas suas qualidades atuais está predestinada a realizar?

A Europa não pode considerar seriamente equiparar-se ao poderio militar americano, nem pode esperar recuperar o seu domínio industrial do passado, irremediavelmente perdido no nosso mundo cada vez mais policêntrico – um mundo agora sujeito aos processos de modernização económica *na sua totalidade*. Todavia, pode, e deve, tentar tornar o planeta hospitaleiro: para outros valores e outros modos de existência diferentes dos representados e promovidos pela superpotência militar americana; para os valores e modos que a Europa está, mais do que qualquer outra parte do mundo, predisposta a oferecer ao mundo, que, mais do que qualquer outra coisa, precisa de projetar, abraçar e seguir a estrada que conduz à *allgemeine Vereinigung der Menschheit* e à paz perpétua de Kant. Enfim, além de ser uma entidade geográfica e (possivelmente) política, a Europa é também uma entidade *cultural*.

George Steiner insiste que o desígnio da Europa é o “do espírito e do intelecto”:

O génio da Europa é o que William Blake teria chamado de ‘a santidade do particular minucioso’. É o da diversidade linguística, cultural, social, o de um mosaico pródigo que muitas vezes faz de uma distância trivial, 20 km de distância, uma divisão entre os mundos [...]. A Europa vai realmente morrer se não lutar pelas suas línguas, tradições locais e autonomias sociais: se esquecer que ‘Deus está nos detalhes’.⁴

⁴ Vide George Steiner, *The idea of Europe*, Nexus Institute, 2004, pp.32-4.

Pensamentos semelhantes podem ser encontrados no legado literário de Hans-Georg Gadamer⁵. É a sua variedade, a sua riqueza quase excessiva, aquilo que Gadamer coloca no topo da lista dos méritos únicos da Europa; ele vê a profusão de diferenças como o principal entre os tesouros que a Europa preservou e pode oferecer ao mundo.

Viver com o Outro, viver como o Outro do Outro, é a tarefa fundamental do ser humano – tanto nos níveis mais humildes como nos níveis mais elevados [...]. Daí, talvez, a vantagem particular da Europa, que pode e teve que aprender a arte de viver com os outros.

| 341

Na Europa, como em nenhum outro lugar, “o Outro” esteve e está sempre perto, na visão e ao estender do braço; metaforicamente ou mesmo literalmente, o Outro é um vizinho do lado – e os europeus não podem deixar de negociar os termos dessa vizinhança apesar da alteridade e das diferenças que os separam. O cenário europeu marcado pelo “multilinguismo, a vizinhança próxima do Outro, e igual valor concedido ao outro num espaço bem restrito” poderia ser visto como uma escola, da qual o resto do mundo pode muito bem retirar conhecimento e habilidades fundamentais que fazem a diferença entre a sobrevivência e a morte. Adquirir e partilhar a arte de aprender uns com os outros é, na opinião de Gadamer, “a tarefa da Europa”. Eu acrescentaria: a *missão* da Europa, ou, mais precisamente, o seu *desígnio*, à espera de ser reformulado em *destino*.

Impossível de exagerar a importância desta tarefa, e a importância da determinação da Europa para realizá-la enquanto “condição decisiva de resolver problemas vitais do mundo moderno”, uma condição verdadeiramente *sine qua non*, só a amizade e a “solidariedade flutuante” podem assegurar “uma estrutura ordenada” da coabitação humana. Enfrentando essa tarefa, podemos, e precisamos, de procurar inspiração para o nosso património europeu comum: nos gregos antigos – para quem, como nos lembra Gadamer, o conceito de “amigo” “articulava a totalidade da vida social”. Os amigos tendem a ser mutuamente tolerantes e compreensivos. Os amigos são pessoas capazes de serem amigos uns dos outros apesar das diferenças, e de serem úteis ao outro apesar de, ou antes *por causa*, das suas diferenças – e de serem simpáticos e atenciosos *sem* renunciarem à sua singularidade, ao mesmo tempo que nunca permitem que a singularidade os separe dos outros e os coloque em oposição a eles.

Mais recentemente, Lionel Jospin⁶ manifestou esperança numa nova importância mundial da Europa no que respeita à sua “abordagem diferenciada às realidades atuais”. A Europa aprendeu, disse ele, da maneira mais difícil e com um preço enorme (pago na moeda do sofrimento humano) “como ultrapassar antagonismos históricos e resolver pacificamente os conflitos” e como reunir “uma vasta gama de culturas” – e viver com uma perspectiva de diversidade cultural permanente deixou de ser visto apenas como um irritante temporário. Vamos notar que estas são precisamente o tipo de lições que o resto do mundo tanto necessita.

Quando visto no contexto do planeta cheio de conflitos, a Europa parece um laboratório, onde as ferramentas necessárias para a unificação universal da humanidade de Kant continuam a ser projetadas, e como uma oficina onde elas continuam a ser “testadas em ação”, mesmo que agora com um desempenho menos ambiciosos e de menor escala. As ferramen-

⁵ Vide, em particular, *Das erbe Europas* (Suhrkamp 1989) de Hans-Georg Gadamer – aqui citado a partir da tradução francesa de Philippe Invernél, *L’heritage de l’Europe*, Rivages Poche, 2003, pp. 40 e 124.

⁶ Vide Lionel Jospin, “Solidarity or playing solitaire”, *The Hedgehog Review*, primavera de 2003, pp. 32-44.

tas que atualmente são forjadas e postas à prova dentro da Europa servem, acima de tudo, a delicada operação (para alguns observadores menos otimistas, *demasiado* delicada para qualquer coisa mais do que uma oportunidade desportiva de sucesso) de separar as bases da legitimidade política, o processo democrático e a vontade para uma partilha de ativos ao estilo comunitário, do princípio da soberania nacional/territorial da qual eles foram, durante a maior parte da história moderna, indissociáveis.

* * *

Este desafio, no entanto, enfrenta um mundo muito diferente daquele em que os nossos ancestrais se lançaram a construir modernos “corpos políticos” – os Estados-nações. O que quer que se possa dizer quanto à Europa enfrentar esse desafio, não será certamente que a Europa está indivisa e em pleno controlo do território que as suas instituições administram. As cidades europeias e, particularmente, as megacidades, como Londres, são atualmente caixotes de refugio, onde os problemas gerados pela globalização são despejados para reciclagem ou incineração; embora sejam, também, laboratórios em que a arte de viver com esses problemas é experimentada, posta à prova e desenvolvida (por vezes com êxito, mas sempre com esperança). Nenhuma dessas duas funções foi assumida voluntariamente por tais cidades, por sua própria iniciativa; nem os conselhos municipais são capazes de rejeitá-las e recusar-se a desempenhá-las. Uma das tarefas mais difíceis “terceirizada” aos municípios por processos de globalização é a de enfrentar o heterogéneo, o multiétnico, o multilingue e toda a composição multicultural de espaço-de-vida-e-de-trabalho: o resultado da migração maciça provocada pela propagação globalizada da modernização conhecida pela sua intensa produção de “pessoas redundantes”, a quem os seus países de origem não puderam ou não quiseram, por um ou outro motivo, acomodar.

Houve três fases distintas na história da migração da era moderna.

A primeira onda de migração seguiu a lógica da síndrome tripartite: territorialidade de soberania, identidade “enraizada”, postura de jardinagem, (posteriormente referida, por razões de brevidade, como TIP). Essa foi a emigração a partir do centro “modernizado” (leia-se: o local de construção da ordem e do progresso económico – as duas principais indústrias geram, e acabam com, o crescente número de “seres humanos desperdiçados”), em parte exportação, em parte despejo de até 60 milhões de pessoas, uma quantidade enorme para os padrões do século XIX, para “terras vazias” (leia-se: terras cuja população nativa poderia ser removida dos cálculos dos “modernizadores”; ser, literalmente, incontável e ausente, presumivelmente inexistente ou irrelevante). Nativos residuais que sobreviveram aos massacres e epidemias em massa tinham sido elencados pelos imigrantes de países “modernizados” como objetos da “missão civilizadora do homem branco”.

A segunda onda de migração poderia ser melhor caracterizada como um caso de “império contra-emigra”. No curso da retração e dismantelamento dos impérios coloniais, um número de povos indígenas em vários estágios de “evolução cultural” seguiu os seus superiores coloniais para a metrópole. Na chegada, eles foram inseridos no único molde de cosmovisão estratégica disponível: um construído e praticado no início da época de construção da nação para lidar com as categorias destinadas à “assimilação”; um processo que visa a aniquilação da diferença cultural, colocando as “minorias” no papel de recetoras de cruzadas

culturais, missões *Kulturkämpfe* e proselitistas (atualmente renomeadas, por causa do “politicamente correto”, como “educação para a cidadania” que visa a “integração”). Esta história ainda não está acabada: uma e outra vez os seus ecos reverberam nas declarações de vontade dos políticos, famosos pela sua inclinação de seguir os hábitos da coruja de Minerva, conhecida por estender as suas asas no final do dia. Depois do padrão da primeira fase da migração, tenta-se ocasionalmente, embora em vão, encaixar o drama do “império contra-migra” no agora desatualizado quadro da síndrome TIP (território, identidade enraizada, estratégia de jardinagem).

A terceira onda de migração moderna, agora em pleno vigor e ainda a ganhar impulso, leva contudo à era das *diásporas*: um arquipélago mundial de colonatos étnicos/religiosos/linguísticos – ignorantes dos caminhos abertos e estabelecidos pelo episódio imperialista-colonial e seguindo, em vez disso, a lógica induzida pela globalização da redistribuição planetária dos recursos de vida. As diásporas estão dispersas, difusas, estendem-se por muitos territórios nominalmente soberanos, ignoram as reivindicações dos povos recetores da supremacia de exigências e obrigações locais, estão bloqueadas pelo vínculo duplo (ou múltiplo) de nacionalidade dupla (ou múltipla) e lealdade dupla (ou múltipla). A migração de hoje difere das duas fases anteriores, movendo-se nas duas direções (praticamente todos os países, incluindo Grã-Bretanha, são hoje em dia simultaneamente de imigrantes e emigrantes), e não privilegiando rotas (as rotas já não são determinadas pelas ligações imperiais/coloniais do passado). Difere também no facto de explodir com a velha síndrome TIP e substituí-la com uma EAC (extraterritorialidade que afasta a fixação territorial das identidades, “âncoras” que tiram o lugar das “raízes” como principais ferramentas de identificação, estratégia de caçador que substitui a postura de jardineiro).

A nova migração lança um ponto de interrogação sobre o vínculo entre identidade e cidadania, indivíduo e local, vizinhança e pertença. Jonathan Rutherford, observador claro e perspicaz dos quadros de convívio humano em rápida mudança, comenta que⁷ que os moradores da rua em que vive, em Londres, formam uma

vizinhança de diferentes comunidades, algumas com redes que se estendem apenas para a rua ao lado, outras que se estendem pelo mundo. É um bairro de fronteiras porosas em que é difícil identificar quem pertence e quem é de fora. O que significa “nós pertencemos” nesta localidade? A que é que cada um de nós chama de casa e, quando pensamos no passado e nos lembramos de como chegamos aqui, quais são as histórias que vamos partilhar?

Viver como o resto de nós (ou a maioria desse resto) numa diáspora (com que extensão, e em que sentido(s)?), entre diásporas (com que extensão, e em que sentido(s)?) forçou a que, pela primeira vez, fosse incluída na agenda a questão da “arte de viver com a diferença” – que pode aparecer na agenda apenas depois da diferença não ser mais vista como uma irritação meramente temporária, e assim necessitando urgentemente, ao contrário do que acontecia no passado, da composição de novas artes e habilidades, bem como de ensino e aprendizagem áduos. A ideia de “direitos humanos”, promovida no cenário EAC para substituir ou, pelo menos, complementar as instituições da era TIP da cidadania territorialmente determinada é hoje traduzida como o “direito de permanecer diferente”. Com um progresso

⁷ Jonathan Rutherford, *After identity*, Laurence & Wishart, 2007, pp. 59-60.

irregular, a nova interpretação da ideia de direitos humanos sedimenta, na melhor das hipóteses, a tolerância; ainda não começou seriamente a sedimentar a solidariedade. E é uma questão discutível se ela está apta a conceber a solidariedade de grupo em qualquer outra forma que não a de “redes” predominantemente virtuais, soltas, instáveis e desgastadas, galvanizadas e continuamente remodeladas pela ação combinada da conexão e desconexão individuais, fazendo apelos e recusando-se a responder-lhes.

A nova versão da ideia de direitos humanos desmonta hierarquias e desfaz a imagem da evolução cultural “ascendente” (“progressista”). As formas de vida flutuam, encontram, chocam, colidem, agarram-se umas às outras, fundem-se e alienam com (parafrazeando Georg Simmel) igual gravidade específica. Hierarquias e linhas evolutivas estáveis e firmes são substituídas por batalhas de reconhecimento intermináveis e endemicamente inconclusivas; no máximo, com ordens hierárquicas eminentemente renegociáveis. Imitando Arquimedes, do qual se diz que insistia (provavelmente com uma espécie de desespero que só uma nebulosidade total do projeto pode causar) que iria virar o mundo de cabeça para baixo se tivesse um ponto de apoio suficientemente sólido, podemos dizer que enunciariamos quem é que vai assimilar a quem, quem cuja dissimilaridade/idiossincrasia está destinada a um corte e de quem é a que vai emergir no topo, se tivéssemos uma hierarquia de culturas. Bem, não a temos, e é improvável que a venhamos a ter em breve.

Podemos dizer que a cultura está na sua fase líquido-moderna feita à medida da (voluntariamente perseguida, ou suportada como obrigatória) liberdade de escolha *individual*. E que se *destina* a atender a tal liberdade. E que a responsabilidade, a companheira inalienável da livre escolha, fica onde a condição líquido-moderna a forçou a ficar: sobre os ombros do *indivíduo*, agora nomeado gerente único da “política da vida”. E que se destina a fazer com que a escolha permaneça *inevitável*: uma necessidade de vida e um *dever*; mas também com que ela se torne e permaneça uma tarefa plausível e viável – uma tarefa ao alcance dos europeus e pela qual mediriam, com prazer, o seu progresso.

* * *

Eu sugiro que o futuro da Europa *política* paira sobre o destino da *cultura* europeia. Há alguns séculos, a Europa colocou a cultura ao serviço dos esforços correspondentes, intimamente ligados, de construção da nação e de construção do Estado; antes de mais nada como um agente de homogeneização ou mesmo uma “Gleichschaltung” – visando a unidade política através do nivelamento por cima da diversidade cultural existente. Com a política de assimilação forçada a não ser mais viável, e uma tendência de assimilação voluntária já não plausível devido ao achatamento da anteriormente assistida hierarquia de culturas e da dissipação de “sistemas culturais” anteriormente assistidos, a composição cada vez mais dispórica do espaço geográfico em expansão da Europa augura a forma do que está para vir – com todos os seus desafios, oportunidades e ameaças. A herança atualmente concebida da Europa para o futuro do mundo é a sua capacidade (longe de ser perfeita, mas a crescer implacavelmente) para viver, de forma permanente e benéfica, com a diferença cultural: rentável para todos os lados, não *apesar* das suas diferenças, mas *graças* a elas. A Europa pode oferecer ao planeta globalizado o seu *know-how* sobre alcançar a unidade ao mesmo tempo que se deixa para trás antagonismos ossificados, a sua experiência na conceção e cultivo do

sentimento de solidariedade, a ideia de interesse comum e a imagem de uma missão partilhada – não através do denegrir da variedade cultural e não com a intenção de a sufocar, mas através da sua promoção ao posto de algo com valor incontestável e com a intenção de protegê-la e cultivá-la. A Europa aprendeu (e continua a aprender) a arte de transformar a diferenciação cultural de uma desvantagem para a convivência num recurso vantajoso para ela – uma arte de que o nosso planeta precisa de mais do que qualquer outra, uma verdadeira *meta-arte*, cuja posse permite o desenvolvimento e aquisição de todo o resto das artes salvas e de suporte de vida.

Esta não é, com certeza, uma situação totalmente sem precedentes nas terras abrangidas pela noção resumida de “Europa”. Na verdade, foi evidente e afirmado desde o início da história da Europa – e desde o início foram diligentemente procuradas e postas em prática com sucesso formas de lidar com essa situação (mesmo se, posteriormente, uma e outra vez, esses esforços e os seus méritos chegaram a ser postos de lado e esquecidos durante séculos). Se acreditarmos em Tito Lívio, a ascensão de Roma a partir de começos humildes a uma estatura e glória ecuménicas deveu-se à prática regular de concessão de plenos direitos de cidadania e acesso irrestrito aos mais altos cargos do país em expansão a todos os povos conquistados e anexados, ao mesmo tempo prestando o devido tributo aos deuses a quem os recém-chegados adoravam e endossando os ritos do seu culto – e assim fechando o longo histórico de inimizade mortal e difamação mútua necessárias no passado para justificar a continuação das hostilidades. Durante cinco séculos ou mais da história antiga da Europa, para muitos observadores a sua época mais magnífica, uma maioria crescente da Europa vivia dentro do escudo protetor da *Pax Romana*, onde a soma total dos direitos de cidadania iguais e ilimitados foi concedida à população de todos os países recém-conquistados/admitidos, enquanto as estátuas dos seus deuses foram adicionadas, sem margem para dúvidas, ao panteão romano, garantindo assim o crescimento contínuo em número e em versatilidade das divindades que guardavam a integridade e desse modo também a prosperidade do Império Romano. Essa tradição romana de respeito pela alteridade do outro e do estado florescente-atraves-da-variedade (isto é, alcançar a solidariedade dos cidadãos *graças* a e não *apesar* das suas diferenças) não foi, no entanto, como já foi mencionado, continuamente observada ao longo da história europeia.

Enquanto os estados absolutistas emergentes no oeste da Europa geográfica estavam envolvidos em muitas décadas de guerras sangrentas, devastadoras e semeadoras-de-sementes-de-inimizade-hereditária religiosa, levando à decisão do colonato de Vestfália de atribuir a cada governante pleno direito de impingir, a bem ou a mal, as suas escolhas religiosas (e assim, por procuração, culturais) aos governados, uma grande parte da Europa a leste do Elba conseguiu no entanto escapar à tendência. Essa parte da Europa defendeu a sua tolerância religiosa (e, portanto, em substância, cultural *avant la lettre*) e autonomia comunal. Um exemplo privilegiado de tal alternativa era a “República das Duas Nações” polaco/lituana, generosa nos direitos de autogovernos culturais e autopreservação da identidade infundida sobre as suas inúmeras minorias étnicas, linguísticas e religiosas – e, deste modo, escapando às iniquidades, derramamento de sangue e outros horrores das várias guerras religiosas que desfizeram a parte ocidental da Europa e a cobriram de feridas espirituais que levaram séculos a cicatrizar. Esta tradição, todavia, sofreu um fim abrupto com a divisão da fortaleza de tolerância polaco-lituana pelos seus vorazes vizinhos – os impérios

dinásticos com aspirações a Estado-nação; no rescaldo da divisão, culturas anteriormente autônomas, pequenas e grandes, foram submetidas, respetivamente, a uma russificação forçada no seu lado oriental e a uma germanização igualmente implacável no Ocidente, encimadas pela (no geral sem sucesso, mas nem por isso menos ardente) ofensiva anticatólica das igrejas Cristã Ortodoxa e Luterana, respetivamente.

346 | Exatamente o quanto a modernidade em avanço foi sincera na sua declarada intenção de promover a causa da liberdade é discutível e permanece uma questão sujeita a debate, mas certa é a sua propensão à intolerância cultural – na verdade, a outra face indissociável do projeto de “construção da nação”. É verdade que foi através da parte indivisível e integrante dos projetos irmãos, mutuamente apoiados e reforçados, de construção da nação e do Estado que as línguas nacionais viriam a ser formadas, através da repressão e deslegitimação de “dialetos” comunais, igrejas estatais concebidas através da discriminação e extermínio de “seitas”, ou memória nacional constituída através do rebaixamento e esquecimento de “loucuras e/ou superstições locais”.

Uma parte da Europa – mais próxima do que qualquer outra do seu “centro geográfico” – resistiu, no entanto, também ao ataque massivo da ideia de cultura como uma questão de autoafirmação e da fundação da autonomia individual. Foi a Austro-Hungria, governada a partir de Viena, não por acaso, a estufa de criatividade cultural e incubadora das contribuições de longe mais interessantes e seminais para a Filosofia, Psicologia, Literatura, Música, Artes visuais e de palco europeias. Foi também a zona em que a prática da igualdade e da autogovernarão das culturas foi elevada, pelas mentes mais perspicazes da época, ao posto de um modelo para o futuro da Europa; modelo construído com a intenção, e esperança, de limpar a coexistência das nações europeias da terrível fusão de identidade cultural com a soberania territorial.

O princípio da autonomia pessoal nacional (“princípio pessoal”) foi longamente elaborado por Otto Bauer, no seu livro de 1907 *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Este princípio foi visto por ele como uma maneira de “organizar nações não em corpos territoriais, mas em simples associação de pessoas”, deste modo separando radicalmente o país do território e fazendo da nação uma associação não-territorial (esta ideia havia sido levada a debate público oito anos antes por outro “austromarxista”, Karl Renner, no seu ensaio de 1899 “Staat und Nation”, e três anos depois por um líder do Bund (União Judaica Trabalhista), Vladimir Medem, no seu ensaio de 1904 “Democracia social e a questão nacional” (escrito e publicado em iídiche), um texto que reúne e sintetiza experiências históricas da união polaco-lituana e da monarquia austro-húngara:

Tomemos em consideração o caso de um país composto por vários grupos nacionais, por exemplo, polacos, lituanos e judeus. Cada grupo nacional criaria um movimento separado. Todos os cidadãos que pertencem a um determinado grupo nacional adeririam a uma organização especial que iria realizar assembleias culturais em cada região e uma assembleia cultural geral para todo o país. Às assembleias seriam dados poderes financeiros próprios: ou cada grupo nacional teria direito a aumentar os impostos sobre os seus membros, ou o Estado alocaria uma percentagem do seu orçamento global para cada um deles. Todos os cidadãos do estado pertenceriam a um dos grupos nacionais, mas a questão de a qual movimento nacional aderir seria uma questão de escolha pessoal e nenhuma autoridade teria qualquer controle sobre a sua decisão. Os movimentos nacionais estariam sujeitos à legis-

lação geral do Estado, mas seriam autónomos nas suas próprias áreas de responsabilidade e nenhum deles teria o direito de interferir nos assuntos dos outros.⁸

Tais esperanças foram destruídas e tais planos foram afogados no sangue derramado nas trincheiras da Grande Guerra. Seguiu-se a Conferência de Paz de Versailles e o memorável veredito de Woodrow Wilson de que a soberania das nações é o preceito universal da humanidade e precisa de ser aceite como a chave para a reconstrução pós-guerra – um veredito que deixou Hannah Arendt famosamente perplexa e horrorizada, dolorosamente ciente e consciente de que pertencia aos “cintos de população mista” que eram singularmente impróprios para a aplicação do critério *ein Volk, ein Reich*⁹. Mesmo a ignorância de Wilson (ou seria desdém, ou arrogância?) não foi suficiente, todavia, para evitar outra tentativa (embora tímida, com certeza) de procurar e encontrar um modo de convivência mais adequado à condição de sobreposição e entrecruzamento dos arquipélagos de diásporas, na forma do estado jugoslavo multiétnico. Foi ainda necessário uma divagação casualmente dita por Helmut Kohl num momento de descuido (implicando que a Eslovénia merecia independência porque era etnicamente homogénea) para abrir outra caixa de Pandora de massacres de bairro e limpezas étnicas.

Nós, europeus, estamos hoje na era emergente das diásporas, a enfrentar a perspectiva de a Europa ser transformada num “cinto de população mista” em constante crescimento e alongamento. Ao contrário da anterior direção do pêndulo, este processo presente não é assistido (pelo Estado); muito pelo contrário, os poderes do Estado tentam, tanto quanto podem, retardar o processo ou levá-lo a um impasse – mas a capacidade à sua disposição fica cada vez mais, evidentemente, muito aquém do que seria necessário para deter a maré da rápida e imparável globalização da interdependência humana. As respostas “pró-ativas” à “diasporização” dos ambientes sociais são lentas, hesitantes, têm falta de visão e, acima de tudo, são muito poucas e distantes entre si, se medidas pela sua importância e urgência: e, contudo, é precisamente este o contexto em que as perspectivas da Europa como entidade política e cultural, a localização exata do “centro” da Europa, precisam de ser deliberadas e debatidas. É na parte da Europa que reclama o qualificador “central” que a experiência de identidade comunitária, separada da questão da administração territorial, está relativamente fresca na memória e (talvez) os hábitos adquiridos, praticados e apreciados na época de coabitação livre de pressões *Kulturkämpfe* e de assimilação, sejam suficientemente recentes para serem lembrados e readotados.

É a memória da Europa Central que mostra o futuro da Europa. Consegue imaginar uma centralidade mais central do que esta?!

⁸ Como citado recentemente na Wikipédia, a partir de “Choose Your Own Nationality or The Forgotten History of Cultural Autonomy” de Yves Plasseraud, na edição inglesa do *Le Monde diplomatique* de Maio de 2000 (versão eletrónica, consultada a 6 de fevereiro de 2014, em: <http://www.panarchy.org/plasseraud/choice.html>).

⁹ “Um povo, um império/nação”. Vide Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, Londres, Andre Deutsch, 1986, p. 270.

A IDEIA DE “UM MUNDO MELHOR” E O FASCISMO PÓS-MODERNO

Rui Alexandre Grácio*

348 | Quando, certo dia, fui convidado para fazer uma conversa sobre o regresso da primavera, lembrei-me de uma aula que dinamizei, perguntando aos alunos se eles acreditavam num mundo melhor.

Comum a estas duas temáticas estava para mim a questão de saber se de facto ainda somos animais de promessa ou nos tornámos animais em sofrimento de finalidade (para retomar uma expressão cara a Moisés de Lemos Martins).

Se a resposta generalizada dos meus alunos oscilou entre um “não” e um silêncio descrente – sendo também geral a ideia de que não vale muito a pena pensar no futuro –, a minha reação imediata ao tema proposto, ou seja, o regresso da primavera, foi o de pensar que, nestes tempos de fascismo pós-moderno, primavera, só se for em formato digital.

Talvez alguns se escandalizem com a expressão “fascismo pós-moderno”, ainda mais quando tudo converge para uma globalização da democracia. Por isso convém explicar o sentido em que utilizo essa expressão.

Em primeiro lugar, o fascismo pós-moderno não serve para nomear um sistema político mas uma configuração cultural, numa era em que, como assinalam Lipovsky e Serroy¹, a cultura se tornou mundo e o mundo se tornou cultura. É, aliás, curioso assinalar essa generalizada preocupação das pessoas “dizerem ao mundo” pois “o mundo precisa de saber”, sendo preciso “mostrar ao mundo”, tal como é interessante assinalar como, nos sistemas de ensino, o mundo é colocado nas costas dos cidadãos e da sua consciência individual, seja por via da questão ecológica ou da universalidade dos direitos humanos. O mundo tornou-se hoje o horizonte das nossas referências, o horizonte da totalidade e a unidade – ou, melhor dizendo, um palco – de uma hegemonia cultural. Esta homogeneização que dá agora pelo nome de “global” andou, para se poder impor, a par de fenómenos como a desterritorialização do espaço (com a respetiva diluição das fronteiras e com instauração de uma comunicação e mobilidade generalizadas) e da aceleração ou compressão do tempo (com a emergência das ligações *on-line*, dos diretos e dos instantâneos), ambos de engendramento tecnológico e que conduziram à chamada “cultura do ecrã”. Para aceder à realidade, a esta realidade-mundo que carregamos às nossas costas, é preciso olhar para os ecrãs onde se exhibe, movimenta e arquiva a informação relevante e da qual é preciso estar a par para estar *on* e não *off*, incluído e não excluído. Deste mesmo movimento faz parte a dissociação entre vida e indivíduo, tornando-se aquela o que o indivíduo tem por imposição produzir como privado: a vida não é um espaço objetivo e coletivo, mas subjetivo e individual e, simultaneamente, pago. Como escreve López-Petit², “viver é ‘ter uma vida’, contrair um empréstimo que nos torna culpados”.

Em segundo lugar, por conseguinte, do fascismo pós-moderno faz parte o aparelhamento tecnológico não só dos modos de vida como do próprio humano. Atidos a uma re-

* Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa.

¹ Cf. Gilles Lipovsky e Jean Serroy, *A cultura-mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, Lisboa, Edições 70, 2010.

² Santiago López-Petit, *A mobilização global seguida de o estado de guerra*, Porto, Deriva Editores, 2010, p. 85.

apresentação antropológica e instrumental da técnica, somos hoje acometidos pelos ideais de controlo, dominação e exploração provocadora que, já dizia Heidegger nos meados do século passado, constituem a essência da técnica. No reverso da sua compreensão antropológica, a técnica carrega um ideal de sono e de proteção do sono, um estado de quietude e de despreocupação, um ideal de imobilismo, do nada ter que temer ou fazer, a não ser vestir a pele de um espectador capaz de controlar todas as possibilidades, entretanto apreendidas sob a forma de meios. Freud falava, a propósito da técnica, na transformação do homem num “deus com próteses”. Mas esta divindade maquinada por articulação protética não emancipou o homem, antes se vai cada vez mais emancipando dele, tendendo a autotelizar-se. E autoteliza-se na abstração da operatividade formal dos sistemas funcionais, culturizando todo o natural que constrói sob a forma de mundos duplicados, passíveis de desmultiplicação infinita e em que tudo se torna suscetível de ser certificado por manipulação dos duplos, que permitem a extração de um real que se afirma pela exibição de provas e institui uma censura permanente. Inventámos os meios para policiar continuamente a realidade, numa aproximação da ideia de justiça às de certeza, controlo e prova e não às de solidariedade, compaixão e comunidade, e passámos a viver sob a panóptica de um superego que já não encarna valores, mas apenas operatividades e funcionalidades tão impessoais e acentradas, quanto corretivas e ortopédicas. Com as possibilidades técnicas transformadas em potências autopoieticas que colonizam o real, cada vez mais somos confrontados com sistemas de controlo e opressão invisíveis e inacessíveis na sua complexidade funcional, cada vez mais vivemos na sombra da censura dos sistemas e cada vez mais se propaga uma espécie de terror íntimo, de desassossego e de inquietação crónica. Com a técnica, também cada vez mais se reduziu a comunicação à informação e à sua circulação; progressiva e crescentemente a linguagem da tradição – aquela que recebemos sem a inventar, incitando o pensamento como experiência que se padece – vai sendo subsumida pela linguagem da técnica que instala a realidade como simulacro e artifício, desertificando o real vivido e que tem o outro na mira do seu cuidado. No horizonte da comunicação cada vez está mais ausente o outro e, subtraídos ao diálogo que nos constitui, nas palavras de Gadamer, definhamos de isolamento e de exclusão do humano enquanto lugar de comunhão. A comunicação generalizada, suportada pelas tecnologias da informação, anda a par de uma surdez generalizada, sendo os diálogos de surdos convertidos em festins mediáticos exibidos sob o formato do entretenimento, o qual, por sua vez, é comandado pela regra de que quanto mais polémico, maior audiências a emissão alcançará.

Em terceiro lugar, o fascismo pós-moderno, que combina democracia e capitalismo, liberdade, consumo e liberalismo, indivíduo e mercado, caracteriza-se por produzir mal-estar na civilização, ao mesmo tempo que dissemina a sensação de que nenhuma alternativa parece possível ou viável, mergulhando-nos numa realidade que vive de tautologias – as coisas são o que são – e que representam uma espécie de condenação a uma doença sem cura e em que o está em causa é prolongar e não viver.

Em quarto lugar, o fascismo pós-moderno representa aquilo que, enaltecendo a diferença e a individualidade (não de uma individualidade em comunidade, mas de uma individualidade privatizada sob a forma de isolamento e solidão) e acenando com a liberdade e a possibilidade de acesso, transforma a vida numa prisão: “é tornando-nos escravos do tempo que evitamos a exclusão”, nota, a este respeito, Moisés de Lemos Martins.

Em quinto lugar, o fascismo pós-moderno caracteriza-se por providenciar o suficiente para que as pessoas interiorizem o receio de que têm algo a perder, enfatiza a dimensão “curta” da vida – que são dois dias – e com isso torna débil qualquer primazia da ideia de comunidade e de vida presente com os olhos projetados num legado futuro. É o reino do presente, do instantâneo, do imediato, do efémero, do hedonismo e do egoísmo. Hoje ninguém quer ser herói e os heróis são bons para ver nas telas, não para imitar. Mas, mais do que isso, fizemos do futuro a lixeira do presente num processo de expropriação do tempo e de qualidade de vida às gerações futuras³.

Em sexto lugar, do fascismo pós-moderno faz parte a instalação dum pragmatismo que, habitando o deslumbramento do útil e impondo a tirania do “serve para”, torna residual os poderes de uma meditação cuja força criadora advém da sua inutilidade, que é também uma gratuidade. Para este regime contribui, naturalmente, a confiscação do tempo de que nos tornámos sujeitos, carregando sempre a sensação do atraso, de ter de se estar em todos os lados e não se estar em lado nenhum e de andarmos a reboque de *checklists*. Operatividade, produtividade e responsabilidade combinam aqui com uma vida feita de um fazer contínuo e em que os momentos de paragem e de nada ter para fazer assomam como lugares de angústia, de falta e de depressão. O que significa também que ser-se alguém se identifica cada vez mais com ser-se profissional ou constituir-se como imagem de marca, em detrimento de se ser pessoa e cidadão.

Em sétimo lugar, o fascismo pós-moderno caracteriza-se cada vez mais pela colocação do legal ao serviço do controlo e da operatividade ditada pelas circunstâncias e não por ideais de bem comum, justiça, razoabilidade e felicidade. Na realidade, o apertar da quadrícula legal que impõe regras aos mais ínfimos movimentos e ações e que coloniza a mente humana coloca-nos numa vida de ilegalidade e receosa de se mexer e de tomar iniciativas que não sejam formas de repetir o mesmo. Espécie de foragidos a viverem na esperança de não serem apanhados pelos sistemas de vigilância e de controlo, vivemos por entre os becos de uma realidade completamente privatizada e transformada em propriedade pelo direito. Vivemos ilegais quando conduzimos – quem escaparia à fotografia disparada pelos sistemas de vigilância que nos petrifica para nos revelar num momento de infração – ou quando mexemos num computador – quem comprou o sistema operativo ou as aplicações que manipula? Ora, como a ignorância da lei não beneficia o infrator; como, por outro lado, o domínio legal se tornou um lugar de negócio de especialistas profissionalizados; e como, finalmente, as intuições espontâneas e o sentido moral se tornaram distantes de uma legalidade que muda a alta velocidade: como não ficar tolhido nos seus movimentos e recluso de riscos com nefastas conseqüências? A resposta pelo calculismo faz definhar, por sua vez, a confiança assegurada, cimento constitutivo da comunidade, em detrimento de uma vida como permanente gestão de riscos, ou seja, sem descanso e em que curiosamente o descansar tornou-se sinónimo de uma palavra da gíria prisional: evadir-se.

Se a rejeição do inútil – e do fermento criador que representa – asfixia o pensamento que se pretende reflexivo e meditativo, a aceleração do tempo realizado sob a premência da novidade-notícia e da inovação-progresso coloca-nos perante narrativas sem o peso da historicidade e lança-nos numa correria competitiva que nos mobiliza para um estado de crise permanente e de guerra constante – de guerra uns com os outros e sob a máscara dos

³ Daniel Innerarity, *O futuro e os seus inimigos. Uma defesa da esperança política*, Lisboa, Teorema, 2011.

imperativos da sociabilidade e da emergência da cultura como lugar de direitos. Deste estado de guerra, que na rudeza da sua realidade nos faz interiorizar um quadro adversarial e de competição infinita – mas que na hipocrisia do seu discurso epidíctico apregoa os valores da cooperação –, alimenta-se o fascismo pós-moderno. Os valores da segurança baseados na confiança e no confiável – seu sedimento propriamente humano – não só tenderam a tribulizar-se, como, pela mediação das possibilidades tecnológicas, passaram a funcionar como puros sistemas de controlo que obrigam a suspender a questão do sentido em detrimento da compulsão do cumprimento. “Não faz sentido nenhum, mas tem de ser” – eis a esquizofrenização generalizada a que é conduzido o viver.

Por seu lado, a ambivalência instalou-se e embrulha a linguagem num falar empapado incapaz de dizer e de mostrar. A linguagem não é mais a casa do ser ou da partilha da nossa comum experiência histórica, porque o ser diluiu-se em possibilidades infinitas, converteu-se em multi-realidade e enredou-nos numa espécie de perspetivismo serôdio, ou seja, que só serve para, perante as múltiplas possibilidades, reivindicar o direito de cada um à sua opinião e tornar os consensos anónimos e refratários à participação. Passamos assim a sofrer de défice de apego, a viver na compulsão de ter de renová-lo em cada acordar diário e a habitar um discurso invertebrado que se adapta, mas que já não rima com pensamento.

O fascismo pós-moderno é também solidário da hegemonia da sociedade da persuasão, a qual encarna a lógica concorrencial do mercado e das suas leis. Não se trata, aqui, de uma persuasão baseada no diálogo entre pares e cujo sentido seria permitir uma coexistência humana com um mínimo de violência; a persuasão que caracteriza o fascismo pós-moderno assoma como uma forma de manipulação consentida, pois põe a liberdade individual como última instância de qualquer decisão. Forma hábil de dizer que a persuasão é solidária do assentimento e, como é sabido, a possibilidade de assentir, ou não, é a coisa mais democrática do mundo. Mas o que na realidade se passa é que a persuasão por assentimento implica a argumentação como forma de negociar oposições e, por isso, implica bilateralidade. Ora a comunicação persuasiva tornou-se hoje uma forma de gerar meios de influência unilaterais e joga-se num nível sobre o qual não é possível decidir sem que seja já tarde: ela joga tudo na mobilização da atenção e utiliza modos de condicionamento subliminar para produzir os seus efeitos, não só ao nível dos reflexos (segundo o padrão do estímulo-resposta) e de forma a ocupar o espaço imaginário do desejo, como também no plano do involuntário da ação, nos momentos em que não se pensa e apenas se faz, os quais se revelam como oportunidade por excelência da prova da sua eficácia persuasiva. Neste sentido, a persuasão é outro nome para a dinâmica de mobilização global para o mercado típica destes tempos, que, elegendo a democracia capitalista e liberal como paradigma cultural, se alimenta ao mesmo tempo dum global que condena a alteridade a produto em eterna reciclagem, a crise e a guerra a modo permanente de viver e a mobilização infinita a modo de nos imergir na subserviência representativa de um público a quem são permitidas todas as manifestações menos as que sejam de sua iniciativa e já não digam respeito ao jogo e, portanto, as verdadeiramente criadoras e alternativas. Acresce ainda a que a comunicação persuasiva fala hoje a linguagem global do mercantilismo que tudo reduz a negócio e à idolatria do lucro. Criar um espaço de sucesso é prostituir-se para o mercado e, por sua vez, obedecer à lei de um reconhecimento social que em primeiro lugar nos torna seres que têm de se exhibir e de agradar, de conquistar públicos e audiências traduzíveis em cifras numéricas. Dito de outra forma, o decoro perdeu a sua va-

lência ética para se converter numa hipocrisia instituída e numa pornografia generalizada. Tudo se vende e todos temos de nos vender como forma de vida e de “ter uma vida”.

E volto agora ao tema da primavera para exprimir a minha convicção.

352 | A primavera só pode acontecer quando se assume o compromisso com as ideias da época. Ainda que a tendência para recusar a ideia de fascismo pós-moderno seja poderosa, penso que é meditando sobre ela que poderemos de novo aventurar a espera de uma renovação que possa ter por nome “primavera” e que seja algo de diferente da perpetuação numa invernada de vida que, como assinala Moisés de Lemos Martins⁴, pautando-se pelo “sentimento de perda daquilo que nunca se teve e pelo sentimento de espera daquilo que nunca se terá” nos retira à condição de enigmas situados e nos condena a uma estranha servidão voluntária.

⁴ Moisés de Lemos Martins, *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*, Coimbra, Grácio Editor/CECS, 2011, p. 192.

Meu país desgraçado!... E no entanto há Sol a cada canto e não há Mar tão lindo noutro lado. Nem há Céu mais alegre do que o nosso, nem pássaros, nem águas...

Sebastião da Gama

A *portugalidade* existe ou não passa de mera retórica para sublinhar a eventual qualidade do que é português? A tentativa de mitificar os feitos dos portugueses, nomeadamente através da epopeia dos Descobrimentos, que se assumiu como um dos pilares do Estado Novo, faz com que a *portugalidade* esteja datada nas décadas de 50 e 60 do séc. XX. Trata-se de uma construção, que atropela o processo de identidade dos portugueses, já que não espelha as suas idiossincrasias. Talvez por isso, distante das apropriações que se fizeram dos escritos de Camões ou de Pessoa para sustentar a tese em que assentou a propaganda do regime de Salazar, e bem mais perto de Paula Rego e do grotesco.

Introdução

Apesar de os nossos comportamentos serem condicionados por fatores internos registados no nosso cérebro – fisiológicos, uns, e idiossincráticos e culturais, outros –, admite-se que a emoção tem, também, o seu peso em todo esse processo. Quando se fala de Portugal, esta observação parece fazer todo o sentido.

O etnólogo Jorge Dias defendeu que a cultura portuguesa é marcada pelo “profundo sentimento humano, que assenta no temperamento afetivo, amoroso e bondoso. Para o Português o coração é a medida de todas as coisas”¹. Trata-se de uma lógica que se destaca na psicologia portuguesa, sendo fácil de encontrar situações diárias em que se utiliza a expressão “saudade”, que é tida como a característica idiossincrática da sensibilidade portuguesa. De facto, traçar um perfil luso pode ter menos a ver com racionalidade do que com emoção, enquanto analisados sob a experiência subjetiva, associada ao temperamento, personalidade e motivação ou, como defende António Damásio, confinando “essencialmente um programa de estratégias activas e cognitivas”².

Sendo o território de Portugal continental dominado, *latu sensu*, por um clima mediterrânico, com bastante sol durante todo o ano, paradoxalmente, ao contrário do que seria expectável, quem por cá vive parece ser dominado por sentimentos depressivos, observação que, embora derive de um lugar-comum (os humores “variam” com o estado do tempo), não deixa de fazer sentido. F. da Cunha Leão sustenta que muitos autores já fizeram esse re-

* Universidade do Minho.

¹ Jorge Dias, *O essencial sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1995, p. 34.

² António Damásio, *apud* “A emoção é um programa complexo”, *Ciência Hoje*, 22 de setembro de 2005 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2dj2fem>).

paro, muito embora saliente que todos eles falharam no vaticínio. Por exemplo, cita Miguel de Unamuno, nas notas que escreveu sobre Portugal e a Galiza, que reputa de “fundamentais” para o estudo da idiossincrasia portuguesa, em que observa que “a panorâmica das atitudes, do comportamento e sentimentos mais flagrantes levou-o a dizer que somos um povo que só sabe chorar e troçar, um povo suicida”³.

354 | Delimitado por Espanha e pelo mar, Portugal situa-se no extremo ocidental da Europa e é muito procurado por causa do sol que predomina, nomeadamente na parte sul do país, fazendo adivinhar um povo alegre. No entanto, a realidade parece contrariar essa evidência, mais parecendo, às vezes, que o povo teima em empunhar a bandeira de uma tristeza que parece decorrer de um fatalismo a que se não pode fugir, de uma sina que implode e de uma saudade que corrói. Jorge Dias⁴ observa que o fatalismo, sendo uma das características do comportamento, é o modo de ser português.

Em Portugal cultivou-se (e ainda se cultiva) a saudade fazendo-se do fado (destino) a canção-bandeira e dos Descobrimentos uma ideia sempre presente para ilustrar o potencial do país. Insiste-se “no grande aproveitacionismo de Camões para oportunismos de política-moderna”⁵, por cantar exatamente os grandes feitos dos portugueses na epopeia marítima, cola-se Fernando Pessoa e a sua *Mensagem* e fica composto um pretensu quadro quase idílico em que se sublinham as façanhas lusas e se chega à ideia de que, como escreveu Pessoa, se cumpriu o mar, mas que “falta cumprir-se Portugal”. Uma impotência, sempre, a pairar em nome de uma alegada *portugalidade*, denominação *prêt-à-porter*, aparentemente criada para servir interesses de alguns ou para vincar apenas os factos considerados positivos, deixando na penumbra todos os outros que também definem características comportamentais. Mesmo que poucos já saibam quem foi e o que aconteceu a D. Sebastião, convém aos defensores dessa *portugalidade* que o mito sebástico perdure e continue a pairar, qual fantasma, num devir, mas cuja materialização tem sido medíocre e com poucas vantagens para os portugueses, que passam ao lado desse país virtual, embora sofram as sequelas de toda essa letargia na sua vivência quotidiana.

Das Descobertas ficaram as terras encontradas, a maioria já com gente dentro e com as suas próprias características. A maior parte terras cheias de sol, mas que os portugueses tentaram que fossem de fado. Em Cabo Verde, não obstante o sol, ainda se fala em “sodade”. E “saudade” é uma palavra portuguesa, tendo a sua aproximação na Galiza, embora lá se expresse como “morriña”⁶. De resto, a saudade é tão portuguesa que Teixeira de Pascoaes a consagrou literalmente (dir-se-á, espiritualmente) como a maior revelação, a “essência”, precisamente, da “alma portuguesa” – “Ó saudade! Ó fonte cristalina / Onde esta sede de infinito saciamos!”⁷.

Mas de que se fala quando se fala em *portugalidade*? Será da epopeia marítima que Agostinho da Silva justifica com a situação geográfica (periférica) de Portugal, que sentiu o apelo do mar, porque, na sua perspetiva, a vida em Portugal se tornara asfíxiante?⁸ Ou terá mais a ver com a atitude daqueles que “deram novos mundos ao mundo” sublinhando uma

³ F. da Cunha Leão, *O enigma português*, Lisboa, Guimarães & C³ Editores, 1973, p. 205.

⁴ Jorge Dias, *Estudos do carácter português*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

⁵ Jorge de Sena, *Trinta anos de Camões, 1948-1978. Estudos camonianos e correlatos*, Lisboa, Edições 70, 1980, p. 257.

⁶ Francisco da Cunha Leão, *O enigma português*, Lisboa, Guimarães & C³ Editores, 1973.

⁷ Teixeira de Pascoaes, *A saudade e o saudosismo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, p. 231.

⁸ Paulo Borges (org.), *Ensaio sobre cultura portuguesa e literatura portuguesa e brasileira*, vol. I, 1^a ed., Lisboa, Âncora Editora, 2000, p. 41.

cultura alegadamente “superior”, como assinala Boaventura de Sousa Santos, porque imposta aos outros (aos “gentios”), num quadro em que “sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é o descobridor quem tem mais poder e mais saber”⁹?

Terá o povo português o sentimento entranhado de uma pretensa *portugalidade*? Ou será que o epíteto decorre de uma criação das hierarquias para incutir um sentimento chauvinista e nostálgico, emergindo de um mito em que se confunde o conceito de patriotismo com o de nacionalismo?

Depois do massacre de anos de toda esta lógica na estrutura educacional portuguesa, será que hoje ainda subsistem resíduos dessa alegada *portugalidade*? A subsistirem, será que assumiram outros contornos? Será que alguma vez o povo português “acompanhou” os marinheiros que saíram de Lisboa, nas naus, à conquista do mundo? Será que o Estado Novo tentou criar um mito, fazendo dessas façanhas bandeira, embora o povo permanecesse na miséria, não obstante alegre e conformado, por causa da inebriante propaganda que o massacrava frequentemente com o relato de uma promitente riqueza a realçar os encómios da epopeia? Ou tudo não passou de uma tentativa falhada, por deficiente planeamento, uma vez que o povo não vestiu a pele dessa alegada superioridade, nem usufruiu de qualquer riqueza, continuando mergulhado num respirar muito “luso”, porventura ainda mais grotesco em que, não obstante os rótulos criados, apenas se exportaram hábitos vistos internamente, com cidadãos no limiar do analfabetismo, ignorantes e com reduzida educação a tentarem subjugar civilizações, numa extensão das suas próprias identidades e lógicas de obediência?

Faz sentido falar hoje de *portugalidade*? Será que tem o mesmo sentimento que emergiu da criação da nacionalidade, decorrente da matriz da luta de Afonso Henriques contra a mãe, perseguindo desejos de independência, expulsando, depois, os “maus”, os mouros, para que os “bons”, os “lusitanos”, encontrassem território para si próprios, culminando na coroação do primeiro rei do país em nome de Deus? Ou estará a *portugalidade* mais próxima da criação “Fátima”, como sustentáculo de um regime beato, impondo o medo e a mordada a quem não pensava pela cartilha oficial? Ou mais ligada ao mundo do pontapé na bola, em que a explosão decorrente de um golo “a nosso favor”, de bandeira em punho, reflete um sentimento nacional exacerbado?

Será que as visões de Paula Rego sobre Portugal serão mais certas do que as de Camões e Pessoa, talvez por ser mais difícil colocá-las ao serviço de uma qualquer ideologia por se tratar de uma construção visual da *portugalidade*¹⁰?

Uma *portugalidade* de que muitos falam, mas que não se sabe muito bem o que significa, embora o uso do termo tenha tido um reforço nas décadas de 50 e 60 do século XX, em pleno Estado Novo, o que faz com que, hoje, seja bem ponderada a sua utilização, a maior parte das vezes entre aspas, encontrando-se inclusivamente ausente dos dicionários de referência.

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *apud* José Carlos O. Machado, *A peregrinação: mito(s), símbolos, realidade e utopia*, Dissertação de mestrado em Ensino da Língua e Literatura Portuguesas apresentada à Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2006, (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2eaxzdu>).

¹⁰ Ruth Rosengarten, *Contrariar, esmagar, amar – A família e o Estado Novo na obra de Paula Rego*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2009.

A propaganda do Estado Novo

356 |

Em 1933, o Governo de Salazar criou o Secretariado da Propaganda Nacional (SPN), liderado por António Ferro. Na dependência direta da Presidência do Conselho, o SPN fica encarregue de fornecer “uma imagem politicamente eficaz do regime dentro e fora das fronteiras do país”¹¹ e, juntamente com as artes plásticas, o teatro e o cinema, passa a integrar as práticas e discursos etnográficos no manancial de recursos culturais que coloca ao serviço da sua retórica nacionalista. Competia ao SPN “elevar o espírito da gente”, moldando uma nova mentalidade, baseada nas certezas ideológicas do regime, “para que os portugueses não permanecessem na ignorância da sua Nação”¹².

A mensagem do regime era passada “através de um discurso simples e objetivo, com ideias claras e incontroversas, que só poderiam levar à concordância geral, pois não havia o que discutir”¹³. O próprio Salazar impunha as balizas com base nos pilares do regime: “Não discutimos Deus e a virtude; não discutimos a Pátria e a sua História; não discutimos a autoridade e o seu prestígio; não discutimos a família e a sua moral; não discutimos a glória no trabalho e o seu dever”¹⁴.

Para a compreensão das políticas culturais em Portugal, o nome de António Ferro continua a ser referencial, já que a cultura se tornou, com ele, um eficaz instrumento de controlo social. O líder do SPN, cujo ideário se expressava na autenticidade – que defendia ser a verdadeira identidade da cultura portuguesa –, tal como Goebbels, era da opinião de que a cultura se poderia transformar num poderoso instrumento de poder ao serviço do Estado, como é o caso da construção de uma retórica cultural¹⁵, ao pragmatizar uma política que harmonizava o sebastianismo, o espiritualismo, o nacionalismo, a fidelidade à vanguarda modernista, o folclorismo. Moisés de Lemos Martins sublinha que “o discurso salazarista sobre a identidade nacional visa tomar legítima a definição católica de identidade, pelos manifestos ganhos políticos daí resultantes”¹⁶.

O “Império Ultramarino” era apresentado como exemplo civilizacional ao mesmo tempo que a “gente trabalhadora” pululava nas aldeias lusas e, embora pobre e “feliz”, era apresentada como exemplo às outras nações civilizadas. Para que esses princípios vingassem, foram criados organismos estatais relacionados de uma forma ou de outra a todos os sectores da vida quotidiana e que tinham a sua propaganda própria assentes em instituições bem definidas: “famílias, jovens, trabalhadores, através da organização de confraternizações, congressos, excursões, missas, comícios, paradas”¹⁷.

¹¹ Vera M. Alves, “Os etnógrafos locais e o Secretariado da Propaganda Nacional. Um estudo de caso”, *Etnográfica*, vol. I, n.º2, 1997, pp. 237-257 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2ftzk2y>).

¹² Célia M. T. Silva, “A comunicação como estratégia política da Ditadura e da Democracia”, in *6º Congresso da SOP-COM*, 2009 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2cr6zyl>).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ António de O. Salazar, *Discursos e notas políticas*, vol. 2, Coimbra, Almedina, 1961, p. 130.

¹⁵ Carlos Fontes, “Coisas da Cultura – Política”, *Filorbis – Rede de sites temáticos*, s.d. (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2a9a36f>).

¹⁶ Moisés de L. Martins, *O catolicismo e a construção da identidade nacional* (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/ngjq44>).

¹⁷ Fernando Rosas, “O Estado Novo (1926-1974)”, in José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, 7.ª vol., Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 292.

Uma das missões do Estado Novo visava sublinhar e restaurar a “alma da pátria portuguesa”, acentuando a exaltação patriótica dos denominados “valores nacionais” na autocontemplação do ser português. Não é, por isso, de estranhar que a narrativa acerca da História de Portugal, na versão Salazar/Ferro, termine “na quietude contemplativa da sua própria trajetória, nos seus hábitos e costumes, tudo o que em suma, faz que sejamos o que já somos”¹⁸.

José Gil, por sua vez, reputa o salazarismo como “um imenso sugadouro daquilo que torna a existência um dom da vida natural (*zôê*) para a vida social, a maneira de viver (*bios*). Um buraco negro que engoliu a existência no espaço público”. E, não obstante constatar que o mal “era a impossibilidade da expressão das forças da vida, uma extraordinária chapa de chumbo que veio tapar os canais e redes de expressão na sociedade portuguesa”¹⁹, evidencia uma explicação que poderá ter estado na origem da disseminação de toda uma lógica assente na propaganda:

[...] o trauma foi tão subtil que não foi sequer sentido como tal. De modo inédito, a chapa de silêncio não desabou bruscamente sobre a vida social, foi-se só insinuando e impregnando imperceptivelmente, de tal modo que quando o povo sentiu a mudança não sabia já quando e como ela tinha começado.²⁰

Gil vai mais longe ao sublinhar (para além de se referir à trilogia “Deus, Pátria, Família”, representando um mundo simultaneamente patriarcal, rústico e cristão) que o mal se insinuou sub-repticiamente “em nome da moral cristã e do bom senso de todos os comportamentos”, pelo que a dificuldade em lutar contra esta constatação entranhada se revelou difícil, já que “virarmo-nos contra o mal era equivalente a virarmo-nos contra nós próprios”²¹.

Como defende Moisés de Lemos Martins, “é a nação, na sua ‘parte melhor’, que reconhece a Ditadura, pela ratificação dos valores salvadores que a inspiram” ou seja, “a nação sanciona o sistema de valores salvadores adoptados pela Ditadura”²².

Um acontecimento marcante da propaganda do regime do Estado Novo foi a Exposição do Mundo Português, que decorreu em Lisboa entre 23 de junho e 2 de dezembro de 1940. O objetivo foi o de comemorar, simultaneamente, as datas da Fundação da Nação Portuguesa (1139) e da Restauração da Independência (1640). Assumiu-se como uma mostra de grandes proporções da missão civilizadora universal de Portugal no mundo, como forma de realçar o ressurgimento da Pátria no quadro do apogeu do nacionalismo salazarista.

A já referida trilogia “Deus, Pátria e Família”, “que se reificava em uma rígida moral católica, no controlo dos costumes, na consolidação da relação hierárquica do pai (Salazar) com seus filhos (os portugueses)”²³, apresenta a novidade de que a “idéia de império surge como pilar ideológico fundamental do regime e como as exposições serviram para organizar e disseminar essa idéia”²⁴. Uma ideia que pressupunha a diferenciação hierárquica entre a metrô-

¹⁸ Carlos Fontes, *op. cit.*

¹⁹ José Gil, *Portugal, hoje. O medo de existir*, Lisboa, Relógio d’Água, 2005, p. 135.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² Moisés de L. Martins, *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto, Afrontamento, 1990, p. 158.

²³ Lúcia L. Oliveira, “Sonho-realidade do império colonial português”, *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 11, n.º 1 (janeiro-abril de 2004), Rio de Janeiro, p. 196 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, em <http://tinyurl.com/2ftjx7f>).

²⁴ *Ibidem.*

pole e a colónia; e entre os civilizados e os não-civilizados, sendo que a administração colonial estava centrada em Lisboa e transformava os territórios do ultramar em partes integrantes da nação, ao mesmo tempo que separava as instituições metropolitanas das coloniais.

358 | No entanto, o Estado Novo recorreu à divisão das sociedades em duas esferas distintas (civilizadas e primitivas) – “exigindo a conceptualização de mecanismos capazes de atenuar as diferenças pela absorção gradual da ‘civilização’ por parte daqueles que eram supostos não a possuírem”²⁵, o que dará lugar à elaboração de diversos projetos assimilacionistas, ignorando as culturas indígenas dos povos colonizados.

A reconquista cristã de Portugal aos mouros, bem como a epopeia dos Descobrimentos, eram considerados elementos fundacionais da auto-narrativa do Estado Novo. Para Salazar, as pretensões imperiais de Portugal estavam no cerne da identidade nacional, enraizando-se naquilo que ele próprio dizia ser “a alma da Nação”.

Para a legitimação de toda esta lógica, muito contribuiu Gilberto Freyre, criador do controverso conceito da “Democracia Racial”. Portugal ocupa um lugar central no pensamento do sociólogo, que foi um dos pioneiros no estudo histórico e sociológico dos territórios de colonização portuguesa como um todo, chegando mesmo a desenvolver um ramo de pesquisa que denominou de Lusotropicalismo.

Aparentemente liberais, mas de facto também regionalistas e conservadoras, as teorias de Freyre adaptavam-se perfeitamente aos interesses do salazarismo no final dos anos 1950 e na década de 1960. Pois o esforço de Freyre em localizar uma cultura híbrida, uma síntese “lusotropical”, dava perfeita cobertura ideológica ao novo clima político²⁶.

A idealização do colonizador português, segundo Freyre como mais “humano”, foi posta ao serviço do regime na segunda metade dos anos 1940, tendo as autoridades portuguesas levado mesmo o autor a visitar o “império”, retribuindo o sociólogo com elogios a Portugal. Na década seguinte já o Lusotropicalismo tinha sido apropriado pelo Estado Novo, justificando assim a sua longa presença em África e ratificando-a academicamente²⁷.

Como veremos adiante, a ideia de *portugalidade* começou aqui a fazer o seu caminho.

Que identidade?!

No livro de ensaios *E agora, José?*, José Cardoso Pires tem um texto intitulado “Lá vai o português”, que escreveu a propósito de um álbum de fotografias de Eduardo Gajeiro, no qual faz o retrato daquilo que diz ser o português:

Lá vai o português, diz o mundo, quando diz, apontando umas criaturas carregadas de História que formigam à margem da Europa. Lá vai o português, lá anda. Dobrado ao peso da História, carregando-a de facto, e que remédio – índias, naufrágios, cruces de padrão (as mais pesadas). Labuta a côdea de sol-a-sol e já nem sabe se sonha ou se recorda. Mal nasce deixa de ser criança: fica logo com oito séculos.²⁸

²⁵ Rosa Cabecinhas e Luís Cunha, “Colonialismo, identidade nacional e representações do ‘negro’”, *Estudos do Século XX*, n.º 3, 2003 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/296jzt4>).

²⁶ Ruth Rosengarten, *op. cit.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ José Cardoso Pires, *E agora, José?*, Lisboa, Moraes Editores, 1977, p. 19.

Não é, pois, de estranhar que Eduardo Lourenço²⁹ saliente que existe a consciência sobre o que somos, por termos sido os primeiros a descobrir novos mundos, e que Joaquim Baradas de Carvalho observe que toda a História de Portugal gira em torno da epopeia dos Descobrimentos, pelo que “tudo o que aconteceu antes não foi mais do que uma preparação para esses grandes empreendimentos. Tudo o que aconteceu depois foram – e são ainda – consequências desses grandes empreendimentos”³⁰. Torres Moreira sustenta que a nossa especificidade como nação, culturalmente autónoma, “é o resultado dessa capacidade histórica portuguesa de, por um processo de simbiose, se (re)construir num exemplo de abrangência que legámos ao mundo”³¹.

Toda a retórica construída no Estado Novo em relação à identidade nacional dos portugueses foi muito mais além do que evidenciar o sentimento de pertença a um país, partilhado por um grupo de pessoas. Tropeçou no nacionalismo e usou uma série de recursos para perpetuar ideias assentes na propaganda do regime para concretizar a ação política. Houve no salazarismo concreto “uma tentativa para adaptar o país à sua natural e evidente modéstia”³², só que isso nada teve de modesto, nem de breve, uma vez que

[...] redundou na fabricação de uma *lusitanidade* exemplar, cobrindo o presente e o passado escolhido em função da sua mitologia arcaica e reaccionária que aos poucos substituiu a imagem mais ou menos adaptada ao país real dos começos do Estado Novo por uma ficção ideológica, sociológica e cultural [...], por ser ficção oficial, imagem sem controlo nem contradição possível de um país sem problemas [...] que conciliava o capital e o trabalho, a ordem e a autoridade com um desenvolvimento harmonioso da sociedade.³³

Moisés de Lemos Martins³⁴ defende que a divisão que Salazar fez do mundo português deve ser perspetivada à luz do combate “por um conceito católico de identidade nacional, como luta por uma específica ordenação simbólica do país”. O mesmo autor diz existir no Portugal de Salazar

uma persistente encenação em que o país inteiro é instituído e representado como a grande aldeia rural, de alma heróica e santa, embora com o sortilégio de, citando Eduardo Lourenço, ‘não poder estar em casa senão sonhando o mundo inteiro e não bastando’.³⁵

Eduardo Lourenço, por sua vez, afirma que “poucos países fabricaram acerca de si mesmos uma imagem tão idílica como Portugal”³⁶. O Estado Novo contribuiu para esse *statu quo*, quanto mais não fosse pelo facto de qualquer forma de investigação concreta sobre a realidade por-

²⁹ Eduardo Lourenço, “Identidade e Memória”, in *Conflitos e mudanças em Portugal 1974-1984*, Lisboa, Teorema, 1985.

³⁰ Joaquim B. de Carvalho, *Rumo de Portugal. A Europa ou o Atlântico?: Uma perspectiva histórica*, Lisboa, Livros Horizonte, 1974, p. 43.

³¹ Torres Moreira, “Identidade cultural portuguesa”, s.n., s.d. (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2eubr9q>).

³² Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade*, Lisboa, Gradiva, 2009, p. 33.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Moisés de L. Martins, *op. cit.*, 2009, p. 76.

³⁵ Moisés de L. Martins, *Para uma inversa navegação – o discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996, p. 42.

³⁶ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 2009.

tuguesa ter sido desencorajada, quando não impedida. Ao invés, promoveu-se “a contemplação mítica do passado e do destino futuro do país, enquanto, no presente, se fazia passar a noção de estabilidade e continuidade de um Portugal essencial e a-temporal, primordial e imutável”³⁷. Neste contexto, Eduardo Lourenço observa que “Portugal tem uma hiperidentidade porque tem um défice de identidade real”, que compensa “no plano imaginário”³⁸. Ou seja, a identidade portuguesa vive entre a realidade e a ficção, o que pode ser explicado no que Jorge Dias³⁹ chama de “mentalidade complexa” dos portugueses, que “resulta da combinação de factores diferentes e, às vezes, opostos”, sendo que “este temperamento paradoxal explica os períodos de grande apogeu e de grande decadência da história portuguesa”.

É frequente discutir-se a cultura e a sociedade como se fossem coisas desligadas, mesmo que sejam conceitos interligados, como defende Anthony Giddens⁴⁰. O conceito de cultura refere-se aos aspetos das sociedades humanas apreendidos e não herdados, sendo certo que as normas e os valores culturais mudam frequentemente ao longo do tempo, uma vez que “os indivíduos só conseguem alcançar posições de liderança e tornarem-se eficazes se existirem as necessárias condições sociais”.

Ora, a emergência do Estado Novo e, com ele, a tentativa de impor um quadro mental aos cidadãos esvaziando a sua própria vontade, não teve por base a ideia de que “a identidade de uma comunidade implica a autonomia de uma afirmação, quer dizer, capacidade de intervenção”⁴¹, ou, como sublinha Castells⁴², afirmando-se como “a fonte de significado e experiência de um povo”. No caso do Estado Novo, tratou-se de uma construção imposta pelo regime ditatorial à população.

A identidade nacional é uma das ideias provenientes do Liberalismo, assente na ideia de igualdade entre as pessoas, quando estas são iguais perante a sociedade e o Estado. É apreendida através da educação, não sendo, por isso, algo de inato. Ora, no Estado Novo, a educação era o aparelho ideológico mais monitorizado do Estado, existindo um manual para cada matéria. Segundo Rosengarten⁴³, “os conteúdos educativos autorizados propagavam uma versão oficial da história portuguesa, engrandecendo o papel de alguns selectos heróis nacionais”, o que fazia com que a escola, para além da construção de uma pretensa cidadania, fosse “também como uma ‘sagrada oficina de almas’”.

A ideologização dos manuais escolares no Estado Novo foi estudada por Moisés de Lemos Martins⁴⁴, que os encarou à luz de um sistema cultural, “como um sistema de símbolos em interacção, o que quer dizer como uma rede ou uma teia de significações que se entrecruzam”, pelo que “encarar os textos escolares deste ponto de vista conduz-nos à identificação dos objectos discursivos como valores que exprimem crenças e sonhos”.

³⁷ Jacinta M. Matos, “A Literatura de Viagens Inglesa e Portuguesa: de ausências e visibilidades”, in *IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, Universidade de Évora, 2001, pp. 7-8.

³⁸ Vicente O. Jorge e Augusto S. Silva (orgs.), *Existe uma Cultura Portuguesa?*, coleção “História & Ideias”, nº 6 (texto de mesa-redonda com várias personalidades, entre as quais Eduardo Lourenço, na Casa das Artes, no Porto, em 27 de abril de 1992), Porto, Afrontamento, 1993, p. 38.

³⁹ Jorge Dias, *O essencial sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1985, pp. 26-27.

⁴⁰ Anthony Giddens, *Sociologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 44.

⁴¹ Moisés L. Martins, *Para uma inversa navegação: o discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996, p. 62.

⁴² Manuel A. Castells, *O poder da identidade – Era da informação: economia, sociedade e cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 2.

⁴³ Ruth Rosengarten, *op. cit.*

⁴⁴ Moisés de L. Martins, *Para uma inversa navegação – o discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996, p. 83.

A propagação da ideologia foi, dessa forma, feita desde a escola, sublinhando os “valores” em que assentava o regime, fazendo com que fossem aceites e interiorizados de uma forma “natural”, criando uma identidade nacional de acordo com o *framework* pretendido.

Ao contrário da dinâmica imposta pelo Estado Novo, há que fazer a distinção entre “identidade nacional” e “identidade cultural”, mesmo que haja outras expressões que designem outras entidades, mas que podem confundir-se com ambas, como acontece com o nacionalismo, o portuguesismo, o casticismo e o culturalismo, sendo que o culturalismo está ligado à noção de universalidade, enquanto que o nacionalismo à de singularidade⁴⁵.

João Medina, autor do livro intitulado *Portuguesismo(s)*⁴⁶, em que apresenta um catálogo de alguns símbolos do nosso particular *ethos*, parte do conceito de Fernand Braudel sobre “imagens de marca” ou “palavras de passe” identitárias e serve-se desse pensamento para epígrafe à primeira parte da obra, dedicada à reflexão sobre a “identidade como questão e as imagens de marca identitárias” portuguesas, que ajudam a definir a herança de um país, que configuram o seu diversificado e mutável elenco totémico ao longo das eras. Na sinopse do livro, pode ler-se que a identidade portuguesa é vista, criticamente, como bem de consumo, à mercê das estratégias do Estado e da elite oficial. A identidade não se esgota em certos vetores adstritos a uma perspetiva clássica, combatida por Medina, para quem o discurso político-ideológico foi quase sempre centrado numa lógica de encómios:

Na definição e enaltecimento dos “pais fundadores”, dos heróis e dos mártires da pátria, das batalhas que tinham esculpido as raias do nosso território ou a sua intangibilidade desde o séc. XIII, dos santos e homens notáveis, sobretudo estadistas e guerreiros, que aquela tinha permanentemente produzido, desde a espada de D. Afonso Henriques [...] ainda que a quase geral falência das nossas elites dirigentes desmentisse essas alegadas searas de valores excelsos [...] sem falar nuns quantos ícones lendários que fomos incluindo, de modo por vezes absurdo ou paranóico, na nossa panóplia dos Maiores (Viriato, a Padeira de Aljubarrota).⁴⁷

Na última parte do livro (“Addenda”) é apresentada uma espécie de dicionário crítico comentado e ilustrado do panorama histórico-cultural português, sublinhando temas e facetas do portuguesismo e onde é mapeado grande parte do campo icónico português, como a figura do Zé Povinho, do Santo António, do bacalhau, do Galo de Barcelos, de D. Sebastião. Segundo o autor, trata-se de uma forma alusiva de portuguesismo(s), em que se referencia(m) de uma forma avulsa emblemas da vida portuguesa, denso esse portuguesismo, precisamente,

constituído por um mosaico de símbolos, imagens, momentos memoráveis e hábitos duma certa comunidade nacional, a nossa – a portugalidade –, ou seja, esse somatório tão diversificado de Memória e Identidade subjacente ao fluir das eras, dos regimes políticos e das dinastias, das modas e dos modos de ser, dos gostos e das folias ou repulsas, ainda que mutáveis, variáveis, fluidos, perdidos ou recuperados.⁴⁸

⁴⁵ Manuel F. Patrício, “A identidade nacional num mundo intercultural”, in Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos (orgs.), *Portugal: percursos de interculturalidade*, vol. IV (*Desafios à identidade*), 2009 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/29kbc9o>).

⁴⁶ João Medina, *Portuguesismo(s)*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2006. Segundo o portal Ciberdúvidas da Língua Portuguesa (texto da autoria de Conceição Duarte, em 14/02/2005), “Portuguesismo e lusitanismo – significam o mesmo: maneira de ser ou de pensar própria dos portugueses” (<http://tinyurl.com/2ueratv>).

⁴⁷ João Medina, *op. cit.*, pp. 11-12.).

⁴⁸ Projeto de Resolução n.º 137/VIII, de 2 de maio de 2001, p. 302 (disponível em <http://tinyurl.com/2w6ovzu>, acedido a 6 de fevereiro de 2014).

A criação da *portugalidade*

362

Nenhum dicionário de referência da língua portuguesa tem disponível a palavra “portugalidade”. O sinónimo pode ser encontrado, no entanto, no dicionário da Porto Editora, numa edição mais acessível e habitualmente usada nas escolas portuguesas, onde se pode ler: “qualidade do que é português”, e, numa dimensão mais ampla, “sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa”⁴⁹, sinónimo este muito embora subjetivo, confirmado pela utilização do advérbio de modo “verdadeiramente”, cuja inerência qualitativa não permite a assunção, *tout court*, da sua (eventual) amplitude.

O facto é que no portal Ciberdúvidas a Língua Portuguesa (uma parceria da Sociedade da Língua Portuguesa e do Ministério da Educação), refere-se que “portugalidade” (a par de “portugalismo”) era uma palavra usada pelo Estado Novo e que, por isso, hoje está conotada com essa ideologia⁵⁰, avançando mesmo com a possibilidade de o termo ter surgido no decénio de 50 ou 60 do século XX⁵¹ (datas que coincidem com o grande surto da emigração portuguesa para a Europa – em menos de dez anos emigraram para França mais de um milhão de portugueses). O “reforço” do uso da *portugalidade*, seguiu-se à Exposição do Mundo Português (1940), decorrente, portanto, do nacionalismo salazarista.

O “perigo” de o conceito de *portugalidade* poder ser conotado com o Estado Novo é feito por António Quadros que, no entanto, se refere ao receio de ser mal interpretado pela possibilidade de ser associado a um “pecado nacionalista”. No caso concreto, refere-se ao facto de a escola dever “promover e consolidar, entre outras competências, os valores da nossa *portugalidade* e a nossa auto-estima”, salientando a necessidade de serem mostrados e ensinados “os valores portugueses”⁵².

Ou seja, a *portugalidade* está bem datada e assenta num olhar nostálgico, saudosista, e numa ideia eminentemente subjetiva, quase sempre evocada pela esfera política, que, desta forma, se apropria de uma, aparente, lógica de pensamento, obviamente apologética de toda essa intencional dinâmica.

Não será, portanto, de estranhar que os dicionários de referência da língua portuguesa não disponibilizem a palavra “portugalidade”. Embora se não possa dizer taxativamente que se trata de um neologismo, já que existem referências ao termo e inúmeras perspetivas de descodificação, assumindo-se quase sempre o princípio de que, se existe Portugal, existirá uma *portugalidade*, o que deixa muitas dúvidas e não corresponde à realidade, mas a uma visão emocional, de grandeza, de marca completamente construída e datada, como já vimos.

Segundo J. Pinharanda Gomes, “Portugalidade é o nome de categoria universal que identifica o próprio Portugal”⁵³, salientando, no entanto, o facto de que o termo terá uma origem anterior ao Estado Novo, uma vez que terá sido moldado por António Sardinha⁵⁴,

⁴⁹ J. Almeida Costa e A. Sampaio e Melo, *Dicionário da Língua Portuguesa*, 7.ª ed., Porto, Porto Editora, 1995, p. 1432.

⁵⁰ Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de Conceição Duarte, 14/02/2005, (<http://tinyurl.com/2ue-ratv>, acessado a 6 de fevereiro de 2014).

⁵¹ Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, texto da autoria de João Carreira Bom, 07/04/2000 (<http://tinyurl.com/2uanuhv>, acessado a 6 de fevereiro de 2014).

⁵² Antónia de Sousa, “Entrevista com António Quadros”, in A.A.V.V., *António Quadros*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, pp.71-81.

⁵³ J. Pinharanda Gomes, *O pensamento nacionalista do século XX*, 2004, s.p. (versão eletrónica, acessada a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/249axak>).

⁵⁴ Político e poeta português (1887-1925) que se destacou como ensaísta e polemista, produzindo uma obra que se afirmou como a principal referência doutrinária do “Integralismo Lusitano”.

numa altura em que a hispanidade era hegemónica e que “designava o peculiar à acção portuguesa na história do mundo”.

O mesmo autor sustenta que a *portugalidade* tem vários significados, consoante o palco contextual, desde a literatura, passando pela hermenêutica da nossa antropologia cultural: “a pesquisa do pensamento que a si mesmo se pensa, de modo que, antes de passar à acção, saiba porquê e para quê, e seja capaz de viajar da filosofia para a educação e, só depois, para a política”⁵⁵.

Numa comunicação apresentada à Secção Luís de Camões da Sociedade de Geografia de Lisboa intitulada “A Portugalidade e os Lusíadas”, Abel de Lacerda Botelho⁵⁶ refere-se a uma “Paideia Lusa”, ou seja, ao “modo de ser, e de exercitar a vida quotidianamente, à maneira portuguesa”. Mais, essa “identidade de ser e de estar na vida à portuguesa” terá ganho tal força ao longo de centenas de anos, que foi posteriormente “comungada” por povos longínquos e hoje se vê “espalhada”, “espelhada” e “vívada quotidianamente” nos cinco continentes do planeta.

Botelho defende que a palavra “portugalidade” engloba hoje um conceito abrangente “que incorpora toda uma tradição doutrinal e messiânica relativa não só ao homem luso, como à criação cósmica do ser, à expansão e testemunho de uma espiritualidade já alicerçada no homem”⁵⁷. Ultrapassa-se, assim, uma dimensão meramente conceptual em direcção a uma outra, eivada de misticismo, onde o céu parece ser o limite.

A *portugalidade* surge, neste cenário, “não como uma herança, mas como uma vida a construir, dentro de um elenco axiológico, em vista da redenção”. Ou seja: “hoje, o ser-se português, implica o ser-se autor, actor, e espectador de portugalidade, e tudo isso, ao mesmo tempo”⁵⁸.

Por isso é que defende que a *portugalidade* é passível de ser “sentida, desejada e praticada” mesmo por cidadãos não-portugueses, “como o fazem os povos oriundos ou descendentes da lusitanidade, onde quer que estejam vivendo [...] onde todos os dias se ouve e se fala a língua portuguesa”⁵⁹.

Mas não é só a língua que acelera essa massa cuja forma, pelos vistos, não se pode definir e que se denomina de *portugalidade*, e que assenta aparentemente num processo de aculturação patente numa aproximação idiosincrática entre povos. O que nos leva à ideia idiota da existência de “verdadeiros portugueses” que Miguel Esteves Cardoso sintetiza da seguinte forma: “[...] se calhar os verdadeiros Portugueses são Brasileiros. Se calhar, Portugal é o fermento, as províncias africanas foram o chocolate e, à mistura com a farinha holandesa, o grande bolo é o Brasil!”⁶⁰

O certo é que a palavra “portugalidade” circula na tradição oral, com maior acuidade na altura das datas evocativas do país, designadamente nos dias 10 de Junho, 5 de Outubro e 1 de Dezembro, porém, menos no 25 de Abril, por parte dos políticos mais conservadores.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Abel de Lacerda Botelho, “Portugalidade e os Lusíadas”, comunicação apresentada na Secção Luís de Camões da Sociedade de Geografia de Lisboa, 2008 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2cd4nlc>).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ J. Pinharanda Gomes, *apud* Abel Lacerda Botelho, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Miguel Esteves Cardoso, *Os meus problemas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2001, p. 224.

Nessas ocasiões, os responsáveis das hierarquias de âmbito nacional ou os representantes das organizações políticas locais apropriam-se do termo e tratam de o usar profusamente *pro domo mea*, nos discursos circunstanciais. Como se se tratasse de um mero aparato estético num amontoado de palavras, muito conveniente à denominada prática do “politicamente correto”, fazendo tábua rasa da sua pretensa origem. A este propósito, J. Pinharanda Gomes defende mesmo que a *portugalidade* tem sido mais atendida na historiografia, “por vezes sujeita ao risco da apologética inconsistente, adequada aos discursos para meninos e oradores dos comícios partidários”⁶¹.

Segundo José Eduardo Franco, “a utopia da perenidade do reino, alicerça-se no mito de um Portugal visto como um reino eleito para uma missão especial, de carácter sagrado, no panorama planetário”, sendo que esse mito se desenvolve “como consequência do deslumbramento nacional perante as navegações extraordinárias dos Descobrimentos”, acrescentando que “é a partir da poesia e da historiografia que são cantadas e ‘memorizadas’ as gestas desta etapa da história de Portugal, vista como uma fulgurante idade de ouro, na qual se reforçam as bases míticas da portugalidade”⁶².

A propósito das comemorações, em Santarém, em 2009, do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas, o embaixador britânico em Portugal, Alexander Ellis, numa crónica no *Expresso* intitulada “10 de Junho, Portugalidade e Portuguesismo”, realça o interesse que lhe desperta o “conceito alargado de Portugal”, tanto mais que tinha assistido a um discurso do Presidente da República no qual este se referiu à “Portugalidade”. Como o tema o intrigou, pediu ajuda aos seus colegas embaixadores que lhe terão dito que *portugalidade* “representa o melhor de Portugal e dos Portugueses [...]. Portugalidade é então uma forma de identidade, da qual a língua portuguesa constitui um pilar essencial”⁶³.

A outra face da moeda será o “Portuguesismo”, que representará “aquilo que a Portugalidade não é”, citando a título de exemplo as “atitudes de desconfiança e pouca força”, além de outras centradas na ideia de que “não vale a pena, nada muda”, em “comportamentos que envergonham”, ou até mesmo “o fechar-se na sua própria dimensão”. Portuguesismo poderá também resultar do facto de se “estar no estrangeiro mas manter hábitos da terra natal, tal como comer croquetes, se calhar de qualidade duvidosa, quando há tanta outra coisa boa para comer...”⁶⁴

O embaixador resume, de uma forma simples, os dois conceitos: “a selecção nacional do Mundial do futebol de 2002 representa o Portuguesismo, e a do Euro-2004 a Portugalidade”⁶⁵. No entanto, evidencia a maneira como os portugueses se comportam no estrangeiro como um elemento em comum em ambas as definições, o que quer dizer que o conceito de Portugal é mais cultural que geográfico.

⁶¹ J. Pinharanda Gomes, *op. cit.*, 2004, s.p.

⁶² José Eduardo Franco, “Mitos da construção da identidade nacional e emocional: uma perspectiva comparativa luso-polaca (parte II)”, Pedro Calafate, José Eduardo Franco e Beata Elżbieta Cieszyńska, *Mitos da construção da identidade nacional e emocional: uma perspectiva comparativa luso-polaca*, s.d., p. 69 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/27gxkkm>).

⁶³ Alexander Ellis, “10 de Junho, Portugalidade e Portuguesismo”, *Expresso*, 9 de junho de 2009 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2dsxtjs>).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

Esta distinção é rejeitada por Maria Fernanda Peixoto⁶⁶ que, na sua tese de doutoramento, resume todas essas características à palavra *portugalidade*. A propósito do filme-documentário sobre Lisboa, de François Désanti, escreve que “o fado – a lamúria, o fatalismo, os ‘azares’ lusitanos –, o vinho e o futebol servem para apagar tristezas que ‘já não pagavam dívidas’”. Pinta o quadro com a cena “dramática e grotesca”, como escreve, de um cego a tocar guitarra e de um guia sem voz, e em que, no mesmo contexto, se cantava “o Hino do Benfica acompanhado à guitarra pelo cego”, soltando-se versos jocosos e obscenos e “quadras populares”.

| 365

Significativamente, a cena integra um conjunto de estereótipos que definem uma certa forma de “portugalidade”, no contexto de uma sociedade autoritária, inculta, resignada que substitui a acção pelo queixume, e é ilustrativa de uma certa “mentalidade” reveladora de regras sociais e institucionais, de hábitos e costumes alimentados como dispositivos de defesa contra a ausência e o vazio (*ibidem*).

Esta *portugalidade* grotesca parece-nos mais aproximada da realidade existente, bem longe das construções idílicas do perfil do português, cantadas pelos poetas e aproveitadas pelos políticos. De facto, à falência de toda essa perspectiva não será estranho o facto de a pretensa portugalidade construída pela propaganda do Estado Novo ter sido imposta e assente numa lógica virtual, que nunca foi totalmente assimilada pelos portugueses, talvez por se não reverem nesse quadro, que comportava, apenas, os encómios aos grandes feitos, deixando de parte as suas próprias características.

Segundo Bakhtin⁶⁷, “a imagem grotesca caracteriza um fenómeno em estado de transformação, de metamorfose ainda incompleta, no estágio da morte e do nascimento, do crescimento e da evolução”. Na verdade, e segundo Nolasco⁶⁸, o grotesco distingue-se, sobretudo, “pela associação do arrebatamento do sublime ao cómico”, surgindo contra o ideal clássico, “o qual, procurando fixar um apogeu que já traz consigo, inevitavelmente, a semente da sua degenerescência, é, na essência, o estático, elegendo o inalterável como um deus”.

A obra recente de Paula Rego parece participar desse humor grotesco em que a desordem se torna “fonte de re-generação, de criatividade”⁶⁹ retratando realidades outras a partir das vivências de um Portugal bem datado. São os resquícios do salazarismo e da tríade “Deus, Pátria e Família”, que promulgava a resignação e a obediência como valores essenciais. “Paula Rego narra o político, através do doméstico, acabando necessariamente também por invocar o familiar”⁷⁰, sendo principalmente nas referências ao Estado Novo que a pintora “evoca a Portugalidade com maior consistência: evoca-a enquanto passado e enquanto traço mnemónico”⁷¹.

⁶⁶ Maria Fernanda F. C. Peixoto, *(Des)construções Sociocríticas da (Pós-)colonialidade Romance português e angolano das décadas de 80 e 90*, Tese de doutoramento em Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Comparada, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 113 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/253j4pt>).

⁶⁷ Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, Brasília, Universidade de Brasília, 1999, p. 22.

⁶⁸ Ana Nolasco, “A ironia e o grotesco na obra de Paula Rego”, in Ruth Rosengarten (ed.), *Compreender Paula Rego – 25 perspectivas*, Porto, Fundação de Serralves/Jornal “Público”, 2004, p. 144.

⁶⁹ Albertino Gonçalves, *Vertigens: para uma Sociologia da perversidade*, Coimbra, Grácio Editor/Universidade do Minho (Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade), 2009, p. 22.

⁷⁰ Paula C. F. Cabral e Sónia C. I. Rodrigues, “O sexual e o político na obra de Paula Rego”, *Intermedias*, ed. 9, ano 5, 2009, p. 7 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/qfrmj5>).

⁷¹ Ruth Rosengarten, *op. cit.*, p. 12.

Este quadro decadente, exacerbando determinados aspetos, como nas caricaturas, e que se inscrevem no conceito de “portuguesismo” defendido por João Medina, como vimos anteriormente, é absorvido pela pretensa *portugalidade*, já que se mostra mais consentânea com a realidade existente e do recorte do próprio português, cujo perfil é traçado por Miguel Real, numa entrevista à revista “Os meus livros”:

[...] um povo que, face aos interesses económicos, tem pugnado pelos valores do sentimento e da comoção, os valores do gregarismo e da generosidade, os valores de partilha e do companheirismo, unidos e vinculados a um sentido transcendente orientador na busca da justiça, que desespera por nunca chegar. Volta-se então para Nossa Senhora, esperando do Céu o que a terra lhe nega.⁷²

Recorrendo a Eduardo Lourenço, Real refere que a personalidade cultural do português tem sido notoriamente desequilibrada, já que se auto-submerge “nas suas ancestrais raízes de cruzado evangelizador e marinheiro descobridor”, levantando-se depois “como um povo iluminado; ora auto-humilha-se na comparação civilizacional com o nível atingido por outros povos e clama-se a si próprio como povo nulo e decadente”⁷³... Ora, na crítica ao que foi o salazarismo, José Gil, como já vimos, fala de “um trauma subtil” que nem sequer foi sentido como tal. No entanto, esse “mal” “que acabrunhava a generalidade dos portugueses” disseminou-se: “Para estes, não vinha do regime político, vinha da “índole”, do “carácter”, da “essência” da portugalidade (como o fado, num certo discurso “nacionalista” de opinião”⁷⁴. Ou seja, a matriz dos próprios portugueses parecia ser “natural” e não decorria de qualquer imposição do regime. No entanto, perante o insucesso da construída *portugalidade*, que apenas se “entranhou” em alguns portugueses – não na maioria –, essa “naturalidade” parece decorrer do facto de ter sido imposta, uma vez que não foi construída com base no próprio recorte do português, com os vários significados que isso possa ter, que assim não se reviu totalmente nessa imagem.

A *portugalidade* sonhada pelo Estado Novo apenas visava um objetivo oportunista: concretizar ações em nome da “Nação”. Se essa lógica nunca fez muito sentido, hoje não faz nenhum sentido, tanto mais que, como defende Boaventura de Sousa Santos⁷⁵, “a recontextualização e reparticularização das identidades e das práticas está a conduzir a uma reformulação das interrelações entre os diferentes vínculos [...] nomeadamente entre o vínculo nacional classista, racial, étnico e sexual”.

De resto, basta atentar nas apropriações que se fazem do termo e que o transformam numa grande ambiguidade e que se pode entender de várias maneiras. Num documento do “EuroDefense – Portugal”, decorrente de uma mesa redonda intitulada “A Construção Europeia: Que Espaço Estratégico”, que decorreu em Lisboa, em julho de 2003, refere-se que o conceito amplo de cidadania requer a reavaliação da definição da “Portugalidade” e que a adaptação à nova realidade internacional “carecerá de uma nova concepção da noção de cidadania, mais participativa e organizada e de uma definição clara do conceito de Portugali-

⁷² João Morales, “Escrever o infinito” (entrevista com Miguel Real), *Os meus livros*, dezembro de 2010, p. 22.

⁷³ Miguel Real, *Portugal – Ser e representação*, Algés, Difel, 1998, p. 152.

⁷⁴ José Gil, *op. cit.*, p. 135.

⁷⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Pela mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento, 1994, p. 127.

dade, o que exige que a Universidade reavalie o seu papel na organização da Sociedade do futuro”⁷⁶; Paulo Gomes coloca D. Sebastião “nos mitos fundadores da portugalidade”⁷⁷.

Ana Paula Arnaut, da Universidade de Coimbra, a propósito de José Saramago, sustenta que o escritor teve um primeiro ciclo “caracterizado por marcas de ‘portugalidade intensa’, directa ou indirectamente enraizado na realidade portuguesa”⁷⁸. Num texto intitulado “Dançando na corda bamba: Mito e mitologia nacional na obra de Eduardo Lourenço”, Ingemai Larsen observa que no final da década de 80 do século passado quando chegou a Portugal o fascinou o debate entre os expoentes do discurso nacional moderno e racional e os representantes do discurso mitificante e ontologizante, questionando-se: “Como se devia enquadrar uma discussão sobre o ser e o destino portugueses, uma assim chamada teoria sobre a portugalidade ou um Agostinho da Silva que na televisão defendia o valor do mito do Quinto Império?”⁷⁹

Também se encontram referências aos campinos do Ribatejo, como “símbolos maiores de portugalidade”⁸⁰, ou à *portugalidade* do Turismo Cultural em Português⁸¹; para além do mundo da publicidade em que a empresa “Vulcano” iria apostar, em 2009, na *portugalidade*, reforçando o facto de ser uma marca portuguesa, como explicava a responsável de marketing, que referia que tinham seleccionado a ponte Vasco da Gama para ser a imagem da empresa⁸². O presidente da “Portugal Telecom”, Zeinal Bava, numa intervenção no Parlamento, em Maio de 2010, na Comissão Parlamentar de inquérito ao negócio PT/TVI, disse que a PT sempre apostou na *portugalidade*, na portugalização dos seus conteúdos, ilustrando ironicamente essa aposta com a utilização de expressões como *term-sheet*, *leek* e *triple-play*⁸³.

Na Madeira, a propósito do temporal que devastou a ilha, é publicada, em março de 2010, uma notícia no jornal *i*, em que o representante da República afirmara que a intempérie serviu para demonstrar o “claro sentimento de unidade e portugalidade entre o continente e a região autónoma”. Ainda sobre a Madeira, o “Diário de Notícias” publica um trabalho com Rui Alves, presidente do Clube Desportivo Nacional da Madeira, em que este diz que o seu clube “não tem nada a ver com a ‘portugalidade’”⁸⁴. Na mesma página desse jornal o jornalista Ferreira Fernandes comentava as declarações do líder desportivo, dizendo que “só

⁷⁶ EuroDefense – Portugal, “A Construção Europeia – Que Espaço Estratégico para Portugal”, Mesa Redonda, Lisboa, julho de 2003, p. 5 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível a <http://tinyurl.com/23w4u88>).

⁷⁷ Paulo Gomes, “Perdição, orientação e a urgência do Caminho – o Budismo e a Cultura Portuguesa, uma abordagem hermenêutica”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI, 2007 / n.º 11, p. 218 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/oyudpfw>).

⁷⁸ Isabel Coutinho, “Saramago, o escritor que brinca com a pontuação”, *Público*, 23 de abril de 2008 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2f8flsu>).

⁷⁹ Ingemai Larsen, *Dançando na corda bamba: Mito e mitologia nacional na obra de Eduardo Lourenço (ou: como Eduardo Lourenço sobreveiu o golpe mortal dos construtivistas)*, s.d. (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/294outl>).

⁸⁰ Fernando Baptista, “Campinos do Ribatejo – Símbolo maior de portugalidade”, 2010 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/nefw6tl>).

⁸¹ Maria José Pinto, “Portugalidade: Turismo Cultural em Português”, s.d. (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2dzrtak>).

⁸² Maria João Lima, “Vulcano aposta na portugalidade”, 2009 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/2ce5uxo>).

⁸³ Manuel Margarido, “Zeinal Bava... uma aposta na portugalidade”, 2010 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/24clb6v>).

⁸⁴ Lília Bernardes, “... e os madeirenses não gostam dos portugueses”, *Diário de Notícias*, 5 de abril de 2008 (versão eletrónica, acedida a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/o6cuvv6>).

um português (seja ele de Moimenta da Beira ou da Calheta) é capaz de dizer ‘achamento’ e ‘portugalidade’ em conversa”⁸⁵.

368 | Ou, então, o livro intitulado *Por uma portugalidade renovada*, de António de Spínola, em que se refere que Portugal “é uma forma perene de viver, de pensar, de estar no mundo; é um sentimento que renasce em todos nós, com o despertar de cada dia”⁸⁶. Num outro registo, temos outro livro: *Portugalidade: biografia duma Nação*⁸⁷, de Domingos Mascarenhas, em que se tecem grandes encómios aos feitos dos portugueses, mas que nunca é referida a palavra “portugalidade”. Na mesma senda temos o livro *Introdução à Portugalidade*, de Vítor Manuel Adrião⁸⁸, que aborda, entre outros assuntos, a formação da Nacionalidade; a Dinastia de Avis; as Descobertas; D. Sebastião e Alcácer Quibir; Padre António Vieira e Fernando Pessoa.

Por fim, em outubro de 2010 (dias 28 e 29), umas jornadas interdisciplinares que decorreram na Universidade da Beira Interior (Covilhã) abordaram as “Representações da Portugalidade”, numa iniciativa integrada nas comemorações do centenário da República e em que se anunciava um encontro de diferentes linguagens, objetivos e perspetivas sobre a identidade portuguesa, com a ideia dos muitos modos de ver as várias facetas da portugalidade como pano de fundo⁸⁹.

Notas finais

A construção da *portugalidade* parece estar bem datada, sendo o termo associado, como vimos, à luta contra a hegemonia da hispanidade e a António Sardinha, a principal referência doutrinária do “Integralismo Lusitano”. Dessa tentativa de sublinhar a marca de Portugal acentuou-se o ódio contra os espanhóis, um fenómeno que também poderá ter decorrido do facto de ambos os países fazerem fronteira entre si, a que se acrescentam as recorrências do domínio filipino, de 1580 a 1640. Daí que, entre outras, expressões como “De Espanha nem bom vento, nem bom casamento” terão começado aí a fazer o seu caminho...

No entanto, a enfatização de uma alegada *portugalidade* é feita em pleno Estado Novo, na sequência de uma estratégia bem definida pelo Serviço de Propaganda Nacional e protagonizada por António Ferro, cujo ideário se expressava na “autenticidade” da identidade lusa e que colocou em prática uma política assente numa teia feita de sebastianismo, espiritualismo, nacionalismo, entre outras lógicas conducentes à exaltação do ser português. O objetivo era claro: fazer assentar o discurso político numa retórica muito própria, enaltecendo os “valores nacionais” e rejeitando liminarmente quaisquer definições que pudessem contaminar toda essa lógica, assentes numa ideologia que era ministrada e disseminada desde os primeiros anos de escola, acompanhada de uma idêntica estratégia por parte das instituições da sociedade civil, todas elas subordinadas ao ideário do regime.

Não é por acaso que toda esta dinâmica provoca como que uma fusão entre os conceitos de nacionalismo e de patriotismo, coisas bem diferentes, no entanto, mas que, em pleno Es-

⁸⁵ Ferreira Fernandes, “Mais português é impossível”, *Diário de Notícias*, 5 de abril de 2008 (versão eletrónica, acessada a 6 de fevereiro de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/ppdhznj>).

⁸⁶ António de Spínola, *Por uma portugalidade renovada*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1973, p. 14.

⁸⁷ Domingos Mascarenhas, *Portugalidade: biografia duma Nação*, Edições FP, 1982.

⁸⁸ Vítor M. Adrião, *Introdução à portugalidade: flos sanctorum portugalis*, Cascais, ALA - Academia de Letras e Artes, 2005.

⁸⁹ Disponível em <http://tinyurl.com/2w35dss>, acessado a 6 de fevereiro de 2014.

tado Novo, pareciam fundidos, como consequência da ideia então vigente: “Tudo pela Nação, nada contra a Nação”. Uma lógica contrária à que defende João Medina, quando assinala que “a questão do patriotismo só tem sentido [na] perspectiva de vivência de uma cidadania esclarecida, actuante, aberta ao mundo, generosa”. Não obstante, observa, interessa que exista o que denomina por “visão alargada de *portugalidade*”, já que ajuda os portugueses a saírem “duma atitude de ‘apagada e vil tristeza’ que se tem vindo a generalizar”.

A tudo isto não será de estranhar o facto de o sentimento dos portugueses ter um corte de “contemplativismo passadista”, plasmado numa forma clara de saudosismo, sendo, assim, compreensível que em épocas como o Estado Novo, tenham sido privilegiados os “factos gloriosos”, os “heroísmos”, deixando na penumbra os fracassos⁹⁰. Quanto aos propalados “brandos costumes” dos portugueses e à sua alegada “bondade”, Eduardo Lourenço diz tratar-se de uma falsidade “na sua mitologia”⁹¹.

Na verdade, o Estado Novo levou até ao limite essa estratégia, utilizando para a fixar, ainda com mais veemência, iniciativas como a Grande Exposição do Mundo Português. Daí que a tentativa de disseminar a expressão *portugalidade* esteja balizada nos anos 50-60 do século passado, em plena ressaca dessa iniciativa, assente na propaganda do regime. Só que essa ideia não vingou, porque, entretanto, o regime cairia, e o que antes era associado a toda uma sólida ideologia foi rejeitado, decorrendo o que se seguiu de uma dinâmica de rejeição e repulsa das imposições anteriores. Mesmo que – como foi o caso da *portugalidade* –, a construção não tenha tido em conta as idiossincrasias do povo português, não obstante as tentativas para a sua consolidação.

Desde a fundação da nacionalidade portuguesa que os mitos caminham a par da História, emergindo a espaços novas criações sobre alguns deles, como, por exemplo, o mito sebastianista, com todo o perigo daí decorrente, especialmente quando a ficção é confundida com a realidade. Já no início do século XX que Manuel Laranjeira⁹² salientava que “um dos aspectos mais típicos da vida portuguesa e um dos seus males mais funestos é a sua prodigiosa fertilidade messiânica”. A *portugalidade*, no entanto, nunca chegou a ser um mito – talvez devido ao facto de, como defende Eduardo Lourenço⁹³, “a existência mítica” preceder a “existência empírica”, o que parece não ter acontecido neste caso concreto. E, muito embora a expressão “portugalidade” não conste dos dicionários de referência, trata-se de uma palavra comum na oralidade, embora o seu significado seja, obviamente, equívoco.

O certo é que o termo é usado, nomeadamente pela esfera política mais conservadora, como se pode concluir através da consulta dos “Diários da Assembleia da República”⁹⁴ efetuados desde que Portugal vive em democracia, em que se conclui que os deputados do CDS/PP são os que mais utilizam a expressão. Para além destes, quem mais usou a palavra foram os deputados-escritores Manuel Alegre e Natália Correia. Da busca efetuada utilizando

⁹⁰ António José Saraiva, *A cultura em Portugal: Teoria e história*, vol. I (*Introdução geral à cultura portuguesa*), Lisboa, Livraria Bertrand, 1981.

⁹¹ V. Cruz, “Os portugueses tendem a confiar na providência – entrevista com Eduardo Lourenço”, *Revista Única*, 1 de janeiro de 2010, p. 50.

⁹² Manuel Laranjeira, *Pessimismo nacional*, Lisboa, Frenesi, 2009. Quarta parte da série de artigos intitulados “Pessimismo Nacional”, inicialmente publicada no jornal *O Norte, diário republicano da manhã*, em 7 de janeiro de 1908.

⁹³ Eduardo Lourenço, “Situação do Existencialismo”, *Revista Filosófica*, n.º 10, maio, Coimbra, pp. 62-70, 1954.

⁹⁴ Informação disponível em <http://tinyurl.com/d6lu88> (acedido a 6 de fevereiro de 2014).

a palavra-chave “portugalidade”, resultaram 69 registos, referentes a 63 diários (34 anos), observando-se que, ao longo dos anos tem sido cada vez menos utilizada. De 1998 até 2010, a palavra foi referida apenas por 13 vezes. A expressão é utilizada, na maior parte dos casos, quando o assunto versa a emigração, a língua e cultura portuguesas e a “diáspora”; a Lusofonia; ou quando são aprovados votos de pesar, como foram os casos de António Quadros, Agostinho da Silva, Miguel Torga ou José Saramago.

Um facto curioso foi o que teve lugar em 2001, com o CDS/PP. A propósito do lançamento do *Novo Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* (Academia das Ciências de Lisboa), os seus deputados apresentaram um projeto de resolução em que propunham a manutenção de um grupo de trabalho permanente de defesa e atualização da língua portuguesa. A esse propósito, referia-se que a obra se constituía “num dos mais importantes actos de defesa da portugalidade dos últimos anos e que vem colmatar, com dignidade, uma lacuna evidente na defesa da nossa língua”⁹⁵. A ironia é que nesse mesmo dicionário não consta a palavra *portugalidade*.

O termo *portugalidade* é, portanto, equívoco e serve para um sem-número de utilizações, nomeadamente pelo mundo da publicidade, desde o turismo ao futebol. E, ainda hoje, como se de um qualquer resquício se tratasse, o seu uso é conotado com o nacionalismo, ficando uma vez mais o patriotismo relegado para um plano secundário.

E, no entanto, segundo Torres Moreira, um dos pilares da nossa especificidade como nação e como entidade cultural autónoma “é o resultado dessa capacidade histórica portuguesa de, por um processo de simbiose, se (re)construir num exemplo de abrangência que legámos ao mundo”⁹⁶, pelo que este será o principal suporte da nossa reação aos desafios que a globalização coloca: “A identidade cultural portuguesa, enquanto espaço de autonomia e diversidade, já que é o produto de uma certa globalização que ela mesma fez formando uma identidade de país pluricontinental, algo diferente, é certo, daquela que hoje se manifesta”⁹⁷.

José Mattoso⁹⁸ sustenta que Portugal tem as suas próprias características, decorrentes do seu próprio processo nacional, pelo que os movimentos e ideologias que insistem em colocá-lo de costas voltadas para a Europa ou na aproximação à Europa, “arriscam-se a destruir o equilíbrio ou a síntese que são juntamente uma das características próprias da ‘portugalidade’”. Já Eduardo Lourenço observa que “o encontro com os outros é o verdadeiro encontro conosco”⁹⁹. O caminho da *portugalidade*, enquanto bandeira da “nação”, nunca foi percorrido, já que nunca existiu.

⁹⁵ Projeto de Resolução n.º 137/VIII, de 2 de maio de 2001 <http://tinyurl.com/2w6ovzu> (acedido a 6 de fevereiro de 2014).

⁹⁶ Torres Moreira, *op. cit.*

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ José Mattoso, *O essencial sobre a formação da nacionalidade*, Lisboa, IN-CM, 1985, p. 13.

⁹⁹ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, p. 180.

AS COMPONENTES MÍTICA E HISTÓRICA NAS ABORDAGENS POLACAS À MISSÃO CATÓLICA NA EUROPA: PATRIMÓNIO REAL DOS POLACOS CONTEMPORÂNEOS?

Beata Cieszyńska*

| 371

O património das visões polacas do destino na Europa é altamente influenciado pelos determinantes geopolíticos e etnoculturais das atitudes messiânicas dos Polacos, pelos mitos das origens adotados, modo de vivenciar a crise e perda de independência, e ainda por atitudes ambivalentes perante a Europa (umas vezes objeto de identificação, outras entendida como “o Outro”). As componentes mítica e histórica aliaram-se tanto ao cristianismo como à teleologia nacional dos Polacos, providenciando um enquadramento útil em momentos de glória, mas também em momentos de crise, em especial, durante o período de perda da independência (1795-1918) e subsequente luta histórica.

As visões da Polónia enquanto nação, incluindo as suas dimensões religiosas e o papel dado à igreja católica, aplicam-se a momentos da sua história que são reinterpretados de acordo com condições históricas novas. Entre os ângulos principais a ter em conta nesse conjunto de opiniões está o entendimento do património presente enquanto combinação de autodefinições e interpretações de “o Outro” acumuladas nos diferentes tipos de Estado: ducado ou reino medieval, monarquia janelónica do renascimento, Comunidade Polaco-Lituana (1569-1795), efemérides políticas nas bases desta última na Polónia dividida, reaparecendo apenas em 1918 no mapa da Europa, como Segunda República, logo abafada pelas ocupações da II Guerra Mundial, reativada no período do pós-guerra como República Popular, juntando-se à estrutura do Bloco de Leste, entrando depois, finalmente, no processo de democratização, assinalado em 1989 e ampliado no âmbito da União Europeia, em 2004.

Lembrar esta situação mutável da Polónia histórica revela-se especialmente importante ao refletir sobre o contributo da sua organização política da Época Moderna para o património atual, isto é, a sua participação na I República Polaco-Lituana, *Rzeczpospolita Obojga Narodow*, construída entre 1569 e 1795. Esta afeta profundamente a discussão sobre o património de quatro países modernos, que se tornaram modernos e/ou foram concebidos no seio da Comunidade Polaco-Lituana (Polónia, Ucrânia, Lituânia, Bielorrússia). Neste contexto, Timothy Snyder propõe que abandonemos a meta-história e nos foquemos apenas na história. É uma atitude muito sensata para os historiadores, pois desde o século XIX que os quatro estados-nações acima referidos foram objeto de diversas tentativas de interpretação da sua história, considerando-se pouco as fontes históricas e culturais comuns (frequentemente vistas como inconvenientes). Por outro lado, aquela ideia explica as fortes tendências mitológicas nas abordagens às identidades nacionais na Polónia, negligenciando o que significou “Polaco” no curso das complicadas alianças estaduais deste país. Assim, na Polónia, serão poucos os oradores comuns atentos capazes de não confundir o nome de *Rzeczpospolita*, que deixou de existir com a terceira divisão, em 1795, com a Polónia atual. A sua ideia e os seus ideais, como “polacos”, sobreviveram para lá do enquadramento histórico, inspirando muitos sonhos da Polónia para o par de séculos seguinte.

* CLEPUL, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

As bases das visões dos Polacos como destinados para o grande futuro europeu foram estabelecidas já na Polónia medieval, com a dedicação à noção de terem sido escolhidos por Deus como uma nova Israel, projetando o sacrifício em nome da Europa e da cristandade. A Polónia, os países de leste europeus, foram inicialmente compostos por duas tribos eslavas, Polanos e Vistulanos, primeiro organizados como ducado e depois como Reino da Polónia. Os mitos fundadores desta primeira dinastia, intitulada Piast, e o seu enquadramento cristão surgiram no tema *il meso del cieli* (Popiel-Piast). A intervenção divina apareceu também noutra mito fundador da primeira dinastia, relacionado com a cegueira do jovem príncipe Mieszko, futuro Primeiro Príncipe da Polónia. De acordo com esta perspectiva, o recuperar miraculoso da visão do príncipe por ocasião do seu sétimo aniversário projetava o facto de Mieszko, como homem maduro, ter conduzido o seu povo à luz da fé cristã. Tais mitos relacionavam-se com o facto de os vizinhos, os Eslavos mais próximos (tribos de leste e Boémia), terem já aderido ao cristianismo, como as tribos Germânicas, que se opunham fortemente à fundação do Estado polaco, representando assim a ameaça da cristianização forçada. Em tal contexto, o batismo da Polónia, realizado oficialmente em 966, ligou simbolicamente o país à Comunidade Europeia de então através da igreja latina cristã (com a mediação da Boémia). Em pouco tempo, a comunidade polaca também se empenhou muito em introduzir a perspectiva histórico-filosófica cristã nas suas histórias particulares, nomeadamente, através da procura de antecedentes na Bíblia que legitimassem a sua história e destino. No que concerne à origem bíblica, os Polacos foram sensíveis às suas afinidades com o neto de Noé, Jafé.

Rapidamente, tornou-se também função das crónicas indicar exemplos da história mítica de ambas as tribos Eslavas que poderiam ter tido origem no Império Romano, ou pelo menos ligação com ele. No século XVI, foi elaborada uma nova ideia: a de que descendiam dos Eslavos e Polanos das antigas tribos Sármatas. De acordo com a tradição, as mesmas, embora não sendo parte do Império Romano, foram capazes de vencê-lo por diversas vezes, tornando-se conhecidas como tribos de excelentes guerreiros (Pelc, 1993). Esta é a base mítica da “Europa Sarmatia” com que os Polacos e a nobreza polaco-lituana ulterior, da Comunidade, se começou a autoidentificar. Terem sido escolhidos como descendentes de uma tribo quase mítica, os Sármatas, parece ter sido importante para apresentarem a sua posição particular perante a Europa, então representada pela herança do Império Romano. A partir do século XVI, o sarmatismo continuou essa linha de justificação da posição predestinada dos Poloneses no mapa cristão da Europa. Essa corrente dominante na Polónia antiga, caracterizada pela afirmação da excelência da própria nobreza, por ser a nação escolhida e uma “comunidade”, permitiu o despontar da primeira fase de messianismo, por altura da crise do Barroco. Esta ganhou uma interpretação religiosa e política com os discursos do pregador oficial da corte, Piotr Skarga SJ, e sobretudo com os poemas messiânicos de Wespazjan Kochowski, escritos depois das guerras desastrosas da segunda metade do século XVII, em especial, a designada “Cheia Sueca” (1655-1660) e o cerco vitorioso de Viena, efetuado pelo exército polaco de Jan III Sobieski, em 1683.

A sua posição geopolítica, na fronteira da Europa, determinou as bases do mito *Antemurale Christianitatis*, comumente aceite, reforçando a oposição entre “civilizados” e “bárbaros” que a partir do século XVII foi dominante. A longa vitalidade desta oposição entre cristãos europeus e não-cristãos bárbaros inspirou a identificação de ambos os países com a Europa enquanto defensora e representante cultural e civil.

Tal encontrará a sua conceptualização nos projetos de conduzir a Europa a um estado de paz sob o domínio de Cristo (semelhante à ideia de Quinto Império). O final do Renascimento e o período Barroco podem ser vistos como as épocas da primeira vaga de ideias messiânicas amadurecidas na literatura e no pensamento polacos (Skarga, Kochowski). As suas consequências espirituais tornaram-se conhecidas com o messianismo romântico e pós-romântico, na medida em que, durante o longo período de perda da independência (1795-1918), profundamente traumático, o *spiritus movens* das componentes messiânicas do sarmatismo foi marcado pelos esforços dos Poloneses em reaparecer no mapa europeu e ensombrado pela ideia de sacrifício religioso-cultural. Tal perspectiva atingiu o estado de maturidade nos escritos tardios do principal poeta romântico, Adam Mickiewicz, e nos sistemas filosóficos de Antoni Cieszkowski e Heine-Wronski. Nas suas dimensões messiânicas, o sebastianismo e o sarmatismo demonstram o empenho dos Poloneses – enquanto nova Israel eleita – em representar a comunidade europeia e identificar a sua marcha com a aproximação inevitável ao domínio final, sob comando dos próprios. Na primeira fase de desenvolvimento da corrente, a liderança prevista cabia à nobreza polaca. Nas fases posteriores, um novo ideal foi fundado: o da comunhão espiritual dos “novos Poloneses”, unindo nobreza polaca e camponeses.

Além disso, podemos detetar algumas “sementes de passividade” no movimento e na formação cultural do sarmatismo, nomeadamente, a aceitação das condições de pobreza do presente em nome de um prometido futuro melhor, e a sua influência relativamente a reformas negligentes da Comunidade Polaco-Lituana, por exemplo, facilmente justificadas pela ideia de superioridade da nobre nação, escolhida por Deus e, portanto, perfeita, sem necessidade de se desenvolver. A atitude destacada da nobreza estava relacionada com as dimensões (imaginada e real) democráticas do sistema político da Comunidade Polaco-Lituana, gerando nela orgulho pela Virtude Dourada mais sagrada, a Liberdade, entendida como o ponto de chegada do resto da Europa...



O que se pretendia abordar com essa *Res Publica – Rzeczpospolita* – Comunidade Polaco-Lituana? A palavra *Rzeczpospolita* foi utilizada na Polónia pelo menos desde o século XVI, sendo originalmente um termo genérico, aplicado para designar qualquer estado com uma república ou forma de governo semelhante. Ela enfatizava a ideia da aristocracia rural polaca se ter tornado politicamente bem sucedida e dominante na Comunidade, querendo limitar, mas nunca eliminar, o poder do monarca. Âmbito cronológico: da lei *Nihil Novi*, em 1505, passando pela União Polaco-Lituana (1659) e pela primeira eleição livre (1573), até à última divisão, em 1795. As suas características principais: Liberdade Dourada, Liberdades Douradas. Sob esse sistema, todos os nobres (*szlachta*) eram iguais e gozavam de direitos e privilégios amplos. A Polónia ganhou mesmo uma posição especial entre os países da Europa Central e de Leste como “república nobre”. A aristocracia rural obteve muitos mais privilégios e liberdades cultivando a ideia da sua excecionalidade, baseada nas chamadas “Virtude e Liberdade Douradas”. Esse ideário incluía o ideal de existência modestia, autossuficiente. A nobreza controlava a legislatura (*Sejm*, o parlamento polaco) e o rei eleito da Comunidade. A eleição livre – a nobreza elegia o rei da Polónia e o Grão Duque da Lituânia limitada pelas regras da *Pacta conventa*, e elegia o parlamento. A lei *Liberum veto* – o voto de qualquer nobre podia interromper a sessão parlamentar. A liberdade de denominação religiosa (Confederação de Varsóvia, 1573) contaminada com a ideia de *Antemurale Christianitatis*. Gradualmente, este conceito transformou-se no estereótipo do “Polonês-católico”. O período de declínio começou com as guerras de meados do século XVII e conduziu à fraqueza dos estados vizinhos, o que, no final, levou a três divisões, consumadas na segunda metade do século XVIII, a última no ano de 1795.

A I República Polaca, *Rzeczpospolita*, recebeu a forma mítica e o subsequente enquadramento literário – hoje discutido como parte do seu património –, permanecendo como ponto de referência ou comparação. Durante a existência da Comunidade Polaco-Lituana, pregadores, autores de literatura e de historiografia, entre outros, ofereceram uma interpretação das suas tradições, ideais, conquistas militares e políticas. Entre os exemplos mais evidentes, conta-se *A salmodia polaca* de Wespazjan Kochowski (1695), retomando a inclinação dos Poloneses pelo sacrifício cristão, atestado pelo cerco de Viena e pelo reinado de Jan III Sobiesky, e *O regresso do deputado*, de Ursyn Niemcewicz (1791), drama apresentado como prova da atitude democrática e progressista dos Polacos.

A tradição literária construiu a ponte para afirmar a ideia de uma tal “Polónia” às gerações seguintes. O ideal da Comunidade Polaco-Lituana, misturado com o martírio romântico, viveu muito mais do que existiu, funcionando como ponto de referência e comparação. Tanto as condições históricas como as posições dos escritores ou pensadores providenciaram a oportunidade para realçar os feitos da I República de modo distintos. Era um tema de grande crítica e condenação, em especial, durante o período de perda da independência (as três divisões da Polónia: 1772, 1793, 1795) e no momento imediatamente seguinte à mesma. Depois, vieram as vagas de idealização, incluindo o período Romântico polaco e Pós-Romântico, com os “Dreams on Magnitude”.

Parece ser muito relevante considerar a literatura como meio e base para uma tal reflexão, no caso da Polónia, um dos países que ganhou a sua consciência moderna sobretudo através da criação literária, devido às condições determinadas por motivos de ordem política e/ou social (acima de tudo, as referidas divisões do país). Os textos escritos no período de

divisão e nas repúblicas Polacas seguintes utilizaram a I República como ponto de referência, inspiração e meio para proceder a autodefinições e profetizar os papéis que caberiam aos Poloneses no plano mais alargado dos povos europeus e cristãos. Essa corrente de apelo à Comunidade Polaco-Lituana foi estabelecida, pela primeira vez, em obras do designado “Romantismo Sarmatia”. Elas forneceram um novo e confortável enquadramento para a perda de independência, inspirando a ideia de uma Polónia sacrificada, “Cristo das nações”, bem como a de um futuro grande líder dos europeus. As obras escritas durante o período de divisão das repúblicas Polacas seguintes (livros pertencentes à corrente do “Romantismo Sarmatiano” e a sua literatura messiânica: Adam Mickiewicz, *Antepassados, Os livros da peregrinação do povo polaco*). A mudança essencial foi a expansão da ideia de nação política aos camponeses, sugerindo a verdadeira fraternidade democrática, insinuada já dentro do quadro político da Comunidade Polaco-Lituana.

Assim, a tradição literária dos cânones académicos tornou-se o principal pilar para as subsequentes reproduções do mito e *ethos* neo-sarmatia, continuando a programar as futuras gerações de Polacos. Na atualidade, a visão otimista e idealista ou utópica (Romantismo Sarmatia) e a visão negativa e alarmista coexistem e são igualmente populares. Entre a última, tem um lugar especial a relativa às reminiscências das imagens pré-messiânicas e messiânicas da República Sarmatia. Os seus nobres patriotas são exibidos como defensores heroicos da cristandade, entusiastas da Liberdade Dourada e da igualdade, por vezes castigados por Deus pelos pecados (excesso de liberdade resultante na falta de unidade), mas definitivamente “nobres” pelo seu sistema político muito particular, semelhante a um conclave – monarquia republicana, retratada como tolerante, escolhida por Deus e Nossa Senhora de Czestochowa, objeto de frequentes interferências providenciais. E o lugar especial pertence, nesta linha, ao ciclo de novelas intitulado *A triologia*, de Henryk Sienkiewicz, conjunto de obras escritas para fortalecer os corações dos Polacos durante o período da divisão. Os heróis históricos deste ciclo podem até ser engraçados e enganosos, mas no fundo são sempre idealistas e heroicos, cavaleiros honrados, defensores da fé. Esta perspetiva sobreviveu, mesmo na muito recente encarnação desses livros escolares obrigatórios, até quando lidos de uma nova maneira, mais reflexiva, séria, como na versão para grande ecrã do primeiro volume do ciclo de Sienkiewicz, *Pelo fogo e pela espada*. Contudo, recentemente, a tradição de Sienkiewicz conheceu novas interpretações trágico-cómicas e irónicas, na verdade, bastante desafiantes, tal como a história alternativa de Jacek Komuda, que com o seu jeito “jogo de computador” pôde alcançar uma projeção geral. Inversamente ao esquema positivo, nas fusões mais recentes das breves narrativas que escrevem a história alternativa da I República Polaca, *As estepes selvagens*, de Jacek Komuda, também passaram a jogo de computador. O autor, francamente fascinado com esse período da história polaca e experiência religiosa, mostra (por vezes de forma trágica) a falta da intervenção de Deus em relação ao ilustre, e muito envolvido na liberdade polaca, Diabo – Boruta, cuja aparência e estilo de vida encarnam verdadeiramente o típico meio sarmatia da nobreza terratenente. Deus está ausente, é o Diabo quem na verdade trata dos e manda nos Polacos, ainda excepcionais e capazes de almas e vidas heroicas. Até os protege contra a multiplicidade de demónios desonrados e mais pequenos que persuadem os nobres a lutar entre si e com a Ucrânia. Mas é também muito violento, fora da lei e real. O autor manifesta ter algum encanto e fascínio pelas ações honrosas de determinadas personalidades trágicas, mas é sobretudo a visão negativa que prevalece. A Liberdade Dourada mostra o seu lado negro, como a falta de respeito pela vida de “o Outro”, seja em termos de nação ou de

religião. Até as divisões polacas são apresentadas como o pacto onde, de maneira muito desmistificadora, o diabo Boruta consegue a sua parte da adorada Polónia.

376 | Apesar de algumas novas perspectivas e ângulos, não há como negar a força da interpretação romântica e da interpretação de Sienkiewicz em relação ao património da I República, penetrando sistematicamente a memória histórica dos Poloneses. A influência de ambas as interpretações contribuiu para aumentar o papel do estereótipo Polonês-católico, ao passo que a igreja se tornou a representação da nação polaca no período de divisão e muitas vezes depois, sobretudo nos anos de ocupação alemã e soviética, durante a II Guerra Mundial, e na época do pós-guerra, até 1989. Reprimidos enquanto representantes da posição antigovernamental da igreja universal, no sentido das chamadas terras recuperadas (até ao tratado com a Alemanha de Leste), os governadores da Polónia quebraram a concordata com a igreja, assinada em 1925, a 12 de setembro de 1945. Essa questão permitiu tratar a igreja católica como inimiga até ao Tratado de Varsóvia, estabelecido pela Alemanha de Leste (República Federal da Alemanha) e pela República Popular da Polónia, assinado a 7 de dezembro de 1970 e ratificado pelo *Bundestag* alemão a 17 de maio de 1972. Ela providenciou o “Espaço-Polaco” verdadeiramente alternativo, apoiando e reunindo opositores do governo com diferentes proveniências, incluindo diversos tipos de ateus e de pessoas sem religião. A Polónia desse momento pode ser considerada apenas como Estado-nação moderno com apontamentos históricos falsos e história socialista instrumentalmente manipulada.

Podemos apontar algumas contradições e componentes míticas das visões dos Poloneses ao tentarem definir o seu papel na Europa. E o lugar atribuído à igreja católica parece ser sempre essencial. O papel específico da igreja católica na Polónia é o de desobediente. Envolvida no discurso nacional desde o início (*e.g.* regras do interregno na I República), a igreja lutou pela independência nacional durante as divisões, a II Guerra Mundial e o período socialista. Não havendo liberdade para expressar a identidade Polaca, ela forneceu os espaços “verdadeiramente Polacos” alternativos.

Todavia, deste modo, faltou-lhe o diálogo moderno da igreja europeia com as regras normais do pensamento liberal, permanecendo antes na posição de igreja nacional e popular. Escusado será dizer que a igreja polaca foi também muito marcada pelo pontificado do papa polaco e pelo Cardeal Stefan Wyszyński, tal como pelo fenómeno (Bispo Josef Tichner) do “religioso político”. A falta de personalidades assim proeminentes e de diretrizes deixou a igreja católica contemporânea órfã.

O limite da reflexão sobre o tópico em apreço será o ano de 1989 e a adesão à União Europeia, marcada pelas campanhas dos eurocéticos e dos euro entusiastas, listando características referentes às duas faces do sarmatismo e das suas dimensões religiosas. Entre os aspetos negativos apontados a esta duradoura formação cultural estavam as querelas e o excesso de liberdade; entre os aspetos positivos, o heroísmo, a bravura, a tolerância e a prontidão para o sacrifício em prol dos europeus, atestada no cerco de Viena e na figura de *Antemurale Christianitatis*. Como consequência dessa atitude, as “lutas pela liberdade nossa e vossa” do século XIX e o movimento *Solidarność* levaram à rotura de 1989.

A igreja católica encontra-se numa posição central comum nas interpretações acima mencionadas da história passada e recente, todas ligadas ao estereótipo do Polonês-católico. A situação começou a alterar-se com o progresso democrático, que influenciou a mudança de posição da igreja católica, após 1989. Duas direções gerais da atitude da igreja depois de 1989. Até 1993 (primeiras eleições parlamentares livres, com a vitória das forças pós-comu-

nistas), influência direta sobre a vida política através do envolvimento em campanhas, apoiando projetos controversos e acompanhando as negociações dos seus objetivos com o governo. Após 1993, uma direção de tendência crescente para limitar as influências diretas, fortalecendo as atuações indiretas. Não se aplica ao movimento *Radio Maryja*. Outra direção, proclamando a designada “Terceira via”, hoje frequente, negando oficialmente a influência, mas proferindo declarações que comprovam o oposto.

Existem algumas questões controversas a instigar a disputa, depois de 1989. Entre elas, o preâmbulo e certos artigos da primeira Constituição, votada pelo Parlamento a 2 de abril de 1997 e referendada em maio, debatendo-se a ética mínima do Estado, a Concordata, a lei do aborto e o ensino católico nas escolas. A Concordata é um meio muito importante para refletir sobre a relação Estado-igreja na Polónia democrática. Elaborada no período 1993-1998, a Concordata foi sujeita a diversos e demorados jogos políticos, tal como o processo de ratificação. A relação, em termos gerais: o artigo 1 afirma que o Estado e a igreja atuam independente e autonomamente, sem mencionar a palavra “separação”. Os casamentos canónicos ganharam estatuto civil apenas quando registados pelo Estado. As questões financeiras e fiscais foram deixadas por caracterizar. A igreja na Polónia, representando o Estado estrangeiro do Vaticano, pode ser um meio para introduzir regulação porventura em contração com o sistema polaco (falta de “razão de Estado”).

O papel da igreja católica e dos valores cristãos tradicionais enquanto modo de expressão dos Polacos perante a União Europeia, presente nos debates públicos desde o período democrático, foi intensificado pelos momentos críticos da história recente. Entre as experiências mais importantes para a definição das atitudes contemporâneas dos Polacos, a respeito do património do mito Polonês-católico e da tradição sarmatia, contam-se as geradas pela “tragédia de Smolensk”. O acidente da aterragem do Tupolev presidencial em Smolensk aconteceu a 10 de abril de 2010. O casal presidencial, outros políticos e representantes culturais (95 pessoas) que se dirigiam para as comemorações do massacre de Katyn, sucedido em 1940, morreram nesse acidente aéreo, causando uma experiência social traumática e dando origem a especulações e acusações. O longo processo de averiguação das causas do acidente e o enquadramento mítico fornecido pelas interpretações históricas inspiraram um novo capítulo da mitologia nacional. Conta-se entre os incidentes mais significativos, neste contexto, o da batalha da Cruz, com diversas cruzes a serem levadas até ao Palácio Presidencial por escuteiros, no dia 13 de agosto de 2010. O erguer da cruz dividiu facilmente a nação, que reagiu emocionalmente e até com violência, em muitas situações, evocando a tradição Polonesa-católica do heroísmo, martírio, sacrifício religioso e político.



O fenómeno de enquadrar e reinterpretar este trágico acidente continua, tendo sido agitado internacionalmente nos últimos tempos pelo filme *Smolensk*, de Antoni Krauze. O título sugere que a obra versa a própria tragédia, mas na realidade ela foca o caso da cruz em frente do Palácio Presidencial, as reações e interpretações polacas. As filmagens, iniciadas simbolicamente a 10 de abril, já foram consideradas como estando política e mitologicamente comprometidas, nomeadamente pelo periódico *The New York Times* (edição de 30 de maio de 2013).

Os fenómenos recentes mostram existirem diferentes maneiras de reconquistar o passado da I República Polaca, o seu património histórico e mítico como procura de preencher os velhos quadros com conteúdos novos – algumas vezes, parecendo apenas jogos pós-modernos, outras, evidenciando a necessidade básica de auto-redefinição da condição presente dos Polacos. Enquanto a lição democrática da relação Estado-igreja prossegue, a desmitificação da identificação nacional com a igreja tem margem para ir mais longe. A resenha histórica não deixa dúvidas quanto o papel muito particular da igreja católica na Polónia historicamente em mudança. Envolvida no discurso nacional desde o começo da Polónia medieval, a igreja forneceu enquadramento para o martírio messiânico, inspirando naturalmente o estereótipo do Polonês-católico durante o período da Comunidade. Quando esta terminou (1795), a igreja lutou pela independência nacional e pela sobrevivência cultural, nas divisões, II Guerra Mundial e período socialista, proporcionando espaços alternativos, “verdadeiramente polacos” e aprofundando a categoria do catolicismo nacional, especialmente marcado pelo pontificado do papa polaco.

O ano 1989 e a adesão à União Europeia obrigaram os Polacos a reavaliar o papel e o espaço de manobra da igreja católica. Devido a uma história tão complicada, a igreja polaca falhou o diálogo com as normas comuns do pensamento liberal; a sua batalha, e a de toda a nação, entre a ideia de “Polacos-católicos” e de cidadãos modernos, irá continuar, esperando-se que aprofundando a autorreflexão e, como consequência, também a autorrepresentação no cenário europeu. Assim, espera-se também que a questão da duradoura tradição sarmatia enquanto “património real dos Polacos contemporâneos” possa ser respondida com maior precisão.

O mito como objeto de estudo: origens e fins

Embora o mito e a mitologia tenham alcançado o *status* de objeto de investigação científica desde finais do século XVIII, especialmente com Johann Gottfried Herder (1744-1803), dada a sua importância como repositório de tradições culturais, somente no século XX deixaram de ser entendidos apenas como “fábula” ou “ficção”, readquirindo, através do trabalho de historiadores, críticos literários, etnólogos, sociólogos e semiólogos, o sentido que tinha nas sociedades arcaicas, de “história verdadeira”, “tradição sagrada”, “revelação primordial” e “modelo exemplar”, ao contrário das lendas, fábulas e contos, que eram considerados “histórias falsas”¹. Nesse sentido, é relativamente recente a concepção de mito como algo vivo na sociedade, bem como a apreensão de sua dimensão interpelativa e performativa, que o torna capaz de assumir variadas funções e estar sujeito a múltiplas transformações, seja no imaginário popular, seja em suas representações poéticas e narrativas, para não falar nas demais manifestações artístico-literárias ou nas práticas rituais e culturais do cotidiano.

Para Roland Barthes (1915-1980)², por exemplo, o mito é uma fala, isto é, um sistema de comunicação, não podendo ser concebido como um objeto, uma ideia ou uma forma. Assim, tudo que é passível de discurso é um mito. No entanto, o discurso mítico³ não surge da natureza das coisas, mas emerge de circunstâncias históricas concretas, constituindo-se como um sistema semiológico no qual a linguagem é entendida não somente em sua forma verbal, mas como uma unidade significativa que pode abranger imagens e objetos, desde que eles possam tornar-se “fala”. Com efeito, a palavra *mythos*, em grego, significa “fala, narração, concepção”. Durante o Iluminismo setecentista, tornou-se um termo para designar narrativas tradicionais que, embora pudessem ser tomadas como manifestações culturais de fundamental importância para a criação das mitologias nacionalistas, não poderiam ser levadas a sério porque não eram histórias “verdadeiras”. Nesse sentido, a mitologia é um domínio parcelar da investigação geral sobre a narrativa⁴.

Contudo, a acusação do mito como história mentirosa não começa com os Iluministas, mas com os Gregos, podendo ser remontada a Xenófanes (c. 565-470), o primeiro a rejeitar as divindades mitológicas presentes em narrativas como as de Homero e Hesíodo. O cristianismo, por sua vez, relegou ao plano da “mentira” tudo o que não pudesse ser justificado pela Bíblia⁵. Desse modo, embora não houvesse nenhuma instância ou instituição que demandasse fé nos

* Universidade Federal do Sergipe.

¹ Ver, sobre o tema, Walter Burkert, *Mito e mitologia*, (trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Edições 70, 1991; e Mircea Eliade, *Aspectos do mito* (trad. de Manuela Torres), Lisboa, Edições 70, 2000.

² Cf. *Mitologias*, (trad. de José Augusto Seabra), Lisboa, Edições 70, 2007, pp. 261-263.

³ A noção de discurso utilizada neste estudo vale-se de alguns pressupostos de Mikhail Bakhtin (Cf. *Estética da criação verbal* (trad. de Paulo Bezerra), 4.ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 271), para quem o enunciado só é possível em uma situação de comunicação discursiva, que é caracterizada pela alternância dos sujeitos do discurso. Tal alternância determina os limites do enunciado, tanto em relação aos enunciados anteriores, dos quais é uma espécie de resposta, quanto às compreensões responsivas que suscita.

⁴ Cf. Walter Burkert, *op. cit.*, p. 17.

⁵ Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 9.

mitos ou em determinada mitologia, como no cristianismo ou em outras religiões, a crise do mito, na Grécia antiga, desencadeou a crítica generalizada aos poetas, que passaram a ser considerados grandes mentirosos, como afirmou Sólon duas gerações antes de Xenófanes. Homero, todavia, manteve a sua autoridade, embora o mito dos deuses fosse progressivamente suplantado pelo mito dos heróis, o qual foi aproveitado pelos historiadores, como Tucídides (471-399), e já havia alcançado sua configuração exemplar em Hesíodo, o criador da “Genealogia”. Ademais, a mitologia estava arraigada na vida prática e espiritual dos gregos, o que fez com que a retórica política dela se apropriasse, de forma conscientemente distanciada, para seus próprios fins. Filipe da Macedônia (382-336), por exemplo, espelhou e comparou a sua política expansionista com as façanhas de Hércules, suposto antepassado que, por sua vez, figurava nas moedas do seu filho, Alexandre Magno (356-323)⁶.

Seja como relato acerca dos feitos de deuses e heróis, seja como história das origens do mundo, o mito apresenta-se frequentemente como uma narrativa sagrada, realizando a verbalização de dados coletivamente importantes. Assim, pode ser compreendido como “carta de fundação de instituições”, “explicação de rituais”, “precedente para aforismos mágicos”, “esboço de reivindicações familiares ou étnicas” e como “orientação que mostra o caminho neste mundo ou no de além”⁷. Como estrutura de sentido, pode ser transmitido sob variadas formas, imagéticas, orais ou escritas, não se limitando a um texto fixo. Contudo, como os estudiosos da mitologia só dispõem, na maioria dos casos, de textos escritos, ficam sujeitos ao cânone de obras e autores disponíveis nas bibliotecas e bibliografias que chegaram até nós. Nesse sentido, a mitologia antiga apresenta-se como história da literatura, pois os mitos gregos “clássicos” representam o triunfo da obra literária sobre a crença religiosa, razão porque só os conhecemos na condição de documentos ou textos política e artisticamente trabalhados. Mesmo assim, o mito sobrevive às amarras da cultura escrita, inscrevendo-se, de forma secularizada ou cristianizada, nas tradições rurais ou no folclore religioso. Ademais, como ressalta Eliade⁸, não conhecemos nenhum mito grego em seu contexto cultural, o que faz com que se nos escape toda a dimensão performativa, viva e popular, da religião grega, uma vez que ela não foi descrita de forma sistemática.

É provável que o começo da arte narrativa no Ocidente esteja relacionado com o momento em que, pela primeira vez, o homem repetiu uma expressão vocal que lhe deu prazer, antes mesmo de pensar em registrá-la ou (re)atualizá-la em circunstâncias especiais. No mundo moderno, a dificuldade de relacionar a literatura, que é, por definição etimológica, a arte das letras, da escrita, com formas narrativas orais decorre de muitos mal-entendidos, os quais somente na segunda metade do século XX começaram a ser devidamente esclarecidos pela crítica e historiografia literária. O principal deles diz respeito a um preconceito, nutrido por uma visão etnocêntrica, segundo o qual a arte verbal falada é o produto cultural de povos primitivos ou bárbaros, enquanto a arte verbal escrita é a expressão de uma sociedade civilizada. Para Robert Scholes e Robert Kellogg⁹, a narrativa oral se distingue profundamente da narrativa escrita, mas apenas em termos formais e composicionais, e não

⁶ Walter Burkert, *op. cit.*, pp. 59-62. O referido autor afirma que Platão (428/427-348/347) representa, para a história literária, um caso precedente de um filósofo que criou mitos, pois os constituiu de maneira diferente, usando as narrativas tradicionais como pretexto para demonstrações racionais.

⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 133.

⁹ Cf. *A natureza da narrativa* (trad. de Gert Meyer), São Paulo, McGraw-Hill do Brasil, 1977, p. 11.

culturais, como tal senso comum faz crer. Citando Milman Parry (1902-1935), os referidos autores afirmam que a literatura subdivide-se em duas grandes partes, não tanto por haver duas espécies de cultura, mas por haver duas espécies de forma: uma oral e outra escrita.

A ideia de que as sociedades que não são dotadas da capacidade de ler e escrever são culturalmente inferiores prende-se à noção moderna de que os analfabetos ou iletrados são caracterizados por um estado de ignorância e pobreza cultural, o que nos leva a erigir a cultura letrada, especialmente a europeia, a modelo de “alta cultura”. Contudo, nem sempre foi assim. Em *Fedro*, por exemplo, Platão reconta, através de Sócrates, o mito de Tote, deus egípcio que inventou a escrita. Para o deus Tamus, que reinava no Egito, a escrita não representava um avanço para a sabedoria e para a cultura, mas um atraso, uma vez que os homens deixariam de fazer uso da memória para confiar em algo que era alheio à sua mente. Mais do que um atraso, a invenção de Tote, para Tamus, era uma ameaça para a vida pública, pois daria autoridade a homens que pareceriam sábios sem o ser¹⁰.

No entanto, a palavra escrita, em nossa sociedade, alcançou tamanha primazia que chegou a tornar-se mais verdadeira do que os sons emitidos pela boca dos homens. Desse modo, qualquer mentira ou ultraje que alcancem a impressão tornam-se muito mais ameaçadores do que qualquer “verdade”. Levando tal fato em consideração, é difícil imaginar que, entre os antigos gregos, o sistema de escrita conhecido como “B minoano” fosse monopólio dos criados e contadores, sendo escarnecido pelos poetas e professores. Com efeito, as pesquisas de Milman Parry¹¹ indicam que a composição das epopeias homéricas ocorreu muito antes da difusão do uso do alfabeto fenício, por volta do século VIII a.C., na Grécia antiga. Scholes e Kellogg¹² demonstram pedagogicamente como alguns elementos composicionais de oralidade que estão presentes na *Ilíada* e na *Odisseia* podem ser identificados. Os epítetos e locuções, por exemplo, tidos como característicos do estilo épico, são usados por Homero nas mesmas situações métricas e semânticas, funcionando como fórmulas, as quais são definidas como “um grupo de palavras regularmente empregado sob as mesmas condições métricas para expressar uma determinada ideia essencial”.

Assim, epítetos fixos como “filho de Atreus” e “rei dos homens” para Agamêmnon, ou “elmo reluzente” para Heitor, ou “ressoante” e “ecoante” para o mar, considerados característicos do estilo de Homero, foram imitados por todos os escritores de epopeias literárias. Tal característica também está presente em *Beowulf*, primeiro poema épico da literatura inglesa, o qual faz uso de vários epítetos e locuções para referir-se ao guerreiro Beowulf, herói do poema, ao castelo do rei Hrothgar ou ao monstro Grendel¹³. Foi só depois de Parry descobrir que todo o corpus homérico, de cerca de 27.000 versos hexâmetros, era composto de fórmulas que os críticos compreenderam que o que parecia uma característica do estilo de Homero era na verdade uma prova concreta de que a *Ilíada* e a *Odisseia* haviam sido compostas oralmente.

Ao contrário de um poeta, o cantador não compõe nem decora um texto fixo, pois ele depende totalmente da tradição. Os enredos, episódios e frases com os quais elabora seus versos são, por assim dizer, “formulares”. Seu canto só existe no momento de sua atualização, de sua

¹⁰ Cf. Platão, *Fedro* (trad. de Carlos Alberto Nunes), Rio de Janeiro, Companhia Editora Americana, 1975.

¹¹ Cf. *The making of Homeric verse: the collected papers of Milman Parry*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

¹² Robert Scholes e Robert Kellogg, *op. cit.*, p. 13.

¹³ Cf. Paulo Vizioli, *A literatura inglesa medieval*, São Paulo, Nova Alexandria, 1992.

performance, deixando de existir quando chega ao fim. Da mesma forma, antes de ser cantado, o poema só tem existência potencial, ou virtual, assumindo algum aspecto de permanência apenas quando o cantador ou o seu público aprende alguma coisa de novo no decurso de sua representação. Por serem manifestações de uma tradição, e não produto da criatividade individual, a maioria dos poemas narrativos compostos oralmente não é associada a nomes de poetas individuais. Segundo Roger Chartier¹⁴, o processo de atribuição de autoria a certas composições originalmente orais relaciona-se com a transformação da palavra inspirada, que era, a um só tempo, poética, ritual e singular, como as odes – discursos espirituais executados durante os banquetes de embriaguez dionísica –, em “literatura”, ou em “gênero literário”, durante os festivais e competições associados aos cultos das cidades-estado ou dos santuários pan-helênicos.

Com o advento de tais festivais, a referida transformação teve três implicações importantes. A primeira foi a clivagem entre as circunstâncias da enunciação concreta da obra – a competição poética – e a cena ficcional da enunciação, subentendida no próprio poema e que aludia à sua função ritual. A segunda foi a necessidade de atribuí-la a um autor mítico, concebido como seu fundador ou inventor do gênero – Homero para a epopeia, Anacreonte para a poesia lírica, etc. A terceira, finalmente, foi a necessidade da elaboração de uma “arte poética” que estabelecesse regras de composição, como a *Poética* de Aristóteles (384-322). Devemos, portanto, ser cuidadosos com o conceito de autoria, que é relativamente recente e não pode ser usado, em sua concepção romântica – de gênio individual ou criador – para narrativas compostas oralmente. Da mesma forma, a ideia de que uma narrativa poética pode ter sido corrompida no processo de sua transmissão oral é errônea, pois pressupõe a existência de um “texto fixo”. Assim, quando falamos de Homero, não nos referimos ao seu talento individual, mas à grandeza de sua tradição. Essa tradição, por seu turno, pode mudar, adaptando-se às mudanças físicas, culturais e linguísticas do mundo que representa. A “fórmula-padrão”, ou o “sistema formular”, para falar como Parry, assemelha-se a uma gramática – mais do que a um grupo de elementos fixos – à qual o cantador se submete, podendo até mesmo “inventar” a sua história, desde que obedeça a certas fórmulas, tanto do ponto de vista métrico, ou estrutural, quanto temático.

É nesse sentido que Walter Burkert¹⁵ entende o mito como uma síntese *a priori*, uma vez que a narrativa tradicional está pressuposta como forma verbal no processo do ouvir e do contar de novo, sobrevivendo somente como forma estandardizada. Assim, a narração tem o seu “sentido próprio”. Scholes e Kellogg¹⁶ propõem uma classificação do uso dos temas e imagens na composição de narrativas orais. Para os referidos autores, o elemento fundamental em uma narrativa oral é o *topos*, definido como uma imagem tradicional, podendo ser identificado a partir das imagens às quais as palavras se referem. Desse modo, quando o *topos* se refere ao mundo externo, ele significa um motivo, como a descida do herói ao inferno. Por outro lado, quando se refere ao mundo das ideias ou dos conceitos, pode ser definido como tema, como a busca da sabedoria ou as penas do inferno. O mito, por sua vez, seria uma sequência articulada desses *topoi*, os quais resultariam no enredo.

Uma questão obscura até hoje é a da hipótese da transcrição dos textos homéricos. É sabido que documentos escritos, mesmo telegramas, podem conviver com uma tradição li-

¹⁴ Cf. *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII)* (trad. de Bruno Feitler), Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2002, pp. 20-21.

¹⁵ Walter Burkert, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶ Robert Scholes e Robert Kellogg, *op. cit.*, pp. 15-16.

terária oral, isso porque a introdução da escrita não resulta, obrigatoriamente, na alfabetização, da maneira como atualmente a concebemos. Nesse sentido, por mais que o escriba esteja familiarizado com a tradição, e mesmo que o cantor dite o seu poema mais devagar do que o faria normalmente, o ritmo do seu pensamento será diferente e o resultado do texto escrito nunca irá igualar-se à composição oral em sua atualização. No caso do texto homérico, a hipótese mais provável é a de que a representação oral aliou-se à recitação oral dos textos escritos resultantes, transformando-se em uma tradição “quase-literária”, graças ao trabalho dos filólogos. Há casos, porém, em que a composição oral advém de textos escritos. Isso parece ter ocorrido com o mito do poeta Caedmon, narrado por Beda (672-735), em sua *História eclesiástica do povo inglês*. Iltrado e incapaz de compor ou cantar nas ocasiões festivas, Caedmon, simples zelador da abadia de Whitby, após um sonho em que um anjo lhe havia dado o dom do canto narrativo, compôs um poema sobre a criação do mundo, em uma referência explícita ao episódio bíblico do *Genesis*. O milagre do sonho seria uma maneira de explicar a habilidade de um homem simples que, nas ocasiões festivas, quando a harpa passava de mão em mão, recolhia-se para o estábulo onde dormia, em usar as fórmulas orais em cantos devotados ao ensinamento cristão¹⁷.

Mas a narrativa épica não se confunde com o mito. Embora sirvam de grandes reservatórios para a mitologia grega, tendo impulsionado a sua difusão literária através das tragédias de Ésquilo (525/524-456/455), Sófocles (497/496-406/405) e Eurípides (485-406), bem como a sua apropriação pela poesia, pelo teatro romano e pela epopeia medieval, renascentista e barroca, a *Iliada* e a *Odisseia* não obedecem a estruturas iniciais, ligando-se mais à formação do pormenor, dada a necessidade que têm de adequar-se à estrutura do verso hexâmetro e a uma linguagem artificial. O mito, por sua vez, ultrapassa as fronteiras linguísticas, fazendo-se representar também nas pinturas, nos rituais e até mesmo nas práticas cotidianas. Ademais, quando a poesia delegou para a retórica a primazia dos modos de compreender e explicar o mundo, a tradição mítica não mais funcionava como uma narrativa aplicada a uma realidade extra-poética, mas como instrução, na medida em que passou a ser lida como uma alegoria das sociedades e dos dramas humanos.

Burkert¹⁸ classifica em três as teorias do mito. A primeira delas, desenvolvida na Antiguidade, concebe os mitos como narrativas dotadas de um sentido verdadeiro, desde que interpretadas de modo que a sua “mensagem oculta” seja descoberta. Passada a vaga desse método alegórico, que perdurou até finais do século XIX e ficou desacreditado pela arbitrariedade crescente desse tipo de interpretação, veio a teoria do ritual, formulada em Cambridge por W. Robertson Smith (1846-1894) e Jane E. Harrison (1850-1928) e difundida por James George Frazer (1854-1941) em *The Golden Bough* (1890). Segundo esta teoria, os mitos são narrativas tradicionais ligadas a rituais, uma vez que dependem de cerimônias estereotipadas em comunidades primitivas. Desse ponto de vista, o mito seria a parte falada do ritual, enquanto o ritual seria a execução do mito. No entanto, tal hipótese foi contrariada por inúmeros casos da Antiguidade, e hoje há um relativo consenso no sentido de que um mito pode desenvolver-se independentemente de qualquer ritual. A terceira e última teoria, segundo a classificação de Burkert, é a teoria psicanalítica. A associação da psicanálise com o mito começou com Sigmund Freud (1856-1939), que nomeava e ilustrava suas teorias com

¹⁷ Cf. Ronald Carter e John McRae, *History of literature in English*, London and New York, Routledge, 1998, p. 7.

¹⁸ Walter Burkert, *op. cit.*, pp. 31-36.

a mitologia grega, o que proporcionou à psicanálise a pretensão de explicar a organização dos mitos tradicionais, no mais das vezes de modo anacrônico. Com efeito, o Édipo da lenda não poderia ter desenvolvido complexo de Édipo nenhum com relação aos seus pais, pois eles eram desconhecidos da criança. Ademais, Édipo não era sexualmente desequilibrado, uma vez que havia casado e gerado filhos¹⁹. Carl Gustav Jung (1874-1961), por sua vez, a partir das categorias de Freud, aprofundou a tese de que os mitos eram sonhos coletivos, através da “teoria dos arquétipos” do “inconsciente coletivo”, buscando demonstrar o modo como os mitos ainda afetavam a vida do homem moderno.

A par da abordagem psicanalítica dos mitos, que rendeu muitos trabalhos na área dos estudos literários²⁰, o estruturalismo estabeleceu-se como método interdisciplinar no estudo dos mitos, especialmente depois dos trabalhos de Claude Lévi-Strauss sobre os mitos indígenas (1908-2009). Assentado nas bases da linguística saussureana, o mito passa a ser objeto da semiologia, o que, no entender de Barthes²¹, faz da mitologia um campo comum tanto aos estudos semiológicos, como ciência formal, quanto ideológicos, como ciência histórica. Com efeito, se o mundo entra na linguagem através de uma relação dialética, ou “dialógica”²², de atividades humanas, sai do mito como “um harmonioso quadro de essências”²³, em um processo de inversão do real que o esvazia de sua história, naturalizando-o. Nesse sentido, os mitos são “falas despolitizadas”, como afirma Barthes, as quais imobilizam o mundo e impedem o homem de se inventar, na medida em que é cotidianamente por eles detido e reenviado ao protótipo imaginado de suas origens. Ao tratar do que denomina a *pseudo-physis* burguesa, escreve o autor que os mitos nada mais são do que “esta solicitação incessante, infatigável, essa exigência insidiosa e inflexível, que quer que todos os homens se reconheçam nessa imagem eterna, e contudo datada, que deles se construiu um dia, como se isso o devesse ser para todo o sempre”²⁴.

A Inglaterra como um mito de origem, fim e renovação de Portugal

Como nem todos tinham o talento e a perspicácia de Barthes, que transcendeu os limites disciplinares de sua época e foi alçado a teórico da linguagem, da literatura e da cultura²⁵, a abordagem estruturalista e semiológica do mito, embora tenha se mostrado bastante promissora no estudo da mitologia antiga, está longe de esgotar o conteúdo dos mitos²⁶. Para Eliade²⁷, a definição menos imperfeita do mito é a de que ele conta uma história sagrada, na qual os acontecimentos tiveram lugar em um tempo primordial. Assim, os mitos narram os

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁰ Tais estudos, geralmente, baseiam-se nos trabalhos de Joseph Campbell, *O herói de mil faces* (trad. de Adail Ubirajara Sobral), São Paulo, Cultrix/Pensamento, 1988; Ernst Cassirer, *Linguagem e mito* (trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman), São Paulo, Perspectiva, 1972; e Gilbert Durand, *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral* (trad. de Hélder Godinho), São Paulo, Martins Fontes, 1997.

²¹ Roland Barthes, *op. cit.*, p. 264.

²² Cf. Mikhail Bakhtin, *op. cit.*, 271-272.

²³ Roland Barthes, *op. cit.*, p. 295.

²⁴ *Ibidem*, p. 308.

²⁵ Cf., dentre outros, Jonathan Culler, *Teoria literária: uma introdução* (trad. de Sandra Vasconcelos), São Paulo, Beca, 1999.

²⁶ Walter Burkert, *op. cit.*, p. 36.

²⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 12-13; 22-23.

feitos de seres sobrenaturais, de que resultaram os começos seja do Cosmos, seja de um lugar terreno específico, seja ainda de alguma instituição ou comportamento humano. Nesse sentido, os mitos são sempre “mitos de origem”, pois relatam o modo como as coisas passaram a existir, funcionando como modelos exemplares das atividades humanas mais significativas. Na maioria das comunidades, antigas e modernas, a celebração e a recitação dos mitos de origem, presentes dos ritos de renovação – como o Ano Novo, por exemplo, nas sociedades ocidentais – buscam reviver a atmosfera sagrada de que se revestem os acontecimentos milagrosos ou sagrados dos tempos primordiais. Desse modo, o tempo linear e cronológico dá lugar ao tempo mítico, circular, constituindo-se como uma espécie de eterno retorno.

Os mitos de origem relacionam-se intimamente com a cosmogonia, complementando-a ou prolongando-a, pois descrevem não somente como o mundo foi criado, mas também como foi modificado, para o bem ou para o mal. Geralmente, suas narrativas começam com um esboço cosmogônico, sobre a criação do mundo, para em seguida se concentrarem sobre a genealogia de uma família real ou uma história tribal. O desejo de conhecer, celebrar e recitar a origem das coisas não se restringe às sociedades tradicionais, mas encontra-se também na cultura ocidental, desde as epopeias e crônicas medievais que buscaram justificar as origens sagradas de determinados acontecimentos, reinos ou reinados até a historiografia e o romance dos séculos XIX e XX. Com efeito, e como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo deste livro, após a queda do Império Romano, e especialmente depois das Cruzadas, as primeiras comunidades dinásticas hegemônicas vão criar seus próprios mitos de origem, seja baseadas nos heróis greco-romanos, seja em episódios e personagens bíblicos, buscando, especialmente no segundo caso, legitimar a sua qualidade de povo eleito por Deus. O desenvolvimento do mecenato e a crescente relevância política dos cronistas e poetas dos séculos XV e XVI, que produziam suas obras a serviço do rei ou de alguma família nobre, farão da crônica e da epopeia gêneros privilegiados para a narrativa dos mitos de origem. Tal foi o caso de Portugal, como se pode verificar na cronística de Fernão Lopes (c. 1380-c. 1459), na épica de Luís de Camões (c. 1524-1580) ou na escrita historiográfica de Fernão de Oliveira (1507-1581).

Este último escreveu, por volta de 1582, uma *História de Portugal*, ensaiando, a partir do próprio título, uma forma inédita e original de historiografia, na medida em que instrumentalizou a sua narrativa a serviço da conjuntura política de sua época. Sua obra historiográfica narra um mito de origem com o intuito de nobilitar e singularizar a identidade do reino de Portugal, a partir de uma história mitológica. Embora seguindo a mesma linha da historiogênese dos reinos – especialmente do castelhano, o Outro contra o qual Portugal se constituía linguística e discursivamente –, que fazia retroceder a especulação mitogenética até Adão, Fernão de Oliveira – ou Fernando Oliveira, como depois passou a assinar – afirmava que não era possível escrever uma história fidedigna das origens de Portugal antes de Noé e do dilúvio geral, pois o castigo diluviano havia apagado a memória documental da primeira Idade²⁸. Tal pressuposto vai fundamentar a reivindicação do autor, em um movimento de interpretação etimológica e filológica

²⁸ Segundo a tradição historiográfica cristã, a história dos homens divide-se em sete idades: a primeira começa com Adão, a segunda com Noé, a terceira com Abrão, a quarta com David, a quinta com o cativo da Babilônia, a sexta com a vida de Cristo e a sétima com a parusia, o julgamento final e a eternidade (Cf. José Eduardo Franco, *O mito de Portugal: a primeira história de Portugal e sua função política*, Lisboa, Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque D'Orey / Roma Editora, 2000, p. 43, nota 79).

dos documentos de que dispunha, da primazia de Portugal, com relação ao reino de Castela, no processo de repovoamento pós-diluviano da Península Ibérica, o qual teria sido empreendido pelo patriarca bíblico Tubal a partir da “terra de Setúbal”, que significa, conforme explica, “asento de Tubal [...]. Porque Set é palavra de Arménia, donde Tubal era natural”²⁹.

386 | Para legitimar o mito da primazia de Portugal, Fernão de Oliveira elege Tubal como fundador do reino, estabelecendo-o, conseqüentemente, como progenitor do povo português, responsável que era por sua primeira antiguidade dourada, por assim dizer, uma vez que durante o seu reinado, segundo afirma, tinha havido estudo das Letras e primor de costumes urbanos. Desse modo, sua *História de Portugal* inscreve-se na corrente historiográfica europeia do século XVI, pois é no início da época moderna que os estados e reinos recentes – Espanha, França, Inglaterra, Alemanha, Países Baixos, Hungria e Rússia – se convencem de que tinham uma origem muito antiga, situada nos “princípios genesíacos da humanidade”³⁰. Assim, criam para si uma “idade de ouro” que se configura em um passado longínquo, se contrapõe ao presente e se projeta para o futuro, na luta pela hegemonia política e cultural entre os reinos da Cristandade³¹.

Antes, porém, da disputa pela primazia entre os reinos da cristandade ocidental no século XVI, e que se fazia, conforme veremos no próximo capítulo, tanto política quanto cultural e linguisticamente, o mito das origens de Portugal relaciona-se com um momento de união entre as casas dinásticas cristãs contra um inimigo comum: o Outro muçulmano, diante da expansão islâmica iniciada no século VIII, que havia encerrado o Estreito de Gibraltar e impedido o tráfico marítimo entre o Mediterrâneo e o Atlântico durante quinhentos anos. Assim foi que alguns Cruzados nórdicos, entre eles ingleses, haviam chegado ao Porto em 1147, reunindo-se no cemitério da Sé para ouvirem, através do bispo, o apelo de Afonso Henriques (c. 1109-1185) para colaborar na conquista de Lisboa contra os infiéis. Seu discurso teria sido traduzido para várias línguas, como se fosse uma primeira sessão do Parlamento da Europa³². Tal acordo, que incluía a concessão de privilégios reais aos Cruzados e novas terras para que eles se estabelecessem, teria marcado o início das relações político-diplomáticas entre os reinos de Portugal e Inglaterra, antecipando os tratados que seriam firmados no século XIV para assegurar a proteção de seus interesses nas disputas comerciais e o auxílio mútuo em tempos conflituosos, como era aquele decorrente da Guerra dos Cem Anos.

Nesse sentido, o mito da Inglaterra, em Portugal, inscreve-se no próprio mito de origem do reino lusitano, uma vez que remonta à época da chamada fundação da nacionalidade, quando ocorre o que talvez seja o primeiro momento de emergência de uma consciência europeia no mundo, pois é nesse período que os europeus, tal como se fizeram conceber, confrontam-se com um Outro, seja ele representado pelo mundo eslavo do até então desconhecido

²⁹ Lembremos que o autor havia publicado, em 1536, uma pioneira *Grammatica da lingoagem portuguesa*.

³⁰ José Eduardo Franco, *op. cit.*, p. 306.

³¹ Segundo Eliade (*op. cit.*, p. 58-59), Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, é o primeiro a descrever a decadência e progresso da humanidade ao longo de cinco idades: Idade de Ouro, sob o reino de Cronos e que se assemelha ao Paraíso; a Idade de Prata, quando Zeus passou a ser o Deus do Olimpo e os homens viviam cem anos como crianças; a Idade de Bronze, marcada por guerras generalizadas; a Idade dos Heróis; e a Idade de Ferro, de degradação e decadência.

³² Cf. Harold Livermore, “Os aliados na balança da Europa”, in *Atas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor* (de 15 a 18 de outubro de 1986), Porto, Faculdade de Letras do Porto, 1988, p. 11 (versão eletrônica, acessada a 10 de fevereiro de 2014, disponível em <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1210&sum=sim>).

leste europeu, sendo a Europa, como era imaginada pelos Gregos, somente a ponta do imenso continente asiático, seja pelo inimigo muçulmano, contra o qual as Cruzadas tinham sido planejadas e organizadas. Em tal confronto, delineia-se a sua identificação com a Cristandade, que pode ser tida como precursora da ideia de Europa³³. Com efeito, já no ano de 732, quando a vaga da conquista árabe tinha atingido a Europa ocidental, um cronista, ao escrever sobre a vitória de Carlos Martel em Poitiers, opunha os “muçulmanos” aos “europeus”³⁴.

No caso de Portugal, é a busca de distanciamento com relação aos demais reinos da Hispânia que vai caracterizar os primórdios da nacionalidade portuguesa, a partir de uma política diplomática “europeia”, por assim dizer, que tinha como objetivo garantir sua autonomia e independência perante os frequentes conflitos com os reinos vizinhos. Como salienta Luís Machado Abreu³⁵, é esse o sentido da vassalagem prestada por D. Afonso Henriques à Santa Sé e às alianças matrimoniais com a nobreza de além-Pirinéus. Assim, é nesse contexto que se inicia a aliança anglo-portuguesa, que remonta portanto aos tempos da Reconquista cristã, quando houve participação de ingleses na conquista de Lisboa, a qual é coroada com a nomeação de um inglês como seu primeiro bispo.

O processo de mitificação da Inglaterra, contudo, configura-se literariamente depois do Tratado de Windsor, celebrado em 1386, que prepara as negociações do casamento entre o Mestre de Avis, D. João I (1357-1433) e D. Filipa de Lencastre (1359-1415). A união das duas casas dinásticas, com efeito, vai suscitar uma série de representações da rainha e de sua origem inglesa, bem como de um momento de influência da Inglaterra em Portugal na arte da guerra, na organização militar, nas letras e nos costumes, para não mencionar o fato de que o casal de monarcas dá origem à chamada “ínculta geração” responsável pelo início à expansão colonial portuguesa³⁶. Desse modo, em textos quatrocentistas como a *Crónica do Rei dom Joan I da boa memória*, de Fernão Lopes (c. 1380-c. 1459), a *Crónica da Tomada de Ceuta por el-rei D. João I*, de Gomes Eanes Zurara (1410-1474), e o *Leal Conselheiro*, de D. Duarte (1433-1438), assistimos não somente à mitificação da tomada de Ceuta e do destino do reino de Portugal na conquista de domínios ultramarinos, mas também a um processo de divinização dos soberanos, algo reforçado pelos adjetivos que acompanham a caracterização da rainha, em cuja imagem destaca-se o comedimento, a simplicidade, a castidade, a abstinência e sobretudo o rigor de suas práticas religiosas, que lastreia a santidade de sua morte. Assim, a par de sua imagem de esposa e mãe exemplar, emerge o modelo de uma “rainha santa” que influi decisivamente nos destinos políticos de Portugal, pois, além de legitimar a dinastia de Avis, sacralizando-a, consolida a aliança luso-britânica, que sobreviveu até o século XXI³⁷.

³³ Ver, sobre o modo como a ideia de Europa se afirma em concorrência com o conceito medieval de Cristandade, José Eduardo Franco, “Século XVI”, in José Eduardo Franco e Pedro Calafate (coords.), *Séculos de ideias: ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*, Lisboa, Gradiva, 2012.

³⁴ Uma reflexão sucinta e interessante desse processo encontra-se em Jaques Le Goff, *A velha Europa e a nossa* (trad. de Regina Louro), Lisboa, Gradiva, 1995.

³⁵ Cf. “Idade Média”, in José Eduardo Franco e Pedro Calafate (coords.), *op. cit.*, p. 27.

³⁶ D. João I foi o primeiro rei estrangeiro a tornar-se Cavaleiro da Jarreteira, Ordem fundada pelo rei inglês Eduardo III (1312-1377), pai do duque de Lencastre e avô de Filipa. Tal condecoração parece ter contribuído para a criação da imagem dos ingleses, em Portugal, como paradigmas da cavalaria.

³⁷ Cf. Amélia Maria Polónia da Silva, “D. Filipa de Lencastre: representações de uma rainha”, in *Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor* (de 15 a 18 de outubro de 1986), Porto, Faculdade de Letras do Porto, 1988, pp. 309-310 (versão eletrónica, acedida a 10 de fevereiro de 2014, disponível em <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1210&sum=sim>). Convém ressaltar que o mito de Filipa de

A aliança luso-britânica relaciona-se também com o lendário episódio dos Doze de Inglaterra, sacramentado literariamente no Canto IV de *Os Lusíadas* (1572). Trata-se da história de doze damas da Casa de Lencastre que, tendo sido insultadas por cavaleiros ingleses, pediram ao duque de Lencastre (1340-1399), pai de Filipa, rainha de Portugal, do seu primeiro casamento com Blanche de Lencastre (1345-1369), ajuda para defender sua honra. Atendendo a uma solicitação do sogro, D. João I enviou doze de seus melhores homens para Londres, de onde regressaram vitoriosos, seja seguindo caminho para Portugal, seja para outras partes da Europa em busca de aventuras. O episódio, além de ressaltar os valores cavaleirescos tão caros à época, revestia-se de uma funcionalidade política crucial para o reino de Portugal, pois contribuía de forma eficaz para o reconhecimento internacional da Casa de Avis. A obra de Camões, contudo, não é a fonte original de tal história, pois existem outros textos que fazem referência ao relato, de origem provavelmente oral, os quais apontam para um documento datado de meados do século XV: *Cavarias de Alguns Fidalgos Portugueses*, um manuscrito preservado na Biblioteca Municipal do Porto, e *Memorial das Proezas da Sagrada Távola Redonda*, escrito por Jorge Ferreira de Vasconcelos (c.1515-1585) e datado de 1567. Outros dois relatos baseiam-se em fontes anteriores a Camões: a edição dos *Diálogos de Vária História*, de Pedro de Mariz (c. 1550-1615), e *Lusíadas de Luís de Camoens Comentados*, de Manuel Correia (1613)³⁸.

Do conjunto dos textos mencionados no parágrafo acima, *Cavarias de Alguns Fidalgos Portugueses* apresenta a versão mais antiga dos Doze de Inglaterra, uma vez que apresenta características formais que o situam na tradição dos *Livros de Linhagem*³⁹, os quais incluíam lendas e fábulas fantásticas para narrar o mito de origem de algumas casas aristocráticas. Divide-se em duas seções distintas: o episódio dos Doze de Inglaterra e as aventuras de dois dos doze heróis: Álvaro Vaz de Almada (1390-1449), depois conde de Avranches⁴⁰, e Álvares Gonçalves, o célebre *Magriço* de *Os Lusíadas*. O texto, marcado, em sua estrutura, por elementos de sua tradição oral, o que faz com que não seja precedido por uma explicação acerca da origem do relato nem apresente uniformidade em sua trama, refere-se, em seu primeiro parágrafo, à presença do duque de Lencastre e seu contingente em Portugal, após a vitória dos aliados contra Castela em Aljubarrota, em 1385, mas não menciona o Tratado de Windsor, que foi tão importante para os portugueses quanto para os ingleses, uma vez que a in-

³⁸ Amélia P. Hutchinson elenca ainda outros textos que fazem referência ao relato, como *Paralelos de Príncipes e Varões Illustres* (1623), de Francisco Soares Toscano; *Los Anales de Flandes* (1624), de Manuel Soeiro; *Lusíadas de Luís de Camoens Comentados* (1639), de Manuel de Faria e Sousa (1590-1649); *Vida e Acções d'El Rey Dom João I* (1677), de D. Fernando de Meneses (1614-1699), segundo conde da Ericeira, dentre outros. Cf. "Os Doze de Inglaterra: um romance sobre as relações anglo-portuguesas na Baixa Idade Média?", in Maria Bullón-Fernández (coord.), *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média – séculos XII-XV: intercâmbios culturais, literários e políticos* (trad. de Catarina Fonseca), Lisboa, Europa-América, 2008, pp. 163-180.

³⁹ Os *Livros de Linhagem* constituem um gênero historiográfico comum a partir do século XIII. São registros de famílias nobres compilados em diversas épocas, os quais são adaptados e transformados em suas cópias manuscritas que circularam até o século XVI. O primeiro data de 1270, o segundo de 1340 e dois últimos, mais recentes, foram compilados por D. Pedro (1285-1354), conde de Barcelos e filho do rei D. Dinis (1261-1325). O Livro Quarto, especialmente, trata de uma história genealógica universal, de Adão a Jesus Cristo, passando pela história dos hebreus, dos imperadores de Roma e dos reis da Grã-Bretanha geralmente mencionados nos romances da *matéria da Bretanha*, chegando até a Reconquista neogótica (Cf. António José Saraiva e Oscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, 11, Porto, Porto Editora Lda., 1979, pp. 84-87).

⁴⁰ Herói de Aljubarrota e conhecido por seus feitos militares na Inglaterra, onde foi condecorado com a Ordem da Jarreteira, fundada por Eduardo III em 1348, Álvaro Vaz de Almada serviu de referência.

tervenção de John of Gaunt (1340-1399) – primeiro duque de Lencastre, filho de Eduardo III, pai de Filipa e mecenas do célebre escritor inglês Geoffrey Chaucer (c. 1343-1400) – na Península Ibérica tinha o objetivo não somente de ajudar os portugueses contra os castelhanos, mas também de enfraquecer os franceses no contexto maior da Guerra dos Cem Anos⁴¹. Ademais, seu segundo casamento, com D. Maria Padilha (1334-1361), filha bastarda de Pedro, o Cruel (1320-1369), rei de Castela e Leão, justificava a sua pretensão ao trono, quando da morte do rei e ascensão de João de Trastâmara (1358-1390)⁴².

Um aspecto a ser destacado, nesse processo de mitificação desencadeado pela lenda dos Doze de Inglaterra, é o fato de ser omitido o desapontamento dos portugueses com a ação militar dos aliados ingleses, bem como o descrédito de D. João perante os súditos quando o seu sogro assinou termos de paz com Castela, em proveito da ênfase sobre o ambiente de paz e prosperidade resultante da vitória de Aljubarrota⁴³. Com efeito, datam do reinado de D. João I as primeiras conturbações da aliança, desencadeadas por inúmeras queixas apresentadas ao monarca português por mercadores que procuravam comerciar com a Inglaterra e que viam seus produtos confiscados pelos ingleses, como meio de pagamento das dívidas da Coroa portuguesa, havendo casos em que navios e mercadorias eram capturados no mar e os cidadãos portugueses eram presos, como ocorreu com o meio-irmão do rei, o infante D. Dinis (c. 1354-1397). Os mercadores do Porto, insatisfeitos com a situação, começaram a exigir o direito de se apoderar da propriedade dos mercadores ingleses em Portugal, para compensar as perdas sofridas pelos seus compatriotas ao longo da costa inglesa. Mesmo tendo Henrique IV (1366-1413), filho e sucessor de Eduardo III (1312-1377), tentado dar um tratamento mais equitativo aos cidadãos portugueses depois das queixas do próprio D. João I, os portugueses nunca tiveram na Inglaterra os mesmos privilégios que os ingleses tinham em Portugal⁴⁴. Assim, não é de se estranhar que a história apresente os portugueses como superiores aos ingleses.

O relato dos Doze de Inglaterra, sobre o qual voltaremos a tratar com mais detalhes no terceiro capítulo deste livro, relaciona-se também com o ciclo do romance arturiano, na medida em que busca aproximar a harmonia estabelecida com a recém-fundada dinastia de Avis do momento de paz e prosperidade que sucedeu à vitória do rei Artur sobre os barões do seu reino que contra ele se revoltavam. Ademais, os Doze de Inglaterra podem não somente associar-se aos doze apóstolos e aos doze pares de França da época carolíngia, mas também aos doze cavaleiros enviados pelo imperador romano Lúcio Tibério para desafiar o rei Artur, episódio narrado na adaptação portuguesa da *Historia Regum Britanniae* (c. 1136), de Geoffrey of Monmouth (c. 1100-1155), no já referido *Livro de Linhagem* de D. Pedro, conde de Barcelos, embora a simbologia numérica do relato também possa estar relacionada com a Ordem de *L'Écu Vert à la Damme Blanche*, fundada em 1399 por Jean Le Meingre (1364-1421), o Marechal Boucicault⁴⁵.

⁴¹ Cf. Amélia P. Hutchinson, *op. cit.*, pp. 168-169.

⁴² Cf. António Álvaro Dória, “Inglaterra, relações de Portugal com a”, in Joel Serrão (dir.), *Dicionário de história de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas, vol. III, 1981, p. 321.

⁴³ Cf. Amélia P. Hutchinson, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁴ Cf. Jennifer C. Gouge, “O Comércio Anglo-Português durante o reinado de D. João I (1385-1433)”, in María Bullón.Fernandez, *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média – séculos XII-XV: intercâmbios culturais, literários e políticos* (trad. de Catarina Fonseca), Lisboa, Europa-América, 2008.

⁴⁵ Cf. Amélia P. Hutchinson, *op. cit.*, p. 175. Ver também, sobre o tema, Carlos Guilherme Lopes Riley da Motta Faria, *Os doze de Inglaterra: ficção e realidade*, Dissertação de Mestrado, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1988.

Com efeito, embora as manifestações portuguesas do chamado *ciclo bretão*, como representações literárias do ideal cavaleiresco da vida cortesã e religiosa, não se diferenciem das manifestações europeias, em geral, e da Península Ibérica, em particular, que igualmente partilhavam de traduções e adaptações diversas das aventuras do rei Artur e dos Cavaleiros da Távola Redonda⁴⁶, a apropriação do romance arturiano em Portugal relaciona-se intimamente com as relações dinásticas, políticas e diplomáticas advindas da aliança inglesa, como se pode notar em obras como *O Palmeirim de Inglaterra*, de Francisco de Moraes (1500-1572), cuja terceira edição foi impressa em Évora em 1564-1567, na linha do ciclo castelhano iniciado pelo *Palmeirim de Oliva*, de 1511; *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda* (1567), de Jorge Ferreira de Vasconcelos (c.1515-1585) e mesmo em *Amadis de Gaula*, impressa primeiramente em castelhano em 1508. Contudo, os heróis do romance arturiano já são referidos na lírica galego-portuguesa desde meados do século XIII, sendo o rei Artur mencionado pelos cronistas do século seguinte⁴⁷.

Desse modo, os frequentes contatos que os portugueses tiveram com os ingleses, especialmente depois do Tratado de Windsor, fizeram com que os autores quinhentistas interpretassem o *ciclo bretão* como um conjunto de histórias de um rei inglês e sua corte, tal como afirmava D. Pedro, conde de Barcelos, em suas crônicas, apesar de sua procedência provençal e de o reino de Artur não ser a Inglaterra, mas o mítico território de Logres. Ferreira de Vasconcelos, por exemplo, identifica a Ordem da Távola Redonda com a Ordem da Jarreteira, nomeando um dos cavaleiros da corte do rei Sagamor, um certo Findoflor de Mares, “duque de Lencastre”, algo que não se deve estranhar quando se leva em conta que em 1331, quando Eduardo III visitou Glastonbury, onde supostamente jazia o corpo de Artur, prometeu solenemente reestabelecer a Ordem da Távola Redonda, criando para si uma linhagística imaginária que ligava a sua dinastia à do lendário rei. Assim, as semelhanças entre os nomes dos reis ingleses e de seus descendentes no romance arturiano português produzido no século XVI – casos de Lisuarte e Duardos, no *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda*, que derivam de Eduardo ou Duarte – decorrem de referências históricas ao rei Eduardo III⁴⁸.

Mas o mito da Inglaterra, em Portugal, não é somente um mito de origem, mas também um mito de fim e renovação, com o qual se relaciona e se confunde. Nesse sentido, a ideia de criação, ao se configurar, nas comunidades primitivas ou modernas, em momentos de crise, seja ela militar, política ou religiosa, é motivada por um desejo ou recordação imaginária de uma Idade de Ouro primordial ou de um “Paraíso Perdido”. Assim, a escatologia constitui-se como a prefiguração de uma cosmogonia do futuro, como sugerem não somente os mitos do Fim do Mundo, tanto nas religiões orientais quanto nos milenarismos primitivos e nos apocalipses judaico-cristãos, mas também nas sagrações dos reis e nos ritos do Ano Novo, em que a renovação cosmogônica do mundo busca resgatar a perfeição dos primórdios. Vale ressaltar que a mitologia escatológica e milenarista emerge em vários períodos históricos, chegando ao século XX, por exemplo, sob a forma secularizada do Nazismo e do Comunismo⁴⁹.

⁴⁶ Cf. António José Saraiva e Oscar Lopes, *op. cit.*, 39-41.

⁴⁷ Cf. Amélia P. Hutchinson, “Anglo-Portuguese relations and Arthurian revival in Portugal”, in *Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor* (de 15 a 18 de outubro de 1986), Porto, Faculdade de Letras do Porto, 1988, pp. 309-310 (versão eletrônica, acessada a 10 de fevereiro de 2014, disponível em <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1210&sum=sim>).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 283-284.

⁴⁹ Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 48-49; 62-63.

Durante a Idade Média, não só as famílias ou casas dinásticas e nobiliárquicas reivindicaram tradições mitológicas próprias, mas também os grupos sociais, como os artesãos e os cavaleiros, os quais buscavam seus modelos nas histórias do romance arturiano, especialmente no episódio da busca do Santo Graal. Em tais narrativas, os heróis e reis assumem função escatológica, apresentando-se, mais do que como reformadores ou revolucionários, como fundadores de uma nova era, e, assim, como renovadores ou salvadores cósmicos ou sagrados. Tal foi o caso do Sacro Imperador Romano-Germânico Frederico II (1194-1250), mas também, no caso português, o de Afonso Henriques, D. João I e, sobretudo, D. Sebastião (1554-1578). A funcionalidade política da mitologia escatológica faz com que ela transcenda os limites do período medieval e estenda-se ao mundo moderno. Isso porque o mito, para além do seu caráter fundamentalmente discursivo e narrativo, possui, como já se afirmou, uma dimensão performativa que, embora busque raízes em um passado longínquo, confronta-se reiteradamente com o presente e se projeta para o futuro. É nesse sentido que Barthes⁵⁰ afirma que ele tem um poder imperativo e interpelativo, pois, partindo de circunstâncias históricas, atira-nos a sua força intencional diretamente, intimando-nos a receber a sua ambiguidade expansiva. Desse modo, sendo o significante do mito um todo inextricável de forma e sentido, recebemos uma significação ambígua, tonando-nos parte de sua própria dinâmica.

É possível identificar, como faz Eliade⁵¹, uma linha de continuidade entre as concepções escatológicas medievais e as filosofias iluministas da história do século XIX, ou em vários outros mitos do mundo moderno. É o caso da Reforma religiosa, que, mediante um regresso à Bíblia, busca reviver a experiência da Igreja primitiva; da Revolução Francesa, cujas principais lideranças buscavam restaurar as virtudes dos romanos e espartanos, do modo que são exaltadas por Tito Lívio (c. 59-17) e Plutarco (46-126); do racismo arianista, que busca resgatar, através de uma suposta linha ascendente de pureza de sangue, o herói nobre primordial; e do comunismo marxista, cuja projeção de uma sociedade sem classes nos remete de imediato ao mito da Idade do Ouro, a qual seria alcançada com o “fim da história”. A mitologia escatológica pode ser encontrada também nos chamados “mitos de elite”, como se nota nas experiências vanguardistas da arte das primeiras décadas do século XX, marcadas por experimentos estéticos de artistas que buscavam destruir a linguagem convencional e fundar uma outra, original e às vezes “primitiva”⁵², ou no mito do artista maldito e incompreendido, e nos *mass media*, seja através dos super-heróis das histórias em quadrinhos, seja nas grandes produções cinematográficas.

Plano do livro

No caso do mito da Inglaterra em Portugal, podemos identificar uma dupla funcionalidade. Se, por um lado, ele se inscreve nas origens do reino ou nos momentos de refundação da nação, configura-se discursivamente em termos positivos, o que faz com que as narrativas de Portugal que o levam em conta sejam caracterizadas por um movimento de Anglófilia.

⁵⁰ Roland Barthes, *op. cit.*, pp. 277; 281.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 150-160.

⁵² Roland Barthes (*op. cit.*, p. 287) afirma que o que denomina “o grau zero da linguagem”, assim como o estilo individual do autor, não passam de mitologias literárias.

Se, por outro lado, ele se inscreve nos mitos apocalípticos, em períodos de crise e decadência financeira, política e militar, emerge como um Outro demonizado, tal como um Anticristo, o qual é geralmente representado sob a forma de um monstro ou dragão⁵³, simbolismo que sumariza, conforme Gilbert Durand⁵⁴, todos os aspectos negativos do regime noturno da imagem. Nesses casos, portanto, trata-se de um movimento de Anglofobia, a qual podemos conceber como um processo de demonização do Outro que teve como corolário a constituição discursiva da identidade nacional portuguesa, através de uma comparação em negativo. É preciso ressaltar, no entanto, que tal processo decorre de circunstâncias históricas concretas, marcadas por uma relação de dependência suportada porque necessária à autonomia e à legitimação do reino que depois se transformou em nação.

Dois momentos se destacam nesse processo: o período pombalino (1750-1777) e o Ultimato inglês (1890), apesar de haver outros nos quais as manifestações anti-britânicas se fizeram notar de modo significativo, como o período que segue à Guerra Peninsular, no reinado de D. João VI (1767-1826). No primeiro, como veremos, desenvolveu-se, como política de Estado, embora velada, uma certa Anglofobia da parte de alguns intelectuais portugueses, mediante a legislação que regulamentava as Aulas e as Companhias de Comércio então criadas e os intentados incrementos à indústria e à instrução pública, mesmo que para tanto o país fosse obrigado a contar com o auxílio inglês. No segundo, por sua vez, assistimos a uma espécie de profecia da ressurreição nacional em um momento de crise política e bancarrota financeira, pois prenuncia, com a sua derrocada, a reatualização do Quinto Império, que se expressa no imaginário social como a chegada de uma nova era, ou de uma nova Idade do Ouro, o que, para a geração de intelectuais de 1870, confundia-se com a República.

Levando em conta tais pressupostos, este livro busca apreender, nos discursos que “narraram” Portugal na longa duração de sua História, os momentos de tensão, ambiguidade e oscilação dos movimentos das representações anglofóbica e anglófila da Inglaterra e do povo inglês, tomando como base as relações político-diplomáticas, dinásticas e culturais entre os dois países. Desse modo, pretende estabelecer coordenadas históricas e teórico-metodológicas para se pensar o mito da Inglaterra em Portugal. Com tal intuito, foram demarcados dois limites cronológicos significativos: 1386, ano em que foi firmado o Tratado de Windsor, que preparou o momento para a união dinástica com a Inglaterra e a legitimação da Casa de Avis, e 1986, ano em que Portugal entra definitivamente para a Comunidade Econômica Europeia, para onde foram transferidas as esperanças de prosperidade e, com elas, o mito do Quinto Império, como uma forma de compensação da perda das colônias africanas, sendo-lhe oferecido o portal de entrada na Europa “civilizada” e “polida”, algo tão almejado por Pombal, já no século XVIII, bem como um novo meio de afirmar-se de maneira intercontinental: a lusofonia, daí o mapeamento e o estudo linguístico da chamada Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP).

O estudo divide-se em três partes. A primeira, que cobre o período que vai de 1386 a 1640, trata dos precedentes e da consolidação da aliança inglesa, buscando identificar e analisar suas implicações político-culturais e como são representados os aliados até o momento da União Ibérica. Assim, veremos o modo como, quando a estabilidade de ambos os

⁵³ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁴ Cf. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral* (trad. de Hélder Godinho), São Paulo, Martins Fontes, 1997, pp. 100-105.

reinos estava ameaçada pelos conflitos causados pela Guerra dos Cem Anos, a aliança sacramentou-se política e economicamente, com a assinatura dos primeiros tratados, os primeiros do gênero na Europa. Como vimos, é no reinado de D. João I que a aliança matrimonial com D. Filipa de Lencastre marca a presença da Casa real britânica na vida e no imaginário português, bem como a legitimidade da Casa de Avis, a qual seria depois confirmada pelo Vaticano. Passada a Idade de Ouro representada pela ínclita geração, de sangue inglês, por assim dizer, o período de hegemonia dos Habsburgos, marcado pela União Ibérica, representa uma interrupção da aliança inglesa, dada a nova configuração de poderes na Europa, bem como o despontar de novos impérios, como o da Holanda.

A segunda parte, que se estende de 1640 a 1890, concentra-se sobre a renovação da aliança, quando, com a restauração da autonomia do reino português, a legitimidade da monarquia portuguesa – representada pela Casa de Bragança – voltou a depender da aliança inglesa, dessa vez firmada com explícitas vantagens comerciais e econômicas da Inglaterra, especialmente depois do Tratado de Paz e Aliança imposto por Oliver Cromwell (1599-1658), o “Protetor da Inglaterra”, em 1654. Nem mesmo o abrandamento das relações entre os dois reinos, com a volta dos Stuarts ao trono inglês, sacramentando-se com mais um enlace matrimonial, dessa vez entre Carlos II (1630-1685) e Catarina de Bragança (1638-1705), foi capaz de arrefecer o caráter exploratório das relações político-econômicas entre os dois reinos, tanto pelas cessões coloniais e financeiras do reino português, quanto pelos tratados que se seguiram, tal como o controvertido Tratado de Methuen, de 1703.

Já na segunda metade do século XVIII, em mais um momento de refundação política da nação, representado pelo reinado de D. José I e pela governação pombalina, ocorre, pela primeira vez, uma oposição sistemática à aliança inglesa da parte dos intelectuais portugueses “estrangeirados”, algo que se institucionaliza, embora de modo implícito, na legislação pombalina referente ao comércio, às milícias e a instrução pública. Tal situação não tardaria a alterar-se, pois, com as invasões napoleônicas iniciadas nos primeiros anos do século seguinte, a Casa de Bragança se viu mais uma vez ameaçada, pelo que contou com o auxílio britânico para realizar seu antigo plano de fundar um império na América portuguesa. A regência e o reinado de D. João VI, que delegava poderes do Brasil, deu lugar, em Portugal, a uma verdadeira ditadura inglesa, comandada pelo General Beresford (1768-1854), que, depois de expulsar os franceses com a ajuda de Lord Wellington (1769-1852), obteve de D. João plenos poderes para governar em Portugal, ganhando a aversão da população. O Tratado de 19 de fevereiro de 1810 reforçava ainda mais todas as vantagens que os ingleses já tinham, ampliando-as para o Brasil.

A conturbada década de 1820, marcada pelas manifestações liberais das Cortes reunidas em Lisboa e pela perda do Brasil, não obstante a oposição de intelectuais importantes do período, como Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877), não impede que a aliança seja sempre lembrada e acionada, especialmente nos momentos de confronto militar e de guerra civil ocorridos na primeira metade do século XIX. Mesmo a relativa paz e prosperidade do Fontismo, que se caracteriza pelo progresso técnico e pela construção de estradas de ferro, contou com o capital inglês. A aliança inglesa, no entanto, volta a ser profundamente questionada quando do episódio da partilha do continente africano, especialmente depois do Congresso de Berlim (1884-1885). Os planos de reviver o período áureo do império português, representados pelo “mapa cor-de-rosa” foram agressivamente supri-

midos pelo Ultimato inglês de 1890, que fez com que a Casa de Bragança fosse fortemente atacada pelos intelectuais republicanos, que consideravam o episódio como uma catástrofe nacional.

394 | A terceira e última parte, que cobre o período que vai de 1890 a 1986, procura verificar até que ponto o mito da Inglaterra se mantém performativo e atuante no século XX, quando a aliança perde a sua relevância político-econômica, mesmo tendo sobrevivido à República, instaurada em 1910, fazendo-se valer da entrada de Portugal na Primeira Guerra Mundial (1914-1918), pois o período entre-guerras, com a ascensão do Fascismo europeu e o declínio da importância britânica no panorama internacional, dado o crescimento da Alemanha e dos Estados Unidos, possibilitou a reinserção do Portugal salazarista na nova balança da Europa. Tal situação proporcionou a Portugal um relativo crescimento econômico, facilitado pela sua neutralidade na Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Ademais, o Pós-Guerra muda definitivamente o caráter da aliança, pois a viabilidade política e econômica de Portugal não depende mais da Grã-Bretanha, mas dos organismos internacionais que são criados, como a NATO, e especialmente dos Estados Unidos. Contudo, a aliança nunca deixou de ser lembrada ou referida em discursos oficiais do próprio Salazar (1889-1970). Até mesmo quando a imprensa inglesa criticava asperamente a situação a que eram submetidos os negros africanos das colônias portuguesas, Marcelo Caetano (1906-1980) visitou Londres em 1973 para celebrar a histórica aliança. Com o 25 de Abril e a perda das colônias africanas, Portugal teve mais uma vez que adaptar-se política, econômica e culturalmente ao resto da Europa, o que desencadeou um processo político-diplomático coroado com a sua inserção na Comunidade Econômica Europeia, em 1986. No mesmo ano, comemoravam-se os seiscentos anos do Tratado de Windsor através de um colóquio no qual muitos intelectuais portugueses e ingleses reavaliavam a aliança em seus vários momentos históricos.

Antes, porém, de adentrarmos em nosso estudo, trataremos, no próximo capítulo, do processo de construção discursiva das nações europeias e do que será aqui denominado de mito da identidade nacional, dada a importância da problematização do conceito de nação e das implicações do nacionalismo étnico na reflexão sobre literaturas e culturas comparadas, campo de estudos com o qual este trabalho dialoga, embora não se filie, dado o caráter necessariamente transdisciplinar de sua temática. Desse modo, e como será visto, seu referencial teórico e suas opções metodológicas o situam num cruzamento de interesses que abrangem a história e a teoria literária, a historiografia política e econômica, a história cultural, os estudos culturais, a historiografia linguística, a história da educação e a mitocrítica, no sentido que Durand dá ao termo⁵⁵.

⁵⁵ “uma crítica de tipo literário, crítica de um texto, crítica que tenta pôr a descoberto, por detrás do texto, quer seja texto literário (poema, peça de teatro, etc.), ou mesmo o estilo de todo o conjunto de uma época – mas, em rigor, texto jornalístico – que tenta pôr a descoberto um núcleo mítico, uma narrativa fundamentadora” (Cf. Gilbert Durand, *Mito, símbolo e metodologia* (trad. de Helder Godinho e Vítor Jábouille), Lisboa, Editorial Presença, 1982, pp. 65-66).

DOMESTICAR O DRAGÃO. JASÃO EM LIUBLIANA: DA TRADIÇÃO CLÁSSICA E OS MITOS EUROPEUS DE FUNDAÇÃO

Ana María S. Tarrío*

Para Mateja Rozman**

| 395

De Leste a Oeste, a história crítica dos imaginários nacionais (e dos nacionalismos europeus) não pode dispensar, também, a Filologia Clássica¹.

A ideia de atravessar os Alpes Julianos, presumivelmente seminus, em direção à Itália, transportando aos ombros um navio para uma tripulação de quarenta a cinquenta elementos, depois de superar os perigos de águas inquietantes, poderia facilmente associar-se à imaginação dos mais ousados organizadores de novas experiências de desporto radical e incrementar assim o atrativo turístico da Eslovénia, um país que neste aspeto dispensa, dada a sua intrínseca e única beleza, invenções adicionais de espécie alguma, mesmo que inspiradas nos prestigiados ciclos míticos da Grécia antiga.

Mas a verdade é que, nos dias otimistas da “Comunidade Europeia” de 1996, num dos estados que mais ansiavam a incorporação neste projeto político comum, a recuperação da memória da expansão grega durante a Idade do Bronze na região anunciava-se como investigação de “um mundo sem fronteiras nem barreiras para a viagem e o comércio”, isto é, “a Europa de há quatro milénios”².

Celebrava-se, assim, com particular entusiasmo o tempo das redes comerciais abertas pelos gregos, nas quais se contavam os itinerários fluviais entre o Mediterrâneo e os rios Ister (Danúbio), Sava e Nauportus (Ljubianica), circunstância histórica que permitia defender e legitimar a integração da Eslovénia na União, apresentada em rigor como reintegração a uma geografia à qual já pertencera:

From the contact and mingling of such heterogeneous components four millennia ago came Bronze Age Europe, and its incredible cosmopolitanism should be an ancient legacy and a bond in our modern postindustrial era. Slovenia is an inseparable component of both³.

Neste contexto, adquiria um poderoso capital político a narrativa mítica da fundação de Liubliana por Jasão no seu regresso da Cólquida (na atual Turquia), narrativa agora abordada, naturalmente, como projeção mitológica de um acontecimento histórico: a efetiva expansão helénica para o território balcânico em meados da Idade do Bronze, de acordo com os materiais arqueológicos conservados⁴.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

** Professora de língua e cultura eslovenas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a cujo magnífico trabalho de divulgação, à sua amizade e entusiasmo, deve esta primeira abordagem da matéria clássica na cultura eslovena o primeiro impulso.

¹ Afiguram-se aplicáveis a este campo de estudo as reflexões relativas ao papel da filologia clássica na história da edição textual bíblica e da história da Igreja de Luciano Canfora, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano, Mondadori, 2008.

² Davorin Vuga, *The Argonauts in Slovenia: between Mythical Saga and Historical Reality*, Slovenija, 9/4, (1995), 41-45, p. 41.

³ D. Vuga, *op. cit.*, p. 45.

⁴ D. Vuga, *op. cit.*, p. 45.

O *mythos*, mais rápido e eficaz do que as sisudas descrições arqueológicas, garantia um elo matricial com o mais antigo e prestigiado repertório simbólico pan-europeu: o código comum greco-latino, sem nada retirar à singularidade identitária do país. Na sequência da efetiva integração, era expectável o interesse institucional das autoridades eslovenas na exposição sobre a Liubliana Romana, organizada no Mesti Musei em 2009.

Longe dos Argonautas e dos seus perigos de mistificação, Andrej Gaspari tinha elaborado entretanto uma rigorosa obra de síntese sobre um grupo de vestígios da intensiva presença da civilização greco-latina, ainda hoje evidentes nas ruas da capital eslovena: os vestígios da colónia romana *Iulia Emona*, uma *urbs quadrata* do final do período augustano e os primeiros anos de Tibério, possivelmente construída para os veteranos de guerra, depois da supressão da rebelião na região de Panónia-Dalmácia⁵.

No seu estudo, publicado pelo referido Museu de Liubliana em 2010, este investigador não deixava de sublinhar a importância política do património arqueológico romano para a atual Eslovénia⁶, recordando os obstáculos enfrentados pela investigação especializada a partir da Segunda Guerra Mundial, como o “irracional” derrube das muralhas da parte norte em 1962, exemplarmente abordadas pela investigação de Ljudmila Plesničar Gec⁷.

1. A transmissão: uma história europeia

Muito antes da oportuna revalorização contemporânea, a história da passagem de Jasão e os Argonautas por Liubliana ficara comprometida com a memória do advento da civilização greco-latina nesta região.

Como na maioria destas narrativas de fundação que simultaneamente constituem registos legitimadores da colonização/civilização greco-latina, Plínio, com a sua *Naturalis Historia*, surgia como autoridade crucial⁸. Este polígrafo romano constituía a fonte antiga mais citada que descrevia a viagem de Jasão pelos três rios (Danúbio, Sava e Ljubljanica), e o pormenor do transporte da nave Argos aos ombros dos argonautas para atravessar os Alpes Julianos, referindo já o nome de *Emona*⁹.

Também como sucedeu por toda a Europa, a transmissão desta narrativa antiga seria impossível sem a mediação da cultura cristã. O nexa entre o regresso de Jasão e a fundação de Liubliana deveu a sua consagração à sua incorporação na *Historia ecclesiastica tripartita*, de meados do século VI, que Cassiodoro encomendou a Epifânio, o qual redigiu esta obra elaborando

⁵ Tratava-se de um assentamento construído *ex nouo*, e não como resultado de um assentamento militar prévio, como tinha sido defendido. A. Gaspari sustém a hipótese de que a decisão de erigir Emona foi de Augusto, mas a realização de Tibério, “*Apud horridas gentes*”. *Beginnings of the Roman Town Iulia Emona*, Liubliana, Museum and Galleries of Liubliana, 2010, p. 148.

⁶ Andrej Gaspari, “*Apud horridas gentes*”, “Foreword”, p. 7.

⁷ Reunido na sua obra de síntese *Urbanizem Emone / The Urbanism of Emona*, City Museum of Ljubljana, *The Research Institute of the Faculty of Arts and Humanities*, Ljubljana 1999. Cf. J.J. Wilkes, “A Note on the Mutiny of the Pannonian Legions in A. D. 14”, *The classical quarterly*, New Series, vol. 13, N.º 2 (novembro de 1963), pp. 268-271; cf. Tac. ann. I.17.

⁸ Plínio serviu-se, também a este respeito, de autores gregos anteriores, principalmente Apolónio de Rodas. Para além deste, outros autores antigos referiram esta informação, como Valério Flaco, Pausânias, Diodoro Sículo ou Estrabão. Mais detalhado elenco em Alain M. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée*, Paris, 1994, D. Vuga, *op. cit.*, p. 44.

⁹ Plin. 3.128: *umeris travectam Alpīs diligētiōres tradunt, subisse autem Hīstro, dein Savo, dein Nauporto, cui nomen ex ea causa est inter Emonam Alpīs que exorienti.*

sínteses em latim das crônicas de três historiadores gregos dos séculos IV-V: Sócrates de Constantinopla¹⁰, Sozomeno¹¹ e Teodoreto¹², juntamente com outras fontes bizantinas anteriores.

A notícia específica da fundação por Jasão de Emona/Liubliana conduz-nos a Zósimo¹³, um polémico autor pagão do império bizantino que relatou as causas da decadência do império do ponto de vista pagão, numa perspectiva complementar a Políbio. Ao referir a passagem de Alarico pela região, provindo da Panónia em direção à Itália, após a conquista da Grécia e o Epiro, Zósimo detém-se na história da fundação de Emona, referindo que:

[...] Então os Argonautas repelidos por um violento vento não seguiram o mesmo itinerário no regresso, mas atravessaram o mar que se encontra ao Norte dos Citas e pelas vias fluviais chegaram aos confins dos Itálicos, e impelidos pelo vento para esta região fundaram aqui uma cidade, que denominaram Emona¹⁴.

2. Janez Valvasor: Mitos antigos em chave patriótica

A chave da interpretação identitária de 1996 deve situar-se num estádio posterior da história da sua receção: o momento em que a erudição histórica se coliga decididamente com o *amor patriae*, com a consciência de uma identidade nacional específica. Em boa parte da Europa, como na Península Ibérica, este momento situa-se no período humanístico, o qual teve uma cronologia e desenvolvimento diversos no conjunto da geografia europeia.

No caso da Eslovénia, este momento emerge no século XVII, com Janez Vajkard ou Valvasor (Johann Weichard Freiherr von Valvasor, 1641-1693), agente principal da consagração da narrativa antiga na corrente sanguínea da história nacional, ao incorporá-la no livro XIII da sua obra *Glória do Duque de Carniola*¹⁵. Esta obra monumental evidencia exemplarmente a ativação do saber enciclopédico, próprio da cultura humanística, ao serviço da reivindicação e exaltação da pátria de nascimento, num período obscuro da cultura escrita eslovena¹⁶.

¹⁰ Sócrates de Constantinopla, ou Socrates Scholasticus, nasc. 380, historiador grego cristão, contemporâneo de Sozomeno e Teodoreto de Ciro, autor de *Historia ecclesiastica*, obra que enfatiza o papel do imperador nos assuntos da Igreja.

¹¹ Sozomeno, historiador grego do século V oriundo de Gaza, autor de *Historia Ecclesiastica* (323-425). A *editio princeps* deveu-se a Robert Estienne (Paris, 1544), que se baseou no *Codex Regius* de 1444.

¹² Teodoreto de Ciro (Antioquia, 393 - 458/466, Ciro), bispo de Ciro, teólogo da escola de Antioquia, autor de uma *Historia eclesiástica*, que continua a de Eusébio de Cesarea, e termina no ano de 428. Escreveu também um *Hae-reticarum fabularum compendium*, sermões e cartas.

¹³ Este historiador bizantino viveu em Constantinopla durante o reino de Anastácio I (491-518). A sua *Historia Nova* (498-518), está escrita em grego em 6 livros, o último conservado interrompe a história no verão de 410.

¹⁴ “Argonautae enim ventum validum declinantes non eodem navigio in regressione sunt usi, sed transeuntes mare, quod super Scythas est, per haec flumina venerunt ad terminos Italarum et hic hiemantes condiderunt civitatem, quae nuncupatur Emona”, *Historia ecclesiastica tripartita* 1.7.6. Cf. o passo em grego que se lê na *História Nova* de Zósimo (5. 29, 1-3), ed. François Paschoud, Zosime, *Histoire nouvelle*, t. III, (I. V), Paris, 1986, 41-42.

¹⁵ *Die Ehre deß Herzogthums Crain* (15 vols.), Nuremberg, 1689, Biblioteca Nacional de Liubliana, 908 (497.4Kranjska) “16”, vol. 4, l. XIII, cap. I, fols. 3-11. Na altura, o termo esloveno não era de uso generalizado: Valvasor denomina a língua eslava local *Crainerische Sprache* (língua carniolana) e *Windische Sprache* (língua eslava), e mais raramente *Sclavonische Sprache*. Maria Bidovec, “Johann Weichard Valvasor: polimata, nonché avvincente narratore nella Carniola del Seicento”, *eSamizdat* 2004 (II) 3, pp. 77-83, nota 5. Existe edição fac-similada: J.W. Valvasor, *Die Ehre dess Herzogthums Crain*, ed. B. Reisp, Munchen/Ljubljana, 1970-1974 e algumas traduções parciais para o esloveno e para o inglês, que infelizmente não incorporam o passo referido ao mito dos Argonautas.

¹⁶ S. Bonazza, “Echi del Barocco nella cultura letteraria slovena”, *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, a cura di G. Brogi Bercoff, Roma 1996, pp. 82-83.

Este monumento de erudição foi publicado em língua alemã (Nuremberga, 1689), no contexto da integração desta região no Sacro Romano Império da Nação Germânica (antecedente do denominado Império Austro-Húngaro).

398 | Janez Vajkard ou Valvasor foi um reputado polígrafo, membro da Royal Society de Londres, um naturalista original (registou pela primeira vez os denominados peixes-homens da região cárstica), e um atento pesquisador de relatos populares da sua região (é autor de uma das primeiras notícias escritas sobre os vampiros)¹⁷.

3. *Urbs draconigena*: O dragão e Jasão, civilização e barbárie

A notícia do dragão derrubado por Jasão antes da construção do assentamento primitivo da atual Liubliana, atualmente indissociável da versão popular do mito na imaginação dos eslovenos, não se encontra porém nos referidos documentos greco-latinos e tardo-antigos, nem na versão de Valvasor, repleta de uma erudita síntese das fontes antigas correspondentes. No entanto, esta inserção não deixa de depender, pelo menos parcialmente, deste mesmo imaginário antigo.

A introdução de um Dragão vencido deriva certamente de uma junção de fontes de diverso carácter. Em primeiro lugar, responde a uma forma de *contaminatio* no interior do próprio ciclo dos Argonautas, isto é, a um deslocamento para a geografia transalpina do Dragão derrubado previamente por Jasão na Cólquida, com a ajuda de Medeia, para poder apoderar-se do “velo de ouro”.

Em segundo lugar, a contaminação possivelmente foi induzida pelas lendas locais sobre divindades aquáticas devoradoras de homens, isto é, deriva paralelamente da mitologia local ou autóctone, matéria predileta de Valvasor, de resto, como regista a sua monumental obra enciclopédica.

De acordo com a primeira tipologia de fontes, o Dragão de Jasão em Liubliana herdou a densa substância significante que tinha acumulado na cultura greco-latina.

Sobre o Dragão descansava na Antiguidade a vigilância de objetos ou seres preciosos, situados nos confins do mundo conhecido. Um Dragão também guardava não apenas o velo de ouro ou toção de ouro, que articula todo o ciclo dos Argonautas onde se insere o desvio sub-danubiano que nos ocupa¹⁸. Era igualmente um *draco* a extraordinária criatura que guardava os ramos sagrados dos Jardins das Hespérides, situadas por Vergílio na Península Ibérica,

¹⁷ As suas obras evidenciam a paixão pela região natal, que descreveu do ponto de vista geográfico e antiquário: *Topographia arcium Lambergianarum id est arces, castella et dominia in Carniolia habita possident comites a Lamberg*, Bagenspergi (Bogenšperg), 1679; *Topographia Archiducatus Carinthiae modernae: das ist Controfee aller Stätt, Märckht, Clöster, undt Schlösser, wie sie inietzo stehen in dem Ertzhertzogthumb Khärnten*, Wagensperg in Crain (Bogenšperg), 1681; *Carniolia, Karstia, Histria et Windorum Marchia*, Labaci (Ljubljana), 1681; *Opus insignium armorumque*, Labaci (Ljubljana), 1687-1688; infelizmente não conseguimos ler em esloveno a monografia de referência sobre este polígrafo: Branko Reisp, *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*, Ljubljana, 1983.

¹⁸ Por exemplo Ov. Her.6.9ss: “Cur mihi fama prior de te quam littera venit: / Isse sacros Martis sub iuga panda boves, / Seminibus iactis segetes adolesse virorum / In que necem dextra non eguisse tua, / Pervigilem spoliium pecudis servasse draconem, / Rapta tamen forti vellera fulva manu?”; Cf. Ov. Her. 12.169: “Non mihi grata dies; noctes vigilantur amarae, / Nec tener a! miserae pectora somnus habet; / Quae me non possum, potui sopire draconem: / Utilior cuivis quam mihi cura meast; / Quos ego servavi, paelex amplectitur artus / Et nostri fructus illa laboris habet”.

no *Oceani finem*, no limite da terra conhecida¹⁹, o temível animal com ajuda do qual Atlas guardava estes Jardins da cobiça estrangeira²⁰, o monstro que jamais dormia e que finalmente só foi vencido por Hércules²¹.

O vínculo entre o dragão, as árvores sagradas e os rituais religiosos portadores de vaticínios está patente na literatura greco-latina a partir da própria matéria troiana. O monstro que engoliu o ninho com oito pássaros e a mãe pousados no plátano, situado ao pé do altar do sacrifício a Júpiter, na partida para a guerra de Troia, surge apelidado de *draco* nas *Metamorphoses* ovidianas²². Na mesma obra de Ovídio, denomina-se também *draco* o monstro que tomava conta de um menino singular, Erictónio, filho concebido sem mãe²³.

Segundo as mesmas *Metamorphoses*²⁴, foi em dragão que se transformou Cadmo, ele que, por seu lado, tinha dado morte primeiramente a um dragão especialmente relevante, o relacionado com a nomeação/fundação da Europa.

Com efeito, a conhecida narrativa mítica que deu nome à Europa incorporava a memória de um ato de fundação, a dos primitivos habitantes da Europa, fundação que implicara a morte de um dragão autóctone, isto é, a memória de uma barbárie domesticada, narrativa que não deixava esquecer esta componente de violência primitiva inserida na própria génese da cultura ocidental²⁵.

Na literatura latina encontra-se igualmente frisada, sob a designação específica de *ciuitas draconigena* – na feliz *iunctura* ovidiana – a memória de um Dragão submetido que estava na origem de uma cidade²⁶.

¹⁹ Ver. En. 4.480: “Oceani finem iuxta solem que cadentem / ultimus Aethiopum locus est, ubi maximus Atlans / axem umero torquet stellis ardentibus aptum: / hinc mihi Massylae gentis monstrata sacerdos, / Hesperidum templi custos epulas que draconi / quae dabat et sacros servabat in arbore ramos”.

²⁰ Met. 4.642: “hospitium requiem que peto.’ memor ille vetustae / sortis erat. Themis hanc dederat Parnasia sortem: / ‘tempus, Atla, veniet, tua quo spoliabitur auro / arbor, et hunc praedae titulum love natus habebit.’ / id metuens solidis pomaria clauserat Atlas / montibus et vasto dederat servanda draconi / arcebat que suis externis finibus omnes”.

²¹ Met.9.187: [...] “poma que ab insomni concustodita dracone”.

²² Met.12.11: “hic patrio de more Iovi cum sacra parassent, / ut vetus accensis incanduit ignibus ara, / serpere caeruleum Danaï videre draconem / in platanum, coeptis quae stabat proxima sacris”.

²³ Met.2.557: “abdita fronde levi densa specular ab ulmo, / quid facerent: commissa duae sine fraude tuentur / Pandrosos atque Herse; timidam vocat una sorores / Aglauros nodos que manu diducit, et intus / infantem que vident adprocrem que draconem”.

²⁴ Met.4.598- 602: “quisquis adest (aderant comites), terretur; at illa / lubrica permulcet cristati colla draconis, / et subito duo sunt iuncto que volumine serpunt, / donec in adpositi nemoris subiere latebras. / nunc quoque nec fugiunt hominem nec vulnere laedunt, / quidque prius fuerint, placidi meminere dracones”.

²⁵ Como é sabido, Europa é o nome de uma princesa oriental raptada por Júpiter e levada para o Ocidente, rapto que motivou a chegada dos irmãos para cobrar vingança. Um deles, Cadmo, para fundar a cidade e conseguir água de uma fonte sagrada, mata o dragão que custodiava a fonte num bosque sagrado e assim funda a cidade de Tebas, semeando por conselho de Atena os seus dentes na terra. Desses dentes do dragão morto nasceram guerreiros armados e violentos. Da luta entre eles apenas restaram cinco vivos: os “espartos” (isto é, os semeados) que auxiliaram Cadmo na fundação da cidade de Tebas.

²⁶ Ov. Fast. 3.863: “aspicit hos, ut forte pependerit aethere, mater / et ferit attonita pectora nuda manu, / in que draconigenam nimbis comitantibus urbem / desilit, et natos eripit inde suos; / ut que fugam capiant, aries nitidissimus auro / traditur: ille vehit per freta longa duos...”. Os mais célebres compêndios da cultura mitológica antiga continham resumos desta rica potencialidade simbólica do Dragão, como, por exemplo, Hyginus Mythographus, *Fabulae, Praefatio* 39: “[...] draco qui pellem auream arietis Colchis seruabat, et draco Hesperidum”. Cfr. *Fabulae* 3.2: 2 “ita dicitur esse factum; quo cum ascendissent et aries eos in pelagus detulisset, Helle de ariete decidit, ex quo Hellepontum pelagus est appellatum, Phrixum autem Colchos detulit; ibi matris praeceptis arietem immolavit pellem que eius inauratam in templo Martis posuit, quam seruante dracone Iason Aesonis et Alcimedes filius dicitur petisse”; *Fabulae* 22.2: 2: “itaque Aeeta Iasoni hanc simultatem constituit, si uellet pellem auratam auferre, tauros aripedes qui flammis naribus spirabant iungeret adamanteo iugo, et araret dentes que draconis ex galea sereret, ex quibus gens armatorum statim enacerentur et se mutuo interficerent”; *Fabulae* 178.5: “Cadmus sorte audita cum imperata perfecisset et aquam quaereret, ad fontem Castalium uenit, quem draco Martis filius custodiebat”.

A destruição do Dragão como memória da sujeição da barbárie pelo colonizador grego e latino constitui um paradigma reiterado noutras narrativas do leste ao ocidente da Europa, como a do violento Gigante Gerião, submetido por Hércules no extremo ocidental da Europa, no Noroeste Hispânico, e sepultado sob a base da atual Torre de Hércules na Corunha²⁷. O próprio Valvasor, na sua narração do mito dos Argonautas, evoca as analogias com o ciclo de Hércules na Península Ibérica, e recorda o Jardim das Hésperides, com as suas célebres maçãs de ouro, vigiadas *durch den wachenden Drachen*, “pelo vigilante Dragão”, o *peruigilis draco* latino²⁸.

Segundo os textos antigos, sob os monstros míticos derrubados ergueram-se objetos de civilização: o farol de Hércules na Corunha que orienta os navegantes nas brumas densas e tenebrosas do Atlântico, assim como as muralhas, as termas públicas, a rede pública de esgotos, as *insulae*... cujos vestígios são hoje zelosamente conservados e divulgados como património nacional prestigiante na capital eslovena.

Os monstros submetidos - hoje em dia porventura popularmente mais simpáticos que os próprios colonizadores, observados agora como agentes que perpetraram diversas aculturações – projetavam o medo do conquistador, que oscilava entre a rejeição, o respeito e a atração, perante o desconhecido, o oculto no coração das trevas, nos limites nebulosos, setentrionais, orientais ou ocidentais do mundo civilizado.

Esta carga de sentido sucessivamente retida pela figura do Dragão, que, como vimos, emerge com notável recorrência nas *Metamorphoses*, assim como na restante obra ovidiana, seguramente não foi desconhecida por Valvasor, um erudito que se caracterizou por um particular fascínio pela iconografia e que precisamente publicou a obra *Ovidii Metamorphoseos icones* (Bogensperk, 1680).

Muito provavelmente a leitura dos clássicos, particularmente de Ovídio, proporcionou a este polígrafo, dono de uma das bibliotecas mais valiosas da Europa Central²⁹, um valioso material complementar relativamente às lendas populares locais sobre monstros aquáticos devoradores de homens. Na sua obra *Theatrum Mortis Humanae*, no capítulo dedicado aos “Diversos géneros de morte”, recolheu uma citação de Aulo Gélío onde este referia a morte de vários indivíduos nas garras dum *Draco* fluvial³⁰.

A articulação da erudição com a cultura popular constitui, aliás, um traço que o singulariza como polígrafo³¹, mesmo com as reservas que impõe a intervenção do seu colaborador

²⁷ Uma útil síntese da receção deste mito antigo na tradição medieval hispânica em Aires A. Nascimento, “O mito de Hércules: etimologia e recuperação do tempo antigo na historiografia medieval hispânica”, *Humanitas*, 47 (1995), 671-684.

²⁸ *Die Ehre*, I. XIII, cap. I, fol.7. A expressão latina constitui *iunctura* estendida na literatura latina, consagrada pelas súmulas mitográficas: *Mytographus* 2.159.12: *lason autem quamuis excipiendi aurei uelleris cupidus uiso peruigili dracone ueritus est.*; *Mytographus* 1.25.1: *lason cum responso Apollinis Colchos peteret ad rapiendum uellus aureum, quod Frixus Marti dicauerat, eo obtentu ut tauros, qui apud Colchos erant indomabiles, primum sub iuga mitteret, Medea summa ueneficarum pulchritudinem eius mirata egit suo ueneficio ut tauros subiugaret et peruigilem draconem occideret.*

²⁹ Os clássicos, incluído Ovídio, ocupam um considerável espaço na sua Biblioteca, conservada na capital croata. Apesar de se encontrar hoje gravemente amputada pelo roubo perpetrado nesta biblioteca em 1987, ela revela a vasta e multifacetada cultura de Valvasor. Veja-se a “Introdução” do Catálogo *Bibliotheca Valvasoriana, Katalog knjiznice Janeza Vajkarda Valvasorja*, ed. B. Kukulja e V. Magie (introd. de V. Magie), Ljubljana/Zagreb, 1995, pp. 63-79. No catálogo registam-se várias obras de Ovídio (*De arte amandi, Heroïdes, Metamorphoses, Tristes*), *ibidem*, n.ºs 711, 712, 713, 714, pp. 557-558.

³⁰ *Theatrum Mortis Humanae Tripartitum*, Pars II, “Varia genera mortis”, 1682, fol. 154; cf. Aulo Gélío, 6.3.

³¹ Veja-se Maria Bidovec, *Die Ehre dess Hertzogthums Crain di Johann Weichard Valvasor, un capolavoro della cultura barocca in Carniola a confronto con la tradizione popolare slovena*, Tese de doutoramento, Roma, 2004.

na redação em alemão, Erasmus Francisci (pseudónimo de Erasmus von Finx, 1627-1694), responsável por numerosas ampliações do original e pela elaboração integral de dois livros, a partir do material recolhido por Valvasor³². Esta característica torna a sua obra singularmente ilustrativa da teoria, defendida por Mikhail Bakhtin, da permanente imbricação entre cultura escrita e cultura popular no Renascimento e Barroco europeus³³.

Esta imbricação do universo livresco com a cultura popular local afigura-se significativa para a posterior deriva draconiana da história de Jasão em Liubliana.

O Dragão submetido por Jasão fundador de Liubliana terá seguramente emergido, enfim, de uma contaminação de fontes diversas, livrescas e orais, radicada no primeiro Dragão da Cólquida do próprio ciclo dos Argonautas, e no conjunto da imagética draconiana greco-latina, e simultaneamente motivada pelos relatos populares locais relativos a monstros da água. A cultura híbrida da obra de Valvasor proporcionou, com alto índice de probabilidade, um caldo de cultura propício para esta inserção.

4. Os Argonautas, a tradição clássica e a história crítica do nacionalismo moderno

Não cabe nesta primeira abordagem a história posterior da receção desta memória na cultura eslovena, que se prende com a recuperação de Valvasor pelos românticos e eruditos do século XIX³⁴, a sua integração no folclore popular (nos *povedke* ou contos populares eslovenos)³⁵, e, por outro lado, com o tratamento romanesco ou literário da memória de Emona³⁶. Importa aqui frisar apenas o facto de que a receção oitocentista dos materiais reunidos por Valvasor se saldou numa manipulação popularizante que procurava escamotear ou secundarizar a responsabilidade individual do erudito setecentista, de feição decididamente livresca, concedendo protagonismo à sua matriz popular, ao papel da imaginação coletiva do “espírito do povo”, presumivelmente melhor guardião da essência nacional do que o germanizado erudito do século XVII.

No entanto, o périplo esloveno do ciclo dos Argonautas exemplifica, também neste aspeto, os traços característicos da história da receção da matéria clássica em toda a Europa: a erudição livresca de matriz humanística foi a primeira responsável pela modulação claramente patriótica deste tipo de repertório na Europa, repertório esse que posteriormente será recuperado e profundamente reformulado pelo nacionalismo mais recente.

³² Trata-se dos livros I e V. Sobre o livro XIII (e parte do XIV) pesa a mesma suspeita para F. Baraga, “Erazem Francisci redaktor Valvasorjeve Slave”, *Valvasorjev zbornik ob 300 letnici izida Slave vojvodine Kranjske*, Ljubljana 1990, pp. 112-142, de acordo com as informações fornecidas por M. Bidovec, “Johann Weichard...”, nota 13.

³³ Apesar dos seus aspetos discutíveis, que se prendem fundamentalmente com a sua interpretação excessivamente essencialista do conceito “cultura popular”, as linhas mestras da sua abordagem afiguram-se ainda hoje luminosas. Veja-se Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de Francois Rabelais* (trad. de Yara Frateschi Vieira), São Paulo, 1987.

³⁴ A descrição de Valvasor dos “Génios da Água” fermentará na imaginação do poeta esloveno France Preseren (1800-1849) na angustiante história do seu livro *Povodni moz* (1830). Cf. Maria Bidovec, “Johann Weichard...”, nota 17.

³⁵ Nos estudos sobre etnografia e sobre tradições populares eslovenas é obrigada a referência à *Ehre dess Hertzogthums Crain*, como ilustra o caso do etnólogo N. Kuret, *Praznino leto Slovencev*, Ljubljana 1989. Por impossibilidade de ler em eslovenos esta obra, seguimos novamente M. Bidovec, “Johann Weichard...”, n. 19.

³⁶ A memória da Emona romana inspirou o romance de Mira Mira Mihelič, *Tujec v Emoni*, Ljubljana, 1978. Também é Emona a cidade por onde começam as primeiras viagens do *best-seller* internacional de Elizabeth Kostova, *The Historian* (2005).

Será neste ponto clarificadora uma breve comparação com a receção deste mito no outro extremo da Europa, na Península Ibérica. A história dos companheiros de Jasão – juntamente com outros mitos da Antiguidade, como o de Ulisses, fundador de Lisboa – foi incorporada pelos eruditos humanistas no repertório lusitano desde o século XVI. A identificação das navegações portuguesas com a ousadia mítica de Jasão foi consagrada pelos versos de Luís de Camões em *Os Lusíadas* (l.18): *e vereis ir cortando o salso argento / os vos-sos Argonautas*. A fulgurante imagem camoniana abria o primeiro livro da sua epopeia graças aos trabalhos de erudição elaborados pelos letrados portugueses quinhentistas, especialmente os de André de Resende. A recuperação deste material mítico inseria-se neste humanista num verdadeiro programa de pesquisa e *restauratio* de vestígios do passado romano em território pátrio, que perseguia a refundação do reino de Portugal na nova Lusitânia³⁷.

Na esteira desta associação mítica, em 1887, Martins Sarmento publicou a obra *Os Argonautas*. Nesta obra reconfigurou a lenda servindo-se dos poemas órficos, de Apolónio de Rodes e da epopeia homérica, e considerou esta narrativa como projeção mitológica da realidade histórica das navegações atlânticas, que teria sido inaugurada pelos fenícios, cuja tradição teria sido plagiada e manipulada pelos Gregos, para aplicá-la a uma situação mediterrânica, sem a realidade correspondente. Contemporaneamente, Cailleux, no seu estudo *Países atlânticos descritos por Homero*, fazia algo de semelhante com a civilização céltica.

Os eruditos oitocentistas portugueses – tal como os restantes europeus – abordavam os ciclos míticos antigos como vestígios da história e privilegiavam os conteúdos relativos ao reverso da expansão greco-latina: as informações sobre os bárbaros submetidos, suscetíveis de funcionar como antecedentes da diversidade nacional, isto é, como código genético da idiosincrasia pátria. Era o tempo em que os autores antigos eram perscrutados privilegiando notícias desses povos submetidos para dotá-los abusivamente de conteúdo nacional. A falta de consenso era esperável: assim, Teófilo Braga, apesar de ser autor de uma extravagante teoria gótico-moçárabe, com a qual explicava o carácter nacional português, criticava, no entanto, o referido Martins Sarmento por ter sido obcecado pela “ilusão fenícia”, tal como Cailleux pela “ilusão céltica”. Oliveira Martins, crítico feroz, por seu lado, dos excessos imaginativos de Teófilo Braga, não deixou porém de sucumbir à miragem dos Lígures³⁸. Em breve, a procura da pureza goda, apesar de ter sido já considerada absurda por autores como Antero de Quental³⁹, iria resolver-se na Alemanha no mito assassino da raça ariana.

A questão é que dos Godos, como dos restantes povos denominados “bárbaros” (Lígyres, Germanos, Celtas ou os primitivos Esclavos), pouco ou nada restaria, em forma de documento escrito, sem as obras gregas e latinas. De maneira que as histórias nacionalistas do século XIX e boa parte do século XX, que tendiam a procurar um substrato indigenista que

³⁷ André de Resende, *As antiguidades da Lusitânia* (introd., trad. e notas de Raúl Miguel Rosado Fernandes), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996; Aires A. Nascimento, “Mito e identidade: André de Resende, um catalisador de memória”, *A tradição mitográfica portuguesa: representações e identidade. Séculos XVI – XVIII. Atas do Colóquio Internacional*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2008, pp. 7-20, p. 12ss.

³⁸ T. Braga, *História da literatura portuguesa. Idade Média*, vol. I, Lisboa, IN-CM, 1984, pp. 84-86.

³⁹ “Se os românticos alemães quizessem ser completamente logicos, tinham de fazer terminar o periodo nacional da litteratura allemã no século X com os Niebelungen, ou quando muito no seculo XVI com os Meistersaenger; d’ahi por diante em parte alguma se encontra o germanismo puro. E todavia, é no seculo XVI que verdadeiramente começa a grande época do pensamento alemão!”, Antero de Quental, “Considerações sobre a Philosophia da História da Literatura Portuguesa”, in *Prosas*, vol. II, Coimbra, 1926, pp. 208-240, p.218.

garantisse um estatuto identitário específico, não podiam fazer outra coisa senão mergulhar reiteradamente nos mesmos textos antigos, dos quais dependia e ainda depende hoje qualquer tentativa de definição, clarificação ou até de denominação destes povos⁴⁰.

Invertendo ou adulterando em diverso grau a lógica destes documentos, estes bárbaros ganhavam, desta ótica nacionalista, um novo sentido civilizador. Em contrapartida, os ávidos patriotas absorviam a matriz mental dos descritores antigos: esta origem textual explica que, em pleno século XIX, o nacionalismo mais eufórico se entregasse a pesquisas – de aspiração científica etnográfica – que recortavam as tribos bárbaras descritas pelos autores greco-latinos à medida conveniente dos novos Estados e nacionalidades contemporâneas, e, por outro lado, mergulhasse nos grandes ciclos míticos da Antiguidade, como o dos Argonautas, porque nestas fontes ambos os conteúdos estavam fortemente interligados.

A observação diacrónica destes diversos processos de receção constitui um campo de estudo privilegiado para analisar os traços mais subtis dos mecanismos do nacionalismo moderno.

Com efeito, ao contrário do nacionalismo que (tanto na perspetiva científica etnográfica como na do romantismo literário ou do folclore) procura popularizar elementos de origem livresca, identificando-os com traços essenciais caracterizadores da construção idealista do “espírito do povo”, a construção imagética identitária humanística não pretendia escamotear a raiz e a condição do seu trabalho e dos próprios materiais identitários utilizados, isto é, a sua matriz eminentemente textual e erudita. Concentrava-se aliás, programaticamente e sobretudo, nos processos de edição, tradução e filiação da memória histórica específica do reino com as narrativas textuais herdadas mais vastas de carácter livresco.

Não por acaso, Davorin Vuga, ao tratar da datação da presença grega na região de Liubliana, não pode senão louvar o sentido histórico do setecentista Valvasor, cuja datação estava longe de ser disparatada⁴¹.

Com efeito, apesar da larga difusão da fantasiosa obra de Ânio de Viterbo, ou Pseudo-Beroso, por toda a geografia da Europa renascentista à procura de mitos de fundação⁴², humanistas como Valvasor ou Resende eram, primeiro que tudo, eruditos atentos à transmissão textual, ao carácter contingente e acidentado, dos materiais antigos herdados sobre os quais trabalhavam, aos processos de mediação, interpretação e manipulação. Este trabalho de erudição, apesar dos seus limites, continha em si uma forma de caução perante os essencialismos conceptuais, característicos do idealismo de certo nacionalismo posterior. Assim, Valvasor, na sua descrição desta temática, parte de uma síntese da sua transmissão textual, com um completo elenco dos *auctores* implicados, destacando que já Estrabão abordava a

⁴⁰ Walter Pohl, “The barbarian Successor States”, *The transformation of the roman world A.D. 400-900*, (ed. de L. Webster e M. Brown), London, 1997, 47.

⁴¹ D. Vuga, *op. cit.*, p. 45.

⁴² Giovanni Nanni de Viterbo (Annius Viterbensis), *Commentaria super opera auctorum diversorum de antiquitatibus loquentium, eiusdem chronographia etrusca et italica*, Roma, 1498, obra dedicada aos Reis Católicos, que contém um livro específico *De primis temporibus et quatuor ac viginti regibus Hispaniae et ejus antiquitate*. Foi obra muito divulgada e reeditada, especialmente a edição de Antuérpia de 1552. Baseava-se no testemunho do suposto autor Beroso, que teria escrito em grego umas *Histórias de Babilónia*, c. séc. III a. C., onde se dava aos espanhóis prioridade sobre os gregos e romanos no conhecimento da escrita, da filosofia e das leis. Cf. R. E. Asher, “Berosus”, in *National myths in Renaissance France: Francus, Samothés and the Druids*, Edimburgh, 1993, cap. II.

narrativa dos Argonautas como transposição literária da realidade da expansão colonial grega: *fabulas expeditionem sub inuolucro proponentes*⁴³.

404 | O nacionalismo de raiz romântico-idealista, afinal muito menos atento às subtilezas da necessária exegese de toda *fabula* herdada, procurava transformar em essencial o que tinha sido contingente, em popular e coletivo o que tinha dependido do trabalho erudito de determinados indivíduos, de “agentes culturais” com nomes e apelidos, como André de Resende ou Janez Valvasor.

* * *

É precisamente o escamoteamento desta génese, dos processos de transmissão e da intervenção de indivíduos concretos, o que torna este tipo de nacionalismo com os seus sucedâneos atuais mais suspeito do que o trabalho identitário humanístico prévio.

O estudo da construção renascentista de mitos patrióticos ganha hoje nova luz, após a já numerosa e multifacetada literatura focada na crítica do nacionalismo moderno e da sua génese, revelados hoje os excessos dos usos e os abusos da história praticados pela ótica nacionalista mais recente e a sua sede imponderada de referentes míticos idealizadores e coesivos.

A investigação especializada na receção da cultura clássica permite regressar a estas diversas histórias da receção, num tipo de micro-análise mais humilde e porventura não menos clarificadora do que as abordagens teóricas gerais do nacionalismo⁴⁴, sublinhando a origem antiga, a condição *mediata*, estendida no tempo, e não espontânea, dos referentes identitários modernos.

Esta pequena incursão pela história da receção do ciclo dos Argonautas revela, enfim, a potencialidade do repertório greco-latino, o código cultural pan-europeu mais antigo e mais resistente, com a virtualidade quase única de fundir-se sem estridências na corrente sanguínea dos conteúdos identitários específicos de cada nacionalidade e, simultaneamente, com o efeito de obrigar este universo a admitir a sua condição híbrida e nunca exclusiva de abri-lo permanentemente a diversos planos de inteligência comum.

⁴³ *Die Ehre...*, I. XIII, cap. I, fol. 5. Valvasor destaca pela sua exaustividade na citação, clarificando em nota de rodapé os passos em questão, comportamento nada estendido na própria erudição humanística.

⁴⁴ Sem por isso reconhecer a enorme utilidade do volume bibliográfico acumulado. Do extenso elenco retiro as referências mais decisivas em posições contrastadas: Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge University Press, 1991; Anthony D. Smith, *The antiquity of nations*, Cambridge, 2004; e sobretudo o seminal e clarividente estudo já clássico de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo* (trad. de Catarina Mira), Lisboa, 2005.

1. Âmbito

Refletir filosoficamente sobre a identidade de uma obra equivale a interrogarmo-nos acerca do que uma dada obra é, ou seja, a sua natureza ou modo de ser. Questionamento que nos permite reconhecer de imediato a presença da dimensão ontológica, pois aquilo que se exige é uma reflexão acerca do modo de ser de uma obra. Todavia, não se trata aqui de uma obra qualquer, mas sim de uma composição sobejamente conhecida e interpretada, um objeto artístico emblemático: *Guernica* (Picasso, 1937).

Mas o que é *Guernica*?

Seja como “Património visual” do coletivo espanhol², seja como “memorial de todos os crimes perpetrados contra a humanidade no século XX”³, ou então, segundo Barr, como “o quadro mais notável do século XX”⁴, a verdade é que a identidade de *Guernica* se encontra já determinada. Não porque alguns críticos de arte digam e pensem o mesmo, mas porque procedem de modo idêntico na atribuição de sentido identitário, ao orientarem as suas interpretações a partir dos mesmos pressupostos metafísicos. Ora, isto indica que qualquer interpretação atual da obra de Picasso tem de forçosamente confrontar-se com o passado, isto é, com a história, pelo que será necessário realizar uma breve incursão à teoria de efabulação poética proposta por Aristóteles na sua *Poética*.

Por outro lado, particularizar o conflito com a história na abordagem crítica empreendida por Juan Antonio Ramírez⁵, no livro *Guernica – La historia y el mito, en proceso*⁶, não denota qualquer intenção de diminuir a importância desta última, tão-pouco de a destruir. Somente expressa o objetivo de avaliar a presença da história na crítica de arte realizada pelo autor. Para cumprirmos com este propósito, assumiremos como central a perspetiva ontológica de Andrew Benjamin⁷, a qual, para além de nos ajudar a compreender filosoficamente o conceito de história, permitir-nos-á reconsiderar, no seio da própria atividade interpretativa, o modo de ser de *Guernica*, ou melhor, da figura pictórica do cavalo presente no quadro, a fim de entendermos se uma outra forma de atribuir identidade é possível.

¹ Este artigo resulta de um trabalho inicial de investigação no âmbito do Programa Doutoral em Estudos Culturais da Universidade de Aveiro, sob a orientação científica da Doutora Maria Manuel Rocha Teixeira Batista, Professora Auxiliar do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, e conta com o apoio de uma Bolsa de Investigação financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

* Universidade de Aveiro.

² Valeriano Bozal, *Summa Artis: Historia general del Arte: pintura y escultura españolas del siglo XX (1900-1939)*, vol. XXXVI, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, S.A., 1991, p. 252.

³ Frederick Hartt, *Art: a history of painting, sculpture, architecture*, 4.ª ed., New York, Harry N. Abrams Inc. Publishers, 1993, p. 980.

⁴ Morris Weitz, *Philosophy of the Arts*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1950, p. 81.

⁵ Juan Antonio Ramírez (1948-2009) era professor catedrático de História da Arte da Universidade Autónoma de Madrid.

⁶ Juan Antonio Ramírez, *Guernica: la historia y el mito, en proceso*, Madrid, Sociedad Editorial Electa España, S.A, 1999.

⁷ Filósofo australiano e professor de Teoria Crítica e Estética Filosófica no Centro de Literatura Comparada e Estudos Culturais da Universidade de Monash, Melbourne, Austrália.

2. Ontologia da história

406 |

Se atentarmos no título do livro de Ramírez, percebemos imediatamente a presença de três elementos importantes: *história*, *mito* e *processo*. Compreender cada um deles e a relação que entre os mesmos se estabelece, ajudar-nos-á a clarificar a perspectiva interpretativa desenvolvida pelo autor sobre a obra de Picasso. Começemos, pois, com a história, relacionando-a com o conceito de processo.

Para A. Benjamin, pensar filosoficamente a história não equivale a considerá-la sob o ponto de vista do conteúdo histórico ou factual, como se, em termos conceptuais, a história representasse a acumulação dos vários atos interpretativos ocorridos no passado, tendo em conta o teor, a relação, a evolução e o retrocesso dos mesmos. O que importa é refletir sobre a presença determinante da história, o seu modo de ser, na atividade interpretativa⁸, e, neste contexto, não tanto o *que* se interpretou, mas *como* se interpretou e se continua a interpretar. O mesmo é dizer que somente ontologicamente, e não historicamente, se dá a ocasião de pensar a história enquanto problema no interior da prática interpretativa⁹.

Então, o que é a história? Qual o seu modo de ser no seio da interpretação?

A história é o processo de sequência, ao apresentar-se como a continuação de uma ordem predeterminada. Tal ação ou procedimento é, por isso, uma forma de entender o modo de ser da história no ato interpretativo.

O enfoque situa-se, pois, na história em si mesma, como processo e não como conteúdo factual. Distinção conceptual que possibilita a análise da maneira como a história, enquanto processo de sequência, atua, ainda hoje, no interior da prática interpretativa. Todavia, ao contrário do que se poderia supor, esta perspectiva da história não anula a evidência e a importância dos acontecimentos históricos, nem, por exemplo, a utilidade do contexto histórico na interpretação de uma obra, o que seria absurdo¹⁰. Ao invés, enfatiza a existência de uma ordem predeterminada que insiste em apresentar-se no seio da própria atividade interpretativa, regulando-a. Isto significa que, por exemplo, quando os factos históricos figuram como parte integrante de um quadro ou são considerados relevantes para a análise de um dado objeto artístico, o que igualmente está presente, em termos da interpretação, é uma forma específica de os conceber e de os apresentar, a qual faz com que sejam abordados por via do processo sequencial predefinido.

Em suma, em vez de ser considerada do ponto de vista historicista como uma narrativa crítica e pormenorizada dos factos passados, a história deve ser perspectivada ontologicamente como a “narrativa de continuidade”¹¹, isto é, enquanto ordem ou unidade que domina continuamente a prática interpretativa, exigindo a conformação a uma continuidade sequencial já determinada.

⁸ Cf. Andrew Benjamin, “Objects and Questions”, in Andrew Benjamin, *Object Painting*, London, Academy Editions, 1994, p. 14.

⁹ Cf. Andrew Benjamin, “Present Remembrance: Anselm Kiefer’s Iconoclastic Controversy”, in Andrew Benjamin, *Art, Mimesis and the Avant-Garde: aspects of a philosophy of difference*, 2.ª ed., London, Routledge, 1993, pp. 77.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 84, nota 3.

¹¹ *Ibidem*, p. 81.

3. A poética e a narrativa original

Onde podemos, pois, situar a origem da “narrativa de continuidade”? E que tipo de sequência se encontra previamente determinado?

Segundo A. Benjamin, as raízes históricas de um tal processo localizam-se em Platão¹². Sem embargo, aqui, a ênfase recairá em Aristóteles e na sua *Poética*. Em primeiro lugar, porque, apesar das divergências com o seu mestre, o Estagirita permanece devedor do mesmo processo de sequência. Em segundo lugar, porque o texto aristotélico, enquanto tratado de teoria crítica, determina, como teremos ocasião de demonstrar, quais os princípios metafísicos que devem regular a criação de obras e, conseqüentemente, a interpretação das mesmas. Em terceiro lugar, porque a *Poética* conduz-nos igualmente para o elemento que ainda nos falta examinar, a saber, o mito, relacionando-o com a tragédia, o que se revelará útil para a compreensão da perspectiva crítica de Ramírez sobre a obra *Guernica*.

E é com a poesia e com o mito que Aristóteles dá início ao seu texto: “Falemos de poesia – dela mesma e das suas espécies, da efetividade de cada uma delas, da *composição* que se deve dar aos *mitos*, se quisermos que o poema resulte *perfeito* [...]”¹³. Finalidade e complexidade abrem o texto e determinam previamente a possibilidade de uma composição poética perfeita. Ora, é esta ideia que nos interessa explorar, mais do que a essência da poesia enquanto atividade imitativa ou as diferenças e semelhanças que existem entre as várias espécies de poesia. De qualquer maneira, convém esclarecer que, destas últimas, é a tragédia que, por razões que se prendem com o quadro de *Guernica*, nos interessa aqui aprofundar, nomeadamente o modo de ser da tragédia enquanto “ação completa”.

Como afirma Aristóteles, “[...] a tragédia [é, *nossa*] imitação de uma *ação* [...] *completa* [...], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”¹⁴. Ao contrário, por exemplo, da epopeia, cujo modo de imitar se realiza através da narrativa, a tragédia imita mediante atores, “representando as personagens a ação e agindo elas mesmas”¹⁵. Ou seja, a tragédia é drama (*drân*), é *fazer*¹⁶, é *ação*, a qual, por ser trágica, sucede ser *funesta* ou *desgraçada* (*tragodia*). Numa palavra, a tragédia é *ação trágica ou dramática*.

Todavia, de que forma se deve entender esta significação de tragédia?

A partir do sentido de mito. Até porque este, a par dos distintos elementos essenciais ou partes qualitativas que constituem a tragédia (mito, carácter, elocução, pensamento, espetáculo e melopeia), é “o elemento mais importante”¹⁷, “a alma da tragédia”¹⁸, ou o modo de ser, por excelência, da tragédia.

A palavra grega *mythos* pode traduzir-se por *mito* ou *fábula*, remetendo igualmente para a atividade de *inventar fábulas* ou de *compor ficções poéticas* (*mytho-poieo*). Isto permite-nos descobrir um duplo sentido no vocábulo utilizado por Aristóteles no texto grego

¹² Cf. Andrew Benjamin, “Placing History: Anselm Kiefer”, in Andrew Benjamin, *Object Painting*, London, Academy Editions, 1994, pp. 119-120.

¹³ Aristóteles, *Poética*, 5.ª ed., Maia, IN-CM, 1998, I, 1447 a (sublinhado nosso).

¹⁴ *Ibidem*, VI, 1449 b 24 (sublinhado nosso).

¹⁵ Eudoro de Sousa, “Introdução”, in Aristóteles, *Poética*, 5.ª ed., Maia, IN-CM, 1998, p. 36.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, III, 1448 b.

¹⁷ *Ibidem*, VI, 1450 a 16.

¹⁸ *Ibidem*, VI, 1450 a 34.

da *Poética*, como nos alerta Eudoro de Sousa¹⁹. Semanticamente, podemos, pois, considerar que, no sentido estrito de *fábula*, a palavra *mythos* expressa o enredo, a intriga ou a trama que constitui a matéria fabulosa do poema. Matéria essa que foi criada pelo poeta a partir do *mythos* em sentido lato, ou seja, da narrativa fabulosa de origem popular. Daí ser a “tragédia imitação de uma ação”, já que a matéria fabulosa que a sustenta reproduz, via drama, as ações do “mito tradicional”²⁰.

No entanto, sobre a passagem, ou transformação, do “mito tradicional” ao “mito trágico”, esclarece Aristóteles:

[...] não é necessário seguir à risca os mitos tradicionais, donde são extraídas as nossas tragédias; [...] Daqui claramente se segue que o poeta deve ser mais fabulador que versificador; porque ele é poeta pela imitação e porque imita ações. E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas, que realmente acontecem, sejam, por natureza, verosímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas²¹.

Sem nos prendermos à questão da imitação, e excluindo igualmente do presente exame a relação que Aristóteles realiza entre a “história” (particular) e a “poesia” (universal), ou a relação entre o que “aconteceu” e o que “poderia acontecer”²², podemos, mesmo assim, entender a relevância que o sentido estrito de *mythos* tem para a tragédia. De facto, enquanto *fábula*, o mito é o que proporciona a trama à tragédia, sem a qual esta não existiria²³. Ou seja, sem as ações fabuladas (*mythos*), não haveria tragédia, pois não haveria drama (*drân*). Daí se poder concluir que a identidade da tragédia é suportada pelo mito, uma vez que é este que lhe concede a possibilidade de se definir como *ação trágica ou dramática*.

Trama ou intriga fabulada que, segundo o filósofo grego, deve ser bem urdida, de modo a que o conjunto de acontecimentos ou atos que formam o fio condutor da tragédia compo-nham um “todo” perfeito (completo), o qual não é mais do que “aquilo que tem princípio, meio e fim”²⁴. Isto significa que a *fábula*, enquanto ação trágica ou dramática, para ser *bem composta*, tem de obedecer a uma estrutura assente na lei da sequência, a qual determina a necessidade de uma origem (*arché*), de um ponto médio entre dois extremos (*mésos*) e de um fim (*télos*). Somente desta maneira o mito é “uno”²⁵, isto é, quando as suas várias partes compõem um todo organizado, em que “os acontecimentos se devem suceder em conexão tal que, uma vez suprimido ou deslocado um deles, também se confunda ou mude a ordem do todo”²⁶. Por isso é que o modo de ser do mito não se encontra nos atos ou partes, mas, essencialmente, na “composição dos atos”²⁷, ou seja, na unidade. Esclarecimento que tem

¹⁹ Eudoro de Sousa, *op. cit.*, p. 87.

²⁰ Assim se estabelece a relação entre a tragédia como “imitação de uma ação” e o mito como “imitação de ações” (cf. Aristóteles, *op. cit.*, VI).

²¹ Aristóteles, *op. cit.*, XI, 1451 b 27.

²² Cf. *Ibidem*, IX.

²³ Cf. *Ibidem*, VI, 1450 a 23.

²⁴ *Ibidem*, VII, 1450 b 26.

²⁵ *Ibidem*, VIII, 1451 a 16.

²⁶ *Ibidem*, VIII, 1451 a 29.

²⁷ *Ibidem*, VI, 1450 a.

implicações diretas na natureza da tragédia, a qual passa agora a ser devidamente identificada como *ação trágica ou dramática completa*.

Tendo em conta o exposto, e à semelhança do que propõe A. Benjamin para Platão²⁸, podemos alegar que, se abstrairmos da *Poética* de Aristóteles aquilo que é o seu conteúdo específico, isto é, a defesa da tragédia como *ação dramática completa*, e nos concentrarmos unicamente na estrutura sequencial aristotélica (origem, meio e fim), compreendemos que o “problema formal” que o Estagirita nos legou é o de parecer impossível pensar a pluralidade (as distintas partes) sem a conformação prévia a uma unidade outorgadora de identidade. Formalização que pode ser abstraída da seguinte passagem sobre a composição ou a unidade sequencial: “É necessário, portanto, que os mitos bem compostos não comecem nem terminem ao acaso, mas que se conformem aos mencionados princípios [origem, meio e fim, *nosso*]”²⁹.

Por conseguinte, compreender ontologicamente a história é perspetivá-la, na sua valência metafísica, como “narrativa de continuidade” ou como *narrativa original*, ou seja, enquanto ordem sequencial que provém da *origem* com vista a um *fim*. Princípios metafísicos que, como iremos provar, continuam a regular o ato interpretativo, ao subjugarem as obras a analisar a uma ordem ou unidade já determinada.

4. *Guernica* e a narrativa original

Apresentando-a num livro de divulgação de arte, destinado ao grande público, a interpretação de Ramírez continua a influenciar o modo como, ainda hoje, *Guernica* é lida. Assim, o quadro *contemporiza-se* com a leitura crítica que dele fazem. Leitura metafísica, cuja *origem, meio e fim* estão claramente identificados em termos narrativos.

Segundo o próprio autor³⁰, o livro contém três abordagens originais da obra de Picasso. A identificação surrealista do quadro³¹, a relação deste com a *Fonte de Mercúrio* de Alexander Calder³², e a inclusão de *Guernica* (1937) na sequência narrativa que se inicia com a água-forte *Sonho e mentira de Franco* (1937), a qual, segundo o crítico espanhol, pode ser caracterizada como uma espécie de banda desenhada, em que ao longo de duas estampas, de nove vinhetas cada uma, são narrados alguns dos efeitos devastadores da sublevação militar franquista contra o povo espanhol³³. Ora, é precisamente esta perspetiva sequencial que será objeto de análise, do qual destacaremos, como central, a atribuição de identidade à figura pictórica do cavalo de *Guernica*³⁴.

²⁸ Cf. Andrew Benjamin, “Placing History: Anselm Kiefer”, *op. cit.*, p. 120.

²⁹ Aristóteles, *op. cit.*, VII, 1450 b 32.

³⁰ Cf. Juan Antonio Ramírez, “Los poderes de la imagen. Para una iconología social (esbozo de una autobiografía intelectual)”, *Boletín de Arte*, n.º 29, Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Málaga, 2008 (versão eletrónica, acedida a 19 de março de 2014, disponível em: <http://www.contraindicaciones.net/2009/09/juan-antonio-ramirez.html>).

³¹ Cf. Juan Antonio Ramírez, *Guernica*, *op. cit.*, p. 11.

³² Cf. *Ibidem*, p. 56.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 27.

³⁴ Além disso, mais do que nos preocuparmos com o aspeto iconográfico (relação entre o cavalo e Pégaso, por exemplo) do mito em *Guernica* (cf. Juan Antonio Ramírez, *Guernica*, *op. cit.*, pp. 38-39), salientaremos o sentido de mito inferido da análise realizada à *Poética* de Aristóteles, ou seja, enquanto *ação dramática completa*.

Em termos cronológicos, ambos os objetos artísticos têm uma data. Mesmo não tendo Picasso datado e assinado o quadro *Guernica*, ao contrário do que era habitual³⁵, sabemos que a criação deste se situa no intervalo que vai de maio a junho de 1937. Provam-no os inúmeros estudos de composição datados e as fotografias que Dora Maar tirou no atelier da rua Grands-Augustins, as quais documentam as sete fases por que a pintura de *Guernica* passou. Quadro monumental que é também a resposta de Picasso ao convite formalizado em janeiro de 1937 pelo governo oficial republicano de Espanha. Este desejava que o pintor pudesse contribuir com uma grande composição para o pavilhão espanhol da Exposição Internacional das Artes e das Técnicas de Paris, a qual se realizaria durante o verão. Quanto ao *Sonho e mentira de Franco*, as vinhetas da primeira estampa datam de inícios de janeiro de 1937, assim como as cinco primeiras vinhetas da segunda estampa (ainda que subsistam dúvidas quanto à segunda e terceira vinhetas). Estas encontravam-se acabadas quando o convite do governo espanhol ocorreu. As quatro restantes vinhetas da segunda estampa foram terminadas em junho do mesmo ano, mas só depois de Picasso ter finalizado *Guernica*³⁶.

Isto é o suficiente para Ramírez inferir a seguinte conclusão:

O grande quadro *Guernica* poderia ser considerado como a sequência culminante [neste caso, e em termos cinematográficos, como um conjunto de planos de ação que se desenrolam no mesmo local, *nosso*] de uma espécie de guião cinematográfico de carácter visual (um *storyboard*), cujo desenvolvimento prossegue, depois, nas outras vinhetas [...].³⁷

Dado que o quadro dá continuidade à água-forte, e que esta, a partir das últimas vinhetas da segunda estampa, dá igualmente seguimento ao quadro, então é possível, segundo Ramírez, falar em “sequência narrativa”³⁸, ou seja, em uma sucessão de eventos que compõem a mesma ação dramática, a qual se desenvolve de modo contínuo ao longo dos dois objetos artísticos. Isto significa que cada cena ou parte, para além de patentear um acontecimento particular (a sublevação ou o bombardeamento, por exemplo) da ação dramática, mostra, igualmente, a conformação a uma unidade que se pretende completa (*origem, meio e fim*). Esta é a “coerência argumentativa”³⁹ a que o autor se refere, cuja cena trágica central é *Guernica*.

Coerência metafísica que permite combinar e uniformizar os acontecimentos representados pela água-forte e pelo quadro da seguinte forma:

[...] o monstro fascista [...] entra em Espanha a sangue e fogo; mas o povo espanhol defende-se com bravura e faz nascer da sua entranha mais profunda um anelo elevado e indomável de liberdade; o curso da sua inexorável vitória sobre o monstro do mal é interrompido, sem embargo, pela brutalidade cega desse bombardeamento aéreo [...] provocado pela maquinaria militar estrangeira; o relato acabaria com as respetivas consequências imediatas e com um apelo desesperado à ação internacional.⁴⁰

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 32.

³⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 31-33.

³⁷ *Ibidem*, p. 32 (tradução nossa).

³⁸ *Ibidem*, p. 46.

³⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33 (tradução nossa).

Contudo, de que modo a “sequência narrativa” determina a identidade da figura pictórica do cavalo de *Guernica*?

Para respondermos a esta questão, é necessário remontarmos à análise empreendida por Ramírez da obra *Sonho e mentira de Franco*⁴¹. Se, como o próprio alega, nas vinhetas iniciais da água-forte, o cavalo é um dos elementos negativos da sublevação franquista, na sexta vinheta da primeira estampa, porém, o cavalo sofre uma metamorfose. Transfiguração simbolizada pela ferida que o cavalo exhibe no corpo e pela asa que brota daquela. Assim se produz a descoberta de um duplo sentido interpretativo, já que o cavalo, para além de ser perspectivado como agressor franquista, deve ser igualmente entendido como vítima, sendo que este último estatuto engloba a ideia positiva de esperança na/da resistência espanhola. De facto, se a ferida representa a passagem do cavalo-agressor ao cavalo-vítima, a asa representa a transição da opressão à liberdade (entendida esta também como libertação). O mesmo é dizer que ambas possibilitam o sentido ambíguo da identidade do cavalo, o qual terá aqui a designação de par agressor/vítima (esperança). E a propósito do cavalo-vítima da sexta vinheta, acrescenta Ramírez: “[...] [da ferida do cavalo, *nosso*] parece sair a asa que fará voar este animal, tão parecido, aliás, com esse outro equino, vítima do fascismo, que Picasso pintará, pouco depois, no centro de *Guernica*”⁴².

A presença do cavalo-vítima na sexta vinheta serve, então, para relacionar o *Sonho e mentira de Franco* com *Guernica*. Ou melhor, só quando o cavalo da água-forte adota aquela forma (desenho da ferida e da asa), como uma espécie de finalidade ou fim aguardado, é que uma conexão com o quadro se pode efetivamente estabelecer, a qual determina a ambiguidade do significado agressor/vítima (esperança) das figuras criadas⁴³.

Continuidade que aparentemente parece ter sido interrompida com a figura pictórica do cavalo de *Guernica*, pois, se o cavalo da água-forte representa, em termos de significado, uma oposição identitária, o cavalo pintado em *Guernica* apenas parece evidenciar uma das alternativas, a saber, a da vitimização. Além disso, apesar da ferida que formalmente também apresenta no quadro, a figura pictórica do cavalo encontra-se desprovida de asas. Todavia, segundo Ramírez, a forma assumida pelo cavalo em *Guernica* não corta os laços com a oposição do par agressor/vítima (esperança). Isto porque, mesmo no quadro, a figura pictórica do cavalo não deixa de poder ser igualmente identificada como agressor, conservando a natureza contraditória que lhe é peculiar, julgamento que se apoia na “sequência narrativa” estabelecida, a qual impossibilita uma leitura redutora da figura do cavalo baseada no significado unívoco⁴⁴. Assim sendo, a ferida continua a evidenciar um claro sinal de esperança. Aliás, e quanto a este último ponto, é determinante a análise de Ramírez sobre os estudos de composição prévios de *Guernica* e as versões da pintura na tela, processo individual de criação do quadro que serve para reforçar a ideia de que há uma relação estreita entre a ferida e a esperança. Por exemplo, no estudo de composição número IV, em que já aparecem muitos dos elementos da versão final do quadro, um cavalo alado rompe da ferida do cavalo-vítima⁴⁵, ocorrência formal que não se repete no processo ulterior das sete versões de-

⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 29-30.

⁴² *Ibidem*, p. 30 (tradução nossa).

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 24-25.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 38-39.

envolvidas na tela, onde o cavalo mantém apenas a ferida aberta no seu costado, sem que dela brotem asas. No entanto, o próprio progresso criativo da figura do cavalo nos estudos de composição assegura a continuidade da relação entre a ferida e a esperança nas várias fases da pintura, pois comprova que, explícita ou implicitamente, o cavalo-vítima guarda em todo o tempo a conexão que a metamorfose da água-forte originou⁴⁶.

412 | Em síntese, Ramírez é devedor dos pressupostos metafísicos da *narrativa original*, uma vez que, para atribuir sentido identitário à figura pictórica do cavalo de *Guernica*, procurou estabelecer, previamente, uma unidade completa das obras. Ou seja, somente após a determinação do todo da ação dramática, via “sequência narrativa” entre a água-forte e o quadro, é que as partes, assim como as figuras que as compõem, têm a possibilidade de ser avaliadas. Trata-se, portanto, da repetição do mesmo processo sequencial metafísico, em que a pluralidade só garante a sua autêntica identidade se se conformar à unidade, estando obrigada a manifestar esta última em cada acontecimento. Continuidade que, segundo o crítico espanhol⁴⁷, se prolonga em objetos artísticos posteriores (o *Ossário* de 1944/45, ou a *Natureza morta com crânio de touro* de 1942, entre outros)⁴⁸. Por isso é que *Guernica* é um quadro “em processo”⁴⁹, já que implica, como *mésos*, a continuidade do processo sequencial completo.

5. *Guernica* e a narrativa anoriginal

Mas será possível, no decurso da própria atividade interpretativa, reconhecer um outro modo de ser da figura pictórica do cavalo de *Guernica*?

Para entrevermos tal possibilidade, e tendo em conta a perspetiva ontológica de A. Benjamin, é necessário confrontar-nos com aquilo que está presente na obra. Partamos, pois, da peculiaridade⁵⁰ da figura do cavalo de *Guernica*, sobretudo dos elementos pictóricos que constituem a ferida no dorso do cavalo.

Ao contrário da água-forte, a maior parte do corpo do cavalo é preenchido por pequenos traços. Traços que nos remetem para os periódicos da época, a partir dos quais o pintor teve acesso às fotografias a preto e branco da destruição da pequena vila basca. A questão é que os traços, aparentando no conjunto a *textura* de um jornal, podem facilmente ser interpretados como indicadores de narratividade, simbolizando, assim, o relato sequencial dos factos ocorridos. Além disso, os traços relembram que Picasso, no processo das sete fases da pintura, experimentou colar alguns pedaços de papel estampado na tela. Finalmente, recordam a época em que Picasso colava folhas de jornal nos seus quadros, os seus famosos *papiers collés* (como, por exemplo, no quadro *Guitarra* de 1913).

Quanto à ferida aberta no dorso do animal, e como já vimos, não obstante a inexistência daqueles elementos que a ela sempre se associam (asas ou um cavalo alado), pode, mesmo assim, funcionar como fenda reminiscente, permitindo o restabelecimento da sequência narrativa que remonta à água-forte.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 36.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

⁴⁸ Nestes objetos, a luta contra o fascismo adota um sentido mais amplo, já que também inclui o nazismo alemão e a II Guerra Mundial.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁰ Cf. Andrew Benjamin, “Introduction”, in Andrew Benjamin, *Object Painting*, London, Academy Editions, 1994, p. 7.

Seja como for, com os traços ou com a ferida, é o processo sequencial que parece de novo dominar. No entanto, resiste-lhe um outro tipo de narrativa⁵¹, em que a figura do cavalo proclama a sua própria particularidade.

Sobre os traços que preenchem o corpo do cavalo, desenhou Picasso uma ferida, a qual se desdobra em duas cores: branco e negro. Diferentes entre si, mas reunidas ou ordenadas no mesmo lugar, como se fossem partes constituintes da mesma identidade (neste caso, a duplicidade identitária da ferida). Sem embargo, na parte branca, podemos ver as marcas negras deixadas pelo golpe que provocou a ferida, quebrando a harmonia que as cores parecem compor e evidenciando a presença de um confronto entre as mesmas. O arranhão assinala, assim, um momento crítico distinto, em que as cores não estão em repouso, conformadas a uma unidade, mas sim em movimento. Através deste, a realidade da pele rasgada e sua consequente separação do corpo de traços são sublinhadas. Pictoricamente diferentes, a ferida, apesar da relação com o corpo de traços, distancia-se deste, rompendo com o suposto relato sequencial dos factos e deixando entrevista uma ausência no negro aberto. Ação que, pictórica e ontologicamente, sempre ocorrerá, em cada interpretação da figura em causa.

Como diria A. Benjamin, a ferida abre o espaço de uma distinta oposição: um conflito entre o Mesmo e o diferente, entre a *narrativa original* e um outro tipo de narrativa ou ordem, em que as partes, ao não se subordinarem a uma unidade, relacionam-se entre si e não com uma suposta anterioridade previamente determinada⁵². Portanto, se a ferida é uma totalidade, esta deve ser entendida como a copresença de uma “pluralidade anoriginal”⁵³, dado que aquilo que se apresenta é a heterogeneidade diversa em si própria, não havendo nenhum antecedente de natureza superior⁵⁴. Daí a origem ser não original, uma vez que tudo começa nas partes em conflito, isto é, na natureza ontologicamente plural da figura pictórica do cavalo.

Copresença que, neste caso, se manifesta como o conflito entre o Mesmo (processo sequencial metafísico) e o diferente (arranhão). Natureza heterológica da figura que, impugnando a unidade interpretativa que a conforma a um processo sequencial completo, reivindica a complexidade de um conflito que opõe a *narrativa anoriginal* à *narrativa original*. Espaço plural e paradoxal de copresença, em que o Mesmo, desprovido do seu poder, se situa no interior da própria pluralidade, reconhecendo-se a impossível possibilidade do seu domínio⁵⁵. Sendo que o outro que lhe é diferente, a alteridade que com ele se relaciona e que dele se distancia, passa a ser compreendido como a possibilidade que esteve sempre presente no modo de ser da figura pictórica do cavalo de *Guernica*, mas que a *narrativa original* ostracizou.

Com o arranhão, a continuidade, que tinha a possibilidade de ser representada e de ser lida, é quebrada. Aquilo que já não domina é a representação da figura pictórica do cavalo a partir do par agressor/vítima (esperança). Por outras palavras, a figura do cavalo não se conforma ao papel que tem de representar na ação dramática para que esta resulte completa,

⁵¹ Cf. Andrew Benjamin, “Timed Surfaces: Jackson Pollock”, in Andrew Benjamin, *Object Painting*, London, Academy Editions, 1994, pp 105-106.

⁵² Cf. Andrew Benjamin, “Spacing and Distancing”, in Andrew Benjamin, *Art, Mimesis and the Avant-Garde: aspects of a philosophy of difference*, 2.ª ed., London, Routledge, 1993, p. 47.

⁵³ Andrew Benjamin, “Objects and Questions”, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁴ Cf. Andrew Benjamin, “Interpreting Reflections: Painting Mirrors”, in Andrew Benjamin, *Art, Mimesis and the Avant-Garde: aspects of a philosophy of difference*, 2.ª ed. London, Routledge, 1993, pp. 8-13.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 28.

perfeita. Simultaneamente, a natureza ontologicamente plural da figura possibilita um outro significado, a saber, o do cavalo-exposto.

414 | Sujeito ao perigo e exibindo uma ferida, sem qualquer intenção de a curar ou fechar, a figura do cavalo abre o espaço de uma ausência que espalha a sombra no corpo de traços, produzindo o assombro da reinterpretação. Desta maneira, o cavalo-exposto invalida a perspectiva interpretativa que toma a ferida por aquilo que ela pictoricamente não apresenta (asas ou um cavalo alado), ao mesmo tempo que insiste na manifestação da sua natureza heterogénea, a qual não procura a resolução do conflito, mas a exposição deste último, onde a identidade é compreendida como uma trama em aberto.

Gerando expectativa, a figura interrompe a repetição incessante do processo sequencial completo, ao manter, *descontinuamente*⁵⁶, a sua identidade em/como questão. Espera que não indicia nenhum fim, apenas a presença de um conflito irresolúvel do Mesmo e do diferente, em permanente devir. Por isso é que a figura pictórica do cavalo de *Guernica*, recusando a *história*, o *mito* e o *processo*, produz o sentido de esperança, ou seja, a possibilidade da reinterpretação via confronto entre o Mesmo e o diferente⁵⁷.

De facto, mais do que fazer parte de um ato esperável ou expectável, a figura pictórica do cavalo patenteia um ato de espera. Face ao risco, a figura do cavalo demora-se. Apesar de estar situada no quadro, a figura não é estática. O seu deter-se retarda a queda, isto é, a sua imediata redução ao fatalismo do acontecimento trágico que o quadro representa e à consequente sequência narrativa. E é nesse tempo que a figura leva que ela própria se aventura, exibindo a ferida que se destaca do seu corpo, a qual revela o movimento de um conflito. Nesta *ação incompleta*, a figura do cavalo espera que a sua identidade, por implicações ontológicas da sua natureza particular, não se reduza ao esquema agressor/vítima, mas que, pelo contrário, se liberte deste. Simultaneamente, a figura do cavalo *dramatiza* (faz acontecer) o problema da identidade enquanto questão geral, chamando a atenção para a sua manutenção, apesar da ocorrência de qualquer tipo de identificação (homológica ou heterológica). E esta é a esperança que está presente na ferida, a esperança de um ato e de uma identidade anoriginais.

⁵⁶ Andrew Benjamin, *What is Abstraction?*, London, Academy Editions, 1996, pp. 49-50.

⁵⁷ Cf. Andrew Benjamin, "Conclusion: The Renewal of Hope", in Andrew Benjamin, *Present Hope: Philosophy, Architecture, Judaism*, London, Routledge, 1997, p. 158.

ALGUMAS PERSPETIVAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE PORTUGAL E ESPANHA NOS SÉCULOS XVIII E XIX

Rui Sousa*

| 415

Neste artigo, procuraremos dar conta de algumas das mais importantes reflexões desenvolvidas por autores portugueses, ao longo dos séculos XVIII e XIX, a respeito das relações entre Portugal e Espanha, da história paralela das duas nações peninsulares e da mútua dinâmica de tensões, entre perspetivas de aproximação e mesmo de fusão e um constante sentimento de rivalidade, adversidade e ameaça. Neste sentido, procuraremos ter em conta três aspetos fundamentais: o cada vez mais indispensável contexto europeu do diálogo mantido entre as duas nações¹; a noção de ibericidade, no sentido que lhe dá Miguel Viqueira²; e o atual desenvolvimento de estudos relativos à cultura negativa³.

O século XVIII começou, na Península Ibérica, com um conflito de proporções europeias. A participação portuguesa destacou-se, sobretudo, por ter sido a primeira vez em que Portugal interveio num grande conflito europeu no qual a Península Ibérica foi o principal cenário das hostilidades⁴. Neste contexto, distinguiram-se as diferentes perspetivas de diplomatas e figuras cimeiras da hierarquia política dos reinados de D. Pedro II e de D. João V. Isabel Cluny, no estudo “A Guerra de Sucessão de Espanha e a diplomacia portuguesa”, clarifica como o debate se dividiu, até a uma fase adiantada do conflito, entre a participação ao lado de França e de Espanha (bloco que defendia o que estava proposto no testamento de Carlos II, que atribuía a coroa ao neto de Luís XIV, Filipe de Anjou), a adesão ao bloco que formou, em 1701, uma grande aliança que defendia a posição do arquiduque Carlos – a pressão de Inglaterra e da Holanda e a ação de John Methuen seriam determinantes na escolha por esta aliança – e a neutralidade⁵.

José da Cunha Brochado, diplomata em França, revela nas suas *Cartas* uma constante atenção à evolução da situação europeia perante a anunciada morte de Carlos II. A importância que a sucessão de Espanha teria para Portugal é evidente:

A notícia do perigo em que se acha El-Rei de Castela foi que na nossa terra, segundo me escrevem, se começasse logo a discorrer sobre as precauções necessárias para a nossa segurança, no caso em que o fatal catástrofe que ameaça a Espanha lançasse sobre as nossas cabeças algumas pedras da sua ruína.⁶

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

¹ Cf., entre outros, António Paulo Duarte, *O equilíbrio ibérico: séc. XI-XX*, Lisboa, Cosmos, Instituto da Defesa Nacional, 2003, pp. 304-305.

² Miguel Viqueira, “Iberismo versus ibericidade?”, *Revista da Faculdade de Letras*, Vª série, t. 16/17, 1994, pp. 45-50.

³ Cf., por exemplo, António Marujo e José Eduardo Franco (coords.), *Dança dos demónios*, Lisboa, Temas e Debates e Círculo de Leitores, 2009.

⁴ Nuno Gonçalo Monteiro, “Identificação da política setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino”, *Análise Social*, vol. XXXV (157), 2001, p. 967.

⁵ Isabel Cluny, “A Guerra de Sucessão de Espanha e a diplomacia portuguesa”, *Penélope*, n.º 26, 2002, pp. 66-67.

⁶ José da Cunha Brochado, *Cartas*, Lisboa, Sá da Costa, 1994, pp. 5-6.

Brochado teme, por exemplo, que Luís XIV “entre por Castela com um exército numeroso e, em menos de uma campanha, se faça senhor de toda a Monarquia, e por consequência, invente algum pretexto para conquistar a nossa”⁷. Em agosto de 1699, mostra-se confiante em que Portugal poderia conseguir algum tipo de benefício a partir do momento em que Carlos II morresse sem descendente:

Se V. S.^a discorrer pelas nossas histórias, que lhe são tão presentes, achará que nunca Portugal esteve na ocasião de aumentar o seu partido que quando em Castela se disputava a sucessão. Uma vez tivemos a honra de ser árbitros e outras vezes adquirimos novas vilas, e outras estivemos no ponto de sermos senhores da Monarquia.⁸

Perante as evidências de um conflito, e a necessidade de Portugal assumir uma postura relativamente ao contexto europeu e ao futuro dos destinos peninsulares, José da Cunha Brochado assume, como afirma Isabel Cluny⁹, uma postura de grande prudência, dividindo-se entre a hesitação, a neutralidade e as consequências que esta poderia ter para as pequenas nações desligadas dos conflitos europeus, e a opção por um dos dois blocos:

Enquanto o novo Rei se não faz espanhol e o govêrno de Castela não dá ciúmes a França, é necessário professar grande amizade com Inglaterra e Holanda, e ao mesmo tempo não dar à França a mínima desconfiança nem aos espanhóis o mais leve pretexto. De sorte que devemos ser amigos de todos, mas com grande política, de Inglaterra com sinceridade, e de França com estudo [...]. Enquanto as cousas não tomam o assento em que hão-de ficar, é de última necessidade o termos 20 mil homens levantados sem fazer terços novos, mas aumentando os vêlhos, que é uma recruta de menos estrondo, e despesa.¹⁰

Nas suas *Memórias*, o 1.º conde de Povolide, Tristão da Cunha de Ataíde, descreve o ambiente vivido entre os portugueses de modo semelhante:

entendião alguns portugueses que seria conviniente que Portugal formasse um exército, e o aquartelasse no Alentejo, e armasse vinte naos de guerra que sempre era preciso nos termos presentes haver-se de armar e prevenir dispois segundo os termos vem que se ia ponto a Europa sobre essa divisão e sucessão de Espanha, e que estando Portugal armado e prevenido, todos os Príncipes solicitarão a sua amizade e tiraria alguas conveniências.¹¹

As várias descrições do decorrer do conflito que vai desenvolvendo são de extrema importância, deixando claros os sentimentos de inimizade entre portugueses e castelhanos, bem mais relevantes, por vezes, que os próprios interesses em jogo no conflito. Veja-se, exemplarmente, a reação de soldados portugueses ao serem confrontados com a necessidade de não pilhar as terras espanholas por onde iam passando e de respeitarem os soldados espanhóis que defendiam a mesma causa do arquiduque Carlos:

⁷ *Ibidem*, pp. 6-7.

⁸ *Ibidem*, p. 96.

⁹ Isabel Cluny, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰ José da Cunha Brochado, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹¹ 1.º Conde de Povolide, *Portugal, Lisboa e a corte nos reinados de D. Pedro II e D. João V*, Lisboa, Chaves Ferreira, 1990, p. 140.

Os Portugueses blasfemavam contra as ordens que tinham, de tratar os Castelhanos como amigos vassallos de Carlos, quando por expir(ên)cia se via que quando vião maior poder a Carlos, dizião viva Carlos, e quando esses mesmos vião maior poder a Felipe, dizião viva Felipe, seguindo sempre a máxima de viva quem vence, ou fosse um ou fosse outro [...]. E desgostados os soldados, muitos destacarão para Portugal blasfemando da forma e política desta guerra em que tão pouco se aproveitarão do muito que acharão, e a este sentimento se ajuntava a ira da impiidade de verem que aos doentes das salvasgoardas se lhe faltarão com os remédios, e que a estes ímpios Castelhanos tinham deixado de tomar o que lhe acharão, tratando-os como bons amigos sendo os maiores inimigos, como sempre forão e serião.¹²

D. Luís da Cunha, uma das mais relevantes personalidades da primeira metade do século XVIII, foi um dos diplomatas que se inclinou para a opção por romper o acordo de 1701 e alinhar ao lado das potências defensoras do arquiduque Carlos¹³. Nas suas *Instruções políticas*, defende as suas perspetivas a respeito das reservas que Portugal deveria manter sempre para com o seu vizinho:

Deste princípio nasce que todas as prevenções que fizemos nos são tanto mais necessárias quanto nos são superiores as forças dos nossos vizinhos, que vale o mesmo que inimigos. Inimigos, por confinantes, inimigos, por pretendentes; e inimigos por soberbos e desvanecidos; [...] porém, meu Filho, sendo isto assim, parece que não é tão grande a desigualdade do seu poder, para que nos tenham em uma contínua apreensão: ao que respondo, que é necessário considerar a diferença dos tempos em que nos separámos de Castela, e as circunstâncias em que ela se achava; o tempo foi aquele para nós ditoso, em que governava ou não governava aquela monarquia, Filipe IV, que era um príncipe todo ocupado nos seus divertimentos, e que não sabia mais do mundo que aquilo que os seus ministros e lisonjeiros (pestes dos Estados) lhe queriam dizer [...]. Hoje, porém, é tudo pelo contrário, porque reina outro Filipe, mas V, criado com as máximas de França, e que faz o seu passatempo de ver e pagar muitas e boas tropas, sem embargo de ter em paz os seus Estados, e o que mais é, sem algum receio de que a França lhos queira, não digo invadir, mas nem ainda perturbar: em cujos termos, torno a dizer que nos são necessárias todas as precauções contra um vizinho que em tudo nos excede [...].¹⁴

O Marquês de Pombal, figura relevante da segunda metade do século XVIII português, desenvolveu também uma leitura muito particular da situação de Portugal face ao contexto europeu. No que respeita ao reino vizinho, a perspetiva de Pombal, sobretudo face ao período de subjugação filipina, cruza-se com a sua visão deturpada dos jesuítas, considerados responsáveis quer pelo sucedido em Alcácer Quibir quer por terem aliciado Filipe II a aposar-se do trono português, favorecendo as intenções que este monarca castelhano já tinha¹⁵. Nas *Memórias secretíssimas*, Pombal recorre ao exemplo do vizinho espanhol sobretudo para caracterizar os efeitos da influência inglesa que se seguiu a 1640:

Quando um povo recobra a sua liberdade política, é uma prova que o governo que o tinha na escravidão, se corrompera e por conseguinte, que não está já no seu primeiro estado de

¹² *Ibidem*, p. 182.

¹³ Isabel Cluny, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴ Luís da Cunha, *Instruções políticas*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001, p. 214.

¹⁵ Marquês de Pombal, *Compêndio histórico da Universidade de Coimbra*, Porto, Campo das Letras, 2008, pp. 115-116.

força e que dá bastante força àquele que alcançou a liberdade para a conservar. Seu primeiro esforço não é coisa alguma, se não é seguido do segundo para se conservar a si mesmo livre, sem socorro de um poderoso aliado, sem o que recai, quase sempre pelo outro lado, na mesma escravidão de que acaba de sair [...].

Depois da sua revolução ficou Portugal mais escravo da Inglaterra do que alguma vez o foi de Espanha.¹⁶

São significativas, também, as reflexões que escritores e iluministas desenvolveram a respeito desta problemática. Bocage, talvez o mais relevante poeta do século XVIII, conclui um soneto, que parece recorrer a associações livres, com uma referência à sempre glosada questão da arrogância espanhola: “Quer despir a bazófia aos Castelhanos/ Das penas infernais fazer a soma/ Quem procura amizade em vis gafanos”¹⁷. Num outro poema dedicado à Restauração de 1640, refere-se ao modo como foi “a nossa liberdade edificada/No estrago dos intrusos castelhanos”¹⁸. Domingos dos Reis Quita faz, nos seus poemas, várias referências à invasão de forças espanholas, em 1762, naquela que ficaria conhecida como *Guerra Fantástica*. No soneto XXXIX, o poeta relaciona o recente terramoto de 1755 com a cobardia demonstrada pelo inimigo castelhano ao atacar Portugal num momento de adversidade: “Ah bárbaro Espanhol! Que mão ímpia/Pode haver, que soberba se enfureça/Contra um Reino infeliz, que da cabeça/A sacudir as cinzas principia?”¹⁹. Também na sua versão da história trágica de D. Pedro e Inês de Castro, “Pedro e Inês”, Domingos introduz a presença inquietante do vizinho castelhano. Logo no começo da peça, Inês de Castro identifica os três focos de perigo que teme: “Temo a soberba Espanha, o cego Povo,/ E temo de teu Pai severo e justo”²⁰. D. Afonso IV define a necessidade de manter a harmonia com Espanha e de evitar uma guerra com ela como o motivo central da sua decisão de afastar os apaixonados, uma vez que se preparava o casamento de D. Pedro com uma princesa castelhana. O contexto internacional é também tido em conta de um modo pouco consistente com o da época:

E que esperas? Que os olhos da Princesa/As tuas repugnâncias examinem?/E que ultrajada com despezos duros/A Espanha volte enfim desesperada?/Que as estrangeiras Cortes nos criminem/Esta desordem, como facto indigno?/Esperas que Castela e toda a Europa/Se queixe de lhe havermos sem justiça/Do tratado solene a fé violado?²¹

A própria atitude de D. Pedro, lembrando ao pai as façanhas dos portugueses e o temor que estas provocam no inimigo²², e desafiando claramente o embaixador de Castela, para mostrar não reacear o jugo castelhano²³, é consistente com todo o espírito desenvolvido neste século em que Espanha era encarada como ameaça e como inimigo a ter sempre debaixo de olho. Ribeiro Sanches, no texto “Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se”,

¹⁶ Idem, *Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal e outros escritos*, Mem Martins, Europa América, 1984, p. 156.

¹⁷ Bocage, *Obra completa*, vol. 1 (*Sonetos*), Porto, Caixotim, 2005, p. 207.

¹⁸ *Ibidem*, p. 214.

¹⁹ Domingos dos Reis Quita, *Obras completas*, vol. I, Porto, Campo das Letras, 1999, p. 267.

²⁰ Idem, *Obras completas*, vol. II, Porto, Campo das Letras, 1999, p. 335.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, 345-348.

considerava relevante que se questionasse “que parte de vizinhos (Portugal) tem? Ele os poderá temer, ou fazer pouco caso deles?”²⁴. Verney, na sua constante preocupação de reformar a cultura portuguesa, critica o modo como os poetas portugueses desenvolvem um estilo de poesia inadequado, sobretudo porque “nenhum até aqui se resolveu a escrever uma boa *Arte poética* portuguesa. Todos se remedeiam com esta espanhola, que é muito má fazenda”²⁵. Ideia que pode conjugar-se com a de Filinto Elísio, que, na “Carta ao amigo Brito”, desenvolve uma defesa da língua portuguesa. Centrando as suas atenções na atual subjugação da língua portuguesa à francesa, não deixa de considerar que foi Filipe II o responsável por abrir a primeira das “duas largas portas/Por onde a corrupção entrou lavrando/No corpo da linguagem Portuguesa,/E lhe estragou a compleição sadia”²⁶.

A passagem do século XVIII para o XIX dá-se por via da preparação de novos conflitos entre os dois reinos ibéricos, no contexto mais vasto da rápida transformação política europeia. Estando Portugal, desde há muito, em aliança com Inglaterra e encontrando-se Espanha na órbita francesa, as circunstâncias envolventes dificultaram sempre um entendimento duradouro. António Ventura analisou cuidadosamente os preparativos de Espanha para a invasão de Portugal, em 1801, na sequência da participação conjunta dos dois reinos na Campanha do Rossilhão, contra a França de Napoleão Bonaparte, e da aparente traição de Espanha, que acordou a paz e posterior aliança com Bonaparte, deixando Portugal à mercê das exigências francesas²⁷.

Na sua recente tese sobre as proximidades entre o romantismo português e o espanhol, a partir das personalidades centrais de Garrett e Rivas, Gabriel Magalhães defende que os sucessos do começo do século XIX contribuíram de maneira considerável para alterar o modo como Portugal e Espanha se passaram a relacionar:

além das duas consequências de que já falámos – integrar, irremediavelmente, a Península Ibérica na Europa do século XIX e possibilitar a redefinição política do território peninsular –, as invasões francesas originaram, também, uma importante terceira consequência: *obrigaram a uma reaproximação entre Portugal e Espanha*.²⁸

Se me parece perfeitamente defensável esta leitura, verificável, por exemplo, no modo como os autores portugueses procuraram acompanhar os desenvolvimentos políticos e ideológicos em Espanha e vice-versa, assim como no pendular aparecimento de discursos tendentes à união ibérica, fundados na ideia de proximidade identitária entre os dois povos, no modo como a ibericidade os distingue do resto da Europa e na decadência vivida nos dois lados da fronteira, um sentido muito diferente percorre todo o século, mantendo a linha de oposição a Espanha.

Logo em 1801, Joaquim Bingre, a propósito dos ataques espanhóis naquela que ficaria conhecida como *Guerra das Laranjas*, acentua a dimensão histórica da adversidade e da necessidade de os portugueses resistirem novamente: “Vós, que na posse estais de vencedores,

²⁴ Ribeiro Sanches, *Dificuldades que tem um reino velho para emendar-se e outros textos*, Porto, Inova, 1980, p. 55.

²⁵ Luís António Verney, *O verdadeiro método de estudar*, Lisboa, Presença, 1991, pp. 125-126.

²⁶ Filinto Elísio, *Obras completas*, Braga, APPACDM, 1998, pp. 59-60.

²⁷ António Ventura (org.), *Planos espanhóis para a invasão de Portugal, 1798-1801*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

²⁸ Gabriel Augusto Coelho Magalhães, *Garrett e Rivas: o romantismo em Espanha e Portugal*, Lisboa, IN-CM, 2009, p. 257.

/Dos soberbos leões domando a sanha, /Sereis da insigne Pátria os defensores.// É ela quem vos quer sobre a campanha: /Eia, arrancai as fúlgidas espadas, /Que novos louros vos vem dar a Espanha”²⁹. O mesmo poeta, que mostra na sua poesia atenção constante à evolução política da nação rival, comenta, na década de 40, as constantes divisões internas de Espanha, em tom crítico: “Os espanhóis leões estão danados, /De hidrofobia todos doentes, /Mordendo tudo com raivosos dentes, /Nas ondas do Furor desesperados”³⁰.

Se, durante o período de combate ao invasor francês e na subsequente disputa entre liberalismo e absolutismo, se verifica uma proximidade entre os políticos e intelectuais das duas facções, afirmada por exemplo nas obras de José Acúrcio das Neves, um acérrimo defensor do patriotismo ibérico contra o inimigo comum³¹, e nas *Memórias* de José Liberato de Carvalho, que destaca o modo como Portugal seguiu a revolução espanhola de Cádiz³², também ecoam vozes de inimidade. Nos *Memoriais a D. João VI*, por exemplo, João Bernardo da Rocha Loureiro, um dos mais destacados liberais portugueses emigrados em Inglaterra, avisa o rei da possibilidade de uma invasão espanhola, só retardada pelas condições difíceis em que o reino vizinho também se encontrava:

Por agora, não tem Portugal que arreçar de seu vizinho que, abismado em seus vãos despotismos, não terá forças para manter-se entre os seus povos, quanto mais para conquistar os alheios. Porém, esse estado violento não pode aturar. O despotismo, mais cedo do que se pensa, deve ter em Espanha o castigo natural e bem merecido. Um governo justo (e um governo justo tenho eu por o mais legítimo) quando venha a suceder em Espanha à bestial tirania que ora lá domina, dará à generosa nação espanhola toda a sua antiga energia. E então, com a força e os recursos de Espanha libertada, como poderá competir o nosso Portugal, descontente por mal governado, falto de braços, pobre e sem recursos?³³

Perspetiva negativa de Espanha manifestam também aqueles que são considerados os dois grandes vultos do romantismo português. Garrett, na sua obra de grande visão, *Portugal na balança da Europa*, mostra como as potências europeias não souberam, nas primeiras décadas do século XIX, respeitar devidamente Portugal e como existiria uma forte possibilidade de se recorrer a uma união ibérica, caso a situação nacional não se transformasse. Garrett começa por mostrar como o reconhecimento de D. Miguel por parte do rei espanhol, Fernando VII, vem dar seqüência à velha ambição castelhana de

estender os braços e apertar em amplexo de morte aquele pequeno reino”. Ainda antes da reunião de todas as outras coroas da Península sobre as cabeças de Fernando e Isabel, se tentou por vezes. No tempo destes quase efetuado esteve. Verificou-se no reinado de Filipe II. Insistiu-se nele depois de liberto Portugal, durante toda a duração da dinastia austríaca. Voltou-se ao mesmo projecto no princípio deste século. Instaurou-se de novo no tratado secreto com Napoleão. Na Revolução de 1820 em muitas coisas e ocasiões se revelou o mesmo

²⁹ Francisco Joaquim Bingre, *Obras*, vol. 3 (*Epístolas/Odes*), Porto, Lello, 2002, p. 52.

³⁰ Idem, *Obras*, vol. 6 (*Sonetos*), Porto, Lello, 2002, p. 69.

³¹ José Acúrcio das Neves, *Escritos patrióticos: entretenimentos cosmológicos, geográficos e históricos*, Porto, Afrontamento, 1988.

³² José Liberato Freire de Carvalho, *Memórias da vida de José Liberato Freire de Carvalho*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1982, p. 119.

³³ João Bernardo da Rocha Loureiro, *Memoriais a D. João VI*, Paris, Centro Cultural Português, 1973, pp. 56-57.

pensamento secreto: o gabinete revolucionário de Madrid professava neste ponto a mesma fé dos Filipes. – Desde então até hoje a facção castelhana em Portugal gradualmente tem despedido a máscara, e abertamente declara, ou pelo menos, já não oculta seus projectos.³⁴

Apesar de defender que “Portugal tem um único fim e objecto, sem o qual estar conseguido, jamais se aquietará por tempo considerável; é o de *ser livre*”³⁵, conclui, ainda que pouco conformado, que, perante a situação de decadência e subjugação internacional de Portugal em 1829, restavam apenas duas soluções:

| 421

Parece-me não carecer de demonstração que o mesmo que Portugal até aqui era, já ele não pode ser. Pouco mais difícil ou longo de provar será que uma só alternativa lhe resta para poder existir em harmonia com o novo princípio europeu; mais simplesmente e mais absolutamente – para poder existir. Esta alternativa é igualmente simples e clara: “ou continuar a ser potência independente mas independente deveras, – ou voltar a ser província de Espanha”.³⁶

Em outros textos de Garrett se percebe como a sua opinião a respeito da influência espanhola não é das mais positivas. No *Ensaio sobre a história da pintura* (1816), comenta:

Surgiu finalmente a independência portuguesa depois de 60 anos de escravidão; mas o génio da nação estava muito abatido; era necessário ainda o decurso de muitos séculos para o levantar [...] Bem como nos ânimos, reinava na pintura por estes desgraçados tempos a servidão e mau gosto, que se limitava a copiar e imitar com baixeza; e porventura pela mesma razão, que nos faz desprezar a materna língua, para escrevermos na espanhola.³⁷

Ideia que repetiria no *Bosquejo da história da poesia e da língua portuguesa* (1826):

Tínhamos perdido a independência; perdemos logo o espírito nacional, o timbre, o amor pátrio (que amor da pátria poderá haver em quem pátria já não tem); a lisonja servil, a adulação infame levou nossos desonrados avós a desprezar seu próprio riquíssimo e tão suave idioma, para escrever no gutural castelhano, preferindo os sonoros helenismos do português às aspiradas arávias da língua dos tiranos. Vergonha que só tem par nas derradeiras vergonhas com que enxovalharam a língua e a fama os tarelos, francelhos, galiciparlas e toda a caterva dos galómanos!³⁸

Não esqueçamos também, entre outros exemplos possíveis, o contexto da peça *Frei Luís de Sousa*, não só pelo constante peso do sebastianismo – ainda que não numa perspetiva positiva – mas também pelo modo como a personagem que inspirou o título, Luís de Sousa Coutinho, se insurge contra as exigências opressoras dos portugueses ao serviço do poder castelhano, sendo por esse ato considerado um exemplar português até mesmo por Telmo Pais, representante do Portugal antigo que até ali não o colocara no mesmo patamar de D. João de Portugal, um espelho do passado, do Portugal independente.

³⁴ Almeida Garrett, *Obras completas*, vol. XIV, Lisboa, Discolivro, 1984, pp. 195-196.

³⁵ *Ibidem*, p. 231.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Idem*, *Obras completas*, vol. XIII, Lisboa, Discolivro, 1984, pp. 51-52.

³⁸ *Ibidem*, pp. 292-293.

Alexandre Herculano também dedicou especial atenção ao período de domínio da terceira dinastia. Começando por notar, com surpresa, o modo como “Portugal teve de lutar desde o berço com a sua fraqueza original”³⁹, conseguindo, ainda assim resistir, Herculano vai procurar dar conta, no texto *Cogitações soltas de um homem obscuro*, dos motivos que permitiriam essa surpreendente sobrevivência, independentemente do impacto que nela teve a influência europeia, sobretudo a dos interesses ingleses, defendendo que os portugueses sempre possuíram um espírito de resistência que os animou, mesmo quando subjugados. No artigo “Pouca luz em muitas trevas”⁴⁰ procurará também analisar o processo vicioso que conduziu Filipe II ao trono português. Mas mais relevante ainda será a polémica que alimentará com Lopes de Mendonça, em 1853, a respeito do desenvolvimento dos caminhos-de-ferro que uniriam Portugal e Espanha. Herculano começa por considerar que “os caminhos de ferro tendem a destruir as divisões entre os povos, a uniformizar as ideias e os costumes e a igualar as diversas civilizações”⁴¹, resumindo todos os seus receios desde o primeiro artigo desta série, nos quais desenvolveria também a defesa da sua tese municipalista:

Sabem que ao estenderem-se os vergalhões de ferro sobre o solo da estrada é necessário ter concebido um sistema para obviar aos efeitos políticos de uma fusão económica e de uma identidade de civilização com a Espanha? Cuidam que essa fusão e identidade possa evitar-se? Ignoram que o pensamento da nossa absorção, não pelas armas, não pela violência, mas pela assimilação dos interesses económicos e pela identidade de ideias, está em Espanha na cabeça dos estadistas de todos os partidos e é assunto frequente dos jornais castelhanos de todas as cores? Esperam que a Inglaterra venha defender a nossa independência contra a força irresistível dos factos, diríamos quase contra nós mesmos, quando, havendo triunfado geralmente o princípio do livre comércio, não houver para ela interesse na existência desta pequena nacionalidade?⁴²

Lopes de Mendonça, jovem ciente da necessidade de Portugal percorrer em igualdade de circunstâncias com as outras nações, nomeadamente com Espanha, o rumo da civilização moderna, cujo grande símbolo era então os caminhos-de-ferro, defenderá a ideia exatamente oposta, mostrando como não depende do progresso a manutenção ou não da nacionalidade:

A Espanha, poderosa, e próspera, crescendo todos os dias em população, em riqueza, e em importância, a Espanha, que não se esquece de promover os seus interesses materiais, se tiver força política perante as nações europeias para nos absorver, absorver-nos-á ainda que não façamos nem caminhos-de-ferro, nem estradas. Mas nesse caso há-de ser pela conquista; no outro, como vós mesmos dizeis, não será *pelas armas, pela violência, mas pela assimilação de interesses económicos, e pela identidade de ideias*.⁴³

Concentrando a sua ideia de nacionalidade “no seio desta terra, que amamos porque é nossa, porque nos ligam a ela as recordações e os afectos, que amamos ainda mais por ser desgraçada, porque o dedo misterioso da providência lhe arrancou da frente a coroa que fez

³⁹ Alexandre Herculano, *Opúsculos*, vol. IV, Lisboa, Presença, 1987, p. 331.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 383-402.

⁴¹ Idem, *A Europa e nós: uma polémica de 1853*, Lisboa, ICS, 1996, p. 25.

⁴² *Ibidem*, pp. 27-28.

⁴³ *Ibidem*, p. 33.

tremer o mundo”⁴⁴, Lopes de Mendonça introduzirá, contudo, nestes textos, um dos mais relevantes temas das discussões das gerações subsequentes, dos dois lados da fronteira: a possibilidade de uma federação ibérica:

O que pode acontecer, o que talvez esteja escrito nas tendências, e aspirações da Península, é que constitua uma federação. Declaramos ingenuamente que o nosso espírito se não sobressalta com este acontecimento. Contanto que exista em cada estado independência administrativa: contanto que possuamos os nossos foros e garantias, que a nossa língua, os nossos costumes e tradições, existam vivos, e indestrutíveis, pensamos que a nossa nacionalidade se não perdeu. A identificação económica e industrial operada pelos fenómenos da civilização não pode destruir o sentimento da pátria. Teremos um governo, leis, administração próprios. Seremos um estado ligado a outros estados pela centralização política⁴⁵.

423

De facto, como várias vezes afirmou Sérgio Campos Matos, a

chamada questão ibérica constituiu um dos temas mais marcantes na vida política portuguesa no período que vai dos primórdios da Regeneração à implantação da República. Prendeu-se com grandes problemas culturais peninsulares e europeus do tempo: a consciência da decadência e os ideais regeneracionistas; a teoria das grandes nacionalidades e o lugar das pequenas potências no mapa da Europa; o progresso material e a modernização (industrialização, rede ferroviária e rodoviária, telégrafo, etc.), propostas de união aduaneira e de aproximação diplomática. Associado a um ideário cosmopolita, humanitário e pacifista (fosse monárquico ou republicano, unitarista ou federalista), o iberismo não se esgotou numa problemática política e ideológica.⁴⁶

Permitindo eloquentes afirmações de identidade nacional e de oposição ao ideal de união ibérica, esta questão foi debatida um pouco por todos os grandes vultos da cultura portuguesa do século XIX, desde os tempos em que D. Pedro chegou a ser visto pelos liberais, de ambos os lados da fronteira, como um bom candidato ao trono ibérico, passando pelas aceras discussões das décadas de 60 a 80, pelo reacender da questão aquando do *Ultimatum* de 1890 e pelo prolongamento da mesma ao começo do século XX, concluindo com a ascensão dos governos fascistas. O opúsculo *Um voto contra a União Ibérica*, de Augusto Sousa Lobo, é um exemplo representativo dessa voz patriótica de recusa de qualquer possibilidade de união ibérica (a par de *Sim: opúsculo ibérico*⁴⁷, de Luciano Cordeiro (1865), dos *Quadros da independência nacional*⁴⁸, de Andrade e Almeida (1873), de *Aspirações de Espanha à posse de Portugal*⁴⁹, de Leite Machado (1877) e de um vasto leque de sermões relativos à celebração intensa do Primeiro de Dezembro, que inspiraria mesmo um movimento patriótico integrado por, entre outros, Alexandre Herculano):

⁴⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁴⁶ Sérgio Campos Matos, “Iberismo e identidade nacional (1851-1910)”, *Clio*, vol. XV/XVI, 2006, p. 349.

⁴⁷ Luciano Cordeiro, *Sim: opúsculo anti-ibérico*, Lisboa, s.n., 1985.

⁴⁸ Andrade e Almeida, *Quadros da independência nacional*, Lisboa, Typ. Ed. de Mattos Moreira, 1973.

⁴⁹ Leite Machado, *Aspirações de Espanha à posse de Portugal*, Pará, Typ. Comercial, 1877.

Com franquesa o dizemos, ainda quando tal união se podesse vir a realizar sem desvantagem para o nosso decoro, para as nossas liberdades e para a nossa prosperidade material, ainda então não a desejaríamos. Nascermos em Portugal, nelle temos vivido, e nelle quereríamos que repousassem os nossos ossos; desde creanças ensinaram-nos a respeitá-lo, e ouvindo a descrição das suas glórias e das façanhas de seus filhos, aprendemos a ter orgulho de sermos portugueses. Somos humanitarios, mas comtudo sentimos pela patria um sentimento muito mais vivo do que o que nos inspira o resto do mundo.⁵⁰

A abrir a década de 70, merece especial destaque a leitura que José de Andrade Corvo faz da situação de Portugal no contexto europeu e mundial. Evidenciando um profundo conhecimento dos acontecimentos e das dinâmicas políticas, Andrade Corvo dedica uma parte significativa da sua análise à questão ibérica. Comentando largamente o problema representado pela inexistência efetiva de sucessão monárquica em Espanha⁵¹ – questão em que o rei consorte português, D. Fernando, esteve diretamente implicado, ao ser considerado um dos mais adequados candidatos –, assim como todos os desenvolvimentos políticos da Revolução de 1868 e do subsequente germinar do partido republicano⁵², concluirá que “a ideia de unir Portugal e Espanha, a ideia de constituir uma Ibéria, todos os homens públicos, todos os partidos no reino vizinho a têm e manifestam” e que

não podemos nós, portugueses, deixar de ter em conta este facto de transcendente importância, quando se trata não só da nossa política externa, se não também da nossa política interna, da nossa administração, da nossa vida social. Temos que estudar atentamente todas as condições, presentes ou futuras, que podem pôr em risco a nossa independência; temos que prever todas as eventualidades, que pesar todas as circunstâncias, que ponderar todos os actos que podem influir sobre o nosso futuro.⁵³

Andrade Corvo rejeita qualquer possibilidade de união peninsular, lembrando que “teve Portugal, desde a sua origem, um carácter de independência bem manifesto”⁵⁴ e procedendo a uma leitura ampla e documentada da verdadeira obsessão por dominar Portugal que perdura entre os espanhóis, assim como dos resultados nocivos do governo opressor de Filipe II⁵⁵. Conclui que “para nós, os portugueses, um tal pacto seria a perda da independência, ou uma diminuição de liberdade” e que, portanto, só nos resta responder que “*vivemos e temos vivido sempre tendo interesses políticos completamente separados dos da Espanha*”⁵⁶. Não deixa, contudo, de alertar para a necessidade de equilibrar o imperativo de estarmos atentos ao que em Espanha se vai defendendo⁵⁷ e uma postura em que o patriotismo não se transforme em fanatismo e em ódio cego⁵⁸.

Outros textos relevantes deste período de intenso debate, que contou, no campo oposto, com vultos tão relevantes como Latino Coelho, Magalhães Lima ou Henriques No-

⁵⁰ Augusto Maria da Costa Sousa Lobo, *Um voto contra a união ibérica*, Lisboa, s.n., 1855, pp. 4-5.

⁵¹ João de Andrade Corvo, *Perigos. Portugal na Europa e no mundo*, Porto, Fronteira do Caos, 2005, pp. 89-109.

⁵² *Ibidem*, pp. 76-89.

⁵³ *Ibidem*, pp. 118-119.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁵ *Ibidem*, pp.121-145.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 146-147.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 119-120.

gueira, mereceriam atenção⁵⁹. Concentramo-nos, contudo, nas discussões levadas a cabo por alguns dos principais vultos da Geração de 70.

Antero de Quental refletiu largamente sobre a questão ibérica, evidenciando, em muitas das suas obras, uma clara tendência iberista, ainda que se notem, por vezes, alguns desvios nessa sua conceção e, nos últimos anos, um menor grau de idealismo na crença em que esta seria a via para o futuro peninsular. Em 1868, no importante texto *Portugal perante a revolução de Espanha*, Antero mostra-se entusiasmado com o peso histórico desse momento de libertação do povo vizinho, procura incentiva-la e introduz o conceito de federação enquanto “conciliação para todos os interesses, garantia para todas as liberdades, campo aberto para todas as actividades, equilíbrio para todas as forças, templo para todos os cultos”⁶⁰. Neste contexto, considera Antero que Portugal se mantém “membro amputado desnecessariamente, ainda que sem violência, do grande corpo da Península Ibérica, vivendo desde então uma vida particular, estreita talvez mas sua e original”⁶¹ e que a única forma de existir uma reforma é seguir o exemplo revolucionário espanhol, pelo que “para portugueses como para espanhóis não há senão um mesmo ideal político: democracia e federalismo”⁶². Na tão referida conferência *Causas da decadência dos povos peninsulares*⁶³, de 1871, percebe-se que a sua ampla leitura da evolução histórica, política, social, moral, religiosa e económica de Portugal em nenhum momento é retirada de um âmbito comum. Mesmo as suas referências pejorativas a D. Sebastião, a Carlos V ou a Filipe II, que em muitos outros casos são uma base fundamental para reflexões nacionalistas e independentistas, são, nesta conferência, utilizadas como exemplos da decadência comum. Nas páginas da obra de Antero dispersam-se muitas outras referências a esta problemática, por vezes em sentidos um pouco diferentes. Veja-se o caso da correspondência: numa carta de 1857 a um conterrâneo, Augusto Bicudo Correia, defende a ideia de pátria, notando ainda que “fora da pátria, pelo contrário, nada nos interessa”⁶⁴; em 1868, em carta a Alberto Sampaio, salienta que “Portugal perante a revolução de Espanha” vai no sentido das ideias dos espanhóis fundadores do jornal *Ibéria*, “que são também as minhas, iberismo com o federalismo de toda a península”⁶⁵; em 1880, em carta a Alberto Sampaio, comenta criticamente a instauração da República em Portugal, que só teria como interesse que “de tudo isso bem pode muito bem sair a união ibérica, única solução desejável para a esfalfada nacionalidade portuguesa”⁶⁶; em 1887, naquela que é considerada uma carta autobiográfica, destinada a Wilhelm Storck, integra os projetos iberistas entre as muitas atividades em que “consumi muita actividade e algum talento, merecedor de melhor emprego”⁶⁷; em 1890, dirigindo-se a Alberto Osório de Castro, considera que se a união ibérica

⁵⁹ Cf., entre outros, Pilar Vazquez Cuesta, “O espantallo ibérico como arma política no Portugal do século XIX”, in *Estética do romantismo em Portugal*, Lisboa, Centro de Estudos do Século XIX do Grémio Literário, 1974, pp. 39-43; Sérgio Campos Matos, *op. cit.*, pp. 349-340; António Apolinário Lourenço e Alexias Drotas Bravo, “Da Ibéria à Hispânia, da Espanha à Ibéria”, *Revista de História das Ideias*, n.º 31, 2010, pp. 285-302; Maria Conceição Meireles Pereira, “Iberismo e nacionalismo em Portugal da Regeneração à República”, *Revista de História das Ideias*, n.º 31, 2010, pp. 257-284.

⁶⁰ Antero de Quental, *Prosas sócio-políticas*, Lisboa, IN-CM, 1982, p. 226

⁶¹ *Ibidem*, p. 228.

⁶² *Ibidem*, p. 229.

⁶³ Idem, *Prosas sócio-políticas*, *op. cit.*, pp. 255-296.

⁶⁴ Idem, *Cartas*, vol. I, Lisboa, Comunicação, 1989, p. 9.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 497.

⁶⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 834.

se realizar “far-se-á pela força das coisas e não pela intervenção livre e razoável das vontades, que as não há cá para tanto”⁶⁸; em 1891, no contexto que o envolveria na Liga Patriótica do Norte em protesto contra o Ultimato Inglês, afirma que “o último acto do drama que começa será a união peninsular”⁶⁹; finalmente, neste mesmo ano, comenta com Oliveira Martins a atitude desinteressada dos açorianos face ao rumo de Portugal, assumindo que “me causa isto má impressão e quase me desgosta. Não me sinto *português*: mas tenho o sentimento da solidariedade com o grupo social orgânico e histórico a que pertença”⁷⁰.

Oliveira Martins tem uma evolução igualmente paradoxal. Na sua versão da discussão em torno das “Causas da decadência dos povos peninsulares”, inserida na obra significativamente chamada *História da civilização ibérica*, Oliveira Martins procede a uma semelhante noção de conjunto de toda a história dos dois reinos peninsulares. Afirma que a noção da unidade peninsular é, antes de mais, uma percepção europeia, visto que “a Europa viu sempre em Castela e Portugal um só corpo animado por um mesmo espírito”, o que explica por que motivo a formalidade da união, em 1580, não significou qualquer melhoria e antecipa o paralelismo dos destinos das duas nações a partir da separação em 1640⁷¹. Na sua *História de Portugal*, procura demonstrar como o sebastianismo deriva, antes de mais, de uma reação popular ao domínio opressor de Filipe II e significa uma fuga dos portugueses à história em nome de um passado mítico e irrecoverável⁷². Em 1890, perante a crise vivida por Portugal, Oliveira Martins desenvolve uma esclarecedora leitura histórica do fenómeno do iberismo, mostrando como

Nesta crise, como em tôdas as que sucessivamente teem açoitado Portugal desde o começo do século, o pensamento de muitos portugueses tem-se voltado para uma possibilidade de uma união com a vizinha Espanha, e no de todos os espanhóis está radicado o sentimento da união política da península ibérica [...].⁷³

Na sua análise, Oliveira Martins procura distinguir a atitude intrinsecamente hegemónica e tendente à união peninsular de Castela – pelo menos desde a incorporação de Navarra e Aragão – da atitude de Portugal, que nunca teve esse tipo de pensamento, a não ser nos planos pessoais de alguns reis⁷⁴, lamenta que a morte do filho de D. João II tenha impedido a concretização desse desiderato⁷⁵ e defende que, a partir de 1640, surgiu um dualismo peninsular muito diferente daquele que existira durante as duas primeiras dinastias, fundado, primeiro, na confusa disputa dos reinos peninsulares pelo território conquistado, e depois em cooperação e proximidade de dois reinos com interesses governativos diferentes, instaurando-se agora um regime de oposição que “tinha como condição necessária o apoio de outra ou outras potências; pois, isolado, Portugal, nos séculos XVII e XVIII, dependeu das condições do equilíbrio europeu [...]”. Conclui que a actual situação acabaria por culminar no emergir do conceito de iberismo:

⁶⁸ *Ibidem*, p. 1013.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 1058.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 1062.

⁷¹ Oliveira Martins, *Temas e questões*, Lisboa, IN-CM, 1981, p. 176.

⁷² *Ibidem*, p. 211.

⁷³ Idem, *Dispersos II*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1924, p. 203.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 206.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 207.

Por isso, quando Napoleão revolucionou a Europa, derruindo a construção ponderada por séculos de tradição monárquica, o Iberismo surgiu na Espanha. Por isso, desde que as revoluções peninsulares ponham em risco a estabilidade das instituições e as crises sociais agitem as populações: desde que, ao mesmo tempo, não haja na Europa interesse bastante forte para determinar intervenções, o Iberismo tem de ser o fundo político de todos os movimentos, quer na Espanha, quer já agora em Portugal.⁷⁶

Numa sequência de outros artigos publicados entre janeiro e julho de 1890, o historiador vai defender um tipo de aliança peninsular específico, no qual as duas nações manteriam a sua independência política, mas passariam a funcionar como um bloco face às afrontas europeias:

Só a aliança das duas monarquias peninsulares é estável, natural, fecunda e duradoura. Só ela é útil para Portugal e para Espanha considerados nos seus interesses particulares nacionais; sendo ao mesmo tempo o único meio de nos dar, às duas nações peninsulares, aquele papel que a natureza destinou para a nossa intervenção no mundo.⁷⁷

Os últimos projetos de Oliveira Martins mostrariam, contudo, uma evolução de teor nacionalista, já que se baseiam na exaltação de personalidades tão próximas do imaginário nacional de resistência ao vizinho castelhano como D. João I, Nun'Álvares Pereira, D. João II ou Camões. Eça de Queiroz comenta, significativamente, em carta ao amigo, que

têm sido os *Filhos de D. João I*, e agora o *Nun'Álvares* que me têm feito patriota. Tu reconstróis a Pátria, e ressuscitas, com esses livros, o sentimento esquecido da Pátria. E não é pequeno feito reaportuguesar Portugal.⁷⁸

A presença de Espanha, das preocupações relativas à questão da união ibérica e de um sentimento de adversidade relativamente ao vizinho espanhol conhecerão ecos muito interessantes na obra do autor de *Os Maias*, com sentidos muito menos iberistas que os dos seus companheiros de geração. Logo em 1865, num texto intitulado “A Espanha”, inserido no jornal *Distrito de Évora*, refuta a proximidade excessiva entre os dois países, defendida por Casal Ribeiro. Assinala, por contraste, a oposição constante:

O senhor ministro, que sabe admiravelmente a história, o que vê na história da Península? Guerras, questões de territórios, ódios de famílias reais, vinganças ferozes, política de rancor, inveja indomável, absorção, opressão do maior, cativo do mais pequeno, sofrimento do mais pequeno, sangue perdido do mais pequeno, e eu lembro, a todos os que têm ouvidos para escutar, que o mais pequeno era Portugal [...].

E o que vê na literatura portuguesa de todos os tempos, de todo o passado? Ódio à Espanha, glorificação dos nossos triunfos, amesquinamento do carácter espanhol [...].

Quais são as nossas tradições mais queridas, as nossas lendas mais contadas? São aquelas em que os Portugueses violentam os Espanhóis. As histórias, as lendas, mostram a alma do povo.⁷⁹

É conhecido o episódio do Hotel Central, n' *Os Maias*, no qual se faz referência à possibilidade de uma invasão espanhola, às consequências que essa invasão certamente teria e

⁷⁶ *Ibidem*, p. 208.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 220.

⁷⁸ Eça de Queirós, *Correspondência*, vol. II, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 315.

⁷⁹ *Idem*, *Textos do Distrito de Évora*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 245.

às diferentes posturas ideológicas que esta provocaria – desde a atitude covarde de Dâmaso Salcedo, disposto a fugir para Paris, passando pela disposição de Ega, desejoso de uma invasão que obrigasse a uma transformação moral dos portugueses perante a necessidade de lutar pela nacionalidade e de receber uma afronta, e pela postura patriótica e liricamente bélica de José de Alencar⁸⁰. Esta é uma das maiores constantes do pensamento peninsular de Eça de Queirós. Vejam-se, por exemplo, a carta que envia a Ramalho Ortigão, em 1878, dando conta de um projeto que versaria largamente o tema da invasão espanhola, do combate entre soldados das duas nações e da derrota humilhante e traumática de Portugal⁸¹; o conto intitulado *Catástrofe*, que é, de certa forma, a concretização inacabada desse projeto⁸²; e a carta de agosto de 1891 ao Conde de Arnoso, na qual refere a eminência de uma revolução republicana, considerando que “a desapareição do Reino de Portugal há-de ser a grande tragédia do fim do século” e mostrando acreditar em que

os Republicanos espanhóis (que antes de republicanos são *espanhóis* e patriotas) estão animando os nossos a fazer a revolução – com este fim supremo de que se realize a conquista [...]. *Encorajam* e atçam os nossos a fazer a revolução, ficam muito quietinhos quando Canovas (ou outro) ocupar Portugal, provam com esta quietação e *colaboração tácita* o seu patriotismo – e depois quando o seu dia vier, já a União está feita, Portugal é uma província espanhola, eles não têm senão a recolher os frutos do facto *consumado*.⁸³

Outro tema marcante é a presença das prostitutas espanholas e do conceito de com elas saber ou não lidar convenientemente, já evidente em *Os Maias*, e largamente explorado em *A Capital*. Nesta obra, o rumo do relacionamento amoroso entre Artur Corvelo e uma espanhola, Concha, que ilustra, pelo modo como é densamente descrita, toda a conceção que delas tem Eça, permite também explorar motivos ligados à problemática ibérica. Ciente de que este assunto mereceria um tratamento mais alargado, saliento, em conclusão, apenas as discussões políticas entre Artur e Manolo, nas quais se evidencia uma aparente aproximação política e ideológica entre representantes dos dois lados da fronteira, e a posterior traição dos espanhóis, que motiva esta explosão de Artur:

A ideia de que ela, àquela hora, delirava doída nos braços do Manolo, de que nos intervalos da lubricidade, com os corpos lassos, muito unidos, caçoavam dele, riam, chamavam-lhe “o asno do português”, dava-lhe um ódio, cortado de um pungente ciúme carnal, que o fazia torcer-se sobre o enxergão, atirando punhadas ao travesseiro. Como Melchior, sentiu ódio à Espanha. Oh, se houvesse uma guerra! Com que júbilo de vingança iria pelo País, lançando proclamações, armando aldeias, arremessando contra a fronteira massas esmagadoras de patriotas! E decidiu-se a escrever folhetins sobre a Espanha, “pondo-a mais rasa que a lama!”⁸⁴

⁸⁰ Idem, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, 2002, pp. 167-171.

⁸¹ Idem, *Correspondência*, vol. I, Lisboa, IN-CM, 1983, pp. 163-166.

⁸² Idem, *Contos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, pp. 155-170.

⁸³ Idem, *Correspondência*, vol. II, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 172-173.

⁸⁴ Idem, *A Capital*, Lisboa, Círculo de Leitores, p. 310.

O PATRIOTISMO DE MARQUÊS DE POMBAL E A REFUNDAÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE NACIONAL

Paula Carreira*

| 429

Sebastião José era um ressentido. Nele não morreu nunca o pequeno fidalgo de Soure com vastas aspirações não de todo satisfeitas. Nele não se extinguiu nunca, na boca, o sabor à “broa” da sua terra natal. Não aprendeu nunca a arte de dar e, sobretudo, de receber benefícios. Por isso não perdoava aos seus antigos protetores jesuítas o facto de o terem sido.¹

Considerações preliminares

O século XVIII português foi muito marcado pelas reformas que o monarca D. José e o seu ministro Sebastião José de Carvalho e Melo implementaram no nosso país. Estas iniciativas setecentistas inseriam-se no panorama europeu das correntes iluministas, que exaltavam a razão como sendo essencial para a procura da verdade e do conhecimento².

Desde que o homem deixou de ser o centro do universo, com a alteração do paradigma geocêntrico para um heliocêntrico, que precisava de se reencontrar, de restabelecer a sua identidade perante uma nova mundividência que contrariava séculos de mentalidade e crença há muito estabelecidas. O homem asseverara que os sentidos por si só podiam induzir em erro e que a simples observação dos fenómenos não era suficiente para a prática científica vigente. Havia que receber as informação que os sentidos forneciam (ou recusá-los totalmente, como em algumas correntes da época) e deixar que a razão as interpretasse, para assim as conhecer verdadeiramente³. As mutações científicas que levaram às transformações a que nos referimos no século XVIII foram demasiado diversificadas para nos atermos nelas neste estudo. No entanto, na senda de Thomas Kuhn, a “revolução Copernicana” foi a que catapultou o homem para um novo estágio da evolução do seu conhecimento. Apesar de ser primeiramente uma revolução no plano da astronomia, “toda a inovação fundamental numa especialidade científica transforma inevitavelmente as ciências vizinhas e, mais lentamente, os mundos do filósofo e do leigo culto”⁴.

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas da Universidade de Lisboa.

¹ Manuel Antunes, “O Marquês de Pombal e os Jesuítas”, in *Como interpretar Pombal? No bicentenário da sua morte*, Lisboa, Edições Brotéria, 1983, p. 132.

² Sobre o Iluminismo português, leia-se obra de Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III (*As Luzes*), Lisboa, Editorial Caminho, 2001. Sobre as interpretações da figura de Pombal, destacamos, entre outra, duas obras que apresentam o ministro de D. José e problematizam todo o período pombalino: Manuel Antunes (org.), *Como interpretar Pombal? No bicentenário da sua morte*, Lisboa, Edições Brotéria, 1983; e a obra de referência de Kenneth Maxwell, *O Marquês de Pombal*, Lisboa, Editorial Presença, 2001.

³ Apresentamos aqui uma perspetiva demasiado sucinta da evolução científica que culminou no século XVIII, por nos referirmos a ela como contextualização para o trabalho em causa. No entanto, para o estudo da ciência em Portugal no século XVIII, não podemos deixar de mencionar o trabalho de Rómulo de Carvalho, que se mantém uma referência, nomeadamente em *A astronomia em Portugal no século XVIII*, Lisboa, ICALP, 1985; *A física experimental em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982; *A história natural em Portugal no século XVIII*, [Lisboa], Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.

⁴ Thomas Kuhn, *A revolução copernicana*, Lisboa, Edições 70, 2002, p.246.

Inserido neste contexto histórico, a imagem do monarca tinha de corresponder à de um ser iluminado e, sobretudo, atento às transformações para melhor governar a sua Pátria. Surgia, então, o déspota esclarecido – déspota, porque só ele tinha legitimidade para governar, não tendo rival; esclarecido, porque apesar de único governante detinha todos os meios para orientar da melhor forma o seu povo⁵. Ao debruçar-se sobre a questão dos “déspotas iluminados”, no seu livro *O pensamento europeu no século XVIII*, Paul Hazard faz uma breve reflexão que caracteriza o ambiente político europeu e ilustra a figura de um rei cada vez mais absolutista e centralizante: “Partidários do progresso, tomavam todas as medidas económicas que fossem de natureza a favorecer a prosperidade dos respectivos povos. As luzes eram úteis para o seu reinado. Acima de tudo, a centralização administrativa que levavam a cabo estabelecia a ordem no lugar da desordem: a ordem, reflexo da razão universal; os déspotas racionalizavam o Estado. Uma vez invocada a razão, esta justificava a sua conduta”⁶. Seguindo a corrente contemporânea, o poder político português tendia a secularizar-se e centralizar-se cada vez mais no rei e, no nosso caso particular, na figura emergente de Sebastião José.

No entanto, para cumprir os seus desígnios, o Marquês de Pombal teve de purgar o país dos obstáculos que, segundo ele, impediam a progressão e o desenvolvimento científico, a par do que acontecia na Europa. Mais prioritário do que identificar um simples estorvo, era encontrar um culpado para o estado deplorável em que se encontrava Portugal. Assim, é no âmbito da propaganda política pombalina que surge a reacção contra os jesuítas, que viriam a ser responsabilizados pelas trevas e obscurantismo em que se encontrava mergulhada a nação portuguesa. Em plena oposição, surgiria o rei D. José, monarca distinto e apoiado pelo projeto de salvação nacional que Sebastião José pretendia empreender na qualidade de seu ministro.

Foram vários os textos publicados e apoiados pela coroa que estabeleciam a culpabilidade jesuíta como justificação para o atraso científico e cultural que se fazia sentir. No entanto, e atendendo à temática que pretendemos abordar, interessa-nos limitar este estudo à análise da primeira parte da *Dedução Chronologica e Analytica*, escrita por José de Seabra da Silva⁷. Esta divisão da obra contém, essencialmente, um resumo dos reinados de D. João III a D. José, mais propriamente até à expulsão dos jesuítas. A perspetiva é bastante parcial, no sentido em que os inicianos são sempre alvo das piores críticas que se podiam proferir, uma vez que, segundo o autor, a decadência do país surgia sobretudo das ações dolosas daquela associação. Assim, a citada “primeira parte” foi publicada com privilégio régio em 1768, com o intuito de expor os “horrosos estragos, que a *Companhia* denominada *de Jesus* fez em Portugal”.

Podemos começar por aferir que, na ótica de Seabra da Silva, Portugal atravessava um período de completa ignorância, passível de ser ultrapassado apenas por um monarca iluminado que não se deixasse ludibriar pelos parasitas que grassavam na nossa sociedade.

⁵ António Leite caracteriza o “déspota esclarecido” como aqueles que se consideravam “senhores absolutos, guiados apenas pelos princípios da razão, expostos e defendidos pelos ‘filósofos’, sem nenhuma limitação, mesmo de ordem moral, à sua actuação pois são a fonte de todo o direito. [...] O monarca recebe directamente de Deus a plenitude do poder temporal, sem nenhuns entraves ou limitações humanas. Este poder é tão divino como o do Papa em matéria espiritual. Consequentemente, as suas leis e ordens são sapientíssimas e sagradas, pois o rei procede da ciência certa e infalível.” Cf. António Leite, “A ideologia Pombalina: Despotismo esclarecido e regalismo”, in *Como interpretar Pombal? No bicentenário da sua morte*, Lisboa, Edições Brotéria, 1983 p. 31.

⁶ Paul Hazard, *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing*, Lisboa, Presença, 1989.

⁷ José de Seabra da Silva, *Dedução chronologica, e analytica*, 5. vols., Lisboa, Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1768.

Mais do que fazer o país ingressar no rasto das correntes iluministas europeias, tratava-se de salvar uma nação dominada por um “espírito dispótico” e pernicioso que se instalara desde o século XVI.

Segundo o autor, até ao ano de 1540, a prosperidade da sociedade portuguesa refletia-se nas diferentes áreas da cultura, na riqueza do nosso património, na imponência na nossa frota marítima; em suma, na herança que os nossos antepassados descobridores e, antes deles, conquistadores, tinham transmitido desde a fundação da nacionalidade. Foi àquela data e com a entrada dos jesuítas, pela mão de Simão Rodrigues, que a ruína do nosso país se começou a projetar⁸.

Muitas e variadas são das acusações atribuídas aos ditos Regulares, mas algumas dessas conjecturas particulares saem do âmbito deste trabalho. Basta, por isso, dizer de forma sucinta e clara que, alegadamente, a degradação de Portugal coincidiu com a entrada da Companhia de Jesus no nosso território.

Partindo do princípio que as medidas pombalinas podem ser vistas como uma refundação da nossa pátria, podemos apontar três aspetos essenciais que se revelam ao longo da primeira parte da obra de José de Seabra da Silva e que passaremos a explicitar:

1. Os monarcas anteriores a D. José foram enredados numa teia de forma inconsciente;
2. Os jesuítas foram responsáveis pela perda efetiva da independência do país;
3. Os jesuítas engendraram um plano de domínio universal.

1. Elogio aos monarcas portugueses

É importante ter presente que havia um claro intento de encontrar um “bode expiatório” para justificar o estado da nação à altura, mas que isentasse também de qualquer responsabilidade a monarquia portuguesa. Assim, José de Seabra da Silva releva sobretudo a ação do poder vigente, sem culpar os sucessivos reis, nem mesmo D. João III, que permitiu a entrada daqueles que, segundo a sua perceção, tinham conduzido o país para um período de profunda treva. Na verdade, a eficiência daquele grupo de religiosos era tal que os nossos soberanos pareciam estar sob uma espécie de letargia que os impedia de perceber claramente as “maquinações” jesuíticas.

São vários os exemplos que poderíamos aqui colocar para ilustrar a forma como são apresentados os reis, mas optámos apenas por transcrever dois excertos, que nos parecem suficientemente esclarecedores: no final da “divisão nona”, o autor refere que “de sorte, que nem os grandes, e sublimes talentos, de que todo o Mundo sabe que era dotado o Senhor Rey D. João IV, forão bastantes para o defenderem do bloqueio, em que os ditos Regulares puzerão a sua Real Pessoa [...]”⁹; ou ainda na “divisão decimaterceira”, quando se lê que “e assim acabou no dia 9 de Dezembro de 1706 o Reynado do dito Senhor Rey D. Pedro III, que os seus heróicos espíritos, e Reaes virtudes háverião feito felicíssimo, se as não houvessem invalidado todos os referidos estratagemas, artificios, e conjurações de huma tão fatal Sociedade”¹⁰. Portanto, o problema não estava nas excelentes capacidades que os monarcas

⁸ *Ibidem*, vol. I, pp. I-VIII.

⁹ *Ibidem*, p. 239.

¹⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 525.

possuíam naturalmente, mas mais na poderosa máquina de manipulação que os outros dirigiam com demasiada argúcia.

432 | Contudo, apesar de salvaguardar a Coroa, o autor não deixa de salientar a figura de D. José, fazendo sobressair a sua perspicácia perante um inimigo tão eficaz nos anos precedentes. Na verdade, antes dele, nenhum outro soberano manteve a clareza de espírito necessária para desembaraçar a nação da influência nociva dos membros da Companhia¹¹. A imagem de D. José aparece sobrelevada, destacando-se dos seus antecessores e relevando a sua ação política. Desde a entrada dos jesuítas, em 1540, que nenhum outro monarca tinha conseguido perceber a nocividade daquela Ordem e erradicá-la do país, terminando assim com o seu poder e abrindo o caminho para o progresso.

2. A perda da independência

Segundo o autor que agora analisamos, foram também estes religiosos que fizeram com que Portugal perdesse a independência para os espanhóis, depois de D. Sebastião. Na verdade, eles educaram o jovem rei não para governar, mas para obedecer:

Não se propuzerão aquelles corrompidos Mestres por objecto do seu cuidado a educação de hum Rey, que devia governar: muito pelo contrario tomárão por empreza crearem hum Noviço, sem actividade para mandar, inteiramente sujeito para obedecer-lhes, e desarmado de toda a defesa para lhes resistir, elegendo por meio proprio para estes seus fins huma direcção inteiramente abstracta, e reduzida a obras espirituaes de incessantes devoções, tão proprias, e santas na profissão de um Religioso, como mal entendidas para fazerem a continua applicação de hum Monarca, o qual deve de justiça ao seu Reyno, e aos seus Vassallos o tempo, que aquelle distrahido Monarca foi costumado a consumir com discursos mysticos, e com obras de superrogação.¹²

Uma vez perdido o rei em Alcácer Quibir, os jesuítas congeminaram vários “estratagemas”, incluindo a invenção de falsa história em que o sapateiro Simão Gomes profetizava que o reino de Portugal se restauraria pela ação da Companhia. Note-se que os Religiosos se imiscuíam nos diferentes sectores da sociedade, chegando a exercer cargos de responsabilidade política, como o da educação do rei, usando da sua influência desde tenra idade e quando o seu juízo era ainda maleável. Em última instância, Seabra da Silva deixa transparecer que a ruína de D. Sebastião teria sido premeditada para que a Companhia pudesse ganhar mais poder e dominar o Império.

Na verdade, aquela mentira criada na sequência do desaparecimento do jovem monarca tinha o preceito de lograr o povo e lhe dar uma falsa esperança, garantindo assim sempre a preponderância dos jesuítas sobre as mentalidades populares.

¹¹ Leia-se toda a “divisão decimaquinta” da obra e atente-se à adjectivação atribuída a D. José, remetendo para a ideia da luz, da razão do esclarecimento do monarca que não se deixa enganar. As primeiras palavras concernentes ao rei ilustram isso mesmo: “nosso Senhor unido às suas incomparaveis luzes naturaes, e adquiridas pelos seus ferteis, e felices estudos [...]”. *Ibidem*, p. 554.

¹² *Ibidem*, vol. I, p. 83.

3. Um plano de dominação mundial

O problema da nacionalidade portuguesa extravasava para uma questão de cariz mundial, mais gravosa e que necessitava de ser desmantelada e revelada. Diz o autor da *Deducção chronologica e analytica* que

os *Jesuitas* Portuguezes [são] os mesmos Jesuitas Francezes, porque todos constituem huma única, e identica Monarquia inimiga de todas as outras Monarquias, desnaturalizada das obrigações da pátria, dos pais, e dos parentes, e concentrada na pessoa, e no dispotismo do seu Geral [...].¹³

Eis o plano exposto: a Companhia de Jesus teria como objetivo último o domínio de todos os reinos, mediante a atuação dos seus membros, que agiriam única e exclusivamente sob a orientação do seu Geral, mesmo que isso lesasse a soberania dos Estados. A própria identidade nacional estaria em risco, tendo em conta que estes padres não tinham nenhum tipo de missão patriótica, ou melhor, não respondiam perante qualquer pátria, mas pela organização que definia e orientava as suas linhas de ação.

Tidos como parasitas da sociedade portuguesa, iam conseguindo atingir os seus objetivos através da infiltração na vida política (ao serem confesores e tutores de vários príncipes e reis), na vida social (com uma forte influência no ensino dos jovens e com a destruição da literatura por meio da censura de livros), e na vida económica, através das suas Missões nas colónias. Sobre este último ponto, José de Seabra da Silva acusa mesmo os jesuítas de terem criado uma república própria em território ultramarino português, como forma de relevar o papel de D. José na reestruturação do território nacional.¹⁴

4. O Marquês de Pombal e a refundação de uma nova identidade nacional

À luz deste ideário marcado por uma forte corrente propagandística patrocinada pelo próprio Marquês de Pombal, a imagem dos inicianos vai sendo progressivamente diabolizada e até mitificada, como mostrou e desenvolveu José Eduardo Franco¹⁵. Era necessário encontrar um implicado evidente na desgraça do país e que pudesse justificar as reformas essencialmente centralistas, que o ministro levaria a cabo para corresponder ao seu plano de recuperação nacional, retirando simultaneamente influência e poder aos membros da Companhia. Assim, destacamos aqui algumas medidas que contribuíram para o restabelecimento da soberania, que coincidiria com a reconquista do esplendor nacional. Para isso, Portugal precisava de ser profundamente reformado e até refundado.

No plano da política colonialista referente ao Brasil, Sebastião José começou por retirar as missões aos jesuítas e criar a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, e a Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba, em 1759, para poder controlar em pleno a produção e comercialização dos recursos daí provenientes. O organismo

¹³ *Ibidem*, p. 253.

¹⁴ *Ibidem*, vol. II, pp. 554-624.

¹⁵ José Eduardo Franco, *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, 2 vols., prefácio de Bernard Vincent, Lisboa, Gradiva, 2006-2007.

geral que controlaria todas as trocas comerciais do território português seria a Junta do Comércio, com estatutos de 1756. Em 1761, foi ainda instituído o Erário Régio, com vista a ser uma entidade estatal que concentrasse toda a riqueza do tesouro sob a alçada do rei e numa mesma instância.

434 |

Também o ensino sofreu diversas alterações. Para o Marquês de Pombal, a educação dos jovens era o garante da prosperidade do país e uma base fundamental para que Portugal pudesse acompanhar os avanços científicos e culturais que se operavam na Europa Iluminista. Neste sentido e seguindo o seu mote, deu início a um processo de secularização do ensino, ao elaborar *curricula* escolares padronizados e ao retirar das escolas os jesuítas e a sua tradição aristotélico-escolástica. Em 1766, foi criado o Real Colégio dos Nobres e quatro anos mais tarde a Junta de Providência Literária, que começaria a avaliar o autêntico estado do ensino¹⁶. Neste processo, importa referir a importância do plano pedagógico de Luís António Verney com o seu *Verdadeiro método de estudar*, que muito inspirou Pombal, e da figura de Frei Manuel do Cenáculo, que exerceu vários cargos durante o reinado de D. José, de onde se destaca a sua participação na Junta de Providência Literária e a sua carreira como professor, chegando também a ser confessor do neto do rei. Esta demanda por uma educação depurada e esmerada levaria à publicação dos novos estatutos da Universidade de Coimbra em 1772, o que modificou em grande parte o nosso ensino académico.

Por último, Marquês de Pombal encetou uma série de medidas que viriam a separar cada vez mais os assuntos do Estado e da Igreja. A primeira, e mais significativa para o que agora nos ocupa, foi a expulsão dos jesuítas por decreto de 3 de setembro de 1759. Por outro lado, a Inquisição, que se caracterizava por ser um órgão eclesiástico, passa a estar sob o domínio do Estado, quando em 1769 toda a propriedade confiscada por este órgão passa a ser depositada no tesouro nacional. Além disso, importa lembrar que o irmão do Marquês de Pombal, Paulo de Carvalho, foi nomeado inquisidor geral, o que demonstra bem a intromissão do poder político neste tribunal. Acresce que, em 1768, é fundada a Real Mesa Censória, que vinha substituir o organismo da Igreja responsável pela lista de livros censurados.

Inserido num contexto de mudança e de propaganda política acérrima, Portugal apresentava um evidente atraso científico e cultural relativamente ao plano europeu, necessitando de uma política reformista mais intensa e visível. A recuperação teria de começar pela expiação daqueles que tinham precipitado o país para o declínio. Como foi exposto, a presença dos jesuítas não se limitava aos trâmites religiosos, mas sobretudo políticos. Culpados ou não, a propaganda pombalina ocupou-se de garantir que a sua expulsão surgiria como fundamental e perfeitamente lícita. Antes de mais, os membros da Companhia punham em causa o poder do rei e constituíam um obstáculo às tendências absolutistas do século XVIII. Nesta conjuntura, a obediência manifesta a um Geral exterior era verdadeiramente problemática. Segundo o que podemos interpretar a partir de José de Seabra da Silva, o plano maquiavélico dos inicianos consistia essencialmente em derrotar o poder vigente. Sem nacionalidade própria, infiltravam-se nas diferentes nações para daí poderem levar a cabo os seus projetos.

A tendência de centralizar e secularizar o poder era incompatível com uma concorrência tão presente como a daquela Ordem. A soberania absoluta não aceitava rivais, centrava-se

¹⁶ O resultado deste exame às práticas pedagógicas seria publicado num compêndio recentemente reeditado. Cf. José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira (coords.), *Compêndio histórico da Universidade de Coimbra*, Porto, Campo das Letras, 2008

apenas numa figura e num monarca. O Marquês de Pombal foi hábil na propaganda política que patrocinou com o desígnio de retirar os seus adversários de cena. Ao traçar a caracterização de um país que perdera a sua identidade, não por falha dos soberanos, mas por uma eficaz trama perpetrada contra os reis em geral, o ministro de D. José procura a legitimidade moral e patriótica para recuperar o país e tirá-lo do jugo jesuítico. Neste sentido, o rei emerge iluminado, deslindando a causa do problema que prontamente erradica. O poder volta totalmente para as suas mãos legítimas e Portugal entra numa nova era identitária, ao procurar acompanhar as transformações que se faziam sentir pela Europa. Pombal surge, na obra em estudo, como o aliado que procura restituir ao país o esplendor perdido e, sobretudo, a nacionalidade esquecida, porque usurpada por homens alheios a ela.

IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES – A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

João Maurício Brás*

436 |

Todo o processo de construção das identidades e nacionalidades tem os seus mitos fundacionais, as suas cenas primitivas e as suas narrativas.

Toda e qualquer nação assenta sobre uma mitologia que a fundamenta e unifica, proporcionando as chaves de interpretação da sua própria história e do seu projecto, permitindo-lhe compreender-se e identificar-se face ao outro e fornecendo-lhe, finalmente, uma língua.¹

Atividade por vezes análoga ao trabalho do psicanalista quando transforma uma história banal numa odisseia. A citação parece pacífica e consensual, mas é não só insuficiente como não produz conhecimento, apenas novas narrativas dominantes.

O desafio consiste em superar quer um discurso que não obedeça a uma liturgia ideológica (fascista, comunista, nacionalista, saudosista ou mesmo democrática), confundindo o que é a identidade com o que deveria ser ou desejaríamos que fosse quer o discurso unilateralmente científico e afastado da realidade, centrado apenas numa mera estrutura operativa e conceptual e sempre preocupada em se desembaraçar da linguagem que serviu também projetos ideológicos na fundamentação de mitos alienantes. Importa questionar o conteúdo dos conceitos utilizando uma metodologia que elimine algumas confusões, clarifique algumas dificuldades e enuncie algumas evidências.

Confrontamo-nos com alguns problemas significativos: a pertinência ou não dos conceitos de identidade e nacionalidade; a mutação dos mesmos numa nova realidade histórica, que em verdade já não é assim tão nova (modernidade, globalização, valores democráticos capitalistas); a contaminação dos mesmos e a sua permeabilidade a discursos e áreas tão distintas; e a urgência de uma metodologia que permita aferir um discurso e entendimento comum e possibilite uma solução para a abordagem dos conceitos em causa.

Abordar os mitos das origens é participar na necessária construção e compreensão da história, mas os últimos três séculos transformaram, e não só em termos políticos, as noções de identidade e nacionalidade e tornaram anacrónicos ou estereis muitos debates. A ideologia do progresso a amplificação e complexidade de conceitos como ocidente e modernidade elidiram as especificidades locais, culturais e civilizacionais em nome de uma ordem universal de carácter benévolo e irrecusável. A Revolução Francesa, o positivismo, o socialismo utópico, o cientismo, a industrialização, o primado de uma visão económica, a democracia capitalista e o neoliberalismo são as várias faces dessa cultura mundial e universal que se foi sedimentando e que tudo submeteria pela excelência dos seus princípios e assunção do que melhor o homem poderia fazer e ser. Ainda não chegámos ao fim desse projeto, não pelo seu triunfo mas pela sua desagregação. O outro, neste contexto, é o que não é moderno, ocidental, democrata, livre, racional, etc.

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

¹ A.A.V.V, *O livro negro da Revolução Francesa*, Aletheia, Lisboa, 2010, p. 5.

As identidades e as nacionalidades já não têm as formas fixas e quase imutáveis que fizeram a sua história. A conceção mais geral de identidade, por exemplo europeia, é mais projeto ideológico do que realidade concreta. Lê-se de Guilherme Oliveira Martins bem-intencionadas palavras,

Três passaram a ter de ser os novos desígnios da União, a fim de concretizar as quatro liberdades (livre circulação de pessoas, mercadorias, capitais e serviços) e de criar a União Económica e Monetária – e esses objectivos são: a paz e a segurança, o desenvolvimento sustentável e a diversidade cultural. Eis o ponto em que nos encontramos: o de construir uma União Europeia com mais cidadania, mais democracia e mais paz.

| 437

Esse e o lado benévolo da utopia, o desígnio e o primado, são factualmente económicos, todas as outras dimensões, como a cultura e a política, são consequências. No confronto entre o desejo ou a aspiração a belos ideais, o carácter propagandístico e a realidade, a conclusão não deixa muitas dúvidas.

A ideologia do progresso e a sua versão presente são esse rosto. Indicadores de produção e consumo, balanças comerciais, estatísticas, satisfação do consumidor, confiança na economia, demonstram bem a hierarquia de valores e o conteúdo da retórica dominante.

O triunfo da modernidade e da filosofia do progresso aniquilou as identidades no sentido tradicional e a própria ideia de nação. Mesmo as terríveis oposições dos totalitarismos fascistas e comunistas foram derrotadas pelas democracias e pelo mundo livre; estas travam ainda o combate da sua exportação a nível mundial, como transformação de carácter económico e só depois político. A ideologia do mercado livre global, a sua suposta racionalidade e suporte político, a democracia universal, pelas transformações materiais que provocaram mundialmente, construíram uma identidade homogénea onde o outro só pode ser o pária ou o inadaptable.

Neste quadro, a identidade como conjunto de traços distintivos de um povo tem cada vez mais uma aceção arqueológica ou cultural e a nacionalidade apresenta-se como uma entidade meramente formal. Estes conceitos fundiram-se através da ideologia dominante do progresso, e as suas capacidades técnicas e as transformações das condições materiais da vida uniformizaram a cultura e a ideia de futuro das coletividades. Por exemplo, se há uma identidade portuguesa atual, será a europeia, ocidental e moderna, que se revê numa lógica universal idêntica nas suas expectativas, princípios, valores, fracassos, objetivos e finalidades.

As especificidades locais e distintivas de um povo são facetas residuais, núcleo insignificante que pode ser reativado, apesar de se encontrar completamente sublimado perante essa ideologia dominante, detentora de uma força e de uma subtileza inigualável que nos transformou, nas palavras de Jonathan Franzen, em *átomos narcisistas de consumo*². A distinção entre um Francês, um Alemão, um Espanhol ou mesmo um Chinês ou Peruano faz-se apenas através de imagens antigas e repositórios culturais. Um habitante de São Paulo não é menos ocidental que um Berlinense. O tradicional isolamento chinês, os conflitos entre o Ocidente e as populações árabes ou certas afirmações da América do Sul, resultam de reações a essa grande obra da uniformização. Qualquer traço identitário local caracteriza-se por singularidades mais fundas, mas adormecidas, não sabemos se moribundas e, por isso, aparentemente incompreensíveis e insignificantes a quem é exterior.

² Jornal *Público*, suplemento *Ípsilon*, 6 de maio de 2011, p. 10.

A reivindicação da identidade surge como mais um argumento na defesa de interesses e projetos políticos territoriais que evocam a tradição, o passado e uma especificidade cultural para se libertarem da tutela do que consideram ser um domínio não consentido (País Basco, Irlanda, autonomia de várias repúblicas ex-soviéticas), do que algo com qualquer importância nacional. Referimos também num âmbito diferente os conflitos baseados nas divisões administrativas das antigas potências colonizadoras nos continentes africanos e asiáticos.

Abordar a questão das nacionalidades supõe referir-nos a identidades. Um espaço físico delimitado e com a respetiva soberania não constitui uma nação, uma história ou cultura. Sem uma identidade não há uma nação, apenas uma formatação legal, uma realidade artificial. Mas uma identidade é mais vasta que uma nação. Somos tão ocidentais, europeus e democratas como cidadãos Portugueses, Ingleses, Suecos. Participamos de uma poderosa identidade coletiva, atuante sobre o esbatimento das nacionalidades; qualquer especificidade pertence já só a um último reduto que se torna praticamente inapreensível. Esse algo que nos distingue dos demais enquanto grupo ou comunidade é cada vez mais um “sentimento” difuso de pertença última, o ser daqui.

Acresce que o debate sobre a questão das nacionalidades e das identidades está contaminado por fatores gerais e específicos que tornam praticamente impossível um código comum de compreensão: o aproveitamento ideológico dos conceitos está historicamente bem determinado; a abordagem científica dos mesmos, que os tentou expurgar dessa conotação ideológica mas viva, encerra-se mais na resposta a essa contaminação e na construção de conceitos demasiado abstratos do que numa verdadeira capacidade operativa; a diversidade de teorias e concepções torna difícil qualquer consenso aprofundado, dando lugar, muitas vezes, a sedutoras mas fantasiosas especulações que se esgotam no seu efeito; as abordagens historicistas limitam-se a mencionar datas e acontecimentos; o senso comum que reduz esta discussão a um conjunto de estereótipos.

Há também uma pluralidade definições contraditórias e conceitos afins como pátria, povo, cultura, traços distintivos, destino, missão, finalidade, carácter nacional, identidade cultural, carácter cultural, alma nacional, comunidades mentais e comunidades do coração, que não ajudam a uma clarificação baseada em evidências.

Distingamos alguns bons e maus argumentos considerando o critério do reconhecimento. Há a definição imediatamente errada, própria de lugares comuns e anedóticos que reduzem a identidade a um conjunto de estereótipos: o americano inculto, o japonês viciado no trabalho, o alemão arrogante, o angolano indolente, o português saudosista, melancólico, depressivo e desenrascado. Temos também a definição pacífica e de certo modo circular, que nada acrescenta: a identidade é o que identifica, a soma de traços constitutivos de um indivíduo, de um povo, de uma nação. Existem igualmente as definições polémicas: conceber a identidade como traço crucial de uma nação e do seu destino.

É também conveniente referir algumas achegas que são consensuais.

Há um conjunto de códigos comuns que permitem compreender o mundo e dirigir-nos a Outrem, – cultura de base – sobre a qual se insere os saberes próprios dos diferentes domínios do espírito, arte ou ciência, religião ou filosofia. Esses códigos são dados, e não são escolhidos livremente por cada um³

³ Todorov, *Le Peur des barbares*, Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 2008. p.97.

Referimos a cultura porque é a base de qualquer discurso da e sobre a identidade. Esta é algo que se recebe, é também algo dinâmico, que se constrói a cada momento, na própria relação com a ideia de futuro que se possui. A representação que os membros de uma comunidade têm da sua cultura é permanentemente reconstruída, tal como a nossa memória individual, não é um mero reservatório fixo e imutável de dados. “As nossas práticas [...] são múltiplas e mutáveis, para construir uma representação, procedemos a escolhas e combinações, operações que não reflectem passivamente a natureza das coisas, mas organizam-nas de uma certa maneira”⁴. É precisamente *esta organização de uma certa maneira* que poderá indicar uma especificidade. Se não há especificidade nem singularidade, não há identidade: esta tem que ser algo diferenciador.

A identidade refere-se a um tipo de relação e de identificação em vários círculos de importância. Numa ordem decrescente, somos humanos, ocidentais, europeus, modernos, Portugueses. Na base crescente desse círculo, possuímos uma língua, um território, uma história, um conjunto de características físicas e psicológicas. Nestes planos, muitas identidades se cruzam mas nenhum desses conceitos é unívoco. Veja-se, apenas como exemplo, o conceito de ocidental ou europeu que tanto carece de afinação. Mas é sempre possível aferir alguns indicadores básicos: a identidade é principalmente uma representação coletiva que se caracteriza pela sua durabilidade no tempo e constitui, de facto, modos de estar que se diferenciam dos outros, por aquilo que um determinado grupo tem em comum entre si e de distintivo em relação ao outro (pode ser um povo, como uma classe profissional, uma etnia, um individuo, etc.).

O que somos refere tanto um plano político, jurídico e administrativo ou códigos sociais como hábitos, costumes, tradições, interesses comuns, paixões partilhadas, medos, valores, comportamentos, atitudes estáveis, repetidas e expectáveis. Deste universo percebe-se o quanto é difícil, mais ainda num mundo em que as distâncias encurtaram brutalmente, falar da identidade como especificidade.

Assentemos algumas evidências. A identidade é uma construção dependente dos nossos processos mentais de elaboração do mundo. É originariamente um elemento no reforço da nossa proteção e segurança, da qual a cooperação e coesão são cruciais. Descurar aspetos biológicos, psicológicos, cognitivos, volitivos e emocionais é falhar rotundamente o alvo. Falar destes aspetos implica focar também a nossa dimensão política, social e relacional, e de como viver é uma construção de um eu e de um eu com os outros num espaço e tempo determinados.

A identidade, à falta de melhor conceito, é um dado humano, pertence ao nosso processo de auto-organização, é algo que se constrói e atualiza nas suas singularizações ao longo de toda a vida. É aquilo pelo qual cada um se sente diferente e único.

Destacamos desta ressalva a importância da ideia que cada um elabora acerca de si mesmo, e como tal trabalho nunca está terminado e se baseia nessa memória que é construída ao longo do tempo e sempre reconstruída, e também como essa construção depende de fatores inconscientes. Destacamos que essa remodelação não é só do passado já vivido, é também elaboração e remodelação do futuro antecipado⁵. Passado vivido e futuro antecipado são determinantes numa abordagem significativa da identidade individual e coletiva. Este con-

⁴ *Ibidem*, p. 104

⁵ António Damásio, *O sentimento de si*, Europa-América, Lisboa, 2000, p. 259.

ceito só adquire pertinência se entendido como algo vivo e dinâmico. Não somos só o que vivemos factualmente, mas também o que aspiramos e desejamos, as nossas frustrações e fracassos, êxitos e sonhos, objetivos conseguidos e falhados. A identidade não se circunscreve apenas olhando para o passado, como é o alicerce das teses essencialistas, que encontram nesse plano a fundamentação primeira das suas teorias, mas também para o futuro.

Há um reconhecimento básico da identidade: a cor da pele, o aspeto físico, uma religião. O documento de identificação resolve a questão de um modo científico, uniformiza, mede e compara. Mas essa é uma visão redutora. A identidade como marcador cultural é constituída principalmente pelas imagens que temos sobre nós. Analisamos o debate Português à luz destas premissas.

Na exposição do *Mundo Português*, realizada como obra grande de propaganda do país para os seus nativos, assiste-se a um acontecimento efetivo que é um símbolo do nosso modo de estar e ser. Nessa exposição, a nau “Portugal”, fundeada no rio Tejo, naufraga. Perante o olhar de milhares de pessoas, o acontecimento não foi ocultado nem podia. Refere-se então a capacidade genial da engenharia portuguesa ao colocar novamente a nau a flutuar.

É este tipo de trilha que de certo modo inquinou o debate sobre o conceito, mesmo atualmente, no âmbito das ciências sociais. Estas não esquecem a conotação nacionalista e patriótica da noção, nem o trabalho das teorias essencialistas que transformam características culturais em essências de caráter metafísico.

De facto, o conceito serviu e serve para legitimar uma ideologia, um conjunto de crenças que têm sempre como elemento unificador um projeto de poder e uma eficácia mobilizadora. Não podemos esquecer que muitas das maiores e mais sangrentas farsas da história têm a identidade como argumento para definir o sentido e o destino de um povo ou de uma nação. Esta é a identidade como ideologia:

A identidade colectiva pode reduzir-se apenas a uma fidelidade ao passado? Não existe, já vimos, identidade colectiva imutável, fixada de uma vez por todas. Os que pretendem o contrário participam habitualmente de um projecto político preciso: querem dar um conteúdo substancial à nossa identidade para legitimar a exclusão de todos os que não a partilham.⁶

O debate e a investigação nacional estão também enredados nas suas particularidades, confusões conceptuais e submissão a interesses bem definidos. Coincidem num traço comum, como nota Onésimo Almeida, a obsessão⁷ sobre o próprio tema. O mesmo autor refere:

[...] o diálogo nacional sobre a identidade é constituído em grande parte por uma série de monólogos, acontecendo aqui, como noutras áreas, a ausência de um vocabulário teórico partilhado pelos intervenientes, daí resultando uma série de intervenções interessantes quando tornadas de per si, mas que se cruzam quase ignorando a existência de outras ou pelo menos o diálogo entre elas.⁸

⁶ Todorov, *op. cit.*, p. 288

⁷ Tema recorrente em vários artigos e conferências.

⁸ Onésimo Teotónio de Almeida, “Identidade nacional: algumas achegas ao debate Português”, *Revista Semeiar*, n.º 5, Rio de Janeiro, 1999.

Uma das questões principais que perpassa a história do nosso ensaísmo é a necessidade e o desafio de constituir os fundamentos de um modo de ser Português e estar no mundo. Elementos fundamentais para o estudo do caráter nacional e da personalidade do povo português, o enigma de ser Português, o modo português de ser e estar no mundo, o espírito da cultura portuguesa, a análise mental da vida portuguesa, a paisagem social portuguesa, a psicanálise do destino português ou o problema nacional, constituíram títulos de obras importantes e linhas de investigação antropológicas, filosóficas, etnográficas, psicológicas, literárias, políticas e sociológicas bem patentes, particularmente desde a segunda metade do século XIX⁹ até à primeira do século XX¹⁰, e menos no fim do século XX¹¹ e início do século XXI.

Na verdade, continuamos a falar para afirmar que não é possível falar e, de modo tímido, dizemos tratar-se apenas de aproximações, tentativas e tentações. A importância de uma identificação de um modo de ser português adquiriu cidadania principalmente como projeto ideológico, como ideológico é o esforço de apresentar um novo Português moderno, competitivo e europeu.

Seguindo as indicações de Onésimo Almeida, que tem a vantagem de não estar agregado a tendências, fações ou escolas, encontramos uma chave que destaca os três principais modos portugueses de abordar esse tema. Um primeiro, caracterizado pelas teses essencialistas, defende que existe um conjunto de traços invariáveis e distintivos do Português, que permitem afirmar definitivamente um modo de ser português, onde se inscreve o passado, se lê o presente e já está escrito o futuro (é o exemplo do saudosismo, integralismo lusitano, renascença portuguesa e filosofia portuguesa, salvaguardando todas as diferenças e nuances, que não são poucas). Um segundo grupo, mais atual, é caracterizado pela tentativa de construir uma perspetiva sociológica, psicológica e antropológica que vai ao encontro dos estudos contemporâneos sobre a temática, muito marcados pela aversão à contaminação ideológica dos nacionalismos e patriotismos; destaca-se Manuel Villaverde Cabral e António Barreto. Encontramos, nesse grupo dos cientistas sociais, a preocupação científica atualizada nos seus objetos de estudo. Finalmente, um terceiro grupo, no qual se destaca Eduardo Lourenço, onde a intuição, o valor do símbolo, a perspetiva exterior, a visão histórica e a erudição fornecem uma abordagem ensaística profunda, mas muitas vezes a carecer de prova.

Acrescentamos a posição do próprio Onésimo Almeida sobre a impossibilidade de abordar a identidade sem a tematização de uma ideia de futuro, ou seja, “caminho a seguir por uma comunidade”. Esta é uma das quatro linhas dominantes que indica para uma investigação e análise crítica mais pormenorizada, a saber: 1) o que nos distingue; 2) superar essa leitura que consiste em ver Portugal só a partir de dentro; 3) estabelecer a função de Portugal no mundo, no plano efetivo das relações históricas e políticas; e, 4) essa ideia nuclear de futuro, “Haverá possibilidade de se criar um projecto colectivo para os portugueses? É possível trazer-se um futuro para Portugal? Se sim, como? Com que características? Em que direcção?”¹²

Onésimo apresenta-nos também o que são indicadores para uma abordagem significativa da identidade, esta encontra-se na indagação das ideias comuns que fazem mover as

⁹ Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão, Rosa Peixoto, Adolfo Coelho.

¹⁰ António Sérgio, Teixeira de Pascoes, Fidelino de Figueiredo, Domingos Monteiro.

¹¹ António Quadros, Jorge Dias, Vasco Pulido Valente, Eduardo Lourenço, Virgílio Ferreira, Manuel Antunes, Almeida Faria.

¹² Onésimo Teotónio de Almeida, *op. cit.*

vontades, “união de vontades”, e excedem uma posição ideológica. Por exemplo, saber como há acontecimentos que implicam emoções e sentimentos comuns que têm como condição necessária, mas não suficiente, fatores históricos, geográficos e culturais. É na formação (que desconhecemos) do como se constitui esse gosto e prazer comum, por exemplo, a 10 milhões de portugueses, que se encontrará uma boa pista para o conteúdo da identidade.

442 | A questão chave centra-se em saber como entre monólogos e doutrinações ou interesses é possível apresentar uma investigação com pregnância. Esta não residirá em apresentar uma nova teoria, defender ou criticar as já existentes, mas em propor um método que se apresente como solução possível para desatar o nó górdio das definições de identidade.

Se a construção de uma teoria sobre o que somos, seja como indivíduo, como Português, ou ser humano é passível de concepções distintas, já um levantamento das imagens que construímos sobre nós e os outros, não sobre o como ou porque as construímos, oferece boas possibilidades objetivas. O trabalho sobre essas imagens já é um trabalho posterior e mais vasto. Não investigamos o que somos, sobre isso não nos entendemos pacificamente, mas antes o modo como nos vemos e os outros nos vêem. O trabalho possível sobre a identidade incide, primeiro, nas representações e perceções que construímos e possuímos; segundo, num nível mais complexo, na compreensão do seu uso. Circunscrever a identidade através das nossas representações e perceções e determinar os seus usos, as mitologias e ideologias que a empregam é a metodologia proposta. Esta opção permite uma aproximação ao que se é sem as contaminações do que se deve ser, pode ser ou tem de ser ainda que não se possa sê-lo¹³.

O modo de superar as narrativas sobre a identidade, o que é uma cultura ou o valor de um momento histórico, não se encontra nos discursos imprecisos a partir de dentro dessas realidades, nem em teorias prévias que os factos teriam que comprovar, mas antes no modo como nos representamos e percecionamos. Mais pertinente do que saber o que somos é, então, investigar o modo como pensamos e expressamos o que somos. Nesta opção metodológica é possível garantir patamares de entendimento que excedem o carácter monológico, hermético, dogmático ou intencionalmente ideológico da maior parte dos discursos. É, assim, no estudo concernente à construção e às tensões significativas das diferentes formas de construir um olhar sobre o outro e sobre si mesmo e na indagação do seu porquê que encontramos uma ferramenta fecunda de investigação.

Essas representações sobre o que somos são frequentemente apresentadas incidindo sobre o passado, discurso redutor das perspetivas historicistas e ideológicas, ou sobre o presente, numa ótica também simplificadora, de carácter sociológico e mesmo jornalístico. Onésimo Almeida apresenta uma dimensão nova para uma compreensão fundamental da identidade: a ideia de futuro, o modo como este é concebido e como se pretende atingir “o caminho a seguir por uma comunidade”¹⁴.

As representações e perceções sobre o futuro têm uma importância tão ou mais significativa do que o passado e o presente. Elas próprias assentam em permanentes reconstruções do passado e do presente. Pelo menos, desde a idade dita moderna que nenhum indivíduo ou nação vive sem a ideia de futuro, incontornável no plano do sentido da existência.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ São várias as conferências e artigos produzidos por Onésimo Almeida em língua portuguesa.

As representações e percepções são interpretações e estas são compostas por todas as influências e condicionamentos que possamos conceber, portanto, contêm tudo, são expressões totais do nosso modo de ser e estar. O que pensamos e sentimos que fomos, somos e seremos é um elemento fundamental da identidade e, entrando em terrenos mais voláteis, da consciência coletiva, que forma também uma nacionalidade.

Essas construções podem ser recolhidas em várias fontes, seja os estudos de carácter científico, o discurso político, a literatura, as manifestações populares, o senso comum e os meios de comunicação.

As nossas representações e percepções dizem-nos de modo crucial o que somos, desejamos, tememos e afirmamos. Neste plano inserimos não só as nossas explicações racionais, como também as nossas crenças e mitos mais atuantes. Estas não são neutras ou imparciais, têm a importância de configurar o nosso mundo, definir o nosso lugar e o do outro, fornecer fundamentos e sentido ao que pensamos e fazemos. A divisão entre o que é benéfico e nocivo, positivo e negativo, é estruturante do nosso quadro mental e do seu funcionamento. Os valores, os códigos morais, as opções por determinados modos de organizar a nossa vida, como indivíduos e em sociedade, refletem de modo substancial essa estrutura. Ignorá-la é errar.

Delimitamos a nossa investigação centrando-nos nas construções e percepções do e sobre o negativo como dimensão crucial da presença humana, concretizadas na cultura e na história. Elas referem-se à desconformidade indesejada que o diferente e o outro significa; ao que de nós é não é aceitável ou correu mal; ao que a partir de dentro de uma comunidade e cultura ou mesmo mundividência não se submete ou adequa e, por isso, põe em causa e contesta. As identificações também se constroem tomando como espelho negativo um outro, que acrescenta um suplemento de legitimidade às explicações e comportamentos dominantes.

Se nos cingirmos, por exemplo, ao século XX português, vemos atuar esse trabalho do negativo como determinante na circunscrição da nossa história. Destacamos três momentos e o nosso caso singular. No início do século, com a implantação da república, temos a igreja e a monarquia como objeto dessas representações – o progresso e as luzes opõem-se a uma imagem de obscuridade –, com a tomada do poder por António de Oliveira Salazar, a ordem opõe-se às forças do caos; com o advento da democracia encontramos o desenvolvimento face às forças do atraso. A noção de progresso retorna, mas mais subtil e operacional, menos idealista.

A realidade portuguesa adquire um contorno peculiar. O trabalho do negativo sobre um outro, o diferente e mesmo o *inimigo*, que nos permite afirmar e distinguir, é reforçado por uma visão negativa sempre reiterada sobre nós próprios. Esta visão e a sua predominância são uma constante na caracterização que os Portugueses fazem de si mesmos. O negativo tem uma aceção pejorativa, mas constitui paradoxalmente um modo de afirmação.

Se muitos dos mitos fundadores da nossa vida individual, de povos e civilizações são mais pródigos na caracterização negativa do outro do que nos seus objetivos, em Portugal, esse negativo incide particularmente sobre si próprio. Tal visão justifica um modo de estar crucial na nossa organização política, social e mental.

Maria de Lurdes Belchior, em *Sobre o carácter nacional para uma “explicação” de Portugal*, conclui que se fizermos um balanço das definições, dos juízos de valor ou das apóstrofes com que os autores portugueses têm tentado caracterizar o povo português e o seu modo de esta no mundo, verificamos que não é muito positivo o saldo – acrescentamos não se tratar apenas de épocas, nichos literários, políticos ou filosóficos, mas de percepções coletivas.

No domínio específico da identidade, os estudos científicos não abundam, mas elementos não faltam sobre as nossas autorrepresentações e percepções.

444 | A decadência, a degenerescência, o atraso e o pessimismo expressam uma autopercepção estrutural. A nossa afirmação identitária não só depende dessas percepções como se faz também contra elas. No século XX, a mitologia do progresso é a sua força oposta. Mas se há um traço do carácter nacional evidente, é essa visão negativa e a sua exacerbação como modo de estar. A própria ideia de futuro está amputada por essa negatividade permanente.

TEORIZAR O PASSADO IRANIANO DOS *BÚLGAR(O)ES* (SÉCULO XIX – XXI)*

Yordan Lyutskanov**

| 445

Introdução

Os Búlgaros possuem diversos mitos genealógicos com protagonistas nobres, mas esses mitos são mais ou menos marginais. Um deles encontra-se na *Crônica de Miguel o Sírio*, do final do século XII, onde se lê resumidamente o seguinte: três irmãos Citas abandonaram os vales do Monte Imeon (Pamir), juntamente com 30 mil pessoas, e após 60 ou 65 dias chegaram às margens do rio Tanais (Don); um dos irmãos, chamado Bulgários, atravessou o rio com 10 mil homens e, marchando em direção ao Danúbio, pediu ao imperador Maurício para dar ao seu povo terras onde este pudessem fixar; Maurício ofereceu-lhe a Mésia Superior e Inferior e a Dácia, e estabeleceram-se como uma guarda romana; estes Citas foram chamados *Búlgar(o)es* pelos romanos (Sources, 2002, p. 24). Os trabalhos de historiografia moderna, que determinaram o conhecimento geral da história antiga da Bulgária, subestimaram este mito, confiando antes em outro... O que me importa sublinhar é que o significado de tais narrativas é atribuído ao âmbito de mitos de “segundo grau”, elaborados para explicar as origens de acordo com as convenções dos “eruditos”. Esta delimitação particular do autoconhecimento e da autoidentificação coletiva designa-se, por vezes, quando é empregada uma abordagem *durkheimiana*, de “etno-história” (como acontece em Daskalov, 1994, pp. 27-35).

Nas décadas de 1960-1980 o mito erudito narrava que a etnia búlgara fora constituída por Eslavos, *Búlgares* (considerados uma relativamente pequena horda turca que deixara poucos vestígios na cultura búlgara) e remanescentes da população romana (na sua maioria descendentes de Trácios helenizados ou romanizados), e que o processo decorreria nos séculos VIII-X. As suas *variantes* permearam a história oficial da academia (History, 1981), a “alta” cultura para uso celebrativo (e.g., Beshevliev, 1981), a “alta” popularização (e.g. Beshevliev, 1984), as “transposições” artísticas (como no filme de L. Staikov de 1981, *Khan Asparukh*), a escola e os *media*, fixando algumas questões como incontestáveis: os *Búlgares* eram um povo turco; a etnia que foi formada então e os Búlgaros modernos são diacronicamente idênticos; os descendentes dos Trácios antigos, os Eslavos e os *Búlgares* eram três grupos separados de populações; apenas o primeiro foi autóctone. Após 1989, estas quatro “histórias” foram contestadas e todos os refutadores tinham motivos para afirmar que tinham tido precursores. Justiça para todos, mas a referência ao primeiro ainda é exigida pelo *bon tone* no meio culto búlgaro.

* *Búlgar(es)* refere-se à etnia que, de acordo com a maioria dos académicos, surgiu nos Balcãs por volta do século X como resultado da simbiose de três grupos etnoculturais distintos; também se refere aos Búlgaros contemporâneos, que preservaram a função deste nome como autodesignação. A diferenciação entre “Búlgaro” e *Búlgar* foi introduzida pelos ilustrados do século XIX, *Búlgar* pretendia designar um dos constituintes. Na língua búlgara o vocábulo mais frequentemente utilizado para significar *Búlgares* tornou-se “Protobúlgaros”. Alguns autores utilizam uma palavra com estrutura análoga traduzível por “Búlgaros Primários”. Depois de 1989, circularam também as designações de “Búlgaros Antigos” e “Búlgaros”, renunciando-se assim à desambiguação. Esta renúncia está entrelaçada à depreciação do património eslavo na cultura e identidade Búlgara.

** Instituto de Literatura, Academia Búlgara das Ciências – Sófia, Bulgária.

Em resumo, certas versões da etnogénese búlgara foram canonizadas; outras existiram por muito tempo num estado “pré-natal”, mas emergiram recentemente; outras ainda permaneceram um tabu. “Etno-história” é, na verdade, “etnobiografia”, um “*product of memory prone to its work*”¹ (Daskalov 1994, p. 35). As versões etnobiográficas disputam reconhecimento.

446 | A versão que acentua o/um legado iraniano na identidade búlgara parece ser a atual campeã em popularidade. No presente estudo tentarei localizar a (pré)história búlgara desta versão e explorar os motivos do seu (in)sucesso.

Os eruditos europeus abordaram a hipótese iraniana das origens búlgaras logo em 1933, quando Bernd von Arnim argumentou que os Búlgaros não-Eslavos (Danúbio) eram o resultado de uma *mistura “huno”-iraniana* (ou dos “*Hunos de Hernac e dos Alanos Sagadarii*”), acrescentando ainda que apenas uma pequena parte dos vestígios linguísticos *búlgares* na Bulgária eram explicáveis por via da hipótese turca (cf. von Arnim, 1933, pp. 350-351). Em seguida, a tese iraniana foi cautelosamente referenciada por Veselin Beshevliev, num congresso realizado em Leningrado, em 1964 (Beshevliev, 1967).

O período pré-libertação (até 1878)

As especulações linguísticas e etnogénicas de Georgi Rakovski são ricas em heurética teórica, em diversos sentidos; elas parecem ter prefigurado alguns dos principais critérios do debate búlgaro sobre as origens. À primeira vista, pouco se distinguem das especulações de alguns autores ocidentais dos séculos XVI e XVII, que reivindicaram as respetivas línguas maternas como as línguas de Adão, Eva ou Deus (cf. Olander, 2002, pp. 15-17); para Rakovski o ponto de referência não é o livro dos *Génesis*, mas antes os *Vedas* e a *Ilíada* – em conformidade com o espírito do tempo (o despontar dos estudos indo-europeus) e o lugar (os Balcãs, numa época em que o direito dos Gregos modernos sobre o legado dos antigos Hellas era contestado; sobre o modo como a questão interferiu com a autoidentificação dos Búlgaros, veja-se Lilova, 2003, pp. 204-227). Familiarizado com os trabalhos então atuais sobre os “Indo-Europeus” (cf. Rakovski, 1988, p. 537), o investigador reconheceu no folclore búlgaro, nos rituais e na linguagem populares vestígios do panteão e crenças vedas, mas também avésticas (diversas passagens em diferentes obras dos anos 1850 e 1860, cf.: Rakovski, 1988; pelo menos uma vez afirma o predomínio dos vestígios zoroástricos, dualistas, cf.: Rakovski, 1988, p. 351).

Uma questão académica de enorme valor epistemológico, a questão da “interpretação grega” dos artefactos culturais, cruza-se aqui com a emancipação nacional de uma determinada etnia (os Búlgaros). Isto torna moral e gnosiologicamente vulnerável a crítica búlgara ao helenocentrismo, mas não a destitui de fundamentos. A primeira epígrafe da obra *A brief discussion on the obscure and misleading fundaments, on which the old history of all European people is based*, de Rakovski, reintegrada numa obra sua posterior, *The advantage of bulgarian language before the old hellenic, or the genuine content of hellenic language*, lança a luz sobre o principal drama cognitivo daquilo a que I. Buruma e A. Margalit designaram como “ocidentalismo”. Um aspeto capital deste drama relaciona-se com a preferência tácita que é dada às provas escritas e ao discurso em relação à oralidade e à história em relação à memória, no discurso académico.

¹ “produto da memória propenso ao seu trabalho” [TN].

Uma característica fundamental da versão das origens de Rakovski é a sua perspectiva sinóptica – poderia ser nomeada *pancronística*; quase apaga a diferença entre autoctonia e aloctonismo.

O potencial do projeto de identificação de Rakovski permaneceu por explorar; foi marginalizado, apesar do autor ter sido um político e escritor influente (sobre as reações imediatas às suas teorias e sobre os seus seguidores, veja-se Lilova, 2003, pp. 213-216). Rakovski afirmou que os Búlgaros habitaram os Balcãs (sob nomes diferentes) durante pelo menos 2000 anos, embora tenham vindo do Indostão, sendo os primeiros (Indo-Europeus) colonos do sul da Europa (aparentemente, Rakovski não contemplava a existência de uma população pré-ariana no local). Com a ascensão da cultura académica búlgara, a sua tese foi reapresentada, em versão resumida, por Gancho Tsenov (1907; etc.; cf. Z. Daskalov *in* Tsenov 2002, pp. I-II), que eliminou tacitamente a questão da migração. A teoria de Tsenov foi rejeitada pelo líder da historiografia medieval búlgara, Vasil Zlatarski, e ainda hoje é estigmatizada pela academia búlgara (cf. Dimitrov, 2005, p. 11). É uma ironia da história que Tsenov (1907, p. 4 e ss.) tenha principiado a sua primeira publicação a explicar as bases mitológicas de todas as teorias das origens alóctones. A tese autóctone foi cuidadosamente reabilitada a partir do final dos anos 1970, nos estudos de um outro emigrante na Alemanha (depois de Tsenov), o historiador de arte Asen Chilingirov. Destro desta linhagem, o rastro iraniano desapareceu.

A “sintaxe” do pensamento de Rakovski, a sua sinopse, teve um destino mais afortunado do que a sua “semântica”. De facto, Rakovski propusera um programa de investigação da memória cultural búlgara, o que exigia uma abordagem bastante diferente da utilizada na identificação/construção das cadeias causais da historiografia. Na década de 1980, início da de 1990, Ivan Vendikov empreendeu estudos de folclore búlgaro que revelaram vestígios dos rituais e mitologias *búlgares*, trácias e do Próximo Oriente antigo, algumas das quais ainda existentes na cultura rural do começo do século XX; e Alexander Fol, confiando nas suas investigações de orfismo trácio, propôs a ontologia da experiência de temporalidade na cultura; traçou a variedade de tipos ou padrões “de tempo”, sendo um deles o “tempo sinótico”, ultrapassando em muito o par “linear vs. cíclico” (cf. Fol, 1998).

Durante o século XIX, surgiram fragmentos daquilo que poderia ser identificado com a hipótese iraniana, em teses que hoje concebemos como sincréticas: contêm os “gérmenes” de diferentes versões etno-históricas, alcançando a posição ambivalente entre a intenção de investigar as formas e os significados, e a intenção de criá-los.

O período pré-guerra (1879-1914)

Dimitŭr Daskalov diplomou-se na Escola Superior de Belas Artes de Sófia. Lecionou história da arte, foi membro da Sociedade de Arqueologia, exerceu crítica da arte e praticou pintura. Daskalov abordou a questão da etnogénese ao compreender que teria de explorá-la para poder trabalhar o seu tema principal – a origem e o desenvolvimento do estilo artístico dito Cito-Sármata relativamente à arte antiga e medieval (em especial, a ornamental) na Bulgária (cf. Daskalov, 1913, p. 3). A sua maior obra sobre o assunto é *The Bulgarians – Descendants of the royal Scyths an Sarmatians* (1913), que compreende as seguintes partes: *Fontes históricas sobre os Búlgare/os em geral*; *Fontes históricas sobre os Búlgares Volga*; *Dados arqueológicos sobre os Búlgares Volga*; *Citas e Sármatas*; *Búlgares e Eslavos – Her-*

deiros de Citas e Sármatas; Origem e sentido do nome Búlgaros; A origem trácia dos Cito-Sármatas (um breve esboço). Tal como Rakovski e Tsenov, Daskalov considerava os habitantes de um determinado território como diacronicamente idênticos, com o pretexto da mudança de etnónimos. Mas, ao contrário de Tsenov, que alegou de modo inconveniente que uma larga parte da Europa Central, o território entre o mar Negro e as “nascentes do Danúbio”, pertencia àquilo que era designado por Cítia, desde Heródoto (cf. Tsenov, 1907, p. 9 e ss.), Daskalov aderiu à tradição de localizar a Cítia no continente, na costa norte do mar Negro, considerando os Cárpatos como a sua fronteira ocidental. Assim, o cenário da etnogénesis (ou etnopersistência) deslocou-se para o oriente, conseguindo integrar o legado dos *Búlgares Volga* e tornar-se parcialmente compatível com a teoria alóctone na versão que viria a ser canonizada (apresentada por Vasil Zlatarski em 1918).

Há algumas passagens nesta obra que são relevantes para admitir a hipótese de uma origem iraniana dos *Búlgar(o)es*, independentemente das identificações étnicas feitas pelo autor. Daskalov teve em conta o uso de representações tradicionais de *Búlgares* como orientais na literatura e na pintura, e inferiu que estes possuíam um poder irracional (Daskalov, 1913, p. 41, nota 94). Recontando o artigo de A.T. Likhachov no volume de atas do Primeiro Congresso Arqueológico realizado na Rússia, em 1876, *An outline of the culture and material remnants of great [Volga] Bulgaria*, ele declarou: “Tatar writers call the Bulgars fire-worshippers”² (Daskalov, 1913, p. 26). O próprio Daskalov registou dados arqueológicos, históricos e etnográficos, testemunhando que Citas e Sármatas (*ibidem*, pp. 62-63, 65) e *Búlgares* (p. 64) eram “adoradores de fogo”. Interpretando certos achados arqueológicos desconsiderados e algumas figuras do panteão eslavo (*ibidem*, pp. 58-60), alegou que o grupo de Citas que tinha identificado com os *Búlgar(o)es* mantivera a adoração do fogo durante muito mais tempo do que os outros Citas; enquanto que os Eslavos, tendo aceitado a adoração de “Dionysus and other Thracian and Greek deities”³, os designavam de “adoradores de luz”, donde o etnónimo “*Bogar*” ou “*Bo/ulgar*” (*ibidem*, p. 61). Logo, Daskalov quebrou a “curiosa” (*ibidem*) tradição académica de explicar o etnónimo em causa apenas por via das línguas estrangeiras. Mas este trabalho caiu em esquecimento (a coletânea das suas obras, publicada 1965, não o incluiu). É bastante provável que certas semelhanças com as interpretações de Tsenov tenham tido importância.

Na véspera da Primeira Guerra Mundial, uma visão da hipótese iraniana foi apresentada pela primeira vez: tratava-se de um todo coerente em si mesmo, não de um fragmento ou aspeto de uma teoria mais ampla ou complexa. Foi promovida por um historiador de arte – condição disciplinar não irrelevante, mas não no cerne do contexto científico tido como o mais apropriado para abordar a etnogénesis. É uma conclusão que se pode tirar da leitura do programa de estudos protobúlgaros apresentado (Shishmanov, 1900, p. 274). É concebível que um historiador, arqueólogo, etnógrafo, filólogo que alargue a sua pesquisa ao campo da história da arte fosse mais comum do que o inverso. Tal presunção é dedutível, aliás, da nossa ideia da época: a cultura de filosofar e historizar búlgara moderna “took its shape in the second half of the 19th century when in Europe dominated the positivistic-naturalistic style of philosophising”⁴ (Stamatov 2000, p. 43). Parece que esta natureza da cultura teórica búlgara,

² “os escritores tártaros designam os *Búlgares* de adoradores de fogo” [TN].

³ “Dionísio e outras divindades trácias e gregas” [TN].

⁴ “formou-se na segunda metade do século XIX, quando, na Europa, dominava o estilo positivista-naturalista de filosofar” [TN].

no âmbito das humanidades, sobreviveu durante a década de 1890 e os meados dos anos 1940 (cf. *ibidem*, p. 45), apesar do predomínio das tentativas de sintetizar a epistemologia positivista-naturalista com a valorativa-teleológica (cf. *ibidem*, pp. 49-136). Daskalov faleceu aos 39 anos, em 1914; poderíamos apenas especular sobre a sua e acerca da sua obra no terreno nos anos 1920-1930.

O período entre guerras

No período entre guerras, o volume de académicos a especular sobre o tema *Iranica in Bulgarica* diminuiu, mas ganhou um novo estatuto simbólico.

A década de 1920 foi favorável ao desenvolvimento de uma noção específica de multiculturalismo e à aplicação da mesma nos estudos medievais, especialmente no que diz respeito aos fenómenos “periféricos” da Idade Média latina e, *per analogiam*, Constantinopla. Refiro-me ao impacto de teorias como a de J. Strzygowski e a sistemas como o de O. Spengler; ao tipo de pluralismo estético que foi ocorrendo nos intervalos *entre* os períodos de *Sturm und Drang* na sucessão de modernismos. As narrativas sobre a arte medieval cristã de leste, feitas ao tempo, indicam-nos a sua interoperabilidade com a cultura estética criada pelo expressionismo (Filov, 1931, pp. 426-427; Mavrodinov, 1928). Tal apreciação é tanto um sintoma como um meio para superar a primitiva dicotomia epistemológica recorrente nos pares conceptuais, como clássico e bárbaro, realista e não-realista, etc., concernentes não só à arte mas também à identidade coletiva daqueles que a produziram. Havia algumas vantagens para a memória cultural búlgara em apoiá-la e beneficiar dela. Em meados do século XIX, a elite búlgara assumiu uma espécie de estratégia *concessiva* de autoidentificação nacional que, desde então, se tornou comum (cf. Lilova, 2003: p. 207 e ss.). Ela pôs de parte a aspiração a capital simbólica das Balcãs e adotou o arquétipo que se encontra bem expresso no texto bíblico “a pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular” (Salmos 118:22). Por alguns motivos, a componente autoafirmativa deste programa permaneceu subdesenvolvida no autoconhecimento dos Búlgaros ao longo do século XX, mas a componente autointimidatória estimulou recorrentemente as autoidentificações com Eslavos (incultos, jovens, femininos) e Hunos/Búlgares (incultos, selvagens, masculinos), donde o poder do arquétipo da hipótese Húnica/Turca (este poder tinha também outras fontes (cf. Dobrev, 1998, p. 99; Dimitrov, 2005, pp. 7-9; etc.)). Pelo contrário, um passado iraniano ofereceria uma visão moderada, uma posição intermédia e assim potencialmente *central*, na escala entre as muito celebrizadas civilizações sedentárias e os marginalizados descendentes de Gog e de Magog (esta perspetiva hipotética foi pessoalmente testemunhada e articulada recentemente, cf. Stamatov, 1997, pp. 107-120, esp. 112).

Filov lançou a hipótese da origem sassânida da arte búlgara do século VIII/IX na sua monografia *The old bulgarian art*, publicada em francês, inglês e alemão, em Berna, no ano de 1919 (uma edição alargada, em búlgaro, foi publicada em 1924), estabelecendo o *corpus* fundamental dos monumentos e artefactos relevantes (os palácios em Pliska; o baixo-relevo do cavaleiro de Madara; o tesouro de Nagy-Szent-Miklos na Hungria).

Era característico de Filov pensar em termos da variedade de ecúmenas, cada uma delas com o seu próprio centro de gravidade, exigindo que o explorador reconhecesse especificamente as suas normas estéticas. (Não me é possível estimar o grau de compatibilidade entre

a visão de Filov e a da escola *kulturkreis* de Viena). Embora o autor nunca tenha feito uma narração explícita das suas premissas epistemológicas, vários dos seus trabalhos sugerem-nas. Num estudo sobre a arte trácia, Filov manifestou ter presente a interação entre a ecumenicidade dos Helénicos e dos Trácios-Citas (e não entre o helenismo superior e barbarismo inferior)⁵ (Filov 1919, pp. 53-54); uma década depois, considerou o fenómeno de duas Europas: uma com a clássica Hellas e outra, Bizâncio (Filov 1927); e inferiu recorrentemente a ideia de uma ecúmena iraniana. (Veja-se um desenvolvimento recente destas ideias em Stepanov, 2008, pp. 55-63; etc). De facto, Filov defendeu uma origem dual (oriental-sassânida) e local (helénica-romana) da arte búlgara, articulando-a com as características do cavaleiro de Madara, num artigo especialmente popular, de 1929, dirigido à elite artística e humanista exterior à *guilda* predominante (Filov, 1929, p. 297). Assim, relativamente ao tema, Filov permaneceu num nicho, passível de sustentar uma visão autóctone moderada; e induziu um modelo de desenvolvimento integrado em *pelo menos* duas normas estéticas autónomas e igualmente poderosas (na medida em que, para um período mais tardio, o fator Constantinopla não podia ser ignorado)⁶.

Acidentalmente, Filov abordou a questão da etnogénese dos Búlgaros, localizando a primeira terra natal dos mesmos na planície turaniana, a leste do mar Cáspio, para norte do Irão (Filov, 1929, p. 294) e nas vizinhanças do Irão (*ibidem*, p. 300), dando ainda a saber ao leitor que os Protobúlgaros eram Turcos (embora com cultura iraniana) (*ibidem*, p. 297). Assim, Filov concluiu a noção de uma identidade heterogénea.

Na obra *Sassanian artistic tradition with the Proto-Bulgarians* (1927), Andrei Protich, um colega mais velho de Filov, alargou o escopo da hipótese do autor (e.g. interpretou algumas obras de arte antiga búlgara como testemunhos do zoroastrismo da ideologia dos governantes do Primeiro Império Búlgaro...). Escavações posteriores mostraram existirem paralelos espantosos entre os templos pagãos na Bulgária, baixo Danúbio e Pártia e os templos do fogo dos Sassânidas, embora as interpretações radicais tenham que aguardar^{7 8}.

Partindo dos artefactos artísticos, Protich alegou que apenas um contacto duradouro poderia ter originado uma tradição capaz de sobreviver durante séculos ao colapso do Império Sassânida (Protich, 1927, p. 214) e da cristianização oficial (*ibidem*, pp. 211, 230-231; compare-se com Filov, 1929, p. 300). E designou os Protobúlgaros os únicos sucessores da tradição artística sassânida (*ibidem*, p. 214).

⁵ Filov situou-se entre o Scyla da interpretação grega e o Haribdis da interpretação cita de Rostovtsev. O “citocentrismo” teve a sua política correlacionada com o eurásianismo e pode ser entendido como uma projeção do imperialismo russo no passado remoto. As projeções políticas da posição de Filov também são visíveis. Não questionou a fiabilidade académica de nenhuma destas visões. Mas proponho a hipótese de que uma teoria apoiada por um discurso político mais influente tem uma maior probabilidade de ser amplamente aceite – sem relação com as suas qualidades e defeitos académicos, o primeiro foi enfatizado e o segundo subestimado.

⁶ É este nicho que pode sustentar a ideia recentemente apresentada de uma escola búlgara de arquitetura, distinta da de Constantinopla, compreendendo o legado paleocristão das Balcãs central e ocidental. Revisitando criticamente a ideia de escola local de Gabriel Millet, A. Chilingirov herda, de facto, um *coup d'état* epistemológico, realizado por Filov.

⁷ Ainda são escassos os conhecimentos da academia búlgara em relação às questões dos estudos iranianos em geral, do zoroastrismo e suas seitas, consideradas problemáticas, em particular. Veja-se Chobanov, 2010, p. 9.

⁸ Cf. Vaklinov, *infra*; Chobanov, 2010, pp. 18-23; etc.

O período do regime comunista (1922-1989)

Durante este período foram feitas tentativas no sentido de incorporar os “elementos” iranianos já reconhecidos numa teoria das origens mista.

No estudo *Iranian elements with the primary Bulgarians*, de 1967, Veselin Beshevliev abordou uma teoria complexa e multidisciplinar acerca da origem, da língua e da cultura dos Búlgaros, que não coincidia com a teoria turca amplamente reconhecida. Foi muito cuidadoso a expô-la e, nos escritos posteriores, que redigiu para um público mais alargado, já não a apresentou (Beshevliev 1981; 1984; 1992).

Logo no parágrafo inicial do artigo, concluiu que poderia ser enganoso tomar por garantida a origem turca dos Búlgaros:

“Proceeding from the premise that the Proto-Bulgarians were a Turkic people, it is usually assumed that their personal names should also be Turkic and corresponding Turkic etymologies are looked for. For some of the names several etymologies have been suggested. [...] But in none of these cases identical or at least alike sounding actually existing names from other Turkic languages are introduced to support them. Usually for each particular case non-existing but possible Turkic forms are created. That is why the most of the Turkic readings are improbable, unacceptable or at best represent only one among a group of possible solutions.”⁹ (Beshevliev, 1967, p. 237).

Sob esta perspectiva, são possíveis diversas linhas de raciocínio: a) a teoria turca é contestável; b) os dados linguísticos e outros dados (arqueológicos, crítica das fontes, etc.) não podem coincidir nas suas indicações e deveriam ser elaborados múltiplos conceitos de identidade étnica; c) os Búlgaros têm uma identidade étnica complexa; d) a etnia búlgara, incluindo a língua, era turca, mas a língua acolheu um conjunto de palavras não-turcas (iranianas); etc. Beshevliev segue a alínea c). Ele reclama a origem iraniana de Asparuch (*ibidem*, pp. 239-242) e de outros dez antropónimos búlgaros (de governadores e de oficiais de alta patente; cf. *ibidem*, pp. 241-245), concentrando-se no primeiro, relativamente ao qual comenta uma grande variedade de etimologias iranianas, mencionando também numerosas atribuições iranianas para o mesmo, no século XIX (*ibidem*). Beshevliev considera a hipótese de contactos intensos entre Turcos e Iranianos (*Bulgares* e Alanos) no território do Cáucaso do norte e estabelece paralelos entre a antroponímia das dinastias reinantes na Arménia, Geórgia, Albânia caucasiana, Capadócia e Pontus, de maneira a sustentar, por analogia, várias ideias: o impacto ideológico iraniano nos *Búlgares*; o parentesco entre as elites; a origem iraniana da sua dinastia reinante (*ibidem*, p. 246). Destaca, depois, mais “vestígios” da “influência” iraniana na cultura dos *Búlgares*, argumentando que os “so-called Proto-Bulgarian signs, inscribed on stone objects, on bricks, etc. could hardly be considered apart from the so called Sarmatian signs”¹⁰ (*ibidem*) (refere-se às conclusões que testemunham a origem

⁹ “Partindo do pressuposto que os Protobúlgaros eram um povo Turco, é normalmente assumido que os seus nomes pessoais também deveriam ser turcos, procurando-se etimologias turcas correspondentes. Para alguns dos nomes, foram sugeridas diversas etimologias. [...] Mas em nenhum destes casos são apresentados nomes idênticos ou, pelo menos, parecidos com os de outras línguas turcas para o sustentar. Habitualmente, são criadas formas turcas não-existent mas possíveis para cada caso particular. É, por isso, que a maioria das leituras turcas são improváveis, inaceitáveis ou, na melhor das hipóteses, representam apenas uma entre várias soluções possíveis.” [TN].

¹⁰ “ditos sinais protobúlgaros, inscritos em objetos de pedra, em tijolos, etc. mal podiam ser considerados à parte dos ditos sinais sármatas” [TN].

iraniana da última (*ibidem*, pp. 246-247), aludindo que “the Proto-Bulgarian inscriptions, the Madara stone relief, the ceramic ornament in Preslav and Patleina”¹¹ (*ibidem*, p. 247)). Interrogamo-nos porque não foi feita nenhuma tentativa para harmonizar esta variedade de vestígios, pondo de parte, por momentos, o axioma da origem turca (ao invés, as palavras “influência Iraniana” são recorrentemente utilizadas para definir o fenómeno). O final do artigo deixa a porta entreaberta: “This Iranian element was, as it seems, of considerable weight and that is why it should not be ignored in fixing/ascertaining¹² the ethnogenesis of Proto-Bulgarians”¹³ (*ibidem*).

Os livros que pensou para uma circulação mais ampla bateram com a porta. Em 1981, o ano em que foi celebrado o 1300.º aniversário do Estado Búlgaro, a editora *Nauka i Izkustvo* (“Ciência e Arte”) lançou a monografia *The Primary Bulgarians: Customs and Culture*, de Beshevliev. O primeiro capítulo lidava com a questão da identidade étnica (Beshevliev, 1981, pp. 11-23). “Four hypotheses were created: 1. Thracian, 2. Slavic, 3. Finnic and 4. Uralo-Altaic. The first two are mentioned only for the sake of exhaustiveness insofar they do not rest on any scholarly evidence.”¹⁴ (*ibidem*, p. 15). Tendo discutido diversas variantes da hipótese “Uralo-Altaica”, Beshevliev encerra o capítulo com a seguinte conclusão: “There is one certain thing, devoid of all suppositions mentioned: that the Danubian Bulgarians are heirs of the Bulgarian tribe unogundurs, the exact ethnic identity of which is not ascertained, but who without doubt were of Turkic origin”¹⁵ (*ibidem*, p. 20). É por entre as notas finais do capítulo que o leitor encontra informação a recordar o trabalho dos anos 1960: “B. von Arnim [...] assumed that the Primary Bulgarians were ‘hunnisch-iranisch Mischbevölkerung’. This hypothesis did not have followers.”¹⁶ (*ibidem*, p. 23). (No entanto, colocar algo fora de parêntesis poderia ser ambivalente.) O segundo capítulo, *Language remnants and the language of Primary Bulgarians*, é igualmente dececionante: dados relevantes para a hipótese sugerida na década de 1960 estão espalhados ao longo deste e em alguns dos capítulo seguintes – com uma evidente falta de intenção em retomá-los. Diversas passagens demonstram uma via de pensamento que oscila entre a adesão à premissa turca e a vontade de interpretar os dados destacando-se da premissa (*ibidem*, pp. 30-32 e ss.). Os livros seguintes de Beshevliev (cf. Beshevliev, 1984, p. 7; *idem*, 1992, p. 20) testemunham o endurecimento da sua posição.

O artigo *The East in the Old Bulgarian Art from the 7th till the 11th century*, de Stancho Vaklinov, publicado em 1968, debruçou-se sobre vestígios arquitetónicos que tinham paralelo com os templos do fogo e que os colocavam em contexto de diferentes influências de leste, em termos de caráter e de escopo (*e.g.*, a coabitação Alanos-Búlgares nos séculos IV-VII, cf.

¹¹ “as inscrições protobúlgaras, o relevo da pedra de Madara, a ornamentação cerâmica em Preslav e Patleina” [NT].

¹² O texto búlgaro utiliza o termo “*ustanoviavane*”. O resumo, em russo, na mesma página, termina com sintagma idêntico, mas introduz um verbo de diferente significado (“*izuchenii*”: “investigar”, “explorar”); torna a conclusão final bastante menos definitiva, e a importância do elemento iraniano na resolução da questão fica diminuída.

¹³ “Este elemento iraniano teve, como parece, um peso considerável e é por isso que não deve ser ignorado na fixação/averiguação da etnogenese dos Protobúlgaros” [TN].

¹⁴ “Criaram-se quatro hipóteses: 1. Trácia, 2. Eslava, 3. Fínica e 4. Uralo-Altaica. As duas primeiras são mencionados apenas por uma questão de exaustividade, na medida em que não se baseiam em nenhuma prova científica.” [TN].

¹⁵ “Há uma coisa certa, desprovida de todos os pressupostos mencionados: os Búlgaros do Danúbio são herdeiros da tribo búlgara dos *unogundurs*, cuja identidade étnica exata não está determinada, mas que, sem dúvida, tinham origem turca” [TN].

¹⁶ “B. von Arnim [...] assumiu que os primeiros Búlgaros eram “hunnisch-iranisch Mischbevölkerung”. Esta hipótese não teve seguidores.” [TN].

Vaklinov, 1977, pp. 112-114). Numa monografia de 1977, Vaklinov *deixou a porta aberta*, referindo até explorações estrangeiras recentes acerca da geografia e da arquitetura dos templos do fogo, uma das quais comparava os achados de Pliska com os do Irão (Vaklinov, 1977, pp. 112-114). Não questionou a teoria turca (cf. *ibidem*, p. 15 e outras), mas continuou discretamente a argumentar pelo papel formativo das relações dos *Búlgares* com a população de Iranianos dos Alanos (*ibidem*, p. 16). Obviamente, Vaklinov inclinou-se para uma teoria de identidade heterogénea.

O período pós-comunista

Petür Dobrev apresentou uma tese complexa acerca da origem dos *Búlgares*, da sua *Urheimat*, migração, língua, costumes, religião e economia. O autor é um teórico e historiador da economia por aprendizagem; é o mais fluente dos historiadores da identidade etno-cultural dos Búlgares/os. Essa tese foi primeiro exposta em 1991 e teve a sua versão mais alargada em 2005 (Dobrev, 2005). Uma parte do tema foi codificado no inédito *Dictionary and Grammar* da língua *búlgar* no século VII (publicado em 1995). O autor pôs de parte a postura académica “neoclássica” desenvolvida ao longo do século XX (provavelmente, esta atingiu um dos seus picos em alguns trabalhos de Beshevliev), que incluía, além do pesado aparato académico, uma tendência para uma autocontenção hipercautelosa na sugestão de hipóteses. Além disso, nesse âmbito, o passado medieval nunca foi tratado como potencialmente real para a existência da nação, como pertencendo a um arquétipo no sentido *jungiano*. (Deixo de lado os últimos escritos que reabilitam a etnologia sinótica e pancronista de Rakovski, cf. *supra*). O cotejo entre os títulos de duas obras sobre o tema, publicadas exatamente no mesmo ano (1992), diriam o suficiente sobre ambas as tomadas de posição: *Primary-Bulgarian stone inscriptions* (Beshevliev) e *The Stone Book of the Proto-Bulgarians* (Dobrev)... a posição manifesta de Dobrev e o tom de publicidade valerem-lhe, provavelmente, um serviço mais fraco entre a guilda e as guildas vizinhas, mas deram à teoria uma popularidade mais alargada. Todavia, Dobrev não assumiu a retórica de um rebelde. Prestou tributo aos clássicos, mas foi por ventura demasiado piedoso (cf. *e.g.* Dobrev, 2005, pp. 137-138).

Numa obra recente de Dobrev, o aloctonismo e o autoctonismo extremos convergiram. O autor reabilitou uma prova maior da hipótese Trácia – uma fonte entendida pela comunidade académica como mistificadora: *Veda Slovena*, uma coleção de canções épicas populares publicada pelo etnógrafo croata Stefan Verkivich em 1876, 1874 e 1881. Considerando-a como uma ferramenta para penetrar “the times preceding the mission of St. Cyril and probably a far deeper past” (Dobrev, 2007, p. 182), Dobrev alterou simbolicamente o nome da compilação para *Veda Bulgarica*.

Atanas Stamatov juntou-se ao debate a partir da posição marginal de alguém que foi treinado numa área científica vizinha, a filosofia (Stamatov, *Tempora incognita in the early Bulgarian history*; 1997). Procurou não explicar, mas *compreender*, acedendo às fontes sem considerar as atitudes autoritárias habitualmente tidas como certas, para *interiorizar* e *testemunhar* racionalmente a hipótese iraniana. Se introduzirmos aqui as considerações do medievalista Veselina Vachkova (2010, p. 11 e ss.), que contesta o valor epistémico da diferenciação entre história e memória (epistemologicamente codificado por Pierre Nora e Tsvetan Todorov), demonstrando a enorme capacidade de induzir em erro quando aplicada

a fenómenos não-modernos, poderíamos afirmar que Stamatov deu um passo auto-disciplinador rumo ao colmatar da lacuna imposta pela nossa formação académica e rumo a uma síntese reflexiva do discernir causalidade de fazer sentido. E Stamatov demonstrou o significado fundamental de reavaliar as fontes escritas não-gregas e não-latinas, em especial as arménias, para repensar a história dos *Búlgares*/Búlgaros (Stamatov, 1997, pp. 52-92).

454 | Tsvetelin Stepanov (cf. Stepanov, 2000; 2005; 2008) abordou a história medieval da Bulgária e dos *Búlgares* acautelando-se relativamente à modernização da identidade coletiva, em geral, e da etnia, em particular. O autor demonstrou estar ciente da existência de uma identidade *fluida*, implantada em vários níveis, sobre os quais uma realidade multicultural e multilíngue se modela ou reflete (2008, pp. 12-13, pp. 15-33; 2005); relativamente a um dos níveis super-étnicos de identificação, Tsvetelin discerniu o impacto partilhado da *Pax Romana*, da *Pax Nomadica* e da *Pax Iranica* enquanto fontes de poder, valores e normas na região do mar Negro. O seu contributo foi especialmente importante para a hipótese iraniana, na medida em que os seus *topoi* (os títulos da monarquia *búlgar*, o *Urheimat* bacteriano, etc.) foram introduzidos num paradigma metodológico que dificilmente poderia levantar suspeitas de etnocentrismo ou linguocentrismo. Pelo menos uma vez, o autor explorou o tema de uma maneira que abandona o tempo linear da investigação historiográfica para entrar nos tipos não-lineares de tempo, abordados por etnólogos como Venedikov e Fol (Stepanov, 2008, pp. 35-47).

Todor Chobanov reforça a teoria da origem sassânida da arte antiga búlgara (Chobanov, 2006; 2010, pp. 9-26; etc.). De facto, possuía os gérmenes das teorias que vieram a contestá-la (as arménias, do Oriente Próximo, da Ásia Central) ou das que a complementaram desde o início (os autóctones), e é o seu potencial pluralista que o complexo de Chobanov, a tese caucasiana-Mar Negro cumpre (2010, pp. 55-76). O seu principal rival histórico, a teoria de Constantinopla lançada na Bulgária por Krüstio Miiatev, depois de 1929 (cf. Miiatev, 1942; etc.), é considerada válida por Chobanov para o período posterior àquela que é tida como a data de adoção oficial do cristianismo por Boris I (864). O ponto de partida de um artigo como “*Res gestae of Shanpur I at Naksh-I-Rustam as a source on bulgarian history*” (Chobanov, 2010, pp. 27-40) altera a estrutura actante em que os antigos Búlgaros e Iranianos estão envolvidos: não são introduzidos terceiros para testemunhar a favor ou contra as suas relações. Assim, o objeto do inquérito muda: não é a *continuidade intercultural* mas o *contacto*¹⁷.

Conclusão

Em resumo, a hipótese iraniana tem potencial para se tornar uma teoria académica multidisciplinar complexa. Mas tenho dúvidas acerca do seu potencial para produzir uma etnobiografia epistemologicamente complexa.

Tanto quanto sei, a hipótese iraniana permaneceu por explorar na teoria e na filosofia da história, na arte e na disciplina de autoconhecimento búlgaro, *Psicologia nacional*, extraordinariamente popular. Julgo que há duas razões para tal.

Primeira, a hipótese ainda se esforça por obter reconhecimento académico, carece de um trabalho cuidado numa frente ampla, por forma a ‘horizontalizar’ dados heterogéneos,

¹⁷ Nos anos 1990 foram instituídas uma fundação e uma editora com o intuito de difundir o legado *búlgar(o)* e de avançar com os estudos de *búlgar* – *Tangra TanNakRa*. Em 1995, surgiu a revista *Avitokhol*. Estas obras merecem especial atenção.

para poderem ser sincronizados. Esta suposição implica que uma certa corrente de exploração das identidades na cultura búlgara é ainda dominada, como no século XIX, por uma postura naturalista-positivista (cf. Stamatov, 2000, p. 43, etc.) que não efetua uma especulação filosófica ou artística se não puder confiar em dados empíricos e/ou causais coerentes... (interrogo-me se algum sentido epistemológico poderia ser extraído da bifurcação turco-iraniana, à exceção do estudo da economia da engenharia geopolítica da academia e de decepções superindividuais; pertencem à teoria e não à filosofia da história. Foram abordados em algumas obras (e.g. Dobrev), inquirindo os motivos para a não-formulação da teoria iraniana antes dos anos 1990).

Segunda, está longe de poder ser considerado improvável e, portanto, não exige radicalismos, isto é, ultrapassar a complexidade epistemológica habitual, soluções tendo em vista a sobrevivência; e o caso da hipótese autóctone é o oposto.

Evidentemente, não foi apenas o efeito cumulativo de explorações “puramente académicas” específicas que levou à ascensão da versão iraniana da identidade búlgara. Esta mesma ascensão é sintomática de uma mudança epistemológica no autoconhecimento búlgaro, provavelmente induzida por fatores geopolíticos. Alguns aspetos dessa mudança referem-se a *como* a identidade é concebida.

Primeiro, o discurso de autoidentificação búlgaro emancipou-se da visão imperial soviética do passado (na verdade, russa), que foi imposta por diversos fatores de heteronomia (instituições de estado, redes de lóbi) e que explorou o legado ou inércia da *russofilia* como orientação cultural e geopolítica dominante numa grande parte da sociedade búlgara (cf. Chilingirov, 2002; 2007: cada investigação pode servir como um estudo de caso introdutivo; Dimitrov, 2005; para um relato documental acerca do processo inicial do estabelecimento de controlo ideológico sobre a historiografia búlgara após 1944, ver Trial, 1995).

Segundo, uma parte da elite intelectual búlgara e da academia parece ter alcançado (ou restaurado?) uma posição relativamente destacada quanto ao poder simbólico da academia ocidental¹⁸, representada aqui, atualmente, sobretudo pela epistemologia construtivista (e sob a sua perspectiva, a agenda da hipótese iraniana poderá parecer ultrapassada). Contudo, a “hipercorreção” académica da “alta” academia na Bulgária burguesa parece ter sancionado um filtro mais intimamente interrelacionado com o fenómeno da autocolonização¹⁹ e mais influente do que a geografia de prestígio (embora em coerência com ela): a memória cultural búlgara²⁰ – tendo instrumentalizado a historiografia – excluindo sistematicamente um certo tipo de fontes no processo de discernimento da série de acontecimentos sujeitos à interpretação de historiadores (Vachkova, 2010, pp. 12-17). Em suma, os textos que fixassem a história (e consistência causal) eram confiáveis, e os textos que fixassem a memória (e sentido: *patriografia*, apocalíptico, descrições de monumentos, etc.) eram excluídos, assim alimentando o fenómeno de uma memória congelada ou livresca: uma auto-identificação baseada apenas em fontes escritas externas (*ibidem*, p. 14), tendo já carregado a condição de “memória fria” (que aniquila as ligações entre o “presente” e o “passado”, a fim de encontrar um lugar remoto e seguro para o último) (*ibidem*, p. 30 e ss.). V. Vachkova e A. Chilingirov

¹⁸ Entre os “12 mitos da história búlgara”, expostos em Dimitrov, 2005, não se encontra nenhum nascido no período comunista (embora alguns tenham tido um impulso então), e a maior parte deles é de origem não-doméstica.

¹⁹ Sobre a atitude de autocolonização na Bulgária moderna, ver Kiosev, 1999.

²⁰ Vachkova trabalha com o conceito de Jan Assman.

456 | consideraram os fatores que iniciaram esse esquecimento seletivo, mas a questão não cabe no âmbito do presente estudo. A atual propulsão do construtivismo sobre as identidades (ou das aspirações da dúvida sociológica em ser a epistemologia das humanidades), bem como algumas teorizações abalizadas sobre história e memória (veja-se acima), aumentam a tendência, mas uma parte da elite resiste. A teoria iraniana poderia ser considerada como uma tentativa não-premeditada (compare-se com Vachkova, 2010) de um reaquecimento indireto (compare-se com os diversos trabalhos de Chilingirov) da memória cultural búlgara.

Não é por acaso que o aparecimento da teoria iraniana coincide com o (menos visível) renascer da teoria autóctone. Elas representam, provavelmente, um novo paradigma dominante na etnobiografia búlgara. Ela afasta-se radicalmente das margens *autoevidentes sensuais* da identidade étnica búlgara – o *eslavismo* da língua materna e o *turquismo* do importante *Outro* (o Otomano e os Turcos da atualidade).

Estou ciente que esta tentativa de delinear o mapa de uma área, tanto quanto sei ainda por mapear, tem falhas, incoerências, entoações discutíveis e conclusões em parte precipitadas. Escolho elaborar o todo, em lugar da parte. Espero ter revelado aspetos de uma situação intelectual complexa. Ao visitar o tema, tentarei explorar algumas questões vizinhas. Os escritos sobre a identidade etno-cultural búlgara constituem um campo de trabalho coerente? As hipóteses iranianas e os estudos iranianos na Bulgária correlacionam-se de alguma forma? Antes de mais, as premissas epistemológicas do meu trabalho carecem elaboração e explicação.

A CULTURA NACIONAL DA LITUÂNIA SOB O EFEITO DA CULTURA MASSIFICADA

Virginija Jurėnienė*

| 457

A atual sociedade pós-moderna está estreitamente relacionada com o processo de globalização, do qual uma das principais características é o movimento financeiro, de tecnologias, conhecimento, recursos humanos, ideias, valores culturais, etc., apesar das fronteiras nacionais. A consequência deste movimento e de outras características da globalização é a formação de sociedades multiculturais. Hoje, não é surpreendente ver pessoas de diferentes culturas a viver lado a lado, ou casamentos interculturais, etc. Outra característica desta sociedade é a cultura de consumo no tempo livre do indivíduo atual, e por vezes a sua principal atividade. Tal cultura acentua o hedonismo e os estilos do consumidor e do consumo. No mundo presente, o papel importante é dado às formas de comunicação maciças – os *media*, a publicidade, o vídeo. Estas são partes constitutivas de cultura popular. Torna-se moda ver certos filmes, visitar certos clubes e lojas.

A União Europeia caracteriza-se por múltiplas culturas, mas, ao mesmo tempo, as culturas nacionais estão a ser promovidas. As decisões da UNESCO e do Conselho da Europa incentivam a preservação da identidade nacional. Cada nação tem a sua cultura nacional única que é uma propriedade sem preço. Uma importante tarefa dos países e nações da UE é coordenar a influência da globalização e da cultura de consumo sobre a cultura nacional, sem a aniquilar.

Mas as culturas estão sempre a mudar e estão relacionadas com a dimensão simbólica da vida, o significado e a identidade são criados nelas. As diferenças culturais são claramente demonstradas através dos conflitos e podem até tornar-se motivo para eles emergirem. As diferenças culturais aparecem tanto nos territórios nacionais como internacionais. Essas diferenças são mais distintas nos processos de adesão à UE.

Tema: analisar a cultura nacional da Lituânia sob o efeito da cultura maciça

Este artigo analisa o material do relatório de dois projetos, o projeto internacional “Crescimento criativo” (*Kūrybinis augimas*) (2008-2010) e o projeto nacional “Siluetas LT” (2008-2009), assim como a investigação quantitativa “Cultura e estudantes” (*Kultūra ir studentai*) (2011).

O objeto da investigação “Cultura e estudantes” são os estudantes da Faculdade de Humanidades de Kaunas da Universidade de Vilnius. Foram analisadas a cultura de consumo dos estudantes (seletivamente) e a apreciação da cultura étnica.

A investigação foi realizada seguindo a metodologia quantitativa interpretativa da investigação social. Os dados foram recolhidos por dois meios: aplicando a análise documental e através de um questionário. Responderam 56 estudantes.

* Departamento de Estudos de Filosofia e Cultura da Faculdade de Humanidades de Kaunas da Universidade de Vilnius, na Lituânia.

O entrevistado era informado do objetivo do estudo. A fim de analisar o consumo dos estudantes, o primeiro enfoque era na cultura popular e, depois disso, era analisada a cultura étnica. Foram formuladas indiretamente outras perguntas, relativas a aspetos tão importantes como os modos de passarem o tempo livre, formas e obstáculos no consumo alargado de cultura popular e de cultura étnica.

458 | A base empírica consistia num questionário de 56 perguntas de modo a analisar a opinião da juventude sobre o consumo de cultura. O inquérito foi realizado em 2011 e o relatório da investigação foi redigido em 2011. Os valores da investigação foram estimados aplicando o método seletivo visado.

A aplicação dos resultados da investigação tem restrições. Antes de mais, não se estabeleceu nenhum critério de representatividade, mas o que se pretendia era perceber o consumo de cultura da juventude, assim como o significado da cultura popular e nacional para eles.

Neste artigo, sigo a investigação conforme foi levada a cabo pelo Instituto Lituano de Investigação Social em 1990-2005, a qual incluía várias camadas da sociedade e vários grupos etários e níveis de educação. Nenhum desses objetivos foi estabelecido nesta investigação.

Além disso, a investigação que realizei era exploratória, procurando analisar o tipo de cultura consumido pelos estudantes e determinar se eles consomem cultura popular e até que ponto compreendem a cultura étnica.

Apesar das já referidas restrições, as fontes de informação escolhidas para a investigação e os métodos de investigação permitiram revelar as tendências do consumo cultural dos estudantes e os resultados obtidos são cientificamente válidos.

Para a segunda investigação, “Siluetas LT”, foi utilizada a observação sistémica de campo não estruturada. A observação do projeto “Siluetas LT” durou um ano (2008-2009); foi simples, devido ao facto do planeamento do projeto ter sido concretizado continuamente no mesmo local na Lituânia, a Faculdade de Humanidades de Kaunas da Universidade de Vilnius; e foi realizada em cinco regiões etnoculturais da Lituânia. O projeto foi concretizado por seis equipas, cujo objetivo era analisar a cultura étnica em regiões etnoculturais, para recolher o património cultural material e imaterial dessas regiões e criar a base de dados “Siluetas LT”.

O terceiro projeto foi a pesquisa de indústrias culturais no distrito de Kaunas, realizada em 2009-2010, participando no projeto “Crescimento Cultural”, financiado pelo programa internacional Interreg IVC. Foi aplicado o modelo da indústria da experiência sueca em 16 bairros do distrito de Kaunas, visando estabelecer aí o desenvolvimento de indústrias criativas e incubadoras de arte.

O material recolhido nas três investigações é utilizado neste artigo. Os dados obtidos durante o segundo e o terceiro projetos permitem discutir mais em pormenor o estatuto da cultura étnica em várias regiões etnoculturais da Lituânia e determinar o quanto a cultura popular está enraizada no consumo cultural do povo, o quanto sobrepunhou a cultura nacional e se a cultura nacional está verdadeiramente ameaçada por um risco de extinção.

Análise do problema

Esse problema não foi analisado. Muitos trabalhos sob o tema do consumo foram anunciados por M. Laužikaitė e A. Vosyliūtė. A cultura nacional foi analisada por R. Grigas, R. Čepaitienė, A. Juozaitis, V. Daujotytė, N. Vėlius, J. Vaiškūnas, L. Klimka e outros. Frequentemente,

os investigadores da cultura étnica lituana sublinham nos seus trabalhos que o Governo não presta suficiente atenção à cultura nacional e esta enfrenta um perigo real de ser aniquilada. Apenas A. Juozaitis afirma que o estado da cultura nacional é bom e que ela está a ser criada¹.

Os problemas da promoção da cultura étnica e a sua importância são indicados não só pela UE, mas também por documentos lituanos.

O problema do conceito do termo “cultura”

É extremamente difícil definir cultura de forma precisa e sem ambiguidade.

O significado primário da palavra “cultura” incluía tudo o que estava relacionado com a criação física e mental de um ser humano. Esta explicação de cultura subsistiu em parte até aos nossos dias, mas adquiriu novos significados e dividiu-se em ramos – a alta (da elite), a popular (das massas). Na vida das elites, a criatividade é valorizada acima de tudo, ao passo que a cultura popular se dissemina entre as massas e a inclinação para ela é a tendência mais notória do negócio da cultura. Mas a cultura de massas não é simples: inclui não só a indústria de entretenimento, mas também várias camadas de talento criativo e de profissionalismo².

Ao definir o conceito de “cultura”, deparam-se-nos várias opiniões e diferentes descrições.

Hofstede define cultura como uma programação coletiva no meio³ e identifica três níveis psicológicos: o individual, o coletivo e o universal. O nível individual concentra a singularidade de programação em cada indivíduo, mesmo gémeos verdadeiros. Ele sugere, em relação a este nível, que é parcialmente herdado. O nível universal é programado como comum para todos e é também parcialmente herdado, por exemplo nos instintos de sobrevivência. O nível intermédio, o coletivo, é a programação específica adquirida para os indivíduos do grupo.

Hofstede menciona os valores como a camada principal de cultura, acima da qual os outros três níveis de cultura estão alinhados e são fáceis de ver: rituais (como as saudações ou gestos de respeito); heróis que servem como exemplo de comportamento; e símbolos (valores, rituais, símbolos individuais), palavras, cores, etc., que têm o significado. De acordo com ele, todos estes níveis são influenciados pelo primeiro, isto é, pelo nível dos valores⁴. Deste modo, revela-se a disseminação da cultura nacional contrariando os processos da globalização.

Portanto, a cultura pode ser compreendida como uma unidade de vários níveis, entre os quais o papel principal é dado aos valores, crenças, atitudes, que são “autocompreendidas” por essa cultura, mas são difíceis de entender para os representantes de outra cultura e expressam-se através de coisas externas: comportamento, vestuário, hábitos alimentares, arte, etc.

Entre todas as componentes acima mencionadas, segundo L. Šalčiuvienė, os valores são a componente mais importante da cultura. Os valores culturais formam crenças e atitudes das pessoas, determinam o seu comportamento. Por conseguinte, como diz o autor, o sistema de valores é a totalidade básica, no seguimento da qual se tomam todas as outras de-

¹ A. Juozaitis, *Kultūros įkvėpiai*, Vilnius, Mažasis Vyturys, 2001.

² V. Liubinienė, *Kultūra ir visuomenė*, Kaunas, Technologija, 2002.

³ G. Hofstede, *Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organisations across nations*, second edition, Thousand Oaks, Sage Publications, 2001.

⁴ *Ibidem*.

ciões. Os valores unem os indivíduos com outras pessoas, produtos, serviços, e diferenciamos uns dos outros. Não conhecer os valores de um indivíduo significa não compreender o seu comportamento, padrões aceites, símbolos usados⁵.

460 |

Hofstede alarga o conceito de “programação geral”, sugerindo que a cultura devia ser colocada entre a natureza de um ser humano, que não foi ou não é programada, e a personalidade do indivíduo⁶.

Outro conceito de cultura foi ampliado por Edward T. Hall. Ele vê a totalidade da cultura como frequentemente inconsciente. Hall compara a cultura com o mecanismo invisível de controle na mente dos indivíduos. Neste caso, dá-se pelo mecanismo apenas depois de ocorrerem certas mudanças do sistema, por exemplo, ao passar temporariamente de uma cultura para outra. Na opinião de Hall, os membros do grupo de uma comunidade internalizam componentes culturais e agem dentro dela sem violar limites que dependem do que é “culturalmente aceite”. A cultura sempre determinou onde deve ser traçada a linha a separar uma coisa de outra. Estas linhas são arbitrárias, mas, uma vez aprendidas e internalizadas, são consideradas reais⁷.

V. Dumbliauskas e H. Gullestrup indicam que a cultura passa de geração em geração. Isto explica a sua continuidade e o facto de que a própria cultura parece muitas vezes “autocompreensível”, dado que a tomamos das gerações passadas.

Falando de cultura, V. Dumbliauskas refere formas de atividade das pessoas, meios, padrões, valores e ideais que as ajudam a sobreviver⁸. H. Gullestrup também fala sobre valores, padrões e regras, assim como de comportamento, mas inclui igualmente qualquer tipo das suas expressões materiais e não materiais na definição de cultura⁹. Estes aspetos estão generalizados ao chamar à cultura “filosofia de vida”, “estilo de vida”. Em contrapartida, V. Kavolis sugere que se compreenda a cultura e todas as suas formas ao mesmo tempo em diversas camadas analíticas, uma vez que parece que é impossível incluir neste conceito tudo o que pode ser distinguido na cultura e, portanto, é inútil procurar o sistema de cultura, pois há elementos que se contradizem uns aos outros e existem na mesma cultura, e também um certo caos, improvisações, cópias de outras culturas. Deste modo, é impossível olhar para a cultura como uma unidade íntegra ou tentar incluir o seu conceito numa determinada moldura¹⁰.

D. Urbonaitė distingue duas partes na cultura: existência e valor. Estas partes expressam dois lados da atividade do ser humano. Cada pessoa tem a sua própria cultura. A sua cultura é influenciada por um sistema complexo: humanidade – sociedade – grupo – indivíduo. Este sistema existe, independente, acima da pessoa. Mas, à medida que o indivíduo muda, o valor também muda, isto é, as coisas, as ações ou certos acontecimentos podem ter mais significado em relação a certos valores¹¹.

⁵ L. Šalčiuvienė, *Kultūros vertybių dimensijos* // *Ekonomika*, 66, 2003.

⁶ G. Hofstede, *Cultures and organisations: software of the mind*, London, McGraw-Hill, 1994.

⁷ E. T. Hall, *Understanding cultural differences*, Yarmouth, ME, Intercultural Press, 1990.

⁸ V. Dumbliauskas, *Sociologija: mokymo priemonė*, Vilnius, Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 1999.

⁹ H. Gullestrup, *The complexity of intercultural communication in cross-cultural management*, 2002, <http://www.immi.se/intercultural/nr6/gullestrup.pdf> (acedido a 18 de março de 2014).

¹⁰ V. Kavolis, *Kultūros dirbtuvė*, Vilnius, Baltos lankos, 1996.

¹¹ D. Urbonaitė, *Informacinės kultūros teorinis pagrindimas*, 1999, www.ledykla.vu.lt

Apesar disso, há muitas discussões do conceito de cultura e, no seguimento delas, L. A. Samovar indicou as principais características da cultura:

- *A cultura é aprendida.* Não é algo inerente. A sua própria mente e os modelos de comportamento são implantados num indivíduo tanto consciente como inconscientemente, desde que ele nasce, através de comunicação, observação, imitação. A cultura é igualmente adquirida através da arte, do folclore, de provérbios, da História e de muitas outras formas. O objetivo de tal aprendizagem é preparar para o funcionamento próprio numa certa sociedade.
- *A cultura é passada de geração em geração.* Cada indivíduo a toma dos pais, dos professores, dos livros e da constante observação e, por sua vez, passa-a às gerações seguintes.
- *A cultura é simbólica.* Palavras, gestos, imagens, são símbolos que têm um significado; a cultura é compreendida como o todo desses símbolos.
- *A cultura é mudança.* Novas ideias, descobertas, movimentos sociais, etc. mudam a cultura. Muitas vezes, estas mudanças têm influência sobre objetos externos – modificam o vestuário, as preferências gastronómicas, os sistemas de transportes. Os valores, as crenças morais, a importância da religião ou uma atitude relativamente aos papéis dos dois géneros, que formam a base profunda da cultura, são frequentemente resistentes a mudanças e são transmitidos de uma geração para a outra.
- *A cultura é etnocêntrica.* A forte identidade de um grupo que é formada pela cultura pode levar ao etnocentrismo – a crença de que as outras culturas são inferiores quando comparadas com a própria. O conceito de etnocentrismo será mais amplamente discutido analisando barreiras que dificultam a comunicação intercultural bem sucedida¹².

Portanto, a cultura marca fatores externos, o mundo que rodeia o indivíduo – o todo da arte, costumes, ciência, religião, lei, tecnologia, padrões sociais.

Cultura nacional – a garantia de sobrevivência de uma nação

A cultura étnica é a totalidade de valores da cultura transmitidos de geração em geração pelas pessoas de uma certa região: a memória histórica relacionada com a História da nação, o respeito pelo seu próprio Estado, a conservação das tradições, costumes, folclore, música, danças, a peculiaridade étnica da língua – dialetos e nomes étnicos dos lugares, etc.

O académico V. Daujotyte afirma: “A cultura étnica é a cultura que tem raízes, é uma árvore, é uma planta, e não uma flor artificial, nenhum substituto pode igualar o que é vivo e real, que tem as suas raízes a crescer do chão [...]”¹³.

N. Vélius disse: “A cultura étnica é como ar que nos rodeia e está dentro de nós. Não a compreendemos como ar que respiramos”¹⁴. A cultura étnica tem os seus próprios objetos – língua, folclore, costumes, arte étnica –, que não coincidem com mais nada.

¹² L. A. Samovar R. E. Porter e E. R. McDaniel (eds.), *Intercultural communication: a reader*, Belmont, Thomson/Wadsworth, 2006.

¹³ V. Daujotyte, *Kultūros šalys ir nuošalės*, Kaunas, Technologija, 2000.

¹⁴ N. Vélius, *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis // Mitologijos ir tautos sąmonės tarpusavio santykių nagrinėjantis veikalas*, Vilnius, 1987.

A cultura étnica é forte, ativa e vívida enquanto tomar das outras culturas apenas o que se concilia com a sua própria natureza. Ela ajusta coisas novas e modifica-as. Enquanto a cultura for forte, rejeita tudo o que lhe é alheio, mas quando sofre um declínio, não desempenha a função de rejeição e, por consequência, fica esbatida¹⁵.

Razões do enfraquecimento da cultura nacional da Lituânia:

462 |

- a primeira – emergência agressiva da cultura de massas (popular) ocidental na sociedade lituana;
- a segunda – a cultura nacional da Lituânia é jovem (independente, vem a desenvolver-se há 100 anos) e pequena quando comparada com as antigas culturas ocidentais;
- a terceira – o aumento da influência da cultura de baixo valor de Hollywood na Europa e na Lituânia. Tem um grande efeito sobre a cultura lituana, pois destrói o sistema de valores¹⁶.

O Estado lituano fez muitos esforços para preservar a cultura étnica e fortalecê-la. O Seimas [parlamento] da República da Lituânia (LRS) aprovou leis. O preâmbulo da lei “A base do apoio nacional à cultura étnica” declara:

O Seimas da República da Lituânia, compreendendo que a cultura étnica é a essência da existência, sobrevivência e força da nação, o solo da cultura nacional; afirmando que várias formas da cultura étnica lituana e em especial a sua tradição de vida estão ameaçadas pelo perigo evidente de extinção; reconhecendo que apenas seguindo a sua cultura étnica a nação pode preservar a maturidade cívica dos seus cidadãos, tomar parte na civilização global como um parceiro igual e manter a dignidade necessária para a cooperação e parceria, independência e singularidade: aprova a presente lei sobre a base do apoio nacional à cultura étnica. (LRS, 2006)

A importância da cultura étnica é sublinhada pela lei da Base da Segurança Nacional, que determina que a política dos Assuntos Internos deve educar a autoconsciência nacional, o Estado deve assegurar a proteção da cultura étnica lituana, a peculiaridade da cultura e dos costumes, acarinhar a família tradicional, o sistema educativo deve promover a autoconsciência nacional, o respeito em relação a outras nações (LRS, 2006). Indica também que “o dever do Estado é conservar e acarinhar a identidade cultural nacional, assegurar a proteção e continuidade da língua lituana, cuidando da cultura étnica e das tradições locais, protegendo o património cultural”.

A maior parte dos documentos que regulam a vida da cultura declara abertamente que protege o património cultural.

A cultura étnica não é apenas mero património. A lei sobre a “Base da Proteção Nacional da Cultura Étnica” define “cultura étnica” como a totalidade de valores culturais que é transmitida de geração em geração e é constantemente renovada, ajudando a conservar a identidade nacional e autoconsciência e a peculiaridade das regiões etnográficas (LRS, 2006). Não há dúvida de que a cultura étnica consiste em grande medida numa tradição viva que

¹⁵ A. Juozaitis, *op. cit.*

¹⁶ V. Jurėnienė, “Creativity: the Basis for Targeted Regional Development”, in *Transformations in Business and Economics*, vol. 9, n.º 3 (21), Supplement A, Vilnius, Vilnius universiteto leidykla, 2010.

se expressa em todas as esferas da vida da nação, está sempre a mudar e a ajustar-se à autoconsciência e necessidades da sociedade num determinado período de tempo.

É também apontado pelo investigador da cultura étnica L. Klimka: “É necessário desenvolver este conceito também na esfera espiritual: costumes e tradições nacionais”¹⁷. Ele afirma que há falta de compreensão na sociedade lituana de quanto é valioso o património cultural que foi fomentado e criado ao longo de centenas de anos. Os lituanos não compreendem os tesouros culturais que possuem e que os distinguem das outras nações europeias. Os documentos da UE e da UNESCO indicam que cada nação deve acarinhá-lo o seu próprio património nacional. A Lituânia, ao integrar-se na UE, deve preservar a sua identidade nacional se quer manter-se singular.

Nas “Diretrizes da Política Cultural da Lituânia”, como o Seimas as aprovou, a cultura étnica é comparada à arte de amadores. Esta cláusula errónea contradiz a estratégia da UNESCO que reconhece todas as principais obras-primas etnoculturais da Lituânia (coros populares, festivais de canção) como fenómenos do património imaterial do nível global. Quem as mantém vivas não é só um círculo de criadores amadores.

O etnoastrónomo J. Vaiškūnas, membro do Conselho do Património Cultural Étnico, levantou muitas vezes as seguintes questões na imprensa lituana: quem fará os estrategas da cultura em mudança da Lituânia olhar para a cultura étnica e os seus conservadores? Quem e como os convencerá de que não faz sentido empurrar as tradições vivas da cultura étnica para as margens da cultura nacional lituana, tentando transformá-la no fenómeno que ainda sobrevive de património de museu? O futuro europeu são os intercâmbios interculturais, assim como os diálogos, e não a aniquilação de culturas¹⁸.

O problema reside não só em leis pouco precisas como as aprovadas pelo Parlamento lituano, mas também em que, por vezes, os investigadores da cultura e conservadores colocam a cultura nacional em oposição à profissional. Além disso, existe ainda o infeliz complexo lituano de provincianismo: muitos lituanos pensam que, se é nosso, não tem valor. É evidente que não sabemos como nos orgulhar da beleza da nossa natureza (apreciá-la e promovê-la) ou da expressão arcaica das formas culturais.

O investigador L. Klimka salienta que herdámos coisas tão singulares na cultura étnica lituana que estas podem decorar eventos europeus a qualquer nível. A Lituânia surpreende pela variedade de dialetos num território relativamente pequeno, pelas antigas canções e grupos corais conservados, pelos singulares artefactos de arte popular, como as palmas da Páscoa de Vilnius, os cataventos da baía de Curonian, as máscaras de Shrovetide de Žemaitija (as Terras Baixas) e muitos outros¹⁹.

Deste modo, o Estado faz todos os esforços possíveis para criar cultura étnica na Lituânia. Com muita frequência, a cultura nacional é acarinhada e desenvolvida em centros culturais, na atividade de sociedades étnicas. A sua atividade é apoiada pelo Estado tanto política como financeiramente. Mas não basta, é importante ter pessoas a criar e a consumir esta cultura. Por vezes a própria sociedade subestima a sua própria cultura nacional, pensando que é cultura rural, que não representa nada.

¹⁷ L. Klimka, *Etninės kultūros raiška šiandien (Expression of Ethnic Culture Today) // Kultūros aktualijos*, 60, 2008.

¹⁸ J. Vaiškūnas, “When will both the national and ethnic cultures celebrate the 16th of February?”, 2011, <http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/jvaiskun-as-kada-nacionaline-ir-etnine-kulturos-kartu-sves-vasario-16-aja.d?id=42065911> (acedido a 18 de março de 2014).

¹⁹ L. Klimka, *op. cit.*

Mas as desvalorizações e subestimação da cultura nacional também são determinadas por fatores externos: a globalização e a integração.

Influência da cultura nacional e de consumo sobre a sociedade da Lituânia

464 |

Depois de a Lituânia se ter tornado um país de sociedade aberta, a cultura de massas, com os seus próprios valores, que eram desconhecidos dos lituanos, avassalou-a. Tal como na cultura ocidental, destaca-se o *slogan* “ter”, as coisas mais importantes são trabalho, dinheiro, carreira, consumo e diversão. Valores como a família, a comunicação, a amizade, o amor, o respeito, as tradições e outros semelhantes são postos de parte. Estes valores eram igualmente muito importantes para as pessoas do nosso país no passado. Recentemente, estes valores mereceram também o interesse dos países ocidentais ricos, enquanto a parte ativa da nossa sociedade ainda está concentrada no desejo de “ter” e consumir. Este processo é influenciado pela situação económica baseada nas condições do mercado, assim como pelos *media* que as propagam.

Na Lituânia, ainda não está formada uma sociedade puramente consumista, é uma sociedade em processo de transição da produção para o consumo. Acontece quando a atitude das pessoas em relação ao dinheiro sofre mudanças, quando as classes sociais com os seus próprios estilos de vida estão formadas (por exemplo, “os novos lituanos”). A relação entre o trabalho e o tempo livre altera-se, as compras compulsivas emergem, o consumo de ostentação aparece, o entendimento de homens e mulheres como consumidores também fica alterado. Na Lituânia, as pessoas andam à procura da sua identidade, do seu estrato social. E isso depende do que é consumido. Portanto, o consumo na Lituânia moderna torna-se a medida principal para formar a identidade de uma pessoa, tanto a identidade social como a identidade de género, isto é, a sua autoidentificação é concretizada através do consumo²⁰.

Não existe criatividade no consumo, tudo é orientado para o exterior. O objeto do consumo pode abranger tempo, espaço, a natureza, a política, as relações entre as pessoas, etc. A cultura de consumo cobre amplas e diferentes necessidades das pessoas, os aspetos de identidade, com uma certa atividade e atitudes: são comemorações festivas, a estética do vestuário, o conforto da casa, os tipos de férias, a participação em feiras, fenómenos de comprar e vender, as diferenças de motivos para escolher entre produtos lituanos ou estrangeiros, etc.²¹. Estes fenómenos perdem características e ganham prestígio. Uma tal reclassificação é condicionada pela sociedade da informação apenas parcialmente, pois a coisa mais importante para o consumo é a necessidade de se ser satisfeito com novidades. Isto existe na cultura em que há competição por estatuto social.

Uma das principais características da sociedade de consumo é a constante criação de necessidades e consumos que emergem logo que os anteriores estão satisfeitos. Por isso o mundo de coisas boas e a sua estrutura torna-se a coisa mais importante na definição da sociedade moderna. Os objetos consumidos e a variedade de gostos revelam a subjetividade dos indivíduos, introduzem a cultura da família e da nação. Ser uma pessoa diferente torna-se o valor que se deve ter em mira.

²⁰ M. Laužikaitė, “Lietuvos kultūros politika: analizės eskizai”, *Inter-studia humanitatis*, n.º 3, 2006.

²¹ A. Vosiliūtė, “Vartojimas kaip socialinė problema”, *Filosofija. Sociologija*, n.º 3, 2003.

A globalização também tem muita influência nas mudanças no consumo da sociedade. Agora, que não há Cortina de Ferro, os jovens estão interessados nos países estrangeiros, muitas vezes do Ocidente, os quais pouca relação têm com a nossa cultura passada de geração em geração através dos séculos. “Novas tradições” são mais valorizadas do que as antigas étnicas, pois estas simplesmente não estão na moda nem são necessárias. Como explica R. Šmaižys:

A influência da cultura ocidental, frequentemente relacionada com entretenimento e devassidão, é muito forte sobre os jovens, pois eles não estão interessados na antiga cultura étnica – não têm tempo para ela, em especial quando as verdadeiras tradições são consideradas antiquadas e sem importância.²²

R. Šmaižys observa que a influência da cultura ocidental afeta a atitude dos jovens em relação às tradições. A antiga cultura étnica perdeu o significado, tornou-se desnecessária e até invisível para o homem moderno²³. Provavelmente, o menosprezo pela nossa velha cultura é sobretudo causado pela cultura de massas que se tem afirmado recente e publicamente e na qual a pessoa não tem de pensar – tudo lhe é apresentado aqui e agora. Uns quantos intelectuais criticam a comunicação social pela promoção da cultura de consumo, assim como pela apresentação à sociedade de notícias negativas, sem objetivos de promover ideias positivas sobre a Lituânia e a sua cultura.

Os meios de comunicação social e a própria sociedade falam relativamente pouco sobre a necessidade da cultura étnica, o benefício não só para as crianças em desenvolvimento, mas também para os adultos, concentrados a maior parte das vezes nas suas carreiras. Devido à cultura popular que agora prevalece e às prioridades da televisão no sentido de que agora o público precisa de mais entretenimento, a nossa velha cultura é posta de lado com muita frequência²⁴.

O Estado, que está preocupado sobretudo com o desenvolvimento da cultura nacional, aponta como objetivo principal da política procurar preservar e promover a cultura nacional. Mas as cláusulas da política de cultura do Estado também mencionam o incentivo de atividades criativas, variedade artística, o desenvolvimento da sociedade de informação, o reforço da abertura da cultura nacional, assim como a criação de condições favoráveis para a sociedade tomar parte na cultura e a consumir. O nível de aplicação destes objetivos, assim como os bons resultados do cumprimento das medidas propostas pelo Estado para os alcançar, é comprovado pelos dados da pesquisa levada a cabo pela Comissão Europeia em 2006-2007, mas, no presente, eles refletirão a situação real apenas parcialmente, pois, devido à crise financeira, o consumo das pessoas no sector da cultura teve uma diminuição acentuada.

O relatório da pesquisa observou que os lituanos estavam mais interessados e usavam sobretudo os seguintes tipos de cultura: ver televisão e ouvir rádio (90%); ler livros (64%); visitar objetos históricos (51%), assim como ir a concertos (52%) (os dados são apresentados como percentagem de consumidores que visitaram um determinado objeto cultural pelo

²² R. Šmaižys, “The old ethnic culture has become unimportant for a modern man”, 2008, <http://www.smaizys.lt/zmones/siuolaikiniam-zmogui-senoji-etnine-kultura-tapo-nereiksminga> (acedido a 18 de março de 2014).

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

menos uma vez no ano ou usaram os meios de educação cultural). Segundo os dados do Eurostat, apenas 20 % dos lituanos foram ao teatro de ópera e ao bailado pelo menos uma vez ao ano. Embora, quando comparada com outros países, a Lituânia seja um dos países que estão mais interessados neste tipo de cultura, este índice ainda é bastante baixo. Por outro lado, os lituanos não prestam muita atenção aos teatros (27%), a frequentar bibliotecas (32%), museus e galerias (33%), ou mesmo cinemas (33%). Tendo em conta as médias apuradas, a Lituânia está à frente, entre os países da União Europeia, em ver televisão e ouvir rádio, em ir a concertos, bem como a ópera e bailado (*Lietuvos gyventojų kultūriniai...*, 2003).

A análise da investigação dos valores europeus, que já foi realizada na Lituânia em 1990, 1999 e 2005, mostra este ano que a importância do tempo livre na Lituânia tem crescido constantemente e a importância do trabalho, que aumentou em 1990-1999, diminuiu significativamente. A necessidade do trabalho é especialmente elevada entre as pessoas dos 30 aos 50 anos de idade. Ao mesmo tempo a necessidade de tempo livre está a diminuir entre os mais velhos. Os jovens da população ativa (20-29 anos) dão mais valor ao tempo livre do que os mais velhos (mesmo aqueles que terminaram ou estão a terminar a sua carreira profissional), mas menos do que os adolescentes²⁵.

Em 2003, o Instituto Lituano de Investigação Social realizou uma pesquisa sobre as necessidades culturais dos habitantes da Lituânia (foram entrevistados 1208 residentes da Lituânia). O relatório da investigação afirma que festivais e concertos, tal como muitos outros eventos, eram mais frequentemente visitados por pessoas de idade jovem do que por pessoas de meia-idade, mas a avaliação de eventos não dependia da idade ou da educação – toda a gente lhes dava uma boa classificação. E é compreensível. Festivais, feiras, etc. são chamados “eventos de massas” e atraem pessoas de diferentes camadas da sociedade.

Teatros e centros culturais eram visitados com mais frequência por pessoas de meia-idade (isto é, de 25-39 e 40-59 anos) do que pelos jovens. Mas os centros culturais eram mais visitados pelos jovens. Os jovens eram os visitantes mais ativos de muitas instituições e eventos culturais, mas iam ao teatro com menos frequência – o estudo mostra que, naquele período, a popularidade deste ramo das artes estava a diminuir, embora a geração mais velha ainda recordasse os velhos hábitos de ir ao teatro (“Necessidades culturais dos lituanos...”, 2003).

Em fevereiro de 2011, foram inquiridos 56 estudantes: 44 raparigas e 12 rapazes.

Concluída a investigação, tornou-se claro que os estudantes incluem o seguinte nas instituições culturais: teatro (100% concordam), cinema (50%), festivais urbanos (50%), exposições (87%), bibliotecas (63%), museus e galerias (92%). A maioria dos inquiridos concordava em parte que se pode chamar “instituições culturais” a: seminários e conferências (47%), leitura de livros, jornais e revistas (44%), à internet (39%), à rádio (44%). Os inquiridos não concordavam que sejam da esfera cultural: desportos de lazer (49%), instituições de restauração (60%), clubes noturnos (52%), festas com amigos (78%), televisão (38%), piqueniques (60%), assim como ir a centros de lazer ou comerciais (73%). E apenas uma parcela muito pequena dos inquiridos não concordava com a classificação de exposições (2%), seminários e conferências (6%), bibliotecas (2%), clubes noturnos (4%), festas com amigos (4%), a internet (2%), a televisão (2%), a rádio (2%), piqueniques (2%) como cultura.

²⁵ A. Savicka, “Darbas ir laisvalaikis: naujos jų tarpusavio ryšio sampratos paieškos”, *Kultūrologija*, n.º 13 (*Kultūra globalizacijos sąlygomis*), 2006.

Desta forma, a atitude dos inquiridos em relação à cultura consumida está mais alargada e apenas 38% consideram que programas de televisão são cultura.

Portanto, generalizando, podemos afirmar que estes dados mostram que os estudantes tendem a identificar o conceito de cultura com a cultura de elite, que inclui as belas-artes, pintura, escultura, música clássica, teatro, literatura de nível elevado e filosofia. A maioria dos inquiridos não concordou em incluir na cultura os elementos da cultura de massas (moda, festivais, música *pop*, filmes de entretenimento e outras formas de entretenimento).

Os inquiridos passam a maior parte do seu tempo a frequentar centros de lazer e entretenimento (34% visitam-nos constantemente e 38% com frequência), a ler livros, jornais e revistas (26% constantemente, 34% com frequência), em festas com amigos (24% constantemente, 50% com frequência), na internet (86% constantemente, 16% com frequência), a ver televisão (68% constantemente, 16% com frequência), a ouvir rádio (38% constantemente, 22% com frequência). Porém, muitos objetos são visitados pelos inquiridos apenas ocasionalmente ou não os visitam de todo: teatro (62% algumas vezes, 28% nunca), cinema (62% algumas vezes, 2% nunca), festivais urbanos (66% algumas vezes, 6% nunca), eventos promovidos por organizações diversas (70% algumas vezes, 8% nunca), exposições (66% algumas vezes, 22% nunca), seminários e conferências (74% algumas vezes, 10% nunca), bibliotecas (64% algumas vezes, 12% nunca), piqueniques (58% algumas vezes, 2% nunca).

Os dados obtidos provam que os estudantes dedicam a maior parte do seu tempo livre ao lazer ativo: entretenimento e tempo livre passivo (internet – 86% constantemente; televisão – 68% constantemente). Em comparação com o estudo de 2003, é salientado que a televisão não é a mais ativamente consumida, a internet tornou-se uma forma mais popular da cultura consumida. E o consumo da cultura de elite – teatro, exposições e galerias – diminuiu, pois está relacionado com recursos financeiros. A maioria dos inquiridos aponta que tem falta de meios para consumir este tipo de cultura.

O estudo revelou também que os inquiridos salientam que sentem falta de verdadeiros, e não massivos, eventos culturais “pop” que teriam valor duradouro (inquirido n.º 2). Os inquiridos separaram claramente a cultura popular afirmando que

a cultura [popular] de massas é destinada a tempo de lazer, indo ao encontro do gosto das massas, mas não tem um valor ou uma ideia duradouros, e a cultura nacional reflete os valores da nação, tem valor duradouro e proporciona satisfação não só física, mas também espiritual (inquirido n.º 1).

A maioria dos inquiridos respondeu que a cultura popular é a “nova” cultura amplamente disseminada, que inclui vários filmes e livros que não têm valor e tambvisitar vários locais de entretenimento, centros comerciais e de lazer, clubes noturnos, etc. (inquiridos n.ºs 2, 4 e 5).

Os investigadores B. Kuzmickas, R. Čepaitienė e outros pensam que, presentemente, a sociedade lituana se encontra na encruzilhada entre o Leste e o Ocidente, tendo esquecido o seu património histórico formado ao longo de muitos séculos. Embora tenham passado muitos anos depois de a Lituânia ter recuperado a sua independência, ainda existem condições que dominavam na União Soviética, assim como, dado que a Lituânia é um Estado aberto, a influência do Ocidente também está expressa no espírito do povo lituano.

Segundo R. Čepaitienė, não é possível sem a ideologia nacional, bem como criação de mitologia, por conseguinte deveríamos de novo recordar, criar, descobrir os símbolos lituanos, heróis, lendas e histórias²⁶.

468 |

Falando acerca da cultura nacional, os inquiridos acentuaram que “a cultura de valores nacionais inclui diversos festivais tradicionais, costumes, tradições, galerias, exposições” (inquiridos n.ºs 2 e 5).

A investigação realizada mostra que podemos discordar da opinião dominante na sociedade de que a Lituânia foi deixada sem diretrizes claras que poderiam indicar o caminho a escolher. É apenas uma suposição que necessita de investigação aprofundada, mas esta sondagem dos estudantes mostra que o valor da cultura nacional é compreendido pelos jovens. O inquirido n.º 5 aponta que, quando jovem, se deve participar nos eventos da cultura (*pop*) de massas e, quando mais velho, se deve participar nos eventos de cultura nacional.

Todos os estudantes inquiridos disseram que a cultura nacional é muito mais importante do que a popular, embora não rejeitassem a existência da segunda.

Contudo, a fim de fortalecer a maturidade da sociedade lituana, devíamos dirigir o olhar para o nosso passado histórico, a cultura popular, onde cada lituano pode encontrar os traços aceites ou conhecidos. A partir dos contos de fadas populares lituanos, podemos educar para a diligência que foi destruída pelo trabalho coletivo como foi constituído durante a ocupação. Nos contos de fadas, quando uma pessoa quer alcançar alguma coisa, tem de alcançar e executar certas tarefas. Os contos de fadas e sagas lituanos também revelam a mente e a sagacidade dos lituanos (encontrar criaturas míticas, como demónios ou fadas, resulta frequentemente a favor do ser humano). Por isso, porque não podemos “superar” o complexo da inadequação que é um mal da maior parte da sociedade da Lituânia? Ao juntar as mentes globais com a lituana, podemos encontrar coisas comuns. No mundo, a ideia do comportamento ecológico, que é responsável em relação à natureza, está a tornar-se mais popular, por isso os lituanos deviam ser recordados da relação especial do lituano com a natureza, aceitando deste modo as ideias do Ocidente e divulgando as nossas. Algumas pessoas afirmaram que o lituano se distingue por unir não só a sua própria cultura, mas enriquecê-la com a cultura do Leste e do Ocidente, dado que a localização geográfica da Lituânia, bem como a sua experiência histórica determinaram que o país seja como um elo de ligação entre esses dois lados do mundo. A criação da sua cultura e da sua identidade podia ser uma certa síntese entre a sua e a cultura aceite, ajustando-a às suas próprias necessidades e criando deste modo uma cultura própria, bem como a identidade no contexto europeu.

B. Kuzmickas chama ao momento atual da Lituânia “período de transição”. Descreve-o como o período desde a recuperação da independência até hoje, procurando sublinhar as mudanças que se deram entretanto²⁷. Não só esta transição condicionou as mudanças económicas, sociais e outras, mas também os valores dos indivíduos estavam a mudar.

Etnicidade regional na Lituânia

Uma das características da política regional da UE é a preservação da identidade cultural. De acordo com V. Čaplikas, essa natureza de política e a direção são determinadas pelo lugar

²⁶ R. Čepaitienė, *Laikas ir akmenys: Kultūros ir paveldo sampratos moderniojoje Lietuvoje*, Vilnius, Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2005.

²⁷ B. Kuzmickas, *Tautos kultūros savimonė*, Vilnius, Mintis, 1989.

das regiões na gestão da organização, o desenvolvimento histórico do continente, a variedade cultural e outros fatores semelhantes²⁸. Assim, a cultura na política regional é esfera de prioridade, pois está estreitamente relacionada com outra esfera, a da sua preservação, e as questões da preservação da identidade cultural são iguais aos problemas da economia e da ecologia²⁹.

Como diz V. Čaplikas, a etnicidade regional, tal como a nacionalidade, é a consciência social formada durante um longo período histórico e funciona como o meio mais mobilizado que não tem equivalentes³⁰. Segundo ele, as raízes do regionalismo lituano datam de há muito tempo, chegando mesmo aos tempos de vida tribal³¹. As leis lituanas validam cinco regiões etnoculturais no país: Aukštaitija, Dzūkija, Suvalkija, Žemaitija e Lituânia Menor.

O desenvolvimento de regiões etnoculturais é um dos meios do Estado lituano para o desenvolvimento suave da cultura e autogovernança em todas as regiões do país. Como afirma V. Venckutė, o desenvolvimento de regiões pode ser definido como o desenvolvimento dos aspetos da vida social, económica, ambiental, saudável, tecnológica, cultural e recreacional da comunidade num certo território³². Um dos aspetos mencionado pelo autor é o desenvolvimento cultural em regiões onde o local de reunião é muitas vezes centros culturais em pequenas cidades e aldeias. A fim de melhorar a situação existente dos centros culturais, em 2007 o Governo da República da Lituânia (LRV) aprovou o Programa de Desenvolvimento Cultural Regional para 2008-2012.

Na decisão do Governo da Lituânia sobre o desenvolvimento cultural regional, a política da atual cultura regional está definida assim:

[...] a política de coordenação de atividades, concentração, parceria, promoção de desenvolvimento local, do Estado, dos governadores das províncias, de instituições municipais e empresas culturais subordinadas a elas, cujo objetivo é o desenvolvimento coerente e direcionado da cultura nas regiões, o fortalecimento do seu papel na vida social e económica das regiões. (LRV, 2007)

O objetivo principal é destacado: a cultura deve ser distribuída e desenvolvida igualmente em todas as regiões da Lituânia. Este objetivo está a ser alcançado aplicando o programa de desenvolvimento cultural regional, que é definido como se segue:

O programa, cujos resultados dos objetivos, tarefas e aplicação asseguram a concretização da política nacional de cultura regional, inclui as necessidades de desenvolvimento cultural da(s) região (regiões), está relacionado com o fornecimento de serviços culturais aos habitantes da região. (LRV, 2007)

O modo mais seguro de proteger a cultura é criá-la. Só a cultura que cria fortalece naturalmente o instinto de sobrevivência, os seus poderes vívidos. Ninguém duvida de que a nação criativa é vívida e tem futuro. É acentuado nas cláusulas do Conselho de Proteção da Cultura

²⁸ V. Čaplikas, Lietuvos ir Europos Sąjungos regioninė politika, Kaunas, Atmintis, 2006.

²⁹ Ši nuostata teisiškai buvo įtvirtinta Maastrichto sutartyje, pasirašytoje 1992 02 07. Sutartimi buvo sutvirtintas regionų išsaugojimas bei įvardintos regionų plėtros sritys.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² V. Venckutė, *Regionų raidos tyrimas* / A. Seilius, *Valdymo problemos: teorijos ir tendencijos*, Klaipėda, Klaipėdos Universiteto leidykla, 2004.

Étnica, conforme aceite pelo Seimas [parlamento] da República da Lituânia em 2004, que é um dos passos mais importantes para desenvolver etnicidade regional. O objetivo principal deste conselho coincide com o objetivo da política cultural da UE: “incentivar o desenvolvimento da cultura étnica garantindo a proteção e fortalecimento da identidade nacional, a autoconsciência e a igual participação da Lituânia na vida cultural das nações do mundo”. (LRS, 2004)

470 | Eu diria que a cultura étnica está viva, pois muitas atividades prosseguem. Há muitas pessoas a trabalhar no campo da cultura, que são melhor descritas pelos centros culturais em atividade. Eles são a instituição mais importante em regiões que acarinham a cultura étnica. Na Lituânia, os centros culturais foram fundados durante os tempos soviéticos e adquiriram o estatuto de principal unidade infraestrutural de cultura, tornaram-se os locais mais importantes de cultura, disseminados por todo o território da Lituânia, mas têm de lutar pela sobrevivência até hoje. Os meios atribuídos pelas municipalidades para apoiar centros culturais são maiores do que os meios para a conservação de museus, bibliotecas e outras instituições culturais, mas a evidente vegetação dos centros culturais, ou mesmo o estado de degradação devido à falta de meios e inatividade (no desenvolvimento de projetos, realização de novas atividades criativas) foram revelados no projeto internacional “Kūrybinis augimas” (“Crescimento Criativo”), na região de Kaunas, que inclui parte das regiões etno-culturais de Suvalkija e Aukštaitija. Não podemos afirmar que todos os centros culturais são sustentados meramente pelo Estado e cumprem apenas as funções que estão reguladas por lei, sem iniciativa criativa. Muitos centros culturais realizam projetos, cooperam com parceiros internacionais e são apoiados por instituições empresariais.

Atualmente, nota-se uma tendência para uma ligeira diminuição e abrandamento da atividade dos centros culturais no país. Em 1995, estavam em atividade na Lituânia 985 centros culturais apoiados pelos municípios, e 819 deles situavam-se na província; mas, em 2006, as câmaras apoiavam apenas 154 centros culturais que tinham o estatuto de entidade legal e 698 delegações na província (LRV, 2007). Isto evoca alterações negativas no desenvolvimento cultural das regiões da Lituânia e incentiva a concentração de núcleos de cultura amadora e profissional na grande cidade. Desta forma, as cidades mais pequenas e as aldeias da Lituânia são deixadas de fora, sem autorrealização e iguais possibilidades do seu direito a cultura profissional. Esta tendência foi notada no projeto “Crescimento Criativo”, quando os centros culturais que se localizavam em áreas suburbanas de Kaunas estavam apenas a vegetar, enquanto os habitantes participam na vida cultural da cidade. É certo que ainda há centros culturais abertos nas zonas suburbanas (Neveronys, Dotnuva, Lapės, Vaišvydava, etc.), mas apenas graças a entusiastas que continuam a apreciar a cultura nacional mais do que a popular.

A atividade dos centros culturais é uma das formas de assegurar a descentralização da cultura, apoiada pela UE e pelos programas da política de desenvolvimento cultural da Lituânia. A proteção da cultura nacional deve ser uma preocupação especial dos centros culturais e está claramente definida na lei dos centros culturais da Lituânia, que determina as seguintes funções da atividade dos mesmos:

- proporcionar condições para a distribuição de cultura étnica;
- promover as antigas tradições culturais e costumes;
- assegurar a acessibilidade à cultura étnica;
- organizar eventos que promovam a cultura étnica, a arte amadora;

- organizar eventos de entretenimento, educacionais e outros;
- criar as formas de arte moderna contemporânea e dar-lhes sentido;
- organizar a atividade de coletividades de arte amadora, estúdios, grupos, etc.;
- cuidar da preparação de coletivas de arte amadora e da participação em festivais da canção, eventos locais, regionais, nacionais e internacionais;
- cuidar do emprego de crianças e jovens, da sua educação;
- organizar a comemoração de festivais nacionais, dias memoráveis, festividades de calendário;
- proporcionar condições para a divulgação da arte profissional (LRS, 2004).

A par das atividades dos centros culturais, o papel mais importante é atribuído à cultura étnica e de elite, mais do que à cultura de massas.

Tais atividades dos centros culturais foram confirmadas pelo projeto internacional “Crescimento Criativo” na região de Kaunas e pelo projeto nacional “Siluetas LT”. Durante o projeto “Crescimento Criativo”, foram avaliadas as artes cénicas e a atividade cultural em 73 centros culturais da região de Kaunas (34 em Kaunas, 23 em Raseiniai, seis em Kaišiadorys e 10 nos distritos de Jonava). Além disso, os centros culturais têm delegações – por exemplo o centro cultural de Raseiniai tem 25 delegações –, mas não as analisámos. A análise revelou que os grupos de folclore de pessoas idosas (mulheres, homens, ambos) foram criados em todos os centros culturais. A maior parte deles também tinha grupos infantis de danças folclóricas (80%)³³.

Também estavam ativos na maioria dos centros grupos de danças folclóricas de pessoas idosas. As principais atividades de todos os centros culturais analisados – grupos folclóricos infantis *a capella*, grupos de danças de idosos, grupos folclóricos de cantares, bandas de música, grupos corais de folclore. Em cerca de 40% dos centros, havia arte folclórica e artesanato, exposições de pintura das pessoas da comunidade; em 10% dos centros havia grupos de adultos e grupos infantis de música sacra.

Em mais de metade dos centros analisados, a par da cultura étnica, também era criada cultura popular: grupos de dança moderna (grupos de diferentes níveis etários), teatro, estúdios de dança amadora, grupos *pop* infantis, duetos de arte dramática moderna.

Existem igualmente promotores de campos de cultura moderna: estúdios de artes aplicadas, estúdios de guitarra para crianças, estúdios de teatro infantil, estúdios de poesia cantada, teatro de adultos, coros mistos. Os mais populares destes grupos são os coros mistos (cerca de 90%). A programação destes é muito diversificada, das canções populares aos corais de profissionais, pelo que posso afirmar que também eles são criadores de cultura étnica. Neste grupo, cerca de metade dos centros têm teatros populares e estão relacionados com as tradições e costumes populares.

A cultura étnica está viva e procura sobreviver, mantendo as pessoas que toca. A cultura pode sobreviver apenas quando é criada e consumida por pessoas.

Em 2008-2009, foi desenvolvido o projeto nacional “Siluetas LT”, que contribuiu para a recolha de cultura nacional (material e imaterial), objetos do património histórico e cultural. No decurso da concretização do projeto, foram preparados o sítio da internet “Siluetas LT” e a base de dados da Internet, em que foi coligido e sistematizado o material cultural.

³³ V. Jurėnienė, *op. cit.*

Ao desenvolver-se o projeto, foi determinado o estado da atual cultura nacional e o efeito da cultura de massas sobre a cultura étnica nas regiões etnoculturais.

472 | Durante o projeto tornou-se claro que a tarefa mais importante dos centros culturais das aldeias, regiões e cidades era popularizar a cultura etnográfica. A cultura étnica tem sido sustentada através dos séculos e, na sociedade atual, uma região distingue-se da outra por ter os seus próprios costumes e tradições. Isto foi revelado pelo projeto. Tanto na província como nas cidades, os lituanos aderem aos grupos que promovem e criam cultura étnica e, em locais onde não existem centros culturais, há comunidades ativas que estão interessadas nos velhos costumes e tradições, revivem-nos e submetem-nos à sociedade alargada. Se as pessoas conseguem reconhecer o que lhes pertence, o que é inato, o que é herança cultural, ficam espiritual e culturalmente fortalecidas e terão mais resistência perante as várias culturas populares.

Outro campo da atividade dos centros culturais é a propagação e promoção da cultura moderna. Eventos de cultura moderna atraem grandes massas de pessoas da província e dos meios urbanos e, nomeadamente, é a razão por que os concertos *pop* ao ar livre são frequentados maciçamente pelas pessoas, e outros eventos do mesmo tipo são chamados “eventos culturais de massas”. Tais eventos em cidades mais pequenas e aldeias são, na maior parte das vezes, organizados pelos seus centros culturais. O principal problema dos eventos de massas em cidades pequenas e aldeias é a questão da qualidade do nível cultural ou artístico. O projeto “Siluetas LT” revelou que a cultura popular tem maior influência sobre os jovens do que sobre os mais velhos. Nos centros culturais, há conjuntos de cultura *pop*: de canto e de dança. Existe uma grande falta de agentes culturais. É bom que os diretores artísticos sejam profissionais. Esta atividade de conjuntos de jovens e as condições dos centros culturais foram também determinadas no projeto “Crescimento Criativo”. Foram notadas as seguintes atividades: estúdios de dança amadora, grupos *pop* infantis, duetos dramáticos femininos, estúdios de poesia cantada, teatro de adultos, teatros mistos de adultos, estúdios de teatro infantil e ainda estúdios infantis de guitarra.

Outra área de atividade desenvolvida pelo centro cultural é a proteção do património cultural. A proteção do património cultural na Lituânia está ao cuidado não só das instituições nacionais e municipais, mas dos centros culturais, que também contribuem para a proteção do património, para a sua promoção e revivificação sob diferentes formas: organizando eventos diversos, procurando fundos ou sensibilizando para um objeto esquecido do património cultural e renovando-o, gerindo-o e tomando conta dele voluntariamente. Traz benefício para a sociedade, pois, como afirma a declaração dos Direitos Humanos Gerais, a vida cultural não é possível sem uma comunidade.

Durante o projeto “Siluetas LT”, tornou-se claro que cada cidade ou aldeia que possui património cultural material (um moinho, um túmulo, uma mamoa, um castelo, um solar) não só toma conta dele coligindo todo o material histórico sobre o objeto, mas também organizando eventos regionais de modo a promovê-lo para a sociedade. Além disso, a maior parte dos objetos do património cultural estão perfeitamente geridos e preparados para os turistas. É interessante reparar que a maioria dos centros culturais, não tendo qualquer conhecimento sobre a indústria do património cultural, organiza vários festivais nacionais, eventos em mamoas, nos solares ou junto dos castelos, tornando assim o seu património cultural mais popular.

Um outro campo de atividade do centro cultural é a criação de tempo livre de qualidade. Nas instituições culturais, as pessoas têm a possibilidade de melhorar as suas capacidades artísticas, passar o tempo livre de forma cultural, assim como realizarem-se no campo da cultura. Esta atividade foi revelada no projeto “Crescimento Criativo”, quando pintores, músicos e diretores artísticos profissionais trabalharam em centros culturais. Mas os centros culturais analisados neste projeto localizavam-se em redor da segunda maior cidade lituana – Kaunas. Por conseguinte, podemos dizer que os artistas profissionais, não tendo trabalho na cidade, de boa vontade trabalham em centros culturais suburbanos. Ao longo do “Siluetas LT”, foi notada outra tendência, isto é, os artistas profissionais trabalham mais frequentemente em centros culturais dos tempos soviéticos. Estes ainda conservaram vários grupos de danças folclóricas e de cantares. Nestes centros culturais, pessoas de diferentes gerações – dos mais idosos a crianças – dançam e cantam juntos. Não há diferenciação em grupos de crianças, de adolescentes, de pessoas idosas. Toda a gente representa, canta e dança em conjunto. Penso que, nestes centros em particular, o amor pela nossa própria cultura, costumes e tradições será transmitido. Mas eles enfrentam o problema da educação musical, pois essas casas de cultura que possuem conjuntos mais especializados têm também uma programação de melhor qualidade.

O último campo de atividade em que se empenham os centros culturais é desenvolvimento de projetos culturais e educativos de curto e longo prazo, bem como a sua concretização na comunidade. Esta atividade destina-se à aplicação de ideias que não têm o financiamento planeado com base no Orçamento de Estado, mas cujos benefícios são evidentes. O favorável sistema de financiamento atual dos fundos estruturais da Lituânia e da União Europeia permitem apresentar candidaturas de vários projetos por ano. Só o projeto “Crescimento Criativo” determinou que em três centros culturais (Babtai, Raudondvaris, Kaišiadorys) a atividade de projetos fosse levada a cabo muito ativamente e os seus gestores fossem experientes na concretização de projetos internacionais. Gestores de outros centros afirmaram que eram demasiado pequenos ou de poucos recursos para preparar, ganhar e pôr em prática projetos internacionais. Creio que o problema reside não na dimensão do centro cultural, mas no seu financiamento. Todos os centros culturais como os analisados neste projeto recebiam financiamento do Orçamento de Estado e, portanto, nem todos tomavam a iniciativa de encontrar fundos adicionais que lhes permitiriam preparar o património cultural que possuíam para consumo³⁴.

Portanto, generalizando a atividade dos centros culturais, podemos tirar a conclusão de que os centros culturais e os seus sistemas interagem uns com os outros e atuam na sociedade moderna através de atividades que praticam, unindo os membros da comunidade numa *joint-venture*, incentivando a sua autoexpressão e, deste modo, assegurando pelo menos a distribuição mínima da promoção da cultura em todo o país, e não apenas nos núcleos de cultura que são as grandes cidades da Lituânia.

O investigador Klimka afirma que, ao desenvolver a cultura nacional na Lituânia, devia-se acentuar as seguintes áreas:

Primeira: incentivo da atividade das comunidades, fortalecendo o seu papel e influência, protegendo a peculiaridade regional.

³⁴ V. Jurėnienė, *op. cit.*

Segunda: explicação dos fenómenos vivos de cultura tradicional e garantia da sua continuidade nas regiões etnográficas.

Terceira: apresentação da cultura étnica à sociedade. A criação da imagem da Lituânia.

Quarta: revivificação e promoção de artes e áreas de negócio tradicionais³⁵.

474 | Não falarei da terceira e da quarta áreas neste artigo, dado que nenhum dos projetos as analisou.

Deste modo, na Lituânia, para desenvolver o princípio de regionalidade cultural e promover o desenvolvimento da cultura nacional, existem condições legalmente estabelecidas para proteger estas ações que condizem com a política da UE respeitante à cultura nacional.

Os centros culturais em atividade desempenham todas as funções que lhes são atribuídas. A única dificuldade que não lhes permite desenvolver as suas atividades mais amplamente é a falta de recursos.

Conclusões

Há muitas definições do conceito de cultura. A cultura aprende-se através da compreensão que é formada por vários fatores: o local onde se nasceu e cresceu, a língua, as pessoas em redor, o ambiente, os estímulos psicológicos. Não há duas pessoas que vejam o mundo de forma idêntica, pois não recebem estímulos exatamente iguais e não partilham os mesmos recetores dos sentidos físicos. As pessoas apenas sabem o que apreenderam pessoalmente e não podem ter a certeza de que outrem também percebeu o mesmo objeto da mesma maneira.

A cultura étnica é a totalidade dos valores culturais passados de geração em geração por pessoas de uma determinada região: a memória histórica relacionada com a história da nação, o respeito pela sua própria soberania, tradições, costumes, folclore, música, dança, a peculiaridade étnica da língua – dialetos e nomes étnicos de lugares, etc. A cultura nacional deve ser criada, só então está viva. É importante que seja consumida pelas próprias pessoas, pois a proteção do Estado não é suficiente. A posição do Estado em relação a ela é igualmente importante. Só Estados que são muito antigos no sentido histórico e têm culturas antigas podem não se preocupar em fortalecer a sua cultura, pois é feita pelas próprias pessoas.

No decurso dos projetos “Siluetas LT” e “Crescimento Criativo”, a verdadeira situação da cultura nacional no Estado e na sociedade torna-se clara. A cultura nacional é consumida e criada. Os centros culturais contribuem para isso na sua maioria, pois são todos financiados pelo Estado. Mas, apesar da iniciativa da sociedade para promover a cultura nacional, a atenção que o Estado lhe presta é ainda demasiado pequena. Todas as medidas legislativas na Lituânia sobre o reforço e proteção da cultura nacional condizem com as cláusulas da UE, mas, por vezes, têm pouco clara a distinção entre cultura nacional e cultura étnica. Nem todos os legisladores querem reconhecer que esta cultura deve ser integrada na cultura nacional. Outro problema importante, como foi sublinhado em ambos os projetos, é o insuficiente apoio financeiro à cultura. Na Lituânia domina ainda a atitude de colocar a cultura no papel de enteada. Até ao presente, a cultura não recebe o mesmo financiamento que a eco-

³⁵ L. Klimka, *op. cit.*

nomia, a segurança social, a defesa nacional e outras esferas. Não há outra área menos financiada pelo Estado.

A juventude da Lituânia tem sido amplamente influenciada pela cultura de massas (cultura *pop*), que avassala a cultura nacional em muitos casos. Durante o estudo “Os estudantes e a cultura” foi observado que a cultura étnica lituana está em sério risco de extinção, pois os jovens, embora compreendendo a importância da cultura nacional, ainda consomem mais a de massas. A cultura de elite é menos consumida pelos jovens, devido à falta de meios, como mostrou aquela investigação.

Além disso, o problema da identidade cultural da juventude é mais agudizado pela globalização do mundo. Ma maior parte dos casos, as ideias da cultura cosmopolita são mais aceitáveis para os jovens do que as da cultura nacional. Pode-se afirmar que uma das causas é a sociedade de consumo, onde as coisas materiais estão mais bem cotadas do que as do espírito.

6. FILOSOFIA E (RE)CONSTRUÇÃO IMAGINÁRIA DA EUROPA

A temática “Mitos de Origem das Nacionalidades Europeias” remete-nos em primeiro lugar para uma reflexão sobre a Europa: a Europa a que nós pertencemos, a Europa que nós somos, a Europa que culturalmente é o nosso lugar de nascimento e de inscrição. Quando me foi pedido um título para esta reflexão eu pensei em “Mito Histórico, História e Mito” mas, como bem se vê, ele é uma espécie de Túnel das Danaides. É um assunto inesgotável e quase intratável, em todo caso, de ordem especificamente metafísica ou para-metafísica, enquanto as considerações sobre a Europa, o destino da Europa, o significado da Europa, o mito da Europa, são da ordem do histórico-cultural.

Claro que a História tem de fazer uma concessão de ordem genérica: a História não é a primeira instância de nada, é uma espécie de segunda instância. Antes da história há a “não-história”. E esse espaço, que constitui o discurso sobre a “não-história”, é justamente aquilo que nós chamamos discurso do tipo mítico.

As nações, os povos e as culturas são realmente diferentes uns dos outros. Estamos talvez a caminho de um discurso universal, mas, pelo menos até hoje, não há sobre elas, sobre o que nós somos como seres terrestres, um mesmo discurso. Na verdade, de uma maneira concreta, todas as culturas, todos os povos, foram inscritos originariamente em qualquer coisa que antecede a História e cujo discurso é aquele que se traduz nos mais diversos mitos. Não há povos, não há culturas, que não tenham uma inscrição minimamente mítica, mesmo povos que estão numa espécie de grau zero da História, como seria o caso dos Índios do Brasil, que Caminha e os outros portugueses encontraram.

Esses povos não pareciam ter nenhum discurso, nenhuma leitura do mundo que se parecesse com a leitura que nós conhecíamos da tradição europeia, qualquer que ela fosse, pois ela mesma era mítica e histórica ao mesmo tempo, uma vaga entidade à qual se referiam e nada mais. Mas, se nós não soubéssemos, Lévi-Strauss nos ensinaria que, na verdade, esses povos designados de primitivos (ninguém ousa mais chamar primitivo a ninguém, a não ser aos europeus eles próprios) tinham uma leitura da realidade que provinha do seu contexto no mundo, do qual não tinham (nem podiam ter) nenhuma consciência propriamente dita, nem das suas dimensões, nem da sua situação, que não tinha exterior. Com efeito, estes povos tinham uma espécie de interioridade extrema e absoluta. A um outro nível, esses povos tinham toda uma leitura complexa daquilo que eram como sociedades, elas próprias também extremamente complexas, como se pode concluir a partir dos famosos estudos de Lévi-Strauss.

Quanto à Europa, ela é, em sentido próprio, o nome de uma ninfa. De maneira que estamos em plena mitologia, mesmo que não o quiséssemos. O discurso mítico sobre essa ninfa remete-nos para uma Princesa da Ásia Menor, que o pai dos deuses, grande namorador, diante do eterno que era ele próprio, arrancou a essa região. Mascarado ou disfarçado de touro, levou-a para além do mar que separa geograficamente a Ásia da Europa e trouxe-a para a Europa. Simbolicamente, esta é uma maneira de dizer que a cultura de que nós, Europa, somos herdeiros nos veio da Ásia, essa Ásia profunda de onde tudo veio, em última análise.

E não é por acaso que, muito mais tarde, Paul Valéry se referirá à Europa como o “pequeno Cabo da Ásia”. Simplesmente esse pequeno Cabo da Ásia estava destinado a ser um lugar de exceção, um lugar específico, porque nesse lugar da Ásia, mais propriamente na Grécia, vai acontecer qualquer coisa para nós decisiva e que constituirá a matriz do que nós chamamos a Europa enquanto cultura, enquanto discurso sobre si própria e sobre o mundo. Será aí onde nascerá algo que até então não tinha nome, pois não existia nada de parecido em qualquer outras das culturas nossas conhecidas. Isso a que me refiro é o que nós chamamos Filosofia.

É disto que Renan nos fala, no século XIX, numa famosa alocução na Acrópole, referindo-se ao famoso milagre grego. Porém, o milagre grego, em pouco tempo, e ainda nesse mesmo século, virá a ter uma outra leitura, que é hoje considerada mais pós-moderna. Trata-se da leitura de Nietzsche, que interpreta este milagre grego de uma maneira diferente da de Renan, que via pura e simplesmente a sua essência na constituição da Razão em face de si mesma, da Razão enquanto *logos*, que descreve e compreende o mundo num processo de auto e hétero inteligibilidade.

Mas esta não é a leitura que Nietzsche vai fazer dessa mesma Europa, explicitando que sobre esta espécie de divinização da Razão há qualquer outra coisa mais obscura que existe num regime inconsciente ou, se se quiser, noturno. Ora isto deixa antever que a Europa não é já nesta época vista como apenas um continente que se reclama do primado da Razão e de todas as instituições que, de algum modo, são banhadas por essa exigência racional de compreensão do mundo.

A Europa pode hoje ser vista como tendo três matrizes. Quando, recentemente, na Comunidade Europeia se quis institucionalizar uma espécie de discurso europeu para europeus e para o mundo fora dele, procuraram-se as raízes da Europa. Começou por se considerar que a referência grega era incontornável. Foi precisamente aí que a Razão surgiu, enquanto modalidade de discurso que compreende o mundo, reconhecendo-se que, fora dela, todas as outras compreensões pertencem ao domínio do irracional, do sonho ou do inconsciente. Outra raiz seria a raiz judaico-cristã, um par, ele próprio, também problemático e até dilemático. E, finalmente, a terceira, naturalmente, a da ciência.

Nenhuma destas dimensões da cultura europeia foi aceite como fundadora de uma possível identidade europeia. Isto parece um paradoxo, mas revela o quanto a cultura europeia foi progressivamente adquirindo um reflexo masoquista. É uma espécie de niilismo subtil, que recusa rever-se em qualquer discurso que reflita aquilo que nós pensamos ser a essência da cultura europeia.

Assim se compreende por que foram os gregos recusados. Curiosamente, no século XIX a inscrição europeia na cultura grega tradicional não oferecia dúvidas. Mas hoje uma parte dos deputados europeus envolvidos neste debate considerou não se rever na famosa democracia grega, que implica uma matriz e uma proposta de organização da sociedade com a qual dizem discordar. Com efeito, na matriz a que nós chamamos democrática e onde se inclui a famosa Grécia de Péricles, de Platão e de Sócrates está inscrita a prática de uma sociedade onde a escravatura existia. Por esta razão foi recusada a cultura grega como fundamento identitário da Europa.

Quanto à inspiração cristã, numa Europa hoje em vias de des cristianização, sociologicamente falando, também encontrou grandes resistências e foi igualmente recusada (e nesta

mesma linha de raciocínio seria escandaloso manter em exclusivo as raízes judaicas).

Finalmente vem a ciência. Embora provavelmente no século XVI não houvesse no mundo nenhum Galileu, não podemos excluir que houvesse já nessa época um conhecimento até mais desenvolvido: basta pensar nas grandes Civilizações do Oriente, a começar pela China ou pela Índia, para reconhecermos este facto. Mas, na verdade, nessa época o europocentrismo dominante não nos deixava ver tudo isto.

A ciência é, de facto, o que ninguém recusaria, pois a ciência tal como nós a compreendemos, embora talvez com um antropo-europeísmo excessivo, detém um valor universal, mas tão universal que não é próprio da Europa, e, sobretudo, já não é uma atividade exclusiva da Europa.

De maneira que a Europa se compraz de algum modo a ser um continente sem vontade de identidade ou sem identidade verdadeira, e provavelmente isso o deve ao facto de que dessas três componentes, recusadas a título ideológico-político enquanto representativas do que é o espírito europeu, o mais importante e decisivo foi a invenção dessa criação que não tem um objeto próprio, a não ser o objeto o mais abstrato possível e ao mesmo tempo o mais preciso, que é a Filosofia.

Refiro-me à Filosofia como Ontologia, quer dizer, como um Saber. Refiro-me ao discurso do Ser enquanto tal, da realidade na sua abstração, a que nós chamamos o Ser, e que imediatamente introduz uma atitude intelectual e espiritual de questionamento radical.

E esse tipo de questionamento, que embora não constitua imediatamente a emergência da dúvida tal como virá posteriormente a ser formulada, é já um questionamento autónomo e introduz uma diferença em relação àquilo que é um dado para todas as outras culturas contemporâneas do nascimento da Filosofia e que consiste no facto de que em todas as outras culturas as matrizes do valor e da verdade têm uma natureza imediatamente mítico-religiosa, que é ela própria um valor e institui o absoluto divino.

Sabemos bem que os gregos tinham noção igualmente do divino, mas este consiste simplesmente na organização do próprio cosmos. Divino é aquilo que separa e ordena o cosmos, criando as suas leis, a organização da esfera propriamente terrestre, do comportamento e do conhecimento que nós dele temos, enquanto conhecimento empírico.

Em suma, com a Grécia e, portanto, nas origens da própria Europa, nós temos uma discussão, no interior mesmo do que chamamos a nossa capacidade de conhecer, a qual é introduzida no pensamento europeu, logo no momento do seu nascimento: trata-se de um questionamento radical do sentido da realidade, que não é dada, mas que está sempre em questão.

Curiosamente, na segunda dimensão da herança europeia, aquela que nós apontámos como matriz judaico-cristã, introduz-se na nossa leitura do mundo um questionamento a outro nível, a partir da versão propriamente evangélica. Provavelmente a ideia que distinguiu durante tantos séculos, praticamente até hoje, a Europa de todos os continentes, foi o facto de esta se separar da Ásia, por efeito de uma cristianização que introduziu uma ideia original de Deus, a qual consiste numa espécie de contestação radical de Deus como poder. Trata-se, mais propriamente de um Deus *não poder*. Na sua versão do Antigo Testamento ele é um Deus onipotente, mas na versão do Evangelho Deus é sujeito e espírito, mas sobretudo não se define como sendo a fonte do poder no sentido político, social e ideológico do termo. Também por esta via, a Europa foi sempre um continente da interrogação, da perplexidade

e a sua história é certamente das mais movimentadas de todas as histórias das que conhecemos de outros continentes.

482 | A história da Europa de hoje é herdeira de todo esse passado: é um discurso sempre extremamente problemático e até dramático. Na verdade, a Europa é constituída por uma série de nações diferentes, não existindo como ator político em parte alguma. É uma espécie de envelope virtual. Talvez algum dia seja qualquer coisa parecida com uma nação, mas por enquanto é só a ideia de ser Europa, numa espécie de auto-contestação permanente a todos os níveis.

Na sua expressão de ordem histórico-política, a Europa, para além da matriz grega, é igualmente o lugar da invenção do Estado, tal como os romanos o vão conceber. A primeira versão da história da Europa passa pelo Império Romano propriamente dito. E este mito do Império Romano não é um mito do passado, é um mito contínuo. Só que na hora atual não é na Europa que o mito do Império Romano é mais eficaz e mais presente. Na contemporaneidade, os herdeiros que dele se reclamam e quem se lê como herdeiro direto do Império Romano, já não é o Império Romano-Germânico, não é Carlos V, não é Napoleão, não é Hitler na sua última versão, ou mesmo Estaline numa outra. Hoje o herdeiro de todo esse passado, enquanto passado europeu e que tem uma mitologia adequada a essa herança, chama-se Estados Unidos. Ora isto esvaziou a Europa dessa mesma pretensão a tornar-se um espaço de primeira grandeza e importância na ordem histórico-política, do qual era modelo. Acontece que a Europa já existiu mais, já foi algo mais coerente do que é hoje.

A Europa, e não apenas ela mas também a humanidade como um todo, está sempre em mudança contínua. Uma das características da história europeia é a capacidade que ela tem de se reciclar continuamente. Recicla-se na Idade Média em função de um certo conhecimento da filosofia grega, com Platão e Aristóteles. Mas conhecerá um segundo nascimento pela mão dos descobridores portugueses. Nós fomos, de algum modo, os agentes desse segundo nascimento. Os descobrimentos portugueses (e depois os espanhóis, os franceses, os ingleses, etc.), ao promoverem o encontro com o Novo Continente, estabeleceram enfim a Europa numa diferença. A Europa passa a ser o Velho Continente, ao encontrarmos um mundo ainda não conhecido e sem inscrição para nós, portanto ainda sem leitura.

Foi nesta segunda Europa pós-descobrimientos que nós, europeus, começamos a ter uma identidade que não tínhamos, quando éramos apenas nações com uma certa coerência de herança grega, latina, etc., pois, a partir de então, passámos a ser vistos de fora pela primeira vez.

O Novo Mundo que nasceu com as descobertas ainda fazia parte e instalava-se na continuidade do mundo europeu. Esse foi o lugar de nascimento do imperialismo que determinou a ocupação da América Latina de um lado, e da África do outro (que passou a ser uma espécie de quinta para os europeus). A Europa estava em toda parte. O próprio Fernando Pessoa o afirma: tendo vivido em Durban estava lá como europeu e não estava realmente fora da Europa. Tudo era Europa, embora essa constituísse precisamente a maior ilusão dos europeus. A própria Europa se encarregou de se reduzir ela própria àquilo a que hoje nós chamamos Europa.

Portanto, estamos hoje reduzidos à nossa dimensão geográfica própria, conhecida dos Antigos. De fora fica a não-Europa, que não tinha um olhar sobre o resto do mundo, como a Europa tinha sobre todo o mundo. E de repente ficamos relativizados. A Europa é hoje apenas

um dos espaços geográficos do planeta, ao lado de outros que até há pouco não tinham essa mesma importância ou significado quase mítico.

Isto pode parecer decepcionante, mas, na verdade, não há Europa, há uma coleção de europas. Parece-me que o esquema que se aplica mais àquilo que é hoje, de facto, a Europa e ao modo como ela funciona é uma espécie de paradigma leibniziano, um conjunto de múltiplas, todas diferentes umas das outras e com a possibilidade de cantarem a mesma canção. Mas, infelizmente não cantam a mesma canção...

| 483

Embora no passado tivéssemos podido pensar a Europa a partir de uma coerência, que era ao mesmo tempo religiosa, social, política, etc., hoje ela não existe mais a não ser a título de aspiração que continuamente regressa, sobretudo na ordem cultural. Estamos de novo num momento de reciclagem, como já vivemos outros no passado, mas desta vez vivemo-lo como uma espécie de velhice precoce e já estamos doentes dessa relativa fraqueza. De qualquer modo podemos sempre reciclar-nos, porque este é o continente de Platão, de São Tomaz de Aquino, das catedrais e de Galileu.

Enfim, a Europa é um continente que poderia viver a sua identidade mítico-cultural e os europeus escusavam de estar tão convencidos da sua própria decadência como já estão. No século passado, escapamos por pouco e fomos salvos por quem hoje nos olha do alto e com razão, porque eles são os senhores do mundo e nós já não somos, mas fomos.

E o que foi sempre tem algum sentido. E isso é a Europa.

IDENTIDADE, IMAGINÁRIO E MITO – CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DO PENSAMENTO PÓS-COLONIAL DE EDUARDO LOURENÇO

Maria Manuel Baptista*

484 |

A José Rodrigues

Na aurora da aventura expansionista europeia um homem de génio pôde já imaginar a tragédia [...] e oferecer à Europa conquistadora e mágica de Próspero a revolta brutal e futuramente justiceira do escravo Caliban. Próspero perdeu o seu império. Caliban recuperou a sua humanidade, servindo-se da magia de Próspero. Próspero desejaria que Caliban se lembrasse da “educação”, da “ciência” (e porque não da “moral” e da “arte”?) com que o mágico supremo o extraiu das “trevas coloniais”. Mas Caliban é o sem-memória, ou de uma memória-outra, a da longa humilhação do reino de Próspero, da magia de Próspero, do fascínio de Próspero. Nós adivinhamos que rejeitará Próspero, que um dia mesmo o assassinará. Para descobrir por sua própria conta, liberto da opressiva tutela de Próspero, o preço doloroso mas vivificante da sua magia.¹

Império imaginário e de ficção, é assim que Eduardo Lourenço classifica o que foi o substrato do nosso colonialismo. E, no entanto, este foi um verdadeiro colonialismo, assente na incontornável violência que lhe é congénita. Apenas que este colonialismo foi sempre vivido de forma “inocente” e pleno de boa consciência, por se alimentar e retro-alimentar um dos mitos mais fundos da nossa origem e identidade enquanto povo, o qual consiste em considerar-nos como “possuindo um natural génio civilizador”.

O “génio civilizador dos portugueses” é, de resto, um dos mitos identitários mais difundidos e sublinhados pelo Estado Novo, logo desde os seus primórdios e muito particularmente na aprovação do “Ato Colonial” (1930).

Apesar do interesse constante de Eduardo Lourenço pelas nossas ex-colónias africanas, pelo imenso Brasil e o continente sul-americano, pelos descobrimentos portugueses, pelo império de sonho então construído, e pelos autores que o cantaram (de Camões a Pessoa, passando por Vieira), pelo espaço político e cultural da lusofonia, não existe hoje nenhum trabalho de fundo que estude o pensamento pós-colonial na obra de Eduardo Lourenço².

* Centro de Línguas e Culturas – Universidade de Aveiro.

¹ Eduardo Lourenço, *Situação africana e consciência nacional*, Lisboa, Pub. Génese, 1976.

² Exceção feita para breves reflexões em Miguel Real (Luís Martins), “Democracia e anti-colonialismo em Eduardo Lourenço 1959-1963” (2003/2), *Metacrítica – Revista de Filosofia da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias*, nº 2, 2003 (versão eletrónica, acessada a 12 de fevereiro de 2014, disponível em <http://revistas.uluso-fona.pt/index.php/metacritica/article/view/2706>); e em Miguel Real (Luís Martins), *Eduardo Lourenço e a cultura portuguesa (1949-1997)*, Lisboa, Quidnovi, 2008.

A linha de investigação que aqui queremos abrir hoje visa, precisamente, encontrar os veios de um pensamento pós-colonial, até *avant la lettre* em Portugal, mas que se encontra já perfeitamente estruturado em textos anteriores e contemporâneos à Revolução do 25 de Abril de 1974, os quais refletem o que poderia e deveria ser a nossa “descolonização”, em função não só do ato revolucionário de que éramos sujeito, mas também e sobretudo integrando esta nova aventura da perda do império numa revisão geral das nossas autorrepresentações imaginárias.

Em textos como *A morte de Colombo – metamorfose e fim do Ocidente como mito*³, passando por *Repensar a Lusofonia*⁴, ou ainda *O fascismo nunca existiu*⁵, Eduardo Lourenço dedica-se a analisar e a desconstruir os nossos mitos de povo descobridor, não violento, não colonialista, civilizador e capaz de, ultrapassando toda a possibilidade de racismo, se cruzar com as raças autóctones, produzindo o mulato. De resto, esta mitologia foi largamente caucionada por Gilberto Freyre com o seu muito adocicado luso-tropicalismo⁶. E se em *Nau de Ícaro, imagens e miragens da lusofonia*⁷ também descortinamos uma crítica ao nosso colonialismo e uma crítica às tentativas de atual “neocolonialismo”, é em ensaios como *Situação africana e consciência nacional*⁸ que a questão é colocada com maior profundidade e nos termos que, para nós, são mais interessantes, pois é aí que o filósofo da cultura considera que só através de um reequacionar dos termos da questão colonial se poderá “normalizar” a vivência da nossa identidade nacional enquanto povo “ex-imperial”.

Mais do que isso, e é precisamente este o núcleo essencial e mais original do que poderíamos designar por reflexão pós-colonial de Eduardo Lourenço, o nó górdio de uma relação não neo-colonial com as nossas ex-colónias passa necessariamente por uma Lusofonia que nos obrigue a repensar a nossa identidade, os nossos mitos, a nossa auto-representação, quer no espaço lusófono, quer no palco do mundo. Em suma, a re-inventar-nos a partir da plena tomada de consciência do que foi a nossa aventura colonialista. Ou, nas palavras do próprio ensaísta,

temos de saber ao certo aquilo em que nos tornámos por ter sido os aleatórios e pertinazes agentes de uma experiência vasta como o mundo. E só o aprenderemos a fundo no convívio, no contacto e, tanto quanto possível, na comunhão daqueles que quisemos ensinar e nos recriaram. É uma empresa futurante esta, endereçada à redefinição de nós mesmos no horizonte do mundo lusófono que nos compreende e nos ultrapassa, e não à revisitação nostálgica de um passado de mútuas cicatrizes.⁹

³ Eduardo Lourenço, *A morte de Colombo: metamorfose e fim do Ocidente como mito*, Lisboa, Gradiva, 2005.

⁴ Eduardo Lourenço, “Repensar a Lusofonia” (1976/07/01), *Opção*, n.º 10, 1 de julho de 1976, p. 23.

⁵ Eduardo Lourenço, *O fascismo nunca existiu*, Lisboa, D. Quixote, 1976.

⁶ Veja-se, entre muitos outros textos, Eduardo Lourenço, “Brasil – caução do colonialismo português”, *Portugal Livre*, 1960.

⁷ Eduardo Lourenço, *A nau de Ícaro, seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999.

⁸ Eduardo Lourenço, *Situação africana e consciência nacional*, Lisboa, Pub. Génese, 1976.

⁹ Eduardo Lourenço, “Repensar a Lusofonia” (1976/07/01), *O complexo de Marx ou o fim do desafio português*, Lisboa, D. Quixote, 1979, p. 28.

1. O colonialismo português como um “não-problema” político – o caso de África

Num ensaio escrito ainda antes do 25 de Abril¹⁰, Eduardo Lourenço irá defender que Portugal vive a sua situação de povo colonizador com tanta naturalidade, dirá mesmo repetidas vezes, de modo tão “inocente”, que nem é possível sequer encontrar divergências de fundo a este respeito, entre a chamada “Oposição” e o “Regime”: “Oposição e Regime exprimem cada qual a seu modo, uma Nação essencialmente colonial, quer dizer, para a qual tudo quanto afecta os territórios coloniais é subordinado aos imperativos e interesses da Nação colonizadora”¹¹.

Assim, a dificuldade colonial não é só política, nem apenas metropolitana, nem sequer é um problema criado exclusivamente pelo Regime. Com efeito, Oposição e Regime, ambos comungam, com o povo português, de uma mesma mitologia imperial, de país simultaneamente colonizador e colonizado, sintetizando na máxima potência a dialéctica hegeliana do Escravo e do Senhor. País pobre, quase colonizado no contexto Europeu, acaba por não representar nenhuma diferença nas relações pessoais, económicas e sociais que se desenvolvem na metrópole entre ricos e pobres, entre patrões e assalariados e entre o patrão branco em África e o trabalhador negro que trata com o mesmo paternalismo com que trataria o camponês alentejano ou beirão.

É deste modo que o colonialismo português se torna invisível aos olhos dos portugueses que justificam a sua presença em terras distantes à luz de um império ancestral imaginário e já legitimado pela sua missão civilizadora e evangelizadora.

Desta forma, pôde a Nação negar ou sublimar o laço de subordinação que constitui a essência mesmo do poder colonial e desinteressar-se por África, tornando-o um problema simplesmente “exterior”, “acidental” e “provisório”. Nesta neutralização de África como um problema para a consciência nacional tanto colaboraram o Regime como a Oposição: aquele enquanto desinteresse consciente e apenas visto como um problema exterior à nação; esta porque tentou atribuir exclusivamente ao Regime do Estado Novo toda a responsabilidade do nosso colonialismo, cultivando assim um autêntico e dramático desinteresse por África como realidade problemática específica e pensável. Em suma, ambos “irmãos siameses de um imobilismo político fundamental”¹².

Trata-se, assim, de um império “sem sombra de pecado”, que só internacionalmente outros consideram como um problema, não participando desta visão amoral do nosso colonialismo, nem com ele colaborando (exceção feita para o Brasil que, de forma intermitente, se dispôs a caucionar internacionalmente esta nossa mitologia).

Para Lourenço, o colonialismo português só pode ser compreendido à luz de uma rigorosa fenomenologia da consciência nacional. Foi precisamente porque nem o Regime nem

¹⁰ Escrito entre 61 e 63, trata-se da republicação, com um Prólogo, do ensaio publicado em dois números consecutivos da *Critério. Revista Mensal de Cultura* (dezembro de 1975 (n.º2) e janeiro de 1976 (n.º3)), sob o título “Retrato (Póstumo) do Nosso Colonialismo Inocente”. Foi depois editado pelas Publicações Gênese, numa versão que junta as duas partes publicadas naquela revista. Segundo Eduardo Lourenço, este ensaio (que apresenta já grande parte das que serão as principais intuições em *O labirinto da saudade*) foi inspirado na visita de Marcelo Caetano ao Brasil em 1958. Aos leitorados chegavam na época umas brochuras que davam conta destes acontecimentos e numa delas vinha relatada a participação de Agostinho da Silva e de Marcelo Caetano no Congresso Luso-Brasileiro que esse ano decorreu na Baía (onde o ensaísta se encontrava a lecionar).

¹¹ Eduardo Lourenço, *Situação africana e consciência nacional*, Lisboa, Pub. Gênese, 1976, p. 9.

¹² *Ibidem*.

a Oposição compreenderam que só um recuo à mitologia nacional aí inscrita pode permitir compreender “o sentido e a forma” do colonialismo português que não conseguiram dar uma resposta eficaz ao problema africano, pois teríamos de “fatalmente passar pelo exame da nossa própria situação de colonizadores”¹³.

Ora, aquilo que Lourenço se esforça por demonstrar é que a nossa colonização tem muito pouco de original e muito menos de colonização excepcional porque não violenta, devendo antes integrar-se nos movimentos europeus mais vastos de colonização que se intensificaram nos séculos XIX e XX, com a correlativa violência e minorização de outros povos. Reverter uma tal situação não passa apenas pela entrega de África aos africanos, entregando à sua sorte os “pés brancos”, guarda avançada do colonialismo português, para construir uma espécie de Lusofonia afetiva, que nos restitua de forma imaginária o império perdido. Para Lourenço o exercício terá de ir mais fundo: “[...] a possível e duradoura solução das dificuldades que nos dizem respeito implica uma dolorosa, lenta e acaso impossível conversão de toda a mitologia nacional que é o verdadeiro suporte da acção e atitude actuais do Regime”¹⁴.

Desta impossibilidade nos voltará a falar em 1978 quando, ao escrever o célebre ensaio “Psicanálise Mítica do Destino Português”, se interroga, perplexo:

Treze anos de guerra colonial, derrocada abrupta desse Império, pareciam acontecimentos destinados não só a criar na nossa consciência um *traumatismo profundo* [...] mas a um repensamento em profundidade *da totalidade da nossa imagem perante nós mesmos e no espelho do mundo*. Contudo nós assistimos a este espectáculo surpreendente: nem uma coisa nem outra tiveram lugar. É possível que a profundidades ainda hoje não perceptíveis supure uma *ferida* que à simples vista ninguém apercebeu. Estamos perante um caso de inconsciência colectiva sem paralelo nos anais de outros países [...] resumo de um processo histórico caracterizado por um sonambulismo incurável, ou perante um exemplo de sagesa exemplar, de adaptação realista e consciente aos imperativos mais fundos da consciência e interesse nacionais?¹⁵

Lourenço acabará por responder a esta sua interrogação sublinhando o quanto a dita “descolonização exemplar” de que fomos sujeito repetiu a mitologia salazarista da “colonização exemplar”, fazendo com que, mais uma vez tivéssemos vivido uma das páginas cruciais da nossa história “ausentes de nós mesmos”:

Rei morto, rei posto, mitologia colonial e colonialista defunta, nova mitologia nacionalista se começa a reformular para que a imagem mítica caduca em que nos revíamos com complacência, pudesse servir de núcleo e alimentar o projecto vital, histórico e político de um povo, de súbito reduzido à estreita faixa atlântica que nunca nos bastou, mas que é agora o nosso navio de regresso, encalhado à força na barra do Tejo.¹⁶

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Eduardo Lourenço, “Psicanálise Mítica Do Destino Português” (1977/78), *O labirinto da saudade: psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, D. Quixote, 1978, p. 45.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 48-49.

2. Descolonização e pós-colonialismo – o “pesadelo africano”

Num texto publicado a 23 de julho de 1974 no *Diário de Lisboa*, intitulado “Quantas Políticas Africanas Temos Nós?”, Eduardo Lourenço continua a referir-se a África como o nosso principal problema, embora a classe política emergente no período pós-revolucionário estivesse a agir “como se o ‘pesadelo africano’ tivesse terminado na manhã do 25 de Abril”¹⁷.

488

Com efeito, as hesitações são muitas e Lourenço assinala o lugar da perplexidade de um país que não sabe o que fazer a África: se por um lado a revolução foi feita em nome do fim da guerra colonial, por outro lado, abandonar negros e “pés brancos” à sua sorte parece não ser a solução mais apropriada para regiões que foram sistematicamente exploradas e espoliadas. Em torno da alternativa autodeterminação *versus* independência (ultrapassando a tese de um federalismo utópico ainda proposto por Spínola, mas rapidamente abandonado), os políticos portugueses não envolveram a nação num debate onde, segundo Eduardo Lourenço, se jogava a identidade de toda uma nação “organicamente colonialista”.

Pior ainda, e de um modo quase incompreensível, este era um debate que parecia não interessar aos portugueses que, alheados da política ultramarina do Estado Novo, se tornaram, igualmente, indiferentes ao destino de África no período pós-revolucionário por já considerarem o problema resolvido.

Mas a reflexão de Eduardo Lourenço tem para nós um interesse especial, pois não escapou ao arguto ensaísta que o que se jogava escassos dois meses após a nossa Revolução não era colocar pela primeira vez os povos africanos de expressão portuguesa no centro dos acontecimentos, determinando o seu próprio destino após 13 anos de luta e intensa resistência a Portugal, mas de continuar a ver a questão africana pelo lado português, quer dizer, prosseguir ainda no colonialismo possível, mesmo se sem colónias:

E assim, paradoxalmente, a questão africana, *vista do lado português, que não é o único, nem, acaso, o essencial*, resume-se numa espécie de resposta em relação ao problema seguinte: para preservar a presença branca em África, qual é o melhor caminho: encetar o processo de *autodeterminação* como primeiro passo imprescindível para tudo o mais, independência inclusa; ou conceder sem tardar a independência pura e simples?¹⁸

Não se tratando de aplicar aqui “um plano abstracto de moralidade ou justiça histórica”¹⁹, Lourenço chama a atenção, e descreve minuciosamente a complexa relação de forças que se estabeleceram nesse momento crítico, quer do lado do colonizador, quer do lado do colonizado. Lourenço regista mesmo declarações dos representantes africanos ao defenderem a hipótese de destruírem o colonialismo, mantendo nos seus territórios a presença dos colonizadores, esquecendo que “o colonialismo não é uma realidade abstracta mas, objectivamente, *um estatuto de privilégio histórico, económico, social político e cultural, usufruído pela minoria branca*”²⁰

¹⁷ Eduardo Lourenço, “Quantas Políticas Africanas Temos Nós?” (1974/06/20), in Eduardo Lourenço, *O fascismo nunca existiu*, Lisboa, D. Quixote, 1976, p. 78.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 80-81.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 83.

Uma tal situação, embora pudesse agradar a alguns africanos e sobretudo aos portugueses que poderiam manter a sua mitologia nacional, é vista por Lourenço como irrealista, sublinhando desde logo o carácter dramático da posição dos portugueses, “pés brancos”, em África, prevendo que a breve trecho serviriam de moeda de troca nas relações entre Portugal e os territórios africanos de expressão portuguesa.

Na perspicaz visão de Lourenço, “o caso é desesperado, como é desesperada toda a tomada de consciência de colonizador-colonialista, na hora em que o seu estatuto é discutido. Karl Marx escreveu que todos os povos colonizadores sofrem de dupla alienação. É exacto que a alienação das metrópoles é de dupla face, mas a dos colonos é, por sua vez, dupla da da metrópole e quase inexpugnável”²¹, até porque a metrópole é “colonialista nele e através dele”²². No entanto,

a nossa questão, que os engloba fatalmente, mas a eles se não reduz, é com a massa africana ou (e) as vanguardas combatentes e ideológicas que as representam, portadoras de uma exigência autonomista responsável por uma rebelião armada que pôs em causa o nosso estatuto ancestral de colonizadores e colonialistas.²³

Quer dizer, na hora mais difícil do processo de descolonização português, Lourenço procura recolocar a questão do colonialismo e do pós-colonialismo nos seus exatos termos:

[...] na óptica metropolitana (que engloba a colonial mas é separável dela) os interesses vitais e naturais a ter em conta dizem respeito à nossa relação com os territórios da Guiné, Angola, Moçambique, enquanto *africanos* e não enquanto luso ou branco-africanos.²⁴

No entanto, dois anos mais tarde, a 4 de maio de 1976, Eduardo Lourenço publica no *Diário de Notícias* um texto onde perspectiva já a situação pós-colonial sob o signo do ressentimento. Considerando tratar-se de um possibilidade universal em situações de colonialismo e pós-colonialismo, Lourenço adverte os portugueses para a necessidade de não esperarem outra coisa: “Se os Portugueses conhecessem melhor o itinerário profundo da literatura brasileira (após a Independência) dar-se-iam conta do ininterrupto fio de um certo anti-lusitanismo e, em seguida, de um visível anti-europeísmo, que a atravessa”²⁵.

No entanto, de acordo com o ensaísta, a situação agrava-se quando ao ressentimento colonial se vem juntar o da “*cor* e da *raça*”²⁶. Nessa altura, “entra-se [...] num autêntico mundo esquizofrénico em que todos os sinais sofrem uma torção semântica irresistível e a comunicação se interrompe”²⁷.

Considerando não haver neste contexto lugar para a neutralidade teórica, Lourenço defende que apenas a tragédia e o sacrifício (à maneira Grega) pode restabelecer a ponte entre colonizador português e povos por ele colonizados: “a ‘incompreensão’ entre elas é tal que

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 84.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 85.

²⁵ Eduardo Lourenço, “Ressentimento e colonização ou o complexo de Caliban” (1976/05/01), in Eduardo Lourenço, *O fascismo nunca existiu*, Lisboa, D. Quixote, 1976, p. 242.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

só do mútuo e convergente milagre de uma *conversão* de atitudes é lícito esperar que um dia possamos passar da *falsa comunicação* em que supúnhamos coexistir à *comunicação autêntica* dos diferentes que se aceitam na diferença por se saberem iguais em humanidade”²⁸.

490 |

A tragédia é então dupla: aquela que constituiu propriamente o colonialismo (e a qual os portugueses quiseram sempre ver através do seu “colonialismo inocente”), a que se acrescenta a tragédia pós-colonial do ressentimento, por nós vivido através de ficções e fantasmas. E ao desfiarmos o rol das virtudes e dos benefícios da presença portuguesa em África, tudo indica que não somos ainda capazes de olhar *o outro* na sua própria realidade: uma vez que continuamos a não nos representar como colonialistas, também não podemos proceder a um tal reconhecimento que, como acertadamente refere o ensaísta, seria já “uma fenda na muralha”²⁹ do nosso “colonialismo orgânico e inocente”.

Com efeito, “nem os mais convictos anticolonialistas se deram conta do que *foi, do que é, para os nossos antigos colonizados, a incicatrizável ferida da negação absoluta de que foram objecto pelo mesmo facto da nossa colonização*”³⁰.

Uma tal negação do outro, da sua própria existência, funda precisamente a tragédia, quer social e política, quer a mais profundamente humana e existencial, a qual só pode ser vivida sob o signo do ressentimento, “com a fundura de séculos”³¹, uma espécie de “ressentimento-resposta à negação absoluta de ser africano inscrita na realidade do colonizador”³².

A este propósito, recorde-se o quanto Salazar e o Estado Novo se esforçaram por fazer representar junto dos portugueses um Portugal “português” do Minho a Timor, negando precisamente a específica existência do outro enquanto tal.

Ora, este é considerado precisamente o pecado original de todo o colonialismo, que Lourenço considera irrasurável e, pior do que isso, uma vez tomada consciência de tal situação pelo colonizado, ela gera uma alteridade de sentido negativo, que se desenvolve contra o colonizador, mas que foi produzida por este.

Em última análise, nada podemos hoje fazer pela “supuração” de uma tal ferida que só o tempo e a história própria dos nossos ex-colonizados podem resolver. Quanto à nossa história,

de ex-colonizadores que não conseguem, no fundo admitir que o tivessem sido nos termos em que os *colonizados* no-lo *propõem*, é a de compreender que o fabuloso ressentimento de que fomos causadores como povo, é uma ferida de longa supuração, para a qual e por longo tempo, *só nós, em particular, não temos bálsamo, pois é de nós que estão feridos*.³³

3. A Lusofonia em tempos pós-coloniais

Feita de fantasmas e ressentimentos, a lusofonia só se fará quando a relação colonizador/colonizado se normalizarem. Do nosso lado, enquanto colonizadores, Lourenço considera que devemos ser lúcidos, aceitando “sem nostalgia nem ressentimento” a independência das nossas ex-colónias e, simultaneamente, estando preparados para o natural ressentimento do outro face a nós.

²⁸ *Ibidem*, p. 243.

²⁹ *Ibidem*, p. 242.

³⁰ *Ibidem*, p. 243.

³¹ *Ibidem*, p. 244.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, pp. 244-245.

Mas se uma tal normalização não for possível, somos nós os últimos, como implicados no processo colonizador, a ter legitimidade para julgar uma tal recusa, até porque pode muito bem acontecer que não representemos qualquer espécie de utilidade para estas jovens nações em processo de construção e afirmação internacional.

Tudo o que nos resta é esperar que os laços que se construíram (trágicos, também, por certo) possam deixar algum lastro para o futuro, “mas será longo o caminho a percorrer para que um dia existamos uns para os outros fora do envenenado círculo de um mútuo e oposto ressentimento: o das novas nações de terem sido colonizadas e o de Portugal de as ‘ter perdido’ como imaginário (e real) prolongamento seu”³⁴.

Não previa Lourenço que o caminho fosse fácil, ou que houvesse sequer possibilidade de remissão de uma culpa tão funda como aquela que implica os povos colonialistas no destino dos ex-colonizados:

Não é decerto desejável nem útil que Portugal se comporte em relação às suas antigas colónias como um penitente à espera de uma aleatória absolvição paga com abraços, sorrisos, auxílios ou dívidas jamais solvíveis. No que nos diz respeito, o contencioso colonizador e colonialista deve dar-se por idealmente encerrado e tem de ser assumido com o trágico indelevel que comporta. Essa tragédia é nosso problema, a resolver connosco e mais ninguém. Mas a porta que nós cerrámos ficará, por longos anos, *escancarada do outro lado*.³⁵

Dois meses depois, em julho de 1976, Eduardo Lourenço voltava à temática colonial, mas agora noutra perspetiva. Em “Repensar a Lusofonia”, ensaio publicado na revista *Opção*, apela à descoberta e reinvenção de nós próprios, que devimos outros após a nossa aventura colonial. Não podendo refugiar-nos no espaço europeu ou ibérico, por já lá estarmos desde sempre, resta-nos “arrumar a casa para estar à mesa colectiva como em casa própria. A impotência, o ressentimento são maus conselheiros”³⁶, adverte.

A proposta do ensaísta neste texto é de uma clareza e lucidez total: “precisamos de imaginar uma nova carta de marear adequada a um povo que já não está fisicamente pelo mundo repartido, mas onde deixou de si aquilo que é mais do que um corpo: uma língua e, através dela, uma presença que a nós mesmos nos modifica e impõe deveres”³⁷.

Mas como é grande a tentação de um neo-colonialismo cultural, feito de nostalgias e quintos-impérios lusocêntricos, propõe o ensaísta uma “conversão total o nosso projecto cultural”³⁸. Quer dizer, do mesmo modo que a nossa identidade cultural se encontrou profundamente implicada no processo de colonização e depois de descolonização (mesmo sem que disso tivéssemos consciência por estarmos imersos num colonialismo “orgânico e inocente”), também a Lusofonia implica uma mudança profunda no modo como nos representamos e vemos em face do Outro significativo (no caso, os Outros que são para nós os novos países de expressão portuguesa), mas também os outros povos não lusófonos.

Um tal projeto é, pela pena do ensaísta, desenhado nos seus elementos essenciais e estrutura-se em torno dos seguintes pilares: deve tratar-se de um mundo descentrado geograficamente, co-usuário e proprietário de uma mesma língua com multímodas variações vi-

³⁴ *Ibidem*, p. 247.

³⁵ *Ibidem*, p. 246.

³⁶ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 1979, p. 26

³⁷ *Ibidem*, p. 27.

venciais e culturais, uma “obra de concertação colectiva”, um espaço que deve permitir a escuta mútua e uma adesão voluntária de todos os povos lusófonos.

Mas tudo isto implica a reconversão do nosso olhar, dos nossos mitos e identidade cultural. Quer dizer, a Lusofonia é um projeto onde em primeiro lugar teremos de jogar a nossa identidade de portugueses:

492 |

na verdade, queiramo-lo ou não, por nossa própria conta não podemos fugir a este reencontro connosco mesmos enquanto actores reformados desse sonho. Se não fôssemos capazes de integrar positivamente ao que agora somos e queremos ser esse passado imputado e imputável, nunca mais teríamos um presente, um convívio natural e criador connosco mesmos.³⁹

A quase três décadas e meia de distância e depois de diversas reflexões críticas e desencantadas de Eduardo Lourenço sobre o projecto de Lusofonia (veja-se, entre outras, *A Nau de Ícaro*⁴⁰), apetece sublinhar com o filósofo o quanto nos falta uma Lusofonia que, num mesmo gesto, permitisse redescobrir-nos e reinventar-nos nos Outros e com os Outros.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 1979, p. 28.

⁴⁰ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 1999.

MINHA LÍNGUA, SUA PÁTRIA: BREVE REFLEXÃO SOBRE OS IMPACTOS DO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA NO MITO DA LUSOFONIA

Anne Ventura*

| 493

Resumo:

A ideia de posse da língua portuguesa enquanto património imaterial identitário é parte integrante do mito da lusofonia. Com o pressuposto de que a língua confunde-se com a nação, enquanto comunidade imaginada, interessa-nos compreender os impactos sofridos pelos portugueses em decorrência do Acordo da Língua Portuguesa que entrou em vigor em janeiro de 2009. Para tal, adotaremos a perspectiva da Psicanálise Mítica, de Eduardo Lourenço, no intuito de pensar se há e porque há uma ferida no imaginário do falante de nacionalidade portuguesa como consequência direta deste acordo.

1. A Nação como Mito ou o engenho das identidades culturais nacionais

O mito – palavra de muitos, mas relacionados, significados – é fundamentalmente uma narrativa cujos personagens sobrenaturais encenam valores e crenças de um grupo social específico¹. Saber fundamental, o mito mente a verdade, encobre a meio pano aquilo que quer mostrar. Por sua natureza de encenação, pode servir à tarefa oblíqua de explicar a gênese do mundo, de um povo, um valor moral, um lugar, etc. Justamente por assumirem este papel simbólico, os mitos tornaram-se fonte de reflexão para diversas áreas do saber que se interessam por explicar o mundo, o homem e suas comunidades. Para a psicanálise eles carregam o não-dito inconsciente; para a antropologia cultural, servem ao propósito de integrar e fortalecer a sociedade; para a sociologia durkheimiana, expressam a consciência coletiva; para a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, são sistemas de signos; e, por último, mas em harmonia continuada com Strauss, deparamo-nos com a abordagem semiológica das mitologias de Barthes, para quem “o mito é uma fala [...] um modo de significação, uma forma”². Muitos caminhos, pois, trouxeram os mitos para as mãos dos que hoje se intitulam estudiosos da cultura e todos contribuem para a ampla e complexa compreensão que temos deles.

Também a comunidade é uma narrativa simbólica, porque uma comunidade é sempre imaginada³, embora esta não seja uma equação simples. Portugal é aquilo que os portugueses imaginam; entretanto é mais, pois é também o que os seus outros imaginam ser, bem como o que os portugueses imaginam disto, e assim por diante. E é principalmente nos desajustes desses labirintos espelhados que a comunidade mais verdadeiramente se desenha. Mas uma nação, por sua vez, é coisa muito mais específica do que uma simples comunidade. É mais, inclusive, do que a ideia de pátria⁴. Segundo Anne-Marie Thiesse, as nações têm uma

* Universidade de Aveiro/ Universidade do Minho.

¹ Andrew Edgar e Peter Sedgwick, *Teoria Cultural de A a Z: conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo* (trad. de Marcelo Rollemberg), São Paulo, Contexto, 2003, p. 214.

² Roland Barthes, *Mitologias*, s.l., s.n., 2007, p. 261.

³ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

⁴ Daí que seja um equívoco recorrente a utilização da frase pessoana “A minha pátria é a Língua Portuguesa” como ilustração de um qualquer nacionalismo ligado à língua. Sobre isso argumenta Eduardo Lourenço no ensaio “Da língua como pátria” (Eduardo Lourenço, *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 2004, p.125).

dupla natureza: política e cultural. É preciso haver nesta comunidade elementos de uma identidade nacional semelhante, fundamentos que compõem aquilo que se compreende por nação; um património cultural, noutras palavras, composto por

[...] ancestrais fundadores, uma história multissecular e contínua estabelecendo a ligação entre as origens e o presente, *uma língua*, heróis, monumentos culturais, monumentos históricos, lugares da memória, tradições populares, paisagens emblemáticas.⁵

Esses elementos são, como prova o século XIX, manipuláveis, daí o caráter político da cultura compartilhada que dá forma à nação moderna. Como disse Anderson a respeito da condição nacional e do nacionalismo:

[...] depois de criados, esses produtos se tornaram “modulares”, capazes de serem transplantados com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais, para se incorporarem e serem incorporados a uma variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas.⁶

Mas as nações modernas transformam-se, como se transformou a própria Modernidade. Deparamos, hoje, com o fenómeno do descentramento do sujeito na pós-modernidade, o que afeta as nossas identidades nacionais. Stuart Hall analisa o impacto desse descentramento do sujeito moderno para as identidades culturais nacionais⁷. Alguns aspectos das nações abordados pelo autor merecem a nossa atenção. Em primeiro lugar, Hall compreende que uma nação moderna será sempre híbrida culturalmente, apenas aparentando através dos seus dispositivos discursivos um sentido de unidade. Destarte, uma identidade nacional é aquilo que acreditamos sê-la, o que ela representa. A força, portanto, desse sentido também está a ser abalada pelo fenómeno da globalização, dando lugar a identidades nacionais diversas, fragmentadas, aparentemente mais híbridas. Três fenómenos são observados por Hall em decorrência das transformações do mundo globalizado. Em primeiro lugar, “as identidades nacionais estão se desintegrando”⁸. Entretanto, apesar de parecer contraditório em primeira instância, pode-se observar um concomitante resgate dessas identidades nacionais, ou mesmo locais, como forma de resistência. Por último, “novas identidades – híbridas – estão surgindo”⁹. O autor acredita que a globalização não irá acabar de uma vez com as identidades nacionais; antes irá “produzir, simultaneamente, novas identificações ‘globais’ e novas identificações ‘locais’”¹⁰.

Deve-se também levar em conta o fato de a globalização não ser tão democrática como se poderia supor, carregando sua própria “geometria de poder”, ou, ainda, que se trata de um fenómeno que atinge principalmente o Ocidente. É claro que o “outro” do Ocidente, hoje

⁵ Anne-Marie Thiesse, *A criação cultural das identidades nacionais na Europa* (trad. de Sérgio A. Souza), p. 15 (versão eletrónica, acedida a 12 de fevereiro de 2014, disponível em <http://pt.scribd.com/doc/44700319/2-Anne-Marie-Thiesse-A-Criacao-Cultural-Das-Identidades-Nacionais-Na-Europa-Www-gtehc-pro-Br>).

⁶ Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 30.

⁷ Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade* (trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro), Rio de Janeiro, DP&A editora, 2001.

⁸ *Ibidem*, p. 69.

⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰ *Ibidem*, p. 78.

mais do que nunca, sofre as influências culturais decorrentes dessa tendência globalizante ou ocidentalizante, no entanto também o Ocidente tem de lidar como nunca antes com a migração, a presença do outro enquanto parte integrante de si. Segundo o autor: “Esta formação de ‘enclaves’ étnicos minoritários no interior dos estados-nação do Ocidente levou a uma ‘pluralização’ de culturas nacionais e de identidades nacionais”¹¹. Daí advém a “dialéctica das identidades”. Uma vez diluídas as fronteiras do mundo pós-moderno, a complexa articulação entre alteridade e identidade acaba por gerar identidades culturais móveis, herdeiras de diferentes tradições. Imaginar que o resultado disso seria uma grande identidade global unificadora seria ingenuidade. O que se observa cada vez mais é que a “tradução”, ou seja, a negociação entre as culturas em toque acaba por produzir “culturas híbridas”. Entretanto, na contracorrente da homogeneização global, podemos observar uma onda crescente de fundamentalismo, talvez uma tentativa de resgate do nacionalismo: “A reafirmação de ‘raízes’ culturais e o retorno à ortodoxia têm sido, desde há muito, uma das mais poderosas fontes de contra-identificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais e do Terceiro Mundo [...]”¹². Por fim, a ideia de uma convergência de identidades rumo a uma única identidade universal, bem como do desaparecimento do nacionalismo ou mesmo do discurso étnico – tal como apregoada pelos marxistas ou liberalistas – dá cada vez mais lugar a um contraditório jogo de *traduções* que tem como consequências resgates e novas formulações identitárias híbridas. Descentramento do Ocidente? Eis o que sugere Hall.

Mas poderia Portugal ser encarado com o mesmo olhar que votamos às demais nações europeias? Boaventura de Sousa Santos – no ensaio *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade* – reflete acerca do colonialismo português – seus discursos, práticas e a influência que exerceu e ainda exerce nas sociedades que dele fizeram parte. Para tal, parte de alguns pressupostos principais. Em primeiro lugar, Portugal foi um país semiperiférico dentro do mundo capitalista, e como tal nunca viveu do mesmo modo que os países centrais o Estado moderno. Esta condição tanto se reproduziu no sistema colonial português, como no modo como Portugal hoje se insere dentro da União Europeia. Leve-se também em consideração que o autor alerta para um país cuja cultura é ela mesma fronteira. Também Buarque de Hollanda é desta opinião, quando afirma que Portugal e Espanha funcionaram como “territórios-ponte” entre o novo mundo e uma Europa mais europeia, porque central¹³.

O sistema colonial britânico foi o centro, tanto de práticas quanto de discursos normativos, para a marginalidade lusitana. É dele que o colonialismo português se distingue porque depende, assumindo o papel de periferia. Isso, por consequência, traz um duplo problema de autorrepresentação para o colonizado português, pois se trata, então, do colonizado do colonizado. Eis porque, como nos explica Santos, um problema de ordem principalmente económica e política se disseminará sobre todas as outras instâncias da sociedade, ou mais especificamente na cultura.

Essa diferença do colonialismo português reflete-se, por sua vez, no pós-colonialismo. Um exemplo disso é a ambivalência e a hibridez já vivenciadas durante o período colonial no espaço de língua oficial portuguesa, o que se trata de um contraponto ao pós-colonialismo anglo-saxão. E por isso, como alerta Santos,

¹¹ *Ibidem*, p. 83.

¹² *Ibidem*, p. 95.

¹³ Sérgio Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 31.

“O pós-colonialismo em língua oficial portuguesa tem de centrar-se bem mais na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta, e a crítica residirá em fazer distinção entre formas de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) e aquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias)”¹⁴.

Tal ambivalência estende-se à questão racial, porque neste espaço do colonialismo português a miscigenação é, ao contrário do que em outros colonialismos, uma realidade, não um limite. O que não significa uma ausência do racismo, mas uma diferença neste. É antes pela “penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial” que o sexismo e o racismo difuso darão a base complexa de funcionamento da sociedade colonial portuguesa. Santos também aborda a duplicidade do colonizador colonizado, situando a identidade do colonizador português na conjunção de dois outros, o que o permitiu emigrar para suas próprias colônias, mais do que somente colonizá-las.

O colonialismo português regeu-se pelo “estigma de uma indecidibilidade”, o que revela um excesso de alteridade se feito um contrapondo ao colonialismo hegemónico. É imprescindível que isso seja levado em conta ao se pensar num discurso do pós-colonialismo português. O autor realiza este compromisso ao analisar minuciosamente três “jogos de espelho”, breves reflexões sobre identidade e alteridade em diferentes contextos do colonialismo português: um Caliban na Europa; um próspero calibanizado; os momentos de Próspero. Primeiramente o autor tenta demonstrar que os portugueses serão muitas vezes descritos pelos viajantes europeus com a mesma carga – ora positiva ora negativa – dos estereótipos com os quais eles próprios descrevem os povos nativos da terra colonizada. Eis a dialética da representação demonstrada pelo autor com inúmeros exemplos: “Ao mesmo tempo que os portugueses proclamavam a miscigenação como um triunfo humanista ou um engenhoso expediente colonialista, a mesma miscigenação era-lhes inscrita na pele como um ónus pelo olhar do Próspero europeu”¹⁵. No segundo jogo de espelhos, o autor defende a hipótese de que Portugal mais seria um proto-Caliban, o que se manifestou, dentre outras práticas, na ca-frealização, ou mesmo na ausência do Estado colonial, no poder aparente. A miscigenação demonstra a porosidade das identidades portuguesas, entre Próspero e Caliban, fenómeno que encontra sua máxima figura no mulato. No terceiro jogo de espelhos, o autor analisa dois momentos históricos em que acredita que os portugueses assumiram o papel de Próspero: final do século XIX – a seguir à Conferência de Berlim – e o período que segue o 25 de Abril até a adesão de Portugal à União Europeia. No primeiro momento, como assinala, a miscigenação será repugnada, numa tentativa de Portugal assumir o lugar até então não ocupado por completo de colonizador civilizador. Essa polarização dicotómica entre o colonizador e o colonizado será sustentada por duas práticas principais: a antropologia colonial e o assimila-cionismo. Entretanto, como aponta Santos, Portugal encontra dificuldades em romper com a interidentidade vivida até então, o que talvez seja a explicação para o fato de ter sido considerado tanto pelos próprios portugueses quanto pelos estrangeiros um Próspero incapaz:

¹⁴ Boaventura de Sousa Santos, “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto, Edições Afrontamento, 2002, p. 17.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

“Como uma maldição, o Caliban português persegue o Próspero português, segue-lhe os rastros, carnavalizando a sua postura como uma imitação rasca do que pretende ser”¹⁶. No seu segundo momento de próspero, Portugal exerce o papel de descolonizador, tal como já havia ocorrido antes com outras potências coloniais. Trata-se, ainda, de um papel de Próspero, segundo defende o autor, apesar de já não haver Caliban. Isso devido à dependência mantida entre as ex-colónias e seu Próspero; em outros termos, o neocolonialismo. Contudo o neocolonialismo neste caso será inviabilizado pela própria falibilidade do colonialismo português, o que dará lugar antes a um colonialismo interno – como foi o caso do Brasil. Para concluir, o autor defende que só se pode falar de um pós-colonialismo no espaço de língua oficial portuguesa se situado dentro de sua peculiar condição. Para tal, deverão os estudiosos se ocupar principalmente das *fraquezas* do Próspero, mais especificamente orientados contra dois fenómenos: o colonialismo interno e a globalização hegemónica. Do que podemos concluir que o comprometimento de Santos é com uma postura anticolonialista, mais do que simplesmente pós-colonialista, alertando-nos, entretanto, para os perigos da ocultação proveniente deste carácter furtivo do Próspero calibanesco português.

Com um olhar outro, mas semelhantes preocupações, Eduardo Lourenço, no ensaio *Psicanálise mítica do destino português*, marcou a forma como a história e as identidades portuguesas são hoje encaradas. Isso porque, grosso modo, Lourenço traz luz a um rosto que se revela máscara. Ao discorrer sobre o “irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses fazem de si mesmos”, que “reflete a estrutura de um comportamento nacional que a obra dos historiadores apenas generaliza e amplia”¹⁷, o ensaísta apela para uma psicanálise do comportamento português frente ao mundo e a si mesmo, em busca de um rosto verdadeiro que possa reconciliar a identidade nacional com seu “ser profundo”. A cura psicanalítica que almeja alcançar se justifica por diversos momentos em que um trauma se revela; do frágil que se quer tido como grandioso. O carácter português, fruto desse “acto sem história”, será, assim, uma entrega à ficção sobre a nação lusitana, seu destino mítico, regalado às mãos de Deus; ou, por outro lado, uma fuga constante do espelho que lhe revele sua “intrínseca fragilidade”. Como diz Lourenço:

Esta conjunção de um complexo de inferioridade e superioridade nunca foi despoletada como conviria ao longo da nossa vida histórica e, por isso, misteriosamente nos corrói como raiz que é da relação *irrealista* que mantemos connosco mesmos. Segundo as contingências da situação internacional ou mundial, aparece ao de cima um ou outro complexo, mas com mais constância os dois ao mesmo tempo, imagem inversa um do outro.¹⁸

Destarte Portugal é uma pequena pátria que já nasce no desejo ser grande, tarefa nunca cumprida por completo, o que culminou numa cruel angústia: a de se entregar ao seu destino irrealista – ficção não só do futuro, mas de um passado distorcido. Dessa ficção, *Os Lusíadas*, segundo o autor, seriam “a ficção” – relida e interpretada sempre dentro desse contexto, como prova irrevogável da superioridade portuguesa. Lourenço analisa diversos momentos da história portuguesa em que o traumatismo vem à tona, sempre seguido de um delírio da

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade: psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1988, p. 16.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

imagem que funciona como recalque, muitas vezes travestido de um nacionalismo místico (como o vácuo de sessenta anos na história do país, ou *o ultimatum*, “traumatismo resumo” do século XIX).

498 | Não nos custa imaginar que este português desajustado com a imagem de si e entregue à utopia de um superego inflado psicanalisado miticamente por Eduardo Lourenço seja o mesmo Próspero calibanizado descrito por Boaventura de Sousa Santos em constante conflito com seu lugar no mundo, seja frente às suas ex-colónias (que não têm por ele o respeito ou a dependência das ex-colónias inglesas), seja frente aos demais países da Comunidade Europeia, para quem continua a ser uma nação europeia um pouco desajustada, de frágil economia, isso tudo em contradição com o complexo de superioridade que o entrega ao sonho de grandeza e não lhe permite medir de maneira justa as possibilidades de um destino real e merecido.

2. A ortografia em desacordo com o mito

O recente acordo ortográfico – ou antigo, tendo em vista que já há mais de 10 anos consta na lei – custou a Portugal o pretensível papel de senhorio da língua portuguesa, gerando imensas reações negativas nos falantes portugueses. Isso se revela em inúmeros discursos, alguns públicos, outros privados, que evidenciam um sentimento de perda no que tange à língua portuguesa enquanto património cultural nacional.

Não nos interessa defender ou repudiar as questões técnicas do acordo – principalmente porque este é já uma realidade com a qual nós, falantes da língua portuguesa, temos que lidar. Uma série de debates e publicações já deram conta de analisar as falhas e os acertos da última revisão da legislação ortográfica de nosso idioma. Interessam-nos, antes, as reações nas quais identificamos um comportamento traumático que, acreditamos, muito tem a ver com a “dificuldade de ser” portuguesa¹⁹. Particularmente, dois aspectos das reações negativas portuguesas nos chamam a atenção: a ideia de perda de um património e a comparação de Portugal à Inglaterra. Dois aspectos da imagem que Portugal tem de si e que merecem uma reflexão cautelosa.

A edição virtual da Visão, de 20 de setembro de 2009, dava conta, em um brevíssimo artigo, de uma declaração do escritor Miguel Sousa Tavares à Lusa: “O acordo ortográfico é um acto colonial do Brasil sobre Portugal”²⁰. Nos comentários dos leitores da mesma matéria, ainda podemos encontrar o seguinte eco: “Afinal a língua portuguesa é nossa, o Brasil tem é o sotaque. Nós é que fomos os colonizadores, não o Brasil. Tem a Independência que é muito bom, se quiserem outra língua oficial, o problema é deles [*sic passim*]”. Tanto a primeira afirmação, do escritor consagrado, quanto o comentário exacerbado, do leitor anónimo, revelam uma dor portuguesa muitas vezes manifesta em relação à sua mais famigerada ex-colónia como resultado deste último acordo ortográfico. Noutro meio de comunicação, o *Diário de Notícias*²¹, ainda encontramos, em artigo maior, um acréscimo da declaração de

¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰ “Acordo Ortográfico é ‘acto colonial’ do Brasil, diz Miguel Sousa Tavares”, *Visão*, 20 de setembro de 2009 (versão eletrónica, acessada a 12 de fevereiro de 2014, disponível em <http://aeiou.visao.pt/acordo-ortografico-e-acto-colonial-do-brasil-diz-miguel-sousa-tavares=f529841>).

²¹ “Miguel Sousa Tavares: Acordo Ortográfico é ‘acto colonial’”, *Diário de Notícias*, 20 de setembro de 2009 (versão eletrónica, acessada a 12 de fevereiro de 2014, disponível em http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content_id=1367389&seccao=CPLP&page=-1).

Tavares à Lusa: “O Brasil é o único país que recebeu a língua de fora e que impõe uma revisão da língua ao país matriz, como se os Estados Unidos impusessem um acordo ortográfico à Inglaterra”. Segundo a opinião do escritor, o acordo ortográfico teria sido imposto pelo Brasil a Portugal, sem consulta à população portuguesa.

Não procede a afirmação de uma imposição do Brasil, uma vez que o acordo, como o nome já diz, foi assinado e em muito desejado pelos representantes do Governo português. O que talvez se justifique é o questionamento sobre os interesses económicos envolvidos no acordo, sua viabilidade, bem como a legitimidade da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, grande responsável pelo empenho em efetivar o acordo de 1990 e da qual Tavares é um crítico assumido.

Também é imprescindível analisarmos que a expressão “receber a língua” não corresponde à realidade histórica do colonialismo português. Inicialmente levada pelos portugueses para o solo conquistado, a língua portuguesa conviveu, no princípio da colonização do Brasil, com outras línguas como as indígenas e até mesmo o holandês. Destaque merecem as chamadas línguas gerais, que eram línguas de fronteira utilizadas pelos índios e, posteriormente, até mesmo pelos portugueses e seus filhos para comunicação entre tribos e grupos sociais distintos. Essa língua franca chegou a dominar o cenário brasileiro, cabendo à língua portuguesa a ocupação de língua oficial utilizada em documentos e âmbitos administrativos ligados ao Estado. A língua geral recebeu o apoio principalmente dos jesuítas, cujo intento era a expansão da evangelização através da língua nativa. A aceitação desta, vale observar, deu-se com o propósito de unificação e diluição da diversidade, tanto por parte da Igreja Católica, quanto por parte da Coroa. Mas a saída dos holandeses do Brasil transformou esse panorama linguístico, uma vez que a língua portuguesa perdeu a única concorrência de língua de Estado, tendo que conviver somente com as línguas indígenas e as trazidas pelos escravos. Ao mesmo tempo, Portugal acelerou o processo de colonização do solo brasileiro, enviando colonos para ocupação da terra – estes trazendo de diferentes partes de Portugal um registo próprio da língua. Também o número de escravos trazidos de África aumentou enormemente, e, com eles, outras línguas africanas. Nesse processo, foram implementadas as primeiras medidas estatais ligadas ao empenho em barrar o avanço da língua geral na Colônia, para que esta viesse a perder a força adquirida, fortalecendo a língua portuguesa como língua oficial brasileira. Dessas medidas, a mais conhecida é a proibição do uso da língua geral no Brasil, instituída por Marquês de Pombal, em 1757, no “Directório dos Índios”. Os próprios índios não poderiam, desta forma, utilizar outra língua que não a portuguesa, sendo a língua brasílica condenada como “invenção diabólica”. Trata-se de uma “colonização linguística”²². A língua portuguesa, portanto, não foi oferecida como prenda pelos colonizadores portugueses aos brasileiros, mas antes utilizada como arma de dominação política e ideológica durante a colonização. Quando se impõe uma língua, também está imposta uma cultura – a hegemónica. E, ainda que prenda fosse, tal como os pentes oferecidos aos nativos, um preço alto foi cobrado em troca. Não apenas os índios sofreram com esta imposição, como também os escravos, que acabaram por manter as línguas africanas com funções rituais ou como línguas secretas. E, ainda hoje, apesar de muitas dessas línguas terem sido extintas – algumas com suas próprias comunidades de falantes –, outras perduram e convivem com o chamado português brasileiro, este oficial e língua materna da maioria da população.

²² Bethania Mariani, *Colonização linguística*, Campinas, Pontes, 2004.

Claro está que esta língua portuguesa, tal como a cultura, não estará imune a todas as influências da realidade brasileira e sofrerá modificações consideráveis: influências do tempo, do espaço e do contato com as línguas indígenas, africanas e mesmo as línguas dos imigrantes europeus e asiáticos que virão depois. Compreender essas modificações como “invenção diabólica” é que já não fica bem numa realidade pós-colonial.

500 | Entretanto uma imagem irrealista do colonialismo português, sustentada durante anos inclusive nos discursos oficiais, parece se manter ainda hoje no imaginário coletivo. Trata-se de pensar no outro como aquele a quem os portugueses salvaram da barbárie, oferecendo-lhes cultura civilizada de maneira “quase” não violenta. Parte deste pacote de boas-vindas ao mundo civilizado seria a língua portuguesa, concedida para uso como um bem que se empresta, sem no entanto permitir a posse. Parecem esquecer-se de que a primeira política linguística da língua portuguesa no Brasil foi, esta sim, de imposição hegemônica, uma vez que: “Evitar o bilinguismo significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua”²³.

Por isso se, hoje, há um desejo de unificação da ortografia da língua portuguesa por parte não apenas das ex-colônias como também da ex-metrópole (e não é possível ignorar todo esse passado, como parecem desejar uns e outros), isso não pode ser realizado sem levar em conta as vozes daqueles que a “receberam” como herança da colonização. Fazê-lo seria de um colonialismo anacrônico e imperdoável. A questão seria, antes, discutir como elaborar uma política linguística de inclusão das diversidades do mundo lusófono, de maneira democrática e contextualizada. E foi justamente na tentativa de encontrar esse equilíbrio – movimento imperfeito, mas persistente – que o acordo suscitou acusações de abasileiramento. A acusação de uma preferência pela norma brasileira é consequência da opção pela fonética feita pelo acordo de 1990, que conduziu a uma reflexão sobre a quantidade de falantes e transformações ortográficas que violassem o menos possível o uso da língua. Segundo nota explicativa do acordo, as alterações atingem 1,6% da norma euro-afro-asiático-oceânica e 0,5% da norma brasileira.

Portanto as modificações, apesar de em menor número, também estão a ser sentidas pelos brasileiros e é curioso que somente agora os portugueses, porque buscam na rede virtual as novas regras, se apercebam disso. Tamanho foi o drama do debate sobre o acordo que muitos portugueses chegaram mesmo a pensar que em nada mudaria a norma brasileira. E mais, a opção de uma legislação controlada pelo Estado sobre a ortografia da língua portuguesa foi uma escolha de Portugal, ainda no início do século XX. Como vemos, o controle estatal da língua portuguesa foi, desde sempre, presente na história de Portugal. E isso inviabiliza, desde já, essa tentativa de comparação entre Portugal e o grande Próspero, a Inglaterra, uma vez que a língua inglesa não possui um conjunto de normas instituídas por lei. Além disso, como explica Carlos Reis:

Ouçõ dizer: o Inglês não tem acordo ortográfico e passa muito bem sem ele. Omite-se aqui que as oscilações ortográficas em Inglês (que, aliás, estão dicionarizadas) são muito reduzidas e também que, nele, a relação entre grafia e pronúncia é muito mais convencionalizada do que em Português; e falta aprofundar um pouco a questão, para chegarmos a uma resposta

²³ Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, p. 14.

óbvia: o Inglês não tem acordo ortográfico, porque simplesmente não precisa dele. E não precisa porque o seu esmagador poder linguístico é sobretudo um efeito de outros poderes que arrastam e praticamente impõem aquele poder linguístico: o poder político, o poder económico, o poder tecnológico, o poder cultural, etc. Numa palavra: o poder.²⁴

Deve-se também ter em conta a diferenciação entre língua e ortografia, para que não se incorra no erro de imaginar que um acordo ortográfico suprime a diversidade que a língua, em sua latência de vida, está sempre a criar. Lourenço se refere à língua portuguesa no Brasil como um “português-outro”. O princípio da variação linguística daria conta de que mesmo dentro de Portugal a língua portuguesa é enriquecida com alteridades vivas, criando, assim, uma identidade híbrida da língua, o que também vale para os demais países e comunidades onde habita (ou que habita) a língua portuguesa – sejam membros da CPLP ou não. “A língua é uma manifestação da vida e com ela em perpétua metamorfose”²⁵.

Há quem defenda que não é preciso legislar a ortografia de nosso idioma, mas isso significa dar impulso ao processo de transformação já em curso que nos levará para um futuro de línguas distintas. Podemos encarar, então, o acordo ortográfico como uma política linguística que está a tentar dar fim, ao menos temporariamente, à confusão causada no cenário internacional pela dupla ortografia da língua portuguesa. Como disse Fiorin: “É impossível uniformizar a língua. Repetimos, o que se pode e se quer tornar uma é a ortografia”²⁶. Tendo isso em conta, talvez a melhor das decisões do acordo ortográfico de 1990 seja a dupla grafia que respeita as diferenças de cada uma das comunidades lusófonas, demonstrando assim uma preocupação em harmonizar, ou traduzir, até mais do que reformar, a língua.

Portanto acreditamos que há, em tais afirmações desfavoráveis ao acordo, indícios de um discurso submerso a ser observado. O que se perde, neste sentimento exposto nas resistências portuguesas ao acordo, não é a língua em seu aspecto mais objectivo, mas, sim, o mito: a língua portuguesa enquanto divindade linguística que legitima o reino imaginário da lusofonia. Como em todo ato político, notamos aqui um aperto de mão que mais se assemelha a uma queda de braço. Isso ocorre entre os mais poderosos do mundo lusófono; neste caso, a ex-metrópole e a única ex-colónia com força política e económica suficiente para lhe fazer frente.

Muitos defendem a recusa do acordo como uma dificuldade de cognição, portanto comportamental, em transformar a ortografia aprendida na infância. Mas esse argumento omite um importante fator de repúdio ao acordo: a identidade cultural. Ocorre que a lusofonia, apesar de não passar muito de um sonho que se tenta realizar há bastante tempo, está intrinsecamente relacionada com as identidades culturais portuguesas. E é justamente a lusofonia – defendida pelos chamados “acordistas” – a culpada pela recusa ressentida ao acordo ortográfico que privilegia algumas regras ortográficas anteriormente adotadas pelo Brasil.

A Portugal sempre lhe custou admitir a independência cultural construída pelo Brasil ao longo, principalmente, do século XX. Como disse Lourenço, “Contam-se pelos dedos de uma

²⁴ Carlos Reis, “Acordo Ortográfico: para além de Portugal”, 2008 (versão eletrónica, acedida a 12 de fevereiro de 2014, disponível em <http://www.ciberduvidas.com/acordo.php?rid=1674>).

²⁵ Eduardo Lourenço, *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 2004, p. 122.

²⁶ José Luiz Fiorin, *O acordo ortográfico: uma questão de política linguística*, Juiz de Fora, Veredas, n.º 1, 2009, p. 13 (versão eletrónica, acedida a 12 de fevereiro de 2014, disponível em <http://www.ufjf.br/revstaveredas/files/2009/12/artigo012.pdf>).

só mão os portugueses que sabem até que ponto o Brasil é um país para quem Portugal é um ponto vago num mapa maior chamado Europa [...]”²⁷. Recalque lusitano do recalque brasileiro, isso corrobora com a ideia de posse ou domínio da língua frente aos demais países que têm o português como língua oficial, um exemplo de “irrealismo prodigioso”, uma vez que a cisão entre as ortografias brasileira e portuguesa já completaria o seu primeiro centenário.

502 | Todo mito mente uma verdade e a lusofonia pode ser considerada um mito devido ao seguinte pressuposto: sua real substância revela um discurso submerso, algo do inconsciente coletivo que diz respeito à imagem da nação portuguesa. Em primeiro lugar, a lusofonia existe quase exclusivamente no imaginário português – bem como de alguns poucos intelectuais dispersos pelo mundo. O Brasil, por exemplo, nunca viveu verdadeiramente a lusofonia – apesar do desconhecimento disso por grande parte da população portuguesa – e isso tem uma explicação bastante clara. Desde a independência do Brasil, a única maneira que este país encontrou para formar sua nação imaginada foi o afastamento de sua ex-metrópole; a língua, neste caso, apesar de continuar a mesma, assumiu, desde então, uma diferenciação desejada – basta resgatarmos aqui os movimentos que a literatura brasileira (no Romantismo e no Modernismo) fará em busca de sua identidade nacional:

Na lenta maturação da nossa personalidade nacional, a princípio não nos destacávamos espiritualmente dos nossos pais portugueses. Mas, à medida que fomos tomando consciência da nossa diversidade, a eles nos opusemos, num esforço de auto-afirmação, enquanto, do seu lado, eles nos opunham certos excessos de autoridade ou desprezo, como quem sofre ressentimento ao ver afirmar-se com autonomia um fruto seu.²⁸

Se para o imaginário português o Brasil era uma continuidade de si, para o Brasil Portugal era o grande outro. Junte-se a isso a decisão portuguesa de promover uma reforma ortográfica em 1911 – a primeira delas – à revelia dos brasileiros e está erguida a base do desencontro entre as ortografias que irá se agravar ao longo do séc. XX.

A crítica mais incisiva à lusofonia acusa-a de nunca ter sido o projecto de uma democrática comunidade que partilhasse da língua portuguesa, mas um devaneio do “Quinto Império” lusitano, que, tendo já perdido todas as outras formas de dominação sobre as ex-colónias, enxergou na língua sua última bandeira. O mito aqui se constrói, maioritariamente, pelas mãos portuguesas. Como é mito também que os demais países da CPLP sigam as normas ortográficas portuguesas por concordarem que seja Portugal o único país capaz de legislar corretamente a língua portuguesa. A questão é muito mais complexa. Basta nos lembrarmos de que em alguns desses países esta não é a língua materna de muitos cidadãos ou de que a carência de uma elite letrada nacional – como é o caso de Angola, resultado de uma independência recente e sofrida – obriga o governo a importar do mercado editorial português os próprios livros didáticos que formarão o futuro cidadão.

A língua e a nacionalidade estão ligadas de maneira complexa. O acordo ortográfico não lida com a língua falada, mas com a ortografia da língua, verdade seja dita. No entanto é justamente a grafia que dá o peso e a medida de uma língua nacional: é a língua escrita, nor-

²⁷ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 2004, p. 135.

²⁸ Antonio Candido, “Literatura e Cultura: de 1900 a 1945”, in Antonio Candido, *Literatura e Sociedade*, Rio de Janeiro, Ouro sobre azul, 2006, p. 117.

matizada e impressa a única capaz de servir ao propósito da nação moderna, pela coesão que confere aos falantes. No entanto, como disse Anderson:

É sempre um equívoco tratar as línguas como certos ideólogos nacionalistas as tratam – como emblemas da condição nacional [*nationness*], como bandeiras, trajes típicos, danças folclóricas e similares. Basicamente, a coisa mais importante quanto à língua é sua capacidade de gerar comunidades imaginadas, efetivamente construindo *solidariedades particulares*.²⁹

| 503

Por isso a utilização de Camões ou Fernando Pessoa como justificativa para a posse de direito da “última flor do lácio” (como poetizou Olavo Bilac) já não convence, como não convencem também os nacionalismos puritanos e excludentes. Porque a língua de Camões já é tão de Camões quanto Camões é de todos aqueles que vivem através de seus versos a língua portuguesa. Porque é na palavra que a imaginação frutifica e na língua comum que poderemos partilhar a nossa casa.

Se por um lado o sonho lusitano é o que lhe confere encanto, por outro é o que o mantém encantado, adormecido para um destino verdadeiro e até mesmo próspero. Nem Portugal, nem outro país qualquer, pode intitular-se senhorio da língua portuguesa, uma vez que a língua, essa “chama plural”, como disse Lourenço, é património cultural de todos os seus falantes. E por isso a lusofonia deve ser repensada de modo a que não se apresente como uma política de neo-colonialismo, seja por parte de um neo-imperialismo português, seja por parte de um novo colonialismo brasileiro – tendo em conta o poder político e económico dessas duas potências frente aos demais países da CPLP.

Segundo Thiesse, a língua de uma nação deve servir a todos os seus falantes, sem exceção. “Nela, também, deve a nação encarnar-se e celebrar-se”. Mas se as nações agora se modificam, tornando-se mais híbridas e agrupando-se em novas comunidades imaginadas, transnacionais, então a língua compartilhada por essas nações híbridas deve fraternalmente traduzir as recentes negociações culturais, sempre com atenção aos perigos de repetir os mesmos erros do passado e ser utilizada como elemento de dominação cultural – as tais “hibridações reaccionárias” mencionadas por Santos. É preciso, portanto, que todos os países lusófonos – e não apenas Brasil e Portugal – tenham direito à voz no que tange à legislação ortográfica da língua, bem como dentro da CPLP. A língua portuguesa tem donos, mas estes são todos aqueles que por ela se expressam e vivem, sem limites territoriais ou consanguíneos.

Agora, sujeitos históricos e políticos autónomos, independentes, angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, guineenses, são-tomenses, na nossa comum língua ou noutra expressão linguística, reconhecem-se sobretudo como actores da sua cultura, fundamento da sua identidade. É no espaço cultural, não só empírico mas intrinsecamente plural, que os novos imaginários definem que um qualquer sonho de comunidade e proximidade se cumprirá ou não. Mas não em função – ou com o relento (no que nos diz respeito) – de afirmar, por conta própria, uma presença no mundo que nos tenha, à semelhança de outrora, como centro místico.³⁰

²⁹ Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 189.

³⁰ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, 2004, p. 192.

É impossível abrir mão de todos os mitos que nos constroem enquanto sujeitos de comunidades imaginadas. Devemos, por isso, encarar a lusofonia com olhos de ver, repensando com objectividade o alcance desta³¹. Não temos dúvidas de que o fortalecimento da língua portuguesa escrita no mundo globalizado dará mais voz, principalmente, às comunidades mais frágeis que participam da CPLP – e este já seria, na nossa opinião, argumento suficientemente forte para a aposta na última reforma. Entretanto a única ação que consideramos verdadeiramente eficaz para uma lusofonia do possível é o aprofundamento das relações culturais entre os países lusófonos, o que exige uma séria reflexão, ou psicanálise – aludindo à ideia de Lourenço –, da imagem que fazem de si e entre si.

Como construir os nossos mitos e de que maneira nos aproximarmos daquilo que sonhamos, heis o desafio que requer, ainda, um esforço extra: o de compreendermos ou negociarmos os sonhos uns dos outros.

³¹ Há que se levar em conta, por exemplo, que os países que a compõem encontram em outras comunidades transnacionais entraves reais para a utopia de um reino encantado da língua portuguesa – como é o caso do Mercosul ou da União Europeia.

DO LUSITANO MITO PÁTRIO DA MISSÃO PREDESTINADA, AO CONTRIBUTO PARA UMA EUROPA DE VALORES

Fernando Cristóvão*

| 505

Longo tem sido o caminho seguido na interpretação e credibilidade dos mitos, desde as leituras de antropólogos e linguistas como Frazer ou Levy-Bruhl, passando pelas interpretações de Malinowski, Freud, Jung, e pela grande popularidade que Ihes conferiu o estruturalismo depois dos anos 60 com Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, G. Durand ou Barthes, até se entrar numa certa banalização interpretativa no século XX devido a aplicações sócio-políticas de menor teor simbólico e de duvidosa legitimidade.

Caminhada esta que prossegue no nosso tempo nacionalista e laico, de *désenchantement du monde*, mas que, paradoxalmente, tem, pelo menos, curiosidade em saber como eram vistas as origens identitárias de pessoas e nações.

Na profunda reflexão que fez sobre mitos, sonhos e mistérios, Mircea Eliade chama a atenção para a persistência dos mitos nas sociedades modernas mesmo quando a negam, servindo-se, para o provar, da organização do próprio sistema educativo em suas tradições e normas que não se devem transgredir e sua transição, não poucas vezes secreta e iniciática. Acrescenta ainda outros exemplos como o da socialização das festas de fim de ano que falam em “renovar”, criar de novo, etc.¹

Há, pois, assumidos ou ocultos, mitos de todos os géneros, e a eles vamos buscar ou a explicação das origens, ou algum segredo oculto em acontecimentos aparentemente anódinos, ou indicações do futuro, quase sempre em textos ou contextos de utopia e maravilha, quantas vezes para além da lógica ou dos factos, mas sempre obedecendo, misteriosamente, a outro tipo de realidade e conhecimento que está para além da coerência racional e histórica.

Assim acontece nos mitos de que aqui nos ocupamos, referentes à origem, missão e futuro de Portugal, radicados ou no messianismo profético judaico, ou na religiosidade cristã do país e no seu modo de entender a Providência Divina em suas reais ou supostas intervenções.

1. O contexto do messianismo e do milagre

No caso português, mesmo antes da constituição da nacionalidade, o clima mental da nação era já de grande religiosidade, nela se evidenciando o que poderíamos classificar de elementos capazes de gerar mitos: o assumir do messianismo judaico e a crença generalizada em milagres capazes de ultrapassarem situações difíceis e de grande perigo.

Do messianismo judaico veterotestamentário vieram as profecias sobre grandes cataclismos e castigos de Deus, anunciados pelos profetas. Para os ultrapassar eles tinham a missão do anúncio da vinda do Messias salvador, que sairia do povo escolhido de Israel, para um tempo de conversão e felicidade no reino de Deus.

* Universidade de Lisboa.

¹ Mircea Eliade, *Mithes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 33.

Profecias e anúncios que marcaram também o Novo Testamento e os primeiros tempos da Igreja nascente, como vem relatado por São Mateus: “Quando virem o horror medonho no lugar onde não devia estar (quem ler estas palavras procure entendê-las) aqueles que estiverem na Judeia fujam para os montes [...] o sol ficará escuro e a lua deixará de brilhar” etc. (Mt 13, 14-26); em São Lucas, prevendo-se guerras e perseguições, fome, peste, sinais de sol, na lua e nas estrelas: “Verão então o Filho do Homem chegar numa nuvem com grande poder e glória” (Lc 21, 7-36); ou no *Apocalipse* de São João, anunciando-se sobre a queda de Babilónia, símbolo do mal, o Anticristo, o Juízo Final.

Para conduzirem o povo à felicidade e o libertarem dos males anunciados, os profetas apresentavam-se como vocacionados e predestinados para a missão de conduzirem o povo. Mais, o próprio Israel era a nação escolhida, Moisés o seu condutor, como se relata do livro do *Êxodo*.

Mais, a missão de Israel era a de ser o instrumento escolhido e enviado por Deus para a conversão não só dos egípcios e sírios, mas de todos os povos, como vem declarado nas profecias de Isaías: “Eu sou um Deus justo e salvador, e não existe nenhum outro. Voltem-se para Mim e sereis salvos, vós que habitais nos confins da Terra” (Is 45, 21-22).

E o sentido mais profundo da “missão” a que Israel era chamado era o de ser uma “vocação nacional desembocando no universalismo religioso. Não para dominar os povos pagãos, mas para os converter. Assim, o povo de Deus se abria aos prosélitos”².

A esta ideia de salvador se junta a da predestinação, envolvendo-se nela a afirmação de que é Deus quem conduz a história do mundo, como vem expresso na *Epístola aos Efésios*: “Deus vai realizando tudo conforme o plano por Ele mesmo traçado” (Ef 1, 11). Conceção esta defendida pelo bracarense Paulo Orósio, criador da Filosofia da História, no seu *Historiarum adversus paganos libri VII*, por volta do ano 416, que Santo Agostinho, de quem era secretário, continuaria e desenvolver.

Quanto à crença cristã generalizada no povo português, ela exprimia-se através da construção de templos, da devoção aos santos, como São Sebastião, Santo António, São Gil de Santarém, Rainha Santa Isabel e, com relevo especial, em relação à Mãe de Jesus, a ponto de se lhe atribuírem inúmeros milagres, mesmo antes do início da nacionalidade. Essa predileção devocional é bem patente na lenda e veneração de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães, para que se diz ter contribuído o próprio São Tiago, purificando ali um culto idólatrico à deusa Ceres, a ponto de, desde os fins do século X, o território norte se ter proclamado “Terra de Santa Maria”, título este tornado depois extensivo a todo o país³.

O presumível milagre de Cárquere em benefício de D. Afonso Henriques, por cooperação também de Egas Moniz, e a lenda do preito de vassalagem do rei a Santa Maria de Claraval, com o pagamento de 50 maravedis de ouro, pagamento que D. João IV renovou; a devoção a Nossa Senhora da Enfermaria, no templo dos Cruzados; o culto à Senhora da Nazaré envolvido na lenda da caçada de D. Fuas Roupinho, em 1182; o culto a Nossa Senhora da Assunção próprio das Catedrais e, instintivamente, associado à vitória de Aljubarrota e ao Condestável D. Nuno; a coroação de Nossa Senhora de Vila Viçosa, proclamada padroeira de Portugal em 1646; e edificação em Ceuta de uma igreja com a invocação de Nossa Senhora de África, como se relata a *Crónica da Guiné*, de Zurara, e início de outros tipos de imagens

² Joseph Pierron e Pierre Grelot, “Mission”, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Du Cerf, 1964, p. 634.

³ Padre Miguel de Oliveira, *Santa Maria na história e na tradição portuguesa*, Lisboa, União Gráfica, 1966, p.12.

e designações em todo o império português, como no-lo relata Frei Agostinho de Santa Maria em encorpado volume, etc.⁴

E seria um nunca mais acabar se a estas invocações juntássemos outras que na onomástica topográfica e antroponímica nacional e dos Descobrimentos marcaram milhares de localidades e pessoas, exprimindo não só uma fé, mas também uma cultura de impetuosa dinâmica em que a casualidade dos factos reais se entrelaçava com a dos sobrenaturais.

De notar, porém, que dentre todos estes factos e lendas sobressai a importância e a crença no Milagre de Ourique, cuja tradição não remonta apenas ao século XIV como habitualmente se afirma, mas é já viva no século XII, desde a época da batalha, em 1139. Afirma-o o insuspeito, pelo seu espírito crítico e rebeldia institucional e pouco ortodoxo, ex-dominicano Padre Fernão de Oliveira que, para além da autoria da nossa primeira gramática e outros escritos publicou, em 1581, uma *História de Portugal*, até há pouco desconhecida.

Refere nela a aparição a D. Afonso Henriques, argumentando tal não ser um facto insólito, pois outras também aconteceram em circunstâncias semelhantes nesses “tempos heróicos, quer dizer, quase divinos”. Por exemplo, a ajuda divina, no Antigo Testamento, a Judas Macabeu e, segundo “Santo Eusébio”, ao imperador Constantino e ao conde de Castela Fernão Gonçalves, na história de Hazinas, apesar de ser ele tão soberbo.

E acrescenta:

Digo isto porque me disseram que há nesta terra um homem novo nela que nega este aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques, sendo ele cristão devoto e humilde e mais disposto para Deus lhe aparecer e comunicar sua graça que a gentios ou soberbos. Quanto mais que maior milagre fez Deus por D. Afonso Henrique em lhe dar vitória que em lhe aparecer; e este da vitória não pode aquele homem negar.

E explicando o simbolismo heráldico de D. Afonso Henriques, em que os cinco escudos significam tanto as chagas de Cristo como os cinco reis mouros derrotados⁵, e porque os venceu com a ajuda de Jesus Cristo crucificado, que ali lhe apareceu...”.

Assim predispostos para o sobrenatural e para a profecia, em especial, foi com naturalidade que, na mitologia da nação, se adotaram o espírito, e não poucas vezes a letra do messianismo de Israel.

É, pois, nesta perspectiva cultural e religiosa como num caldo de cultura que melhor se entendem o ideal da dilatação da fé cristã e as teorias utópicas dos grandes castigos, da salvação, da vocação, missão, predestinação de Portugal. Desde os anúncios, das profecias e milagres, até às crenças sebásticas e aos sonhos do Quinto Império universal.

Até porque a ocupação do território era também motivada por um dos objetivos maiores da missão: combater os mouros sarracenos e implantar a fé cristã.

Não é demais lembrar que a batalha de Ourique foi travada contra os exércitos muçulmanos. E que D. Afonso Henriques e seus sucessos os foram combatendo desde Santarém até Silves e Alvor, em 1189, com avanços e recuos, conquistas e reconquistas que se prolongaram por mais sessenta anos até à ocupação de Faro, Albufeira, Porches e várias outras localidades, em 1249.

⁴ Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário mariano*, livro 9, Lisboa, Officina de António Pedroso Galvão, 1707.

⁵ Fernando Oliveira, “História de Portugal”, in José Eduardo Franco, *O mito de Portugal*, Lisboa, Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d’Orey, 2000, pp. 442 e 449.

2. O anúncio dos “profetas”

Longa é a lista dos profetas anunciando catástrofes e castigos, e sua redenção e glorificação.

508 |

Alguns nomes, lembrando os principais arautos dessas profecias, vaticínios ou convicções pessoais muito inspiradas nas teorias do Abade Joaquim de Fiore: *Profecias de Esdras* (do IV, livro apócrifo), *Vaticínio de S. Cirillo*, *Profecias do Dr. Padre Leandro*, *Vaticínio do Frade de Santo Elizeu*, *Vaticínio de João Carrião*, *Profecias do Padre Frei João de Deus*, *Vaticínio do Padre António Vieira*, *Profecias de Frei António de Pádua*, e, sobretudo, as *Profecias de Bandarra*⁶ em suas várias edições e acrescentos, desde a primeira edição em 1644, passando pela anterior edição parcial de D. João de Castro, *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra, sapateiro de Trancoso*.

Múltiplos e variados são os vaticínios de calamidades comuns nesses textos: no capítulo V do apócrifo IV *Livro de Esdras*, tal como atrás se referiu, pairam sobre a nação Esdras os males males e castigos que pairaram sobre o povo eleito de Deus que lhe foi infiel. Foi sentenciado:

tempos virão de grandes levas militares; sofismar-se-à a verdade, e o país será estéril de religião; a injustiça se multiplicará e por ela o país ficará deserto. Se porém Deus te conservar a vida, verás depois te passar três trombetas (guerras); de repente o sol resplandecerá de noite; a lua três vezes se mostrará no dia; do pau emanará sangue; as pedras estourarão; converter-se-ão os povos, e reinará aquele que os habitantes sobre a terra não esperarão [...].

E no capítulo XVII: “Ai de ti Babilónia e Ásia; Egipto e Síria. Cingi-vos de saco e cilício, pranteai e chorai os vossos filhos [...] a espada está pendente sobre vós [...] a terra ficará deserta...”

Mais insistente é o *Vaticínio de S. Cirillo*, cuja força persuasiva não está tanto no anúncio misterioso e simbólico das desgraças, mas na quantidade de vaticínios que vão aduzidos no mesmo sentido: “Pelos anos de 54 nascerá o Sol, o Sol encuberto. Será picado por hum aguilhão e desprezado; Em huma pequena cova com três Abobedas será captivo dos Escorpioens, depois chegará o Fim do Mundo”.

Imediatamente a seguir, enumera nada menos que vinte e três vaticínios sobre esta matéria, desde os da Sibilla Eritrea até aos da “Venerável Maria Magdalena da Cruz, Fundadora do Convento de Macao e Manilha”, passando por Sevilha, de um Arcebispo de Lisboa e outras personalidades de relevo⁷.

Mas demos um lugar especial a Bandarra, pela popularidade e repercussão das suas “trovas”.

Mais preocupado em anunciar o “rei novo”, Bandarra, invocando os profetas de Israel, anuncia catástrofes futuras:

CXXXVIII
Acho em as Profecias
Que a terra tremerá

⁶ Anónimo, *As profecias de Esdras e Bandarra*, Lisboa, Tipografia Lusitana, 1932.

⁷ *Ibidem*, pp.16-17.

E como abóbada soará
Quando faz harmonias.

CXXXIX
Dizem que nos últimos dias
Que aquestas cousas serão
A vinte e quatro acharão
Este dito de Isaías

CXL
Vejo os lobos comer
As ovelhas degoladas
As vacas mortas montadas
E os cordeiros a gemer

CXLI
Não deve a terra tremer
Mas fundir-se sem tardança
Pois os que têm a governança
Os não querem defender

CLVIII
Tudo quanto aqui se diz
Olhem bem as Profecias
De Daniel e Jeremias
Ponderem-nas de raíz.⁸

Face a este cataclismo de anúncio bíblico, que se pode aplicar a qualquer crise nacional e a vários “salvadores”, o certo é que, como nota Machado Pires em sua obra sobre o Sebastianismo, as profecias de Bandarra foram de importância decisiva para a criação do Sebastianismo, pois “sendo historicamente anteriores ao nascimento de D. Sebastião, foram interpretadas em relação a este rei, tornando-se então Bandarra no profeta do regresso do rei Encoberto”⁹. As suas trovas foram até chamadas, mais tarde, “a bíblia dos Sebastianistas”.

Assim o anúncio do “Encoberto”:

LXX
Este Rei tem tal nobreza
Qual eu nunca vi em Rei
Este guarda bem a Lei
Da Justiça e da Grandeza

⁸ *Trovas do Bandarra, natural da Villa de Trancoso, apuradas e impressas por ordem de um grande Senhor de Portugal, offerecidas aos verdadeiros Portugueses devotos do Encuberto*, Nova Edição, Barcelona, 1809.

⁹ António Machado Pires, *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971, p.65.

LXXXV

Tomará com seu poder,
 E grão saber,
 Todos os portos de além,
 Marrocos e Tremecem,
 E Fez também¹⁰

510 |

3. O Quinto Império de Sebastião de Paiva e Vieira

Suspirando pela vinda do “Príncipe Encoberto”, frei Sebastião de Paiva, no seu *Tratado da Quinta Monarquia*, de 1641, assim por ele suspirou em apóstrofe inicial: “Falta em muitos (desejado Senhor, sempre bem-vindo, a esperança de haverdes de chegar, pelo muito que tarda a vossa vinda [...] contudo, os zelosos do bem comum, verdadeiros portugueses, conhecendo estar-lhes prometido o Quinto e Último Império, o maior em duração e grandeza, por vós, Senhor, suspiram”.

Aspirações estas logo seguidas na “Prefação” de uma certeza: “Porquanto, assentar a Quinta e Última Monarquia, em a qual, como Cristo disse, se reduzirá o mundo a um rebanho: *fiet unum ovile, et unus pastor*, se muitos o não percebem, outros totalmente o julgam disparate, sendo verdade infalível”.

Não se coíbe Sebastião da Paiva de aduzir as suas principais fontes de inspiração o Abade Joaquim de Fiore e Simão Gomes, “chamado o sapateiro santo”.

E para que não houvesse dúvidas sobre a solidez e perenidade deste Quinto Império, dedica o capítulo II a mostrar “Como há-de haver uma Quinta Monarquia, a última do Mundo debaixo da Lei de Nosso Redentor”¹¹, acrescentando a sua opinião sobre a identidade do “Príncipe Encoberto”: “julgamos que a nenhum outro príncipe podem convir (os vaticínios) senão ao sereníssimo senhor e rei D. Sebastião”¹².

Outros visionários “profetizaram” no mesmo sentido, sendo o mais importante de todos, até pela universalidade da sua obra, o Padre António Vieira.

Em diversos sermões, sobretudo dos domingos últimos do ano litúrgico e dos primeiros do Advento, em que se evoca o fim dos tempos e o fim da parusia, e outros em que se refere às diversas idades e impérios do mundo, Vieira vai preparando os seus ouvintes para as exposições e demonstrações sobre a natureza, fins e duração do Quinto Império em *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*, valendo-se dos profetas bíblicos, especialmente de Daniel e escritores eclesiásticos mais notáveis, bem como de Bandarra. Nesta atividade, demora-se no comentário sobre os títulos, segundo os quais a Cristo compete a soberania do “Império e Monarquia Universal ...) enquanto homem o império e domínio supremo não só espiritual mas também temporal de todo o mundo”.

Como argumentos, apresenta seis títulos justificativos dessa soberania: por natureza, por herança, por doação, por compra, por guerra justa e por “eleição e aceitação de todos os homens”.

¹⁰ *Trovas de Bandarra, op. cit.*

¹¹ Frei Sebastião de Paiva, *Tratado da Quinta Monarquia*, Lisboa, IN-CM, 2006 (1641).

¹² *Ibidem*, cap. VIII.

Por outro lado, completa o seu pensamento lembrando que este reino “é espiritual e temporal juntamente”. E para não se confinar a princípios teóricos, concretiza, no livro V, que a duração de tal império é para chegar até ao fim do mundo, situado na Europa, na Península Ibérica, sediado em Lisboa. E também que o seu imperador não será nem alemão, nem francês, nem espanhol, mas português. Rejeita, contudo, que seja El-Rei D. Sebastião porque, como dirá depois, será D. João IV ressuscitado.

O Quinto Império terá, pois, à frente do poder temporal o rei português, e do espiritual, o Papa. “Então se cumprirá a profecia do texto *et erit unum ovile et pastor*”.

E tão certo está desta previsão, que apela para os seus leitores para que não percam esta “notícia”:

E peço licença aos que quiserem ler este discurso para meditarem um pouco mais nele, por ser pensamento e matéria até agora não tratada à qual é necessário abrir os alicerces e lançar os primeiros e sólidos fundamentos, prometendo aos que fizerem esta detença não perderão o fruto do tempo que nela gastarem, pois verão, por grandes notícias e não vulgares da Antiguidade, quão certa e concertadamente concorre a novidade e a verdade desta nossa consideração ao maior estabelecimento do Reino de Cristo.¹³

E porque Vieira foi, verdadeiramente, como afirmou Pessoa, o imperador da língua portuguesa, de grande prestígio foram as suas ideias sobre o Quinto Império, fecunda sementeira para muitos outros visionarem para Portugal um futuro glorioso, ainda que reequacionando, em perspetivas diferentes, a natureza desse império.

A complexa personalidade de Pessoa, expressa nos seus múltiplos heterónimos e, muito especialmente, na sua formulação ortónima, assume a mediúnica tarefa de reformular, de modo radicalmente diferente, o mito do Quinto Império.

Personalidade que vai do fascínio do mistério do impossível, do inexistente, do trivial da vida a ritos iniciáticos e a uma reinterpretação da história de Portugal.

4. O desvio cultural de Fernando Pessoa

Assumindo e, ao mesmo tempo, rejeitando a tradição, Fernando Pessoa vai construir a sua própria teoria sobre o Quinto Império.

Assim, em vez da tradição bíblica, judaica e cristã dos cataclismos e da parusia que proclamaram a chegada de um salvador desejado, considera a degradação do país tomando como ponto de partida que o homem superior deve esquecer três coisas: “o ridículo, o trabalho e a dedicação”. É assim que vê o país em “Tempos”, no final da *Mensagem*:

Quinto / Nevoeiro

Nem rei nem lei nem paz, de nem guerra,
Define com perfil e ser
Este fulgor baço da terra
Que é Portugal a entristecer –
Brilho sem luz e sem ardor,
Como o que o fogo-fátuo encerra

¹³ Padre António Vieira, *História do Futuro*, Lisboa, Sá da Costa, 1953, p.82.

Ninguém sabe que coisa quer
 Ninguém conhece que alma tem,
 Nem o que é mal nem o que é bem.
 (Que ancia distante perto chora?)
 Tudo é incerto e derradeiro
 Tudo é disperso, nada é inteiro.
 Ó Portugal, hoje és nevoeiro...¹⁴

E porque, para sair dessa bruma, há esperança no Encoberto (Pessoa continua fiel ao pensamento sebastianista), o último verso é de exortação:

É a Hora!

A hora porém não é para um Quinto Império de fé cristã, pelo contrário, ao cristianismo e à Igreja em especial, Pessoa dirige os mais violentos ataques. Considerando a classificação a dar à civilização europeia afirma:

Cessou pois a consubstanciação entre civilização e catolicismo, por isso mesmo que cessou entre Cristianismo e a civilização [...] actualmente o Cristianismo é o velho, o decadente, a esterilidade e o inútil [...] atacando o Cristianismo trabalhamos a nova fé.

E, protestando contra o ter sido batizado: “Comigo aconteceu isto: a Igreja Católica, poderosa e estúpida, irracional e decrépita, sustentando a velha hipótese de um Deus creador eminentemente estúpido, eminentemente mau...”. Por isso se identificava com Juliano Apóstata, e com ele punha a ridículo os dogmas¹⁵.

Em substituição do cristianismo preconiza o regresso ao paganismo e à sua civilização: “Acho, pois, historicamente justo e sociologicamente mais certo chamar àquela civilização que andámos espalhando e que devemos continuar a espalhar a civilização greco-romana”¹⁶.

Em consequência, celebra poeticamente os rituais solares do neo-paganismo, exaltando Baco e os rituais das bacantes, e propõe a substituição do conteúdo de algumas fórmulas judaico-cristãs, por outras novas: “Os mandamentos de uma nova lei de Deus, sendo o primeiro mandamento este: não tenhas opiniões firmes nem creias demasiadamente no valor das tuas opiniões”, e o décimo: “faz por agir como os outros e pensar diferentemente deles”¹⁷.

Destas propostas ressalta, naturalmente, a ideia de uma nova Europa que dará começo a um Quinto Império, segundo a contagem do “esquema português dos novos impérios”: sendo o primeiro império o da Grécia, o segundo é o de Roma, o terceiro o da Cristandade, o quarto o da Europa – isto é, da Europa laica.

Embora lamentando que os seus contemporâneos o não escutem, não deixou de afirmar: “Pertencço à raça dos navegadores e dos creadores de Impérios”, como que a justificar a sua recriação do Quinto Império.

¹⁴ Fernando Pessoa, *Obra poética*, Rio de Janeiro, Águilar, 1960.

¹⁵ Teresa Rita Lopes, *Pessoa por conhecer. Textos para um novo mapa*, II, Estampa, 1990.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 89, 91, 73, 90, 77.

¹⁷ *Ibidem*.

Com Pessoa, a grande viragem consistiu em substituir a religião cristã pelo paganismo greco-romano, tendo por objetivo final o de trocar a instauração do império universal de Cristo pelo império da língua portuguesa, de que é legenda a tão vulgarizada frase de Bernardo Soares “A minha pátria é a língua portuguesa”, pátria a expandir através da língua e da cultura.

Que a língua portuguesa que ele propõe não é um mero sentimento subjetivo mas um verdadeiro projeto de expansão linguístico-cultural ficou bem patente nas explicações e justificações que deixou nos seus, até há pouco, inéditos: “O que a nós verdadeiramente nos caracteriza e define é não o imperialismo universalista, mas o universalismo imperialista”¹⁸. E, noutro lugar: “Como o império, neste esquema, é espiritual, não há mister que seja imposto ou construído por uma só nação; pode sê-lo por mais que uma, desde que espiritualmente sejam a mesma, que o são se falarem a mesma língua”.

| 513

Que mal haverá em nos prepararmos para este domínio cultural ainda que não venhamos a tê-lo? [...] queremos impôr uma língua que não uma força; não hostilizamos raça nenhuma de nenhuma cor [...] assim nos nossa índole prepara para aquela fraternidade universal que a Teosofia anteprega e que é, de há tanto tempo, a doutrina social e íntima dos Rosa-Cruz.¹⁹

E para que a língua portuguesa possa ser capaz de realizar este projeto, Pessoa assinala as condições de perfeição que ela deve atingir, tais como ser rica, gramaticalmente completa, fortemente nacional, de génio universal, número de falantes, extensão geográfica, etc.²⁰

Com esta viragem interpretativa do Quinto Império, estava feito o caminho para a teoria e a prática da Lusofonia, em que oito países e regiões várias influenciadas pela colonização, convergência e sintonia de interesses, se sentem interligados por esta forma privilegiada de comunicação e solidariedade.

5. A teoria não muito milenarista de Agostinho da Silva

Ainda contemporâneos, cruzaram-se Pessoa e Agostinho da Silva.

Embora por vezes exprima um pensamento contraditório porque resultante de evolução, como aliás também aconteceu a Pessoa, o pensamento de Agostinho obedece, sobretudo, a uma interpelação criadora de velhos e novos mitos porque, como ele gostava de dizer: “Eu não sou do ortodoxo, nem do heterodoxo, mas do paradoxo!”

De comum os dois têm o ideal de um Quinto Império, embora entendido de maneiras muito diferentes, sendo a substância desse mesmo império a língua portuguesa.

De diferente, ou mesmo oposto, o facto de Agostinho, em oposição à conceção greco-romana e pagã pessoana da Europa, preconizar uma Europa cristã, mas de um cristianismo tão amplamente ecuménico que pode ser interpretado como misturado de conceções pan-teístas. Cristianismo especial, de realização utópica, mas como ideal a atingir. Entendido à maneira de Joaquim de Floris, porque o seu Quinto Império é o Império do Espírito Santo,

¹⁸ Teresa Rita Lopes, *Pessoa inédito*, Lisboa, Livros Horizonte, 1993, pp. 231, 233.

¹⁹ Joel Serrão *et alii*, *Fernando Pessoa: sobre Portugal. Introdução ao problema nacional*, Lisboa, Ática, 1979, pp. 239, 229.

²⁰ *Ibidem*, p. 229.

a que iam os portugueses do século XV e a que podem, quando quiserem, ir os portugueses de hoje, o que significa os que hoje no Mundo falam e sentem português [...] considerando já como uma religião o próprio estabelecer-se crianças. Uma só ordem de todas as religiões, uma ordem fundada nas três liberdades tradicionais e essenciais de não possuir coisas, de não possuir pessoas e de não se possuir a si próprio. Os três votos, como diriam²¹.

E tão importante considera a referência cristã tradicional, como referência e símbolo de continuidade que, ao projetar na Universidade de Brasília a criação de um Centro Brasileiro de entradas principais, quis que nele não faltasse uma capela: “esse ponto da Capela é extraordinariamente importante”, para além da criação de um Instituto de Teologia e de um pequeno convento de dominicanos, insistindo em que a capela, votada ao Espírito Santo, tivesse capelão e fosse decorada com os painéis do Infante e do Evangelho de São João, porque, no fim de contas, “o ideal é que na Casa, e na Casa essa capela, e na capela esses painéis sejam o Centro de toda a vida universitária em Brasília”.²²

Com Agostinho retoma-se a conceção tradicional da predestinação e missão de Portugal através da difusão da língua portuguesa.

Assim declara: “todo eu sou, no sentido de estar na ação entregue à ideia de que existe um sentido providencial na História [...] o que perante mim mesmo justifica o sentido da minha opção é a convicção de que a História é providencial e irá dar certo um dia”²³.

Em consequência, Portugal, como ele, tem uma missão a cumprir. Assim o declara em 1986 já depois da descolonização das colónias africanas:

A missão de Portugal, agora se de missão podemos falar, não é a mesma do pequeno território, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao Mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quantos falam a língua portuguesa. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no mundo.

Mais, acrescenta, Portugal dentro da sua missão ecuménica tem uma missão especial a cumprir em relação à Europa, porque:

afinal a Europa é o único continente aonde falta chegar a modernidade do que o português tem sido mediador histórico [...] Chegou o momento histórico em que a utopia pode ser editada por Portugal, como outras utopias são editadas depois de se conservarem muito tempo em manuscrito²⁴,

porque:

os portugueses levaram a Europa ao Mundo, mas agora todos aqueles que falam a língua portuguesa têm o dever de trazer o Mundo à Europa. E espero que tragam esse mundo tão diferente da Europa, que não deseja aniquilar a Europa como muita gente supõe, mas, isso sim, humanizar essa mesma Europa, restituir-lhe aquela força interior e aquela capacidade de imaginação por ela perdida, por só imaginar num determinado sentido, por se restringir a um certo campo.

²¹ *Tempo Presente*, n.ºs 17 e 18, setembro e outubro de 1980.

²² *Livros de Portugal*, Rio de Janeiro, 1982.

²³ *Revista Filosofia*, Sociedade Portuguesa de Filosofia, n.º 2, agosto de 1985.

²⁴ *Revista Filosofia*, n.º 2, dezembro de 1985.

E a razão é simples, para Agostinho: “A Europa esgotou-se, fisicamente [...]. A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula, que é cada homem ser aquilo que é”²⁵.

Mais grave ainda que em tipo de esgotamento, entendia ele que era a falta de um sentido orientador. Aquilo que Max Weber entendia como o tempo da pós-religião, tempo de excessiva nacionalidade e perda de sentido, de desencanto ou de melancolia²⁶. Situação que Marcel Gauchet analisou em profundidade, caracterizada por ter deixado o cristianismo de ser uma estrutura estruturante da vida coletiva, e passar a ser uma infraestrutura, embora viva e atuante. Pior para a sociedade, melhor para o cristianismo que assim consolidou a sua perenidade, pois era nele que se conservavam, e conservam os princípios de ética e harmonia de que tanto necessita a ordem social. Tempo de desencanto, de vazio dos valores e da “moral sem dar”, coletiva e despersonalizadora do indivíduo, como o caracterizou Lipovetsky²⁷, tempo da abolição da confiança que tanto facilitou o bom funcionamento da economia, como as boas relações pessoais, no entender de Adriano Moreira²⁸.

Por isso Agostinho relacionou essa banalização e mediocridade europeias com a predestinação e missão de Portugal, sempre presente na sua tradição. Contributo esse a prestar, adaptado aos novos tempos, como era a sua conceção de Quinto Império do Espírito Santo, imprevisível e ecuménico.

Teoria esta não menos ousada que a de Gauchet afirmando que a evolução do cristianismo estava a ser, neste tempo da “nova religião”, a da prevalência da individualização sobre a ação exterior, pelo que se estava a passar:

L'écho de plus en plus important que les spiritualités orientales, et spécialement le bouddhisme trouvent à l'intérieur du monde chrétien”, chegando mesmo a admitir a hipótese de: “L'avenir est peut-être au syncrétique comme le suggérerait Ninian Smart, il n'est pas impossible que le “Christiano - bouddhisme” soit la religion occidentale du XXI siècle²⁹.

De modo semelhante profetizava Agostinho:

Como não há para mim filosofia sem teodiceia ou teologia – e gostaria bem de saber para que filósofo há, negue-se ou afirme-se Deus – refletiria eu sobretudo, se por lá andasse, sobre se não há semente de verdadeiro ecumenismo neste conjunto de Povos de que estamos tratando, ecumenismo que vai de ponta animista de tantos de seus índios, africanos ou orientais, ao cristianismo protestante, com passo por tantos tipos de católicos ou muçulmanos ou budistas ou ateus, próximos irmãos destes últimos.³⁰

Visão ecuménica ecuménica que não está fora daquela que é ordenada de maneira gradual, e hierarquizada no capítulo II da Constituição *Lumen Gentium*, do Vaticano II, de 1965.

²⁵ *Correio da Manhã*, 31 de maio de 1986 e 1 de junho de 1986.

²⁶ Max Weber, *L'ethic protestante et l'esprit du capitalism*, Gallimard, 2004 (1905), pp. 5-9.

²⁷ Gilles Lipovetsky, *A era do vazio*, Lisboa, Galimard, Antropos, s.d.; Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

²⁸ Adriano Moreira, in *Estudos sobre a globalização da Sociedade Civil*, Lisboa, AICP, 2008.

²⁹ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté*, Paris, Atleier / Ouvrières, 2007, p. 315.

³⁰ Texto inédito, publicado em Fernando Cristóvão (introd.) e Paulo Borges (apres. e org.), *Agostinho da Silva: Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1988, p. 611.

6. Em jeito de conclusão provisória...

516 |

É grande o desfasamento entre a tradição mitológica e religiosa lusa de “encantamento” e sentido, e o quadro social e mental tanto do país como da Europa em tempo de “pós-religião” que, por similaridade, também é de pós-mitologia ou profecia. E a que, se somam a falta de unidade e de princípios que ficou bem patente nos infelizes debates sobre as raízes culturais europeias, de que resultou aquele incolor e vago preâmbulo do texto da Constituição para a Europa.

Deliberação essa que contrasta demasiado com a afirmativa expansionista de outras religiões e culturas não europeias.

Não serão, pois, demasiado utópicas e artificiais ou, mesmo, ridícula, as pretensões, sonhos e projeto de contribuirmos para uma Europa de valores, oferecendo o nosso idealismo, sentido de Deus e de valores éticos, de humanismo, cordialidade e tolerância?

Como também afirmou Gauchet, já não há lugar para um “reencanto”, mas teremos nós de concluir que, por força do relativismo multicultural instalado, o melhor é encerrar no museu da História passada uma tradição simbólica de séculos?

Creemos que não, pois os mitos e sonhos são difíceis de morrer, sobretudo quando identitários pessoais ou nacionais. O fenómeno moderno da sobrevivência e robustecimento das religiões, ainda que em diverso quadro político-social, já começou a demonstrá-lo.

E, como se diz no jargão das expectativas: *wait and see!* Ou se se preferir a língua da dúvida metódica: *Qui vivra, verra!*

MITOLOGIAS ORIGINAIS DO IMPÉRIO: DIREITOS HUMANOS E COLONIZAÇÃO PORTUGUESA

Fernanda Santos e Susana Alves-Jesus¹

La mythologie consiste à maintenir l'idée d'éternité
dans la catégorie du temps et de l'espace.

S. Kierkegaard

| 517

1. Introdução

Depois do alargamento dos espaços determinados pelas expansões europeias no fim do século XV e no século XVI, as fronteiras entre os povos ficariam ligadas pela aceitação, ou não, dos princípios de adesão ao cristianismo². O carácter universalista do cristianismo ajudava a legitimar as atividades político-diplomáticas expansionistas, e os próprios eclesiásticos acabaram por ganhar interesse em aproveitar aquela oportunidade que lhes surgia e que lhes permitia espalharem-se pelo mundo, e, conseqüentemente, propagando o Evangelho. Os surtos missionários não foram imediatos, mas perante uma revolução geográfica atua-se com um novo modelo de evangelização³.

A ética da conquista era uma decorrência imediata dos debates e da legislação que legitimava a expansão do cristianismo catolicizado. A violência era uma consequência natural desse processo, e admitiria, por inerência, a hierarquização social. A expansão procura, antes de mais, a reprodução de um modelo de unidade em torno do conceito de *pax christiana*. Os mecanismos de montagem de uma política cristã católica, apoiada no capitalismo comercial, são os esteios da fundação dos Estados modernos. A Península Ibérica desponta com a fusão destes procedimentos, marcando o passo da modernidade. Novos tipos sociais surgiram na órbita da dominação religiosa cristã, mostrando que havia grupos humanos a serem integrados – casos dos índios, no Brasil –, transmitindo-lhes um destino social. Estando definido o padrão cultural do europeu cristão, foram necessários métodos e estratégias de integração. O desenho do mundo moderno constrói-se com base num projeto político expansionista com laços espirituais incontornáveis. É neste contexto que surgem discussões acesas acerca de noções como cativo e escravatura.

Na era das reformas religiosas, a religião católica e os seus teólogos e legisladores apoiavam-se em argumentos bíblicos, clássicos gregos e romanos, dimensionando a noção de cativo e o processo de categorização dos grupos externos ao centralismo religioso. O Estado era o agente controlador, executor e regulador dos procedimentos condenáveis. Numa época em que se espalhava uma política de ortodoxia religiosa, os códigos classificatórios dos não cristãos foram-se sofisticando progressivamente.

Inaugurada a fase das conquistas coloniais, o problema da redefinição do universo cristão fica transposto para a América e para outras regiões geográficas ocupadas pelos portugueses⁴.

¹ CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

² Cf. José Carlos Sebe Bom Meihy, “A Ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro”, *Afro-Ásia*, n.º 23, Bahia, Universidade Federal da Bahia, 2000, pp. 6-10.

³ Cf. João Paulo A. Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1998, p. 24.

⁴ Cf. José Carlos Sebe Bom Meihy, *op. cit.*

2. A crítica à escravatura: discurso ético em defesa dos escravos

2.1. O debate entre Las Casas e Sepúlveda sobre a escravização dos índios

518

Desde cedo, as conquistas, o cativo e a escravatura foram acompanhados de perto por muitos que, embora do lado do poder dos príncipes peninsulares, viam no modelo expansionista graves falhas ético-políticas. O dominicano Bartolomeu de Las Casas foi o acérrimo “defensor dos índios” (1516)⁵, apontando e denunciando as condições injustas e indignas em que viviam milhares de homens sob o jugo colonial. Contactou diretamente com os grandes nomes das conquistas, pois sabe-se que conhecia por exemplo Cortés ou Pizarro⁶, mas nem por isso deixou de ser considerado uma *Leyenda Negra* para a história da ocupação espanhola da América, pois as suas denúncias e reflexões a colocavam seriamente em causa. As críticas que levantou foram condensadas e colocadas por escrito no seu livro por demais conhecido e difundido em época de nascimento e explosão da imprensa, de seu título *Brevíssima relação da destruição das Índias*⁷. Publicado em 1542, este trabalho expunha em tom severo o modo como a conquista e os conquistadores lidavam com os habitantes das Índias, com falta sentido ético e com graves defeitos quanto à conduta que deveria sempre nortear as relações entre povos e nações. Las Casas releva não só as condições sobre-humanas em que muitos índios viviam, denuncia os milhares de mortos que o domínio espanhol provocou, mas também coloca a tónica na denúncia dos mecanismos da “técnica de exploração colonialista”⁸. A sua avaliação é não só ética e teológica, mas também política, social, económica. O seu trabalho mereceu-lhe as mais estrondosas críticas pela parte do poder espanhol. Em Ginés de Sepúlveda, historiógrafo da Corte de Carlos V, encontrou um dos mais fortes opositores, como confirma o título do panfleto que este logo trouxe a lume: *Contra as afirmações precipitadas, escandalosas e heréticas, que Frei Bartolomé de Las Casas fez num livro sobre a conquista das terras ocidentais Índicas, o qual mandou editar sem consentimento das autoridades*⁹. Na Junta de Valladolid, em 1550¹⁰, assistia-se ao esgrimir de argumentos entre Las Casas e Sepúlveda sobre se a conquista das terras índicas e a guerra contra os índios seria justa, ou se, pelo contrário, estariam, como denunciava Las Casas, perante uma luta tirânica, injusta e ilegal¹¹. A temática da “guerra justa” viria a ser também, como veremos em seguida, uma das reflexões de fundo que enformariam anos mais tarde a filosofia daquela que hoje tem sido reconhecida como Escola Peninsular da Paz, com fortes pólos em Salamanca (onde Las Casas também estudara desde 1492), Coimbra e Évora. A visão de Las Casas seguia no sentido de uma percepção panorâmica do movimento da expansão, ao tentar interpretar as conquistas e a dominação territorial e humana não apenas pelo óculo do colonizador, mas igualmente do colonizado. Segundo Enzensberger, Las Casas deverá ter sido

⁵ Cf. Fernando Cristóvão, “Legitimação/ilegitimidade teológica e jurídica das ‘conquistas’ na América Espanhola. A questão dos índios”, in Fernando Cristóvão (dir.), *Cadernos de literatura de viagens*, n.º 2 (*Subsídios para o estudo dos Índios das Américas*), Coimbra, CLEPUL 3/Almedina, 2010, p. 18.

⁶ Cf. Hans Magnus Enzensberger, “Las Casas ou uma retrospectiva no futuro”, in Bartolomé de Las Casas, *Brevíssima relação da destruição das Índias*, 2.ª ed., Lisboa, Antígona, 1997, p. 21.

⁷ Em edição portuguesa: Bartolomé de Las Casas, *Brevíssima relação da destruição das Índias*, 2.ª ed., Lisboa, Antígona, 1997.

⁸ Cf. Hans Magnus Enzensberger, *op. cit.*, p. 15.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 8.

¹⁰ Cf. Fernando Cristóvão, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹¹ Cf. Hans Magnus Enzensberger, *op. cit.*, p. 30.

o primeiro a comparar os templos maias do Iucatã com as pirâmides egípcias. [...] Las Casas entendeu a cultura humana como um processo evolutivo e compreendeu que a civilização é plural e não singular. Descobriu a diferença de tempo na evolução histórica e a relatividade da situação europeia.¹²

2.2. Escola de Salamanca: Francisco de Vitória e a teoria da “guerra justa”

Se o reconhecimento da dignidade humana dos povos indígenas começou desde os primeiros anos de ocupação expansionista com testemunhos incontornáveis, assentes na *praxis* colonial, como o de Bartolomeu de Las Casas, o desenvolver desta consciência acabou por fundar escola com o dominicano Francisco de Vitória¹³ e outros professores peninsulares que seguiram no seu esteio, tais como os jesuítas Luís de Molina¹⁴ e Francisco Suárez¹⁵. A reflexão aprofundada sobre a ética colonial e sobre o modo como os príncipes impunham o seu poder aos novos povos, com base nas fundamentações teológico-políticas europeias, contribuiu em muito para a criação e desenvolvimento do Direito Internacional Moderno.

Um dos principais debates em que assentava a teorização salmantina era precisamente a reflexão sobre o conceito de “guerra justa”. Seria legítimo propor novas formas de organização e governação a culturas que, por muito rudimentares que fossem, também já tinham as suas? E, caso não houvesse a aceitação desta ajuda exterior por parte dos povos selvagens, poderiam os conquistadores mover a guerra contra os insurretos? Em obras como *De Indis*, de 1537, ou *De Jure Belli*, de 1538, Vitória refletiu sobre os limites do poder não só dos príncipes, mas também do Sumo Pontífice, arquetizando uma argumentação que, com base na *disputatio*, se destacou como fundamental para a problematização da expansão colonialista peninsular. Segundo Pedro Calafate:

Num cômputo global, a escola peninsular, onde temos de incluir não apenas Salamanca, mas também Coimbra e Évora, nega o princípio da autoridade universal do imperador em matéria temporal; recusa a autoridade espiritual do papa sobre os infiéis, e não aceita o princípio jurídico que aponta para o direito de mover guerra contra os infiéis pelo simples facto de o serem [...]¹⁶

2.3. A Companhia de Jesus e as reflexões sobre o cativo

A inscrição da problemática do cativo deve ser emoldurada nos propósitos de alargamento do mundo moderno. No âmbito da Companhia de Jesus, foram cinco os mais im-

¹² *Ibidem*, pp. 27-28.

¹³ Cf. Ramon Hernandez, OP, *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995; Francisco Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía Política e índio americano*, Barcelona-Iztapalapa, Editorial Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992; Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugueses no estudo de Salamanca (1250-1550)*, Dissertação apresentada ao concurso para professor extraordinário do Grupo de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1962, pp. 111-116.

¹⁴ Cf. Lúcio Craveiro da Silva, “Luís de Molina”, in Pedro Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico português*, vol. II (*Renascimento e contra-reforma*), Lisboa, Caminho, 2001, pp. 547-558.

¹⁵ Cf. Adelino Cardoso, “Francisco Suárez: A transformação suareziana da metafísica”, *Ibidem*, pp. 559-575; Pedro Calafate, “Francisco Suárez: A filosofia política de Francisco Suárez”, *Ibidem*, pp. 576-586.

¹⁶ Idem, “A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – Os direitos dos povos descobertos”, *Ibidem*, p. 43.

portantes teóricos que refletiram a questão do cativo: Nóbrega, Cardim, Vieira, Benci e Antonil. Os dois últimos detiveram-se na teorização dos efeitos práticos da necessidade da escravidão negra, enquanto os primeiros centraram as suas reflexões e a sua argumentação no debate sobre ética colonial. Nóbrega e Cardim debruçaram-se, sobretudo, na discussão sobre o cativo indígena.

520 | Nóbrega deixou um vasto e sólido monumento de cartas sobre a questão do cativo indígena, e, indiretamente, o cativo negro. Chegando na primeira leva de jesuítas vinda para o Brasil, em 1549, foi o primeiro a discursar sobre a defesa dos índios. Um dos documentos mais importantes para a reflexão do cativo do nativo é o *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio*¹⁷, que advoga a potencialidade de conversão dos gentios. A escravatura negra merece, desde logo, um tratamento diferenciado, já que as bases da empresa colonial assentavam no cativo negro, necessário para manter o sustento da vasta rede de colégios jesuítas¹⁸.

As críticas dos jesuítas chegam a confundir, pois se, por um lado, o trabalho escravo é a base de sustento dos seus colégios, por outro lado, os jesuítas não se cansam de criticar os maus tratos infligidos aos escravos negros pelos seus senhores. A Companhia de Jesus, como defensora dos índios, teria de gerir as suas escolhas, sabendo, à partida, que a exploração escravista era aquilo que dava condições de funcionamento ao vasto império português.

São complexas as nuances que vão desde a redenção do cativo dos índios à ratificação e validade da escravidão negra. Há gradações que se percebem nos diversos textos da Companhia. Anchieta chega a louvar a violência portuguesa na guerra ao gentio, no intento de um reconhecimento épico da conquista¹⁹.

Fernão Cardim repete o discurso, mantendo a perspetiva. No seu texto *Tratados da terra e gente do Brasil*²⁰, Cardim mantém a postura da Companhia de Jesus em defender que os índios podem corrigir os seus vícios, melhorando a sua condição, todavia mostrando que estes não aceitam o cativo, o que gera fugas constantes. Para Cardim, como para os outros padres da Companhia, o cristianismo pode ser uma solução integrativa. Repete também a função instrumental dos negros *versus* a salvação indígena.

Sem dúvida que o leque de jesuítas nunca ficaria completo sem a defesa acérrima do Padre António Vieira ao cativo dos índios brasileiros. Depois dele, Benci e Antonil retomaram o tema, sem, contudo, apresentarem novos argumentos morais.

Sebe Meihy aponta três fases definidoras dos argumentos dos jesuítas, periodizando a questão em três partes: uma etapa inicial, que reúne a defesa feita por loyolanos, como Nóbrega, Anchieta e Cardim, um momento em que a argumentação ainda não era fundamentada na Bíblia; outro período, caracterizado por aspetos teóricos explicados em pressupostos teológicos. Foi o caso de Vieira, que levava ao extremo a fundamentação bíblica e histórica nos seus *Sermões*; e, finalmente, um tempo prático, em que se faz a defesa dos tratos e não

¹⁷ Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, edição comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954. Cf. Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*, introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, *Actas Universitatis Conimbrigensis*, 1955.

¹⁸ Cf. Serafim Leite, *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, 2 vols., São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de S. Paulo, 1954.

¹⁹ Cf. José de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa*, São Paulo, Loyola, 1970.

²⁰ Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

mais o juízo moral da escravidão. Aqui se incluem Benci e Antonil, cuja argumentação se detém, sobretudo, nos efeitos económicos e sociais da escravidão²¹.

Detemo-nos no caso mais estudado, o do padre António Vieira, cuja parénesis é sintomática da condenação à escravidão indígena, mas cuja defesa da escravidão negra tem causado perplexidade. Em relação aos índios, cristãos-novos e judeus, Vieira representou um arauto dos direitos humanos.

Vieira desenvolveu a ideia de serem os africanos e negros, por ele chamados de “etíopes”, os eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através do sacrifício. Vieira pregava aos negros a paciência com a promessa de salvação gloriosa devida por Deus aos mártires. Recomendava-lhes que aceitassem o cativo, os castigos, as afrontas, pregando numa irmandade negra para escravos católicos. A catequese de negros, na medida em que era possível fazê-la, reforçava a escravidão e procurava inibir pulsões de rebeldia. No Brasil colonial, Vieira pregaria aos escravos e aos senhores até ao fim da sua vida, apelando aos primeiros para que se vergassem aos engenhos, e ameaçando os segundos com os piores castigos do Céu e da Terra, caso não diminuíssem os maus tratos aos cativos²².

Deste modo, o conceito de escravidão propugnado pelo Padre António Vieira fundamentava-se nos principais pensadores que engendraram a concepção cristã de mundo²³, mas apresentava aspectos contraditórios. Ao mesmo tempo em que combatia a escravidão indígena, considerada ilícita, o pregador jesuíta procurava justificar a escravidão dos negros. A escravidão dos negros, para Vieira, estava em consonância com os próprios interesses professados pela Companhia de Jesus, ou seja, de grande proprietária de terras e escravos. A postura assumida por Vieira nos seus Sermões tomou a forma de uma preleção pedagógica²⁴.

O momento que conjeturou o *Sermão Vigésimo Sétimo* era de incessante movimentação dentro das rotas de comércio humano. Observava-se dos grandes navios o desembarcar de milhares de homens, mulheres e crianças em portos brasileiros. Comparando navios negreiros à baleia, o jesuíta segue descrevendo o aproximar de um “cardume monstruoso” onde cada baleia pare um baleato, que, por sua vez, “desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos”, praticamente, resume Vieira, “trazem a Etiópia ao Brasil”²⁵.

Cabia, então, aos intelectuais da época, maioritariamente religiosos, fazer enquadrar no organograma espiritual da doutrina cristã e, neste caso, católica, os seres cativos, constantemente “desovados”, e recém homologados com o título de escravos. Vieira, sem dúvida

²¹ Cf. José Carlos Sebe Bom Meihy, *op. cit.*, pp. 17-21.

²² Cf. Ronaldo Vainfas, “Vieira e a escravidão no Brasil”, in *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. II, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 825-826.

²³ Santo Agostinho, o mais importante mentor intelectual da Patrística, defendendo a tese da “guerra justa” contra os gentios resistentes à fé cristã, vaticinou que “quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu” (Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, São Paulo, Editora das Américas, vol. III, 1961, p. 174). Já São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, asseverou que “a escravidão é natural entre os homens; pois, como diz o Filósofo [Aristóteles], alguns são naturalmente escravos”. Assim, a tradição cristã não só aceitava a escravidão como a justificava. (São Tomás de Aquino, *Suma teológica*, vol. XIV, II Parte da II Parte – QLVII-LXXIX: Do direito, Da justiça e das suas partes integrantes, São Paulo, Livraria Editora Odeon, 1937, p. 11).

²⁴ Cf. Amarílio Ferreira Jr. e Marisa Bittar, “A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antônio Vieira”, *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, vol. 84, n.ºs 206/207/208, jan./dez. 2003, p. 43.

²⁵ António Vieira, *Obras completas do Padre António Vieira. Sermões*, prefaciada e revista pelo Rev. Padre Gonçalves Alves, vol. III, t. IX, Porto, Lello & Irmão, 1959, p. 29.

um dos mais celebrados letrados de seu tempo, usou toda a engenhosidade de seu discurso²⁶, toda a eloquência de seu raciocínio católico-cristão para fazer sentido desse movimento mercantil cujas implicações, para ele, não poderiam deixar de ser outra coisa, senão notáveis. Fazendo uso de toda a tradição escolástica, isto é, recorrendo à *auctoritas* bíblica, em diálogo com os intelectuais das escolas greco-romanas e pontuando as deduções e doutrinas patrísticas, Vieira coaduna argumentos aparentemente antagônicos, mostrando a diabolicidade intrínseca ao escravismo, ao mesmo tempo que indica as vantagens que rendia à metrópole lusitana. Vieira refere-se à escravatura como fruto das circunstâncias culturais e históricas, e não uma consequência da providência divina, isto é, que a desigualdade entre os colonos e os escravos não é natural, essencial, mas cultural e circunstancial. Assim, afirma a necessidade de alteração das leis no sentido do resguardo dos direitos dos indivíduos²⁷.

Relativamente à posição de Vieira sobre a escravatura, os estudiosos encontram dissensões. Charlotte de Castelnau-L'Éstoile afirma que teria sido durante a ação missionária de Vieira no Maranhão que ele teria engendrado o tema da “liberdade dos índios”, valendo-lhe a reputação de seu defensor, particularmente expressa nos seus *Sermões*; mas, ao lermos esses textos, não podemos esquecer os objetivos de domínio que encerram, tanto do ponto de vista da aculturação cristã quanto dos interesses económicos metropolitanos²⁸.

Vieira e os demais teólogos conceberam ainda a escravidão como um instrumento de devoção, arrependimento e resignação, que resultaria na redenção e elevação da alma ao céu. Ainda no *Sermão Vigésimo Sétimo* refere: “[...] porque Deus, como quem vos conformais nessa fortuna que ele vos deu, vos há de fazer seus herdeiros”²⁹. Ao suportar a escravidão, os escravos não só estariam pagando seus pecados, como automaticamente garantiam o seu lugar no paraíso. “[...] por meio do cativo temporal consigais, como vos prometi, a liberdade ou alforria eterna”. Assim, tal como a indulgência plenária concedida aos primeiros cruzados, a escravidão também funcionava como um acto penitenciário capaz de substituir *toda* a penitência³⁰. “E como o estado ou religião do vosso cativo, sem outras asperezas ou penitências, mais que as que ele traz consigo, tem seguro, por promessa do mesmo Deus, não só o prémio de bem-aventurados, senão também a herança de filhos [...]”³¹.

Afinal, tratava-se de uma vocação particular que os escravos possuíam e tinham a responsabilidade de fazer valer. A particularidade, ou a singularidade especial que os escravos, através da graça divina, gozavam era a possibilidade de viver uma vida *imitatio christi*. “[...] porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o

²⁶ António José Saraiva refere-se aos discursos do Padre António Vieira como sendo “engenhosos”. Para o estudioso, nos escritos vieirenses, “Não há nele palavras átonas, indiferentes, languescentes. Cada uma parece ocupar o lugar que lhe é próprio, como em estado de alerta. É o que constitui a famosa ‘propriedade’ deste escritor [...]”. Cf. António J. Saraiva, *O discurso engenhoso*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1980, p. 9.

²⁷ Cf. Helena de Castro, “A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição”, in José Eduardo Franco (coord.), *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*, Lisboa/Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, p. 214.

²⁸ Cf. Charlotte de Castelnau-L'Éstoile, “Salvar-se, salvando os outros: o Padre António Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661”, *Oceanos*, Lisboa, n.º 30/31, abr./set. 1997, p. 60.

²⁹ António Vieira, *op. cit.*, t. XII, vol. IV, p. 354.

³⁰ Para a Igreja Católica, o termo penitência indica quer o arrependimento pelos atos cometidos, quer as práticas de mortificação voluntárias, quer o sacramento da penitência ou da reconciliação. O sacramento da penitência, ou reconciliação, revela-se necessário não apenas para obter o perdão dos pecados cometidos depois do batismo, mas também para assegurar a autenticidade e a profundidade do arrependimento e práticas penitenciais da vida cristã (*Christos: Enciclopédia do Cristianismo*, Lisboa – São Paulo, Verbo, 2004, p. 708)

³¹ António Vieira, *op. cit.*, vol. IV, t. XII, p. 357.

qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo, que haveis de imitar”³², explicou. De maneira que os sofrimentos do corpo cativo, que recebiam açoitadas e trabalho sem fim, tomavam como modelo as chagas que Cristo, resignado, suportou na cruz em nome da salvação de todos.

O castigo sofrido pelo corpo seria, portanto, de menor importância e irrelevante, justificado pela temporalidade, mundanidade e vilificação do corpo. Suportar e reprimir a dor sentida pelo corpo seria o alvo a ser atingindo por todos aqueles que eram cristãos. Em vida eles seriam escravos, mas, na morte, seriam libertos. Nesta lógica, a escravidão deveria ser “invejada”, almejada e respeitada, pois, “Bem-aventurados aqueles escravos a quem o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer a sua obrigação!”³³

Ainda assim, Vieira é um arauto dos direitos humanos no que diz respeito à Inquisição, criticando o Tribunal do Santo Ofício por comportamentos intoleráveis, como a discriminação entre os testemunhos dos cristão-novos e dos cristãos-velhos, ou o crime de se ter sangue judaico. Vieira pronuncia-se ainda contra as arbitrariedades cometidas pelo Tribunal, nomeadamente as injustiças nas acusações e nas prisões, com processos viciados, à partida, e com processos pouco claros sem julgamentos conformes ao direito. Como afirma Helena de Castro, o Tribunal do Santo Ofício está longe de cumprir a sua missão, “servindo, muitas vezes, ao Estado ou a uma reduzida elite como instrumento de perseguição de pessoas indesejáveis em determinados contextos políticos e sociais, vitimando quase sempre pessoas inocentes, como Vieira procura mostrar”³⁴.

3. Perspetivas sobre a colonização portuguesa: da razão luso-tropicalista aos seus antípodas

No âmbito da colonização portuguesa e das mitologias fundadoras do império, cabe ainda analisar como foi descrito o colonizador português, tantas vezes considerado um colonizador “dócil”, com tendência natural para a miscigenação e para a compreensão dos outros povos, confundido até com um arauto dos Direitos Humanos, ao contrário de outros colonizadores que, em vez de se miscigenarem, rapidamente deitavam por terra outras culturas, deixando atrás um rastro de destruição e morte.

Na verdade, o imaginário português permaneceu dominado pelo apelo das virtudes viris, impostas pelas longas e duras navegações, dos desembarques e dos recontros inesperados. A América portuguesa, sobre a qual nos debruçamos um pouco mais neste estudo, era um imaginário de terra, de fecundidade agrícola, fluvial, florestal, que aparece conjugado com o mito do Eldorado, da terra prometida³⁵.

O autor e sociólogo Gilberto Freyre analisa a colonização portuguesa sob ponto de vista do paternalismo isento de racismo da grande colonização que se seguiu à conquista, mostrando como a mulher indígena e depois a escrava negra estiveram na origem da raça miscigenada do Brasil³⁶. A sua obra a destacar é *Casa Grande & Senzala*, de 1933³⁷, uma obra

³² *Ibidem*, p. 355.

³³ *Ibidem*, p. 359.

³⁴ Helena de Castro, *op. cit.*, p. 220.

³⁵ Cf. Gilbert Durand, *Imagens e reflexos do imaginário português*, Lisboa, Hugin Editores, 1997, pp. 47-55.

³⁶ Sobre a perspetiva cultural de Freyre e a sua importância crítica e científica cf. Jorge Borges de Macedo, “O Luso-Tropicalismo de Gilberto Freire – Metodologia, Prática e Resultados”, *Revista ICALP*, vol. 15, 1989, pp. 131-156.

³⁷ Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1998.

que encarou sem pejo a sexualidade inerente à miscigenação racial e o fez de modo distinto do de Paulo Prado, sem associá-la ao pecado da luxúria, evitando “criminalizar” os degredados e associar a embriaguez sexual do primeiro século a perversões de qualquer tipo, relativizando a libido desenfreada que os intelectuais costumavam atribuir ao índio e sobretudo ao africano³⁸.

524 | É conhecida – e foi muito criticada posteriormente – a posição de Freyre quanto à ausência de preconceito racial entre os portugueses ou, mais nitidamente, a característica da miscigenação fácil, vocação lusitana que, ao lado da mobilidade e da adaptabilidade, faria dos portugueses colonizadores excelentes. Valorizou ainda a fusão das três raças ou a interpenetração das culturas portuguesa, indígenas e africanas na formação do Brasil e do seu povo. Se é certo que Freyre atribuiu ao carácter português e à sua formação histórico-cultural a iniciativa na construção de uma sociedade frouxa quanto aos rigores do preconceito racial, ressaltou igualmente a contribuição da África, chegando mesmo a falar do negro como o “colonizador africano do Brasil”. A sua obra constituiu, sem dúvida, uma novidade, seja quanto ao método de análise, seja quanto às interpretações de fundo que, no limite, positivaram a miscigenação herdada do período colonial. Daria muito o que falar e escrever nas décadas seguintes, a seu favor ou contra.

Note-se, a este propósito, o que diz o antropólogo e filósofo Gilbert Durand:

Mas aquilo que liga profundamente o homem português das conquistas ao homem mestiço e sedentário do Brasil – contrariamente ao racismo dos franceses de Villegagnon –, é em primeiro lugar a abertura humanista dos portugueses, que exclui o racismo e o desprezo pelas culturas exóticas, apesar dos preconceitos europeus sobre a ‘bestialidade’ dos autóctones.³⁹

Para Durand, o idealismo joaquimita – herdado dos Franciscanos, e mais tarde dos Jesuítas, concebia o império como uma unidade, habitado apenas por uma raça humana. Nesse sentido, a obra dos Jesuítas teria sido exemplar, ao estabelecer uma gramática escrita e um léxico para a principal língua índia (o guarani) e construíram com os índios as famosas “reduções”, onde combinaram as qualidades indígenas com as técnicas agrícolas e industriais da Europa. Inevitavelmente ter-se-á dado uma mistura e interpenetração cultural primeiro com as populações indígenas e depois com as populações africanas transplantadas⁴⁰.

A obra de Sérgio Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, publicado em 1936⁴¹, embora tenha dado enorme contribuição à nossa historiografia em diversos aspetos, a exemplo da comparação entre América Portuguesa e a Espanhola, avançou pouco em relação ao pro-

³⁸ Por outro lado, Freyre ultrapassou o conceito de “raça” até então em voga, ainda que não o tenha negado de todo, e adoptou o de cultura, fruto da sua formação na antropologia culturalista de Franz Boas, nos Estados Unidos, o que lhe permitiu entrelaçar o fenómeno da miscigenação étnica e da mescla cultural. Franz Boas criticou com veemência os determinismos biológicos e geográficos, além da crença no evolucionismo cultural, apontando que cada cultura é uma unidade integrada, fruto de um desenvolvimento histórico peculiar. Enfatizou a independência dos fenómenos culturais com relação às condições geográficas e aos determinantes biológicos. De entre suas obras principais, destacam-se: *The Mind of Primitive Man*, de 1911 (*A Mente do Homem Primitivo*), *Primitive Art*, de 1927 (*Arte Primitiva*), e *Race, Language and Culture*, de 1940 (*Raça, Linguagem e Cultura*).

³⁹ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴¹ Sérgio Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

blema da miscigenação. Tendeu, no conjunto, a adotar uma posição similar à de Freyre, ao constatar, entre os portugueses, uma ausência de qualquer orgulho de raça, diferentemente dos europeus do norte, frisando, mais uma vez, a frouxidão dos preconceitos, inclusive institucionais, dos portugueses, em relação aos povos de tez negra. E se de facto rascunhou alguns aspetos da mescla cultural na formação do Brasil, como no caso da língua ou do domínio da passionalidade no carácter do povo, não se deteve, como Freyre, na questão da mestiçagem. Na verdade, insistiu sempre no carácter nostálgico e insatisfeito do português que habita o Brasil, à diferença de Freyre que frisava sempre a adaptabilidade como característica marcante da atuação lusitana no ultramar.

Se há um contraste importante entre Freyre e Sérgio Buarque, maior é o que se dá entre eles e o Caio Prado Jr., autor da obra *Formação do Brasil contemporâneo*, publicado em 1942⁴².

Caio Prado atribui em boa parte o aviltamento e degradação de índios e negros no Brasil sobretudo à escravidão, denunciando pois o racismo da sociedade colonial, mas é inegável que o seu marxismo convive com a “raciologia científica” típica do século XIX. Não pode ser outra a conclusão sobre Caio Prado ao lermos o seu juízo de que a escravidão “incorporou à colônia, ainda em seus primeiros instantes, e em proporções esmagadoras, um contingente estranho e heterogêneo de raças que beiravam ainda o estado de barbárie, e que no contato com a cultura superior de seus dominadores, se abastardaram por completo”⁴³. Caio Prado é reiterativo, ao classificar índios e negros como povos “de nível cultural ínfimo”, o que aviltou ainda mais a escravidão brasileira, ao contrário da escravidão antiga, que recrutara os seus cativos “em todas as partes do mundo conhecido”, alguns de nível cultural superior ao do seus amos. Afirma ainda que a contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é quase nula. Caio Prado desqualifica os povos submetidos à escravidão um pouco por causa dela, outro tanto pela inferioridade cultural e racial que atribui a esses povos de antemão.

O contraste entre Caio Prado e Gilberto Freyre é, portanto, radical e desconcertante. Mas não resta dúvida de que, posições políticas à parte, enquanto Gilberto Freyre abriu caminho para se pensar a originalidade da cultura brasileira, Caio Prado não fez senão reiterar preconceitos antigos. As suas posições, exceto pelo facto de se combinarem com uma posição crítica de inspiração marxista, não constituem novidade alguma em relação ao que se escrevia, desde o século XIX, sobre a má proveniência do povo brasileiro, uma vez que era mestiça.

Há críticas a apontar às análises de Freyre, não obstante o reconhecimento do seu pioneirismo, da sua sensibilidade e acuidade na interpretação da cultura brasileira em perspetiva histórica. O padrão adocicado do escravismo colonial dos portugueses é contraposto, criticamente, nas obras do inglês Charles Boxer – autor, de entre outros livros, de *O império colonial português*⁴⁴, que forneceu um modelo totalmente oposto ao de Freyre, no tocante à tolerância racial. Examinando os estatutos portugueses de “limpeza de sangue” entre os séculos XVI e XVIII, bem como as ideias dos letrados portugueses no Antigo Regime, Boxer insistiu em que os portugueses figuravam entre os povos mais racistas da época, produzindo estigmas de diverso valor contra os descendentes de judeus, mouros, índios, negros e “outras

⁴² Cf. Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1994.

⁴³ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁴ Charles Boxer, *O império colonial português (1515-1825)*, 3.ª ed., Lisboa, Ed. 70, 1981. Ver também, do mesmo autor, *Relações raciais no império colonial português*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

raças infectas”, como então se dizia. É certo que Boxer se debruçou sobre os aspetos institucionais e ideológicos da antiga sociedade portuguesa, ao passo que Freyre se dedicou à vida quotidiana, aos afetos e sociabilidades – o que explica em boa parte a diferença entre as interpretações. Além disso, é preciso lembrar que as “raças infetas” que aparecem estigmatizadas no Antigo Regime português estudado por Boxer se referem a um conceito de raça diferente do trabalhado por Freyre. No Antigo Regime tratava-se de um conceito de raça associado à linhagem, à ancestralidade, ao sangue, ao passo que o conceito de raça a que por vezes se refere Freyre é já um conceito biológico, herdeiro do cientificismo do século XIX. Conceito que, por sinal, em *Casa grande & Senzala* nunca aparece de modo absoluto, senão articulado ou subordinado ao conceito de cultura.

A partir dos estudos de Boxer, não ficam a restar dúvidas de que a caracterização do português como vocacionalmente distante e avesso aos preconceitos raciais não se pode sustentar, como quiseram Freyre e o próprio Sérgio Buarque provar. Assim, embora Freyre tivesse razão ao insistir na importância da miscigenação étnica para o povoamento do território luso-brasileiro, isto em nada se deveu a uma suposta propensão lusa à “miscibilidade com outras raças”, mas a um projeto português de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos. Segundo Boxer, a fragilidade da ideia de uma miscigenação como vocação lusa esbarraria, definitivamente, na experiência de outras partes do império português, regiões onde nenhuma miscigenação expressiva de facto ocorrera, a exemplo da Índia ou da África.

Por fim, o grande problema de *Casa grande & Senzala* parece ser a relação direta que Freyre estabelece entre atração sexual e tolerância racial, dimensão que tem a mais ver com a cultura. É por constatar que os portugueses se sentiram sexualmente atraídos por índias, negras e mulatas que Freyre deduz, equivocadamente, a ausência de preconceito racial entre estes colonizadores. Seja como for, nas considerações de Freyre o africano é portador de uma cultura que se espalha na sociedade colonial. O mesmo se pode dizer do índio, embora em menor escala⁴⁵. O contrário, portanto, do que afirmou Caio Prado, para quem a contribuição de um e de outro foi literalmente nula. É sabido, no entanto, que foi esta visão de Caio Prado que, direta ou indiretamente, prosperou na historiografia brasileira, mormente aquela dedicada ao estudo da escravidão e do negro no Brasil⁴⁶.

Conforme afirmou Luís Filipe Barreto, a questão da aculturação portuguesa na expansão não pode responder ao problema da existência ou não de um padrão único português, o luso-tropicalismo, diverso de todas e de cada uma das formas de aculturação na expansão de outros europeus dos séculos XV, XVI e XVII. Como também não pode responder ao problema da existência ou não existência de uma tipologia comum e constante a todos. Apenas estudos sistemáticos e individualizados, de caso e de detalhe, podem vir a gerar uma base

⁴⁵ Cf. Ronaldo Vainfas, “Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”, *Tempo*, n.º 8, agosto de 1999, pp. 1-12.

⁴⁶ Vemo-la nos estudos sobre a rebelião escrava dos anos de 1950-60, a exemplo de Clóvis Moura e de Décio Freitas, autores que concebem a escravidão como absolutamente reificadora do africano, que só readquire identidade na fuga e na revolta, isto é, negando a escravidão. Cf. C. Moura, *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*, 2.ª ed. (1.ª ed. de 1959), Rio de Janeiro, Conquista/INL, 1972; Décio Freitas, *Palmares: a guerra dos escravos*, 2.ª ed. (1.ª ed. de 1969), Rio de Janeiro, Graal, 1974. Encontramos aquele mesmo ponto de vista nos estudos da chamada histórico-sociológica paulista publicados nas décadas de 1960 e 1970, em Florestan Fernandes e seus seguidores, todos concordes em afirmar que a escravidão reduzia o africano a um estado de completa anomia social. Cf. Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, 3.ª ed., São Paulo, Ática, 1978.

firme, documental e problemática, para uma análise comparativa. A partir dessa análise, seria possível determinar as constantes e as variáveis, o grau de continuidade e tipicidade e o grau de descontinuidade e especificidade das aculturações nas expansões europeias da época. Só a partir dessas resultantes de método comparativo seria possível, um dia, começar a responder com objetividade à questão. Assim, a aculturação portuguesa na expansão é múltipla. Não existe um padrão único de português, mas sim diferentes e cada vez mais diversos e contraditórios tipos de portugueses, fruto das relações multiculturais da expansão. Diversidade essencialmente produzida pela acomodação e miscigenação, em diferentes tempos e espaços que são, por si só, transformadores⁴⁷.

4. Considerações finais

No dealbar da Modernidade, a perspectiva ocidental sobre os povos gentios assentava em diversos argumentos construídos de forma favorável à atuação dos povos colonizadores junto dos primeiros por terras do Ultramar. Evocando o estatuto de povos civilizados e mais avançados em termos governativos, sociais, morais, as nações colonizadoras viam nos gentios estádios imperfeitos, rudimentares ou até mesmo nulos de desenvolvimento. Para esta caracterização incorriam vários motivos que justificavam depois os movimentos de conquista e de conseqüente subjugação. Com bases teológico-jurídicas, que vinham não só na linha do catolicismo e da missão, mas também através de uma forte raiz de teor aristotélico-tomista e jusnaturalista, os movimentos de ocupação de territórios e de reconhecimento de gentes até então desconhecidas influíram no pensamento renascentista a vontade e o imperativo da sua justificação, condenação ou, na melhor das hipóteses, da sua suavização.

Entre outras características distintivas do gentio, destacava-se desde logo o facto de ser considerado infiel a Deus, não por de alguma forma ter rejeitado esta autoridade, mas antes por ignorar por completo a Fé cristã. Esta falha faz com que seja, em consequência, inferior moralmente face ao seu colonizador. Neste sentido, é visto também como tendo uma organização governativa e social em grau muito inferior ao homem europeu, e ainda que alguns tivessem formas já mais avançadas de organização, o facto de viverem em idolatria e de adotarem procedimentos considerados avessos ao entendimento humano em estádio civilizado impedia-os de se formarem como comunidades totalmente enquadradas a nível moral. Em breves traços, por estes motivos, o gentio deveria ser aculturado pelos povos colonizadores, que legitimavam a sua dominação na afirmação de uma natureza oposta e por conseguinte, mais perfeita, em relação aos povos indígenas: eram superiores moralmente, porque acreditavam em Deus e na sua dimensão redentora; tinham grande capacidade de organização administrativa e social; eram, assim, capazes de conduzirem os povos selvagens a um estádio superior de civilidade e de cultura. Neste sentido, aos conquistadores cabiam as tarefas de facilitar a aculturação dos povos conquistados, fossem eles mais ou menos selvagens, transmitir-lhes a fé cristã, a piedade e a moral, pois, sendo superiores por acreditarem em Deus, estariam em condições plenas de conduzirem os povos que não conheciam Deus para o caminho da redenção, na justa medida em que segundo a sua missão “fora da Igreja não há Salvação”.

⁴⁷ Cf. Luís Filipe Barreto, “A Aculturação Portuguesa na Expansão e o Luso-Tropicalismo”, in Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos (coords.), *Portugal: Percursos de interculturalidade*, vol. I, Coleção Portugal Intercultural, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2008, p. 499.

Todos estes factos e interrogações erguidos pela expansão ultramarina e pela consequente abertura da Velha Europa ao “Novo Mundo” levaram a uma observação atenta e a uma consequente reflexão aprofundada entre os círculos intelectuais da época, especialmente dentro do contexto das ordens religiosas e da missioação. No seio das missões e da divulgação da Boa Nova, os religiosos tiveram um papel preponderante para o despontar de uma consciência global para os Direitos Humanos. Não só nos grandes meios universitários da época, em que se destaca à cabeça a Universidade de Salamanca em plena metrópole peninsular (Vitória, Molina, Suárez), como também no terreno, entre as gentes, acompanhando de perto o cativoiro (Las Casas, Anchieta, Nóbrega, Vieira), muitos foram aqueles que apontaram, refletiram, avaliaram o movimento expansionista, não apenas na perspectiva do conquistador, à qual de facto estavam associados, mas também na perspectiva do outro. Reside aqui o desenvolvimento de uma importante consciência bilateral – uma “descentração”, como aponta Pedro Calafate⁴⁸ –, que não se encerra apenas na perspectiva de si para os outros, mas reflete a preocupação de uma compreensão em sentido inverso, radicada na essência igual de todos os homens.

Muitos foram os passos dados neste sentido. Algumas tentativas foram infrutíferas para viabilizar e colocar em prática esta ideia humanista, torná-la global. De facto, na época da Expansão tanto os autores portugueses como os espanhóis referiram casos e refletiram sobre problemas que estavam ligados à defesa da dignidade humana, que as potências e nações de onde provinham desrespeitavam em diversas linhas. Ainda que a colonização espanhola tenha sido, em grande medida, muito mais devastadora, o caso português e a legitimidade das conquistas na América portuguesa e em África são largamente colocados igualmente em causa.

Acerca deste processo, desde então e até aos nossos dias, diversos teólogos, historiadores e sociólogos colocaram em pauta nas suas discussões, direta ou indiretamente, a forma como o império luso foi um interventor e defensor dos Direitos Humanos, chegando a conclusões diversas: se, por um lado, a capacidade de miscigenação e interpenetração cultural do povo português permeou, ao longo dos séculos, as suas relações com os povos conquistados, por outro lado, vários foram os autores que acusaram os portugueses de serem racistas no empreendimento da expansão e da colonização. No entanto, por entre as frestas da história, circulam sempre figuras que rompem o seu tempo e falam mais alto, proclamando a diferença, casos que foram também contemplados nesta pesquisa, homens que, com a sua voz, ergueram a luta pelos Direitos Humanos ainda antes de estes, de facto, surgirem na lei consagrados como tal.

⁴⁸ Cf. Pedro Calafate, “A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos...”, *op. cit.*, p. 45.

CONSTRUÇÃO E DECADÊNCIA DA NACIONALIDADE PORTUGUESA: UMA TEORIA DE ANTÓNIO SARDINHA EM *O VALOR DA RAÇA*

Cristiana Lucas Silva*

| 529

Introdução

António Maria de Sousa Sardinha, nascido em 1887, pertence àquela geração de intelectuais que viveram a queda da monarquia, a implantação da república e a primeira guerra mundial. Faleceu em 1925, com apenas 37 anos. Viveu, portanto, praticamente toda a 1.^a República, de cuja implantação fora um defensor, mas com a qual, mais tarde, se viu desiludido, vindo a tornar-se um monárquico e anti-iberista¹ arraigado e uma das principais referências doutrinárias do Integralismo Lusitano². António Sardinha distinguiu-se como político, poeta e ensaísta, tendo publicado um número considerável de obras (para a vida curta que teve)³. Durante o período em que cursou Direito em Coimbra, Sardinha revelou-se um republicano ativo, mas acabou expulso do Centro Republicano de Coimbra, por se duvidar da sua verdadeira posição política. De facto, a correspondência trocada com a noiva em 1910 revela alguma oscilação ideológica, motivada sobretudo pela incerteza quanto ao seu futuro profissional. A 2 de setembro de 1910 escreve:

Como republicano, não posso aceitar favores da Monarquia. Mas compreendes também que um monárquico por atenção pessoal, sem que isso envolva qualquer coarctação da liberdade política, pode interessar-se pelo bom êxito de toda a pretensão de um republicano, desde que ela se baseie na equidade do direito.⁴

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

¹ António Sardinha via no Iberismo (na criação de uma federação ibérica) um perigo para Portugal, que corria o risco de ser absorvido pela Espanha, defendendo antes uma aliança peninsular, realizada entre as duas monarquias. Tratar-se-ia, mais do que de uma aliança política, de uma aliança cultural e moral: “a melhor garantia do ‘nacionalismo’ português na sua relação com a Espanha-irmã não passava por tratados de comércio ou por federações políticas em que seríamos sempre minorizados dada a desproporção nesses domínios. Ao contrário, deveríamos acentuar sobretudo o domínio em que com a Espanha nos igualamos: a nossa alma, o nosso génio, a nossa cultura” (Pedro Calafate, *Portugal como Problema*, vol. IV (*Século XX: Os dramas de alternativa*), Lisboa, Fundação Luso-Americana/Público, 2006, p. 307).

² O Integralismo Lusitano começou por ser um movimento cultural de reacção ao anticlericalismo da 1.^a República, fundado por católicos e monárquicos exilados na Bélgica. Tornou-se depois um movimento político, fundado em Portugal em torno da Revista *Nação Portuguesa* (1914) e constituído em grande parte por antigos republicanos, como António Sardinha, mas também por Hipólito Raposo, Pequito Rebelo e Francisco Rolão Preto. Trata-se de um movimento que defendia o nacionalismo, o catolicismo e uma monarquia tradicional e anti-parlamentar, em prol da “lusitana antiga liberdade” e assente no municipalismo. Embora frequentemente associado à Revolução de 28 de Maio de 1926 e ao ideário do Estado Novo, na verdade vários integralistas opuseram-se ao referido regime, considerando-o de inspiração fascista, nomeadamente Pequito Rebelo, Luís de Almeida Braga e Francisco Rolão Preto. Citando Pedro Calafate, o Integralismo Lusitano “tinha na sua base uma ideia: a de reerguer o instinto de solidariedade em que os povos se apoiam, a de encontrar uma ideia cívica, nascida dos determinismos étnicos reconhecidos como tais, capaz de firmar uma comunhão afetiva “por cujo meio se retempera o reservatório de energias a que se chama ‘a alma de uma raça’” (Pedro Calafate, *Portugal como Problema*, vol. IV (*Século XX: Os dramas de alternativa*), Lisboa, Fundação Luso-Americana/Público, 2006, p. 304).

³ Entre a sua obra poética, destacamos *Epopeia da planície* (1910), *Na corte da saudade* (1922) e *Chuva da tarde* (1923); quanto aos seus ensaios, além daquele de que nos ocuparemos, foi autor de *Ao princípio era o Verbo* (1924), *Ao ritmo da ampulheta* (1925) e *A aliança peninsular* (1925).

Mais tarde, pouco depois da implantação da República, escreve:

Sabes? Ontem veio-me também uma ideia feliz. Eu conheço de há muito o Teófilo Braga, tenho mesmo com ele certa intimidade. Lembrou-me ir a Lisboa aí para a Páscoa, cumprimentá-lo e dizer-lhe que ia acabar o meu curso, como republicano punha-me ao dispor do governo na certeza de que o serviria como se serve um ideal que professamos, etc., etc. Concordas?⁵

Uma vez terminado o curso em Coimbra, em julho de 1911, e visando uma carreira docente na Faculdade de Letras de Lisboa⁶, entretanto fundada, Sardinha começa a preparar a sua dissertação com a qual pretendia concorrer às vagas abertas para a referida Faculdade. É também por meio epistolar que António Sardinha vai dando notícia acerca da tese que está a preparar:

Estou reforçando e retocando o prólogo da dissertação. Aquilo é que é; nem bem com monárquicos, nem com republicanos.⁷

A seguir irá o primeiro capítulo. Para ele preciso de recapitular umas leituras e fazer outras. Chamar-se-á O Génio Ocidental e será o estudo do temperamento das raças oceânicas como modelos civilizadores característicos.⁸

Chamado a prestar provas em novembro de 1914, a tese de António Sardinha foi reprovada tendo o júri (de que fazia parte Teófilo Braga) alegado falta de solidez científica. Esta tese foi publicada em 1915, com o título de *O valor da raça: introdução a uma campanha nacional*⁹. Trata-se de uma obra de leitura difícil, claramente dirigida a um público específico, na qual o seu autor expressa o seu pensamento político-ideológico, que, em certos aspetos, não é inovador, mas que mostra uma investigação esforçada.

A obra é constituída por cinco capítulos, precedidos por um prólogo intitulado “A verdade portuguesa”, no qual o autor apresenta as linhas mestras da tese que desenvolverá, por vezes de forma repetitiva e pouco linear, ao longo dos seguintes capítulos: “A hipótese do *Homo Europaeus*”, “O génio ocidental”, “O espírito da Atlântida”, “A teoria da Nacionalidade” e “Integralismo Lusitano”. É sobre o prólogo, “A verdade portuguesa”, e o quarto capítulo, “A teoria da nacionalidade”, que nos iremos debruçar, procurando demonstrar a teoria de Sardinha não só quanto à génese da nacionalidade portuguesa e à respetiva importância do factor étnico, mas também quanto àquelas que ele julga serem as causas da decadência na nacionalidade.

⁴ Ana Isabel Sardinha Desvignes, *Nas origens do integralismo lusitano. António Sardinha: aspectos de um percurso intelectual no século (1903-1915)*, Dissertação de doutoramento, vol. I, t. 2, Lisboa, ISCTE, 2001, p. 26.

⁵ *Ibidem*, p. 143.

⁶ “O meu desejo é colocar-me na Faculdade de Letras que ainda está por constituir, e eu poderei instalar-me logo lá [...]” (Carta de 4 de novembro de 1910, *apud* Desvignes, *op. cit.*)

⁷ Ana Isabel Sardinha Desvignes, *op. cit.*, p. 505.

⁸ *Ibidem*, p. 511.

⁹ Devido às inúmeras citações de partes desta obra, optámos por simplificar a identificação das mesmas indicando apenas o número da página entre parêntesis. Ainda em relação a *O valor da raça*, optámos também pela atualização da ortografia nas citações, com a exceção da palavra “grey”, que mantivemos com esta grafia.

Tendo como base, por um lado, o pensamento político, de cariz nacionalista, defendido por intelectuais como Charles Maurras¹⁰, e, por outro, estudos arqueológicos e antropológicos e um vasto conhecimento de História, António Sardinha apresenta-nos a sua “Teoria da nacionalidade”, que desenvolve em torno dos conceitos-chaves de raça e grey e em torno das ideias que vai repetindo ao longo da obra de que a “nacionalidade é um facto biológico” (p. XXII), que “a virtude primacial do Luso reside na sua predilecção localista” (p. X) e que “o Rei é o agente centrípeto, sem o qual o país tombaria” (p. V).

A construção da nacionalidade

O conceito político de raça não é recente, diz Sardinha, tendo sido introduzido entre nós pelo cisterciense Frei Bernardo Brito¹¹, autor dos primeiros volumes da *Monarchia Lusitana*. Com D. João II (*O Príncipe Perfeito*, 1455-1495)¹² terá surgido a conceção jurídica “dum todo uno”: trata-se do conceito político de Grey, nascido da sociologia tomista derivada do *De regimine principum ad Regem Cypr*¹³ (São Tomás de Aquino) e que ganha força no século XV.

Mas qual será a origem dessa raça? Segundo o autor, do *Homo-Atlanticus* deriva o substrato indígena da população portuguesa, que se manifesta no “dolicóide meão, de crânio longo, cabelos escuros, cor morena e altura média” (p. 105), revelado em Muges. Sardinha considera a classificação de *Homo-Mediterranensis* menos exata e, embora apresentando a hipótese do *Homo-Europaeus*, depressa conclui que este último, identificando-se com o homem louro, de pele clara e “temperamento linfático” (p. 22), oriundo da zona do Báltico (portanto, o chamado Indo-europeu, ou ariano), não poderia ser o “primogénito português”. O *Homo-Europaeus* penetraria no atual território português sobretudo no século V, com as invasões visigóticas, e depois durante a Reconquista do território aos Mouros, iniciada a partir das Astúrias (neste caso, o *Homo-Europaeus* é representado pelo “infanção leônês”). Quanto ao *Homo-Atlanticus*, este seria originário da lendária Atlântida, berço da civilização ocidental e, mais especificamente, do território ocidental da Península Ibérica, uma teoria que António Sardinha apresenta de forma erudita e bem documentada¹⁴.

Não nos querendo alongar em aspetos antropológicos, centremo-nos por enquanto no “homem de Muges”, ou “habitante típico de Muges” (p. V), que seria então o descendente direto dos habitantes da Atlântida. A denominação deriva do facto de, em 1863, o geólogo

¹⁰ Charles Maurras (1868-1952), poeta e jornalista monárquico, foi o co-fundador do jornal nacionalista e anti-semita *Action Française*.

¹¹ Frei Bernardo de Brito (1569-1617) é considerado o fundador da historiografia cisterciense. Nomeado cronista-mor do reino, deu início a um projeto de redação de uma História de Portugal, da qual apenas chegou a publicar o primeiro e o segundo volumes (*Monarchia Lusitana*). Foi acusado por Alexandre Herculano de ter interpretado factos históricos à luz de mitos e lendas e ainda de reproduzir documentos forjados, nomeadamente aqueles que comprovariam a veracidade do Milagre de Ourique.

¹² Note-se que a divisa das Armas de D. João II era “Pola lei e pola grey”.

¹³ Texto de carácter político, dedicado ao rei do Chipre, que trata da melhor forma de governo e do perigo da tirania. Nesta obra, S. Tomás de Aquino define o Homem como um ser político e sociável por natureza, defendendo que apenas em comunidade a humanidade se preserva e que o dever do governante é assegurar a unidade e o bem-estar do povo e protegê-lo de ameaças externas.

¹⁴ António Sardinha fundamenta a sua teoria com base em variadíssimos estudos de historiadores, antropólogos, arqueólogos, paleontólogos, portugueses e estrangeiros, cujas obras vai referindo em notas de rodapé ao longo de toda a dissertação.

Carlos Ribeiro ter descoberto na margem de um afluente do rio Tejo, na região de Muge¹⁵, os célebres Concheiros de Muge¹⁶, estruturas tumulares nas quais estava concentrado um número considerável de esqueletos do período mesolítico. O facto de estes se encontrarem em sepulturas corrobora a tese que defende o carácter sedentário do português primitivo, que “antes de praticar a agricultura já se fixa e já enterra os seus Mortos” (p. 105). O ato de enterrar os mortos está, assim, ligado à fixação do povo à terra, dando origem à aldeia; só depois chega a agricultura, que intensifica esse enraizamento, ainda mais fortalecido pelo vínculo de sangue – é o germen da pátria, que se encontra no “habitante típico de Muge”. Por sua vez, esse enraizamento conduz ao aparecimento de mancomunidades (ou citânias), as quais são a origem do Município. Estas comunidades primitivas são constituídas por um grupo de indivíduos que são eles próprios “elos de uma cadeia que não se desfaz. Com filiação espontânea no parentesco e no culto dos Mortos, o agregado define-se e hierarquiza-se gradualmente [...]. Assim se compreende a índole comunitária do Ocidental” (p. 106).

Com a romanização da Península, surgiram as instituições, “o pesado aparelho administrativo do Lácio” (p. IV). Para António Sardinha, a submissão dos povos autóctones ao domínio romano teve um efeito construtivo, na medida em que forçou a unidade que até então não existia entre as citânias (que se encontravam isoladas umas das outras), a fim de se oferecer ao elemento invasor uma resistência mais forte:

Confinados no mais fechado particularismo, foram exactamente as pugnas sobre-humanas a que Roma os constrangeu que despertaram neles como que a percepção de horizontes novos, revelando-lhes o carácter sagrado duma causa que, sendo duns, se amostrava de todos, no fim de contas. Tinham que ser vencidos para que não regressassem ao período anterior de desconfiança, com brigas constantes de limites e psicologia ínfima de tribo. Sujeitos a uma serrada uniformidade demográfica pelo apertado sistema tributário do Imperio, pelas exigências miúdas do censo o Imperio obrigava a uma comunicação quotidiana as relações, cada vez mais estreitas, dos que se haviam visto coagidos a trocar a coroa amuralhada dos montes pelo assento tranquilo e produtivo das veigas. Quando essa rede cortical se rompeu e o génio oculto do Luso voltou a aflorar, a unificação consumara-se. (p. IX)

Passara-se de um estado de natureza para um estado de sociedade. Estavam assim traçados os alicerces inabaláveis da Pátria, que não deixaram esmorecer o génio persistente do luso quando os visigodos (dolicocefalos louros, *raptor orbis*) vieram substituir os romanos ou quando os mouros iniciaram a ocupação do território, em 711¹⁷. A posterior reconquista cristã da Península Ibérica, encetada a partir da região das Astúrias, levará ao confronto, no território lusitano, entre duas etnias distintas: a do nosso primitivo dolicoide meão, pachorento e sedentário, e a do dolicoide alto, linfático, de cabeleira loura, imperialista e devastador, descendente do *Homo-Europaeus* e representado, como já foi referido, no “barão novi-gótico”, ou “infância leonês”. Desse confronto, diz Sardinha, sai a reposição das forças naturais da Nacionalidade:

¹⁵ Ou Muge, situada no concelho de Salvaterra de Magos, distrito de Santarém.

¹⁶ Considerados o maior complexo mesolítico da Europa e uma das mais importantes estações arqueológicas da pré-história portuguesa.

¹⁷ Os visigodos permanecem no território hispânico durante cerca de três séculos, reinando de 418 a 711, ano em que os muçulmanos atravessam o estreito de Gibraltar e vencem a batalha de Guadalete, contra os visigodos liderados pelo rei Roderico.

Em vez de um acumulado de senhores e servos, dizimando-se em intermináveis brigas privadas, nós temos então, pelo triunfo do habitante indígena, a Pátria apoiada nas mancomunidades agrárias da Raça, com o município por expressão jurídica e social numa irmandade que se nutre da terra e que não pratica outra nobreza que não seja a da selecção pelo trabalho e pela valentia. (p. 110)

Se o leonês pretendia dominar pelo direito de conquista, o luso venceria pelo direito do sangue e da terra.

Em todo o tempo que precedeu a fundação de Portugal, foi a predilecção localista do luso que prevaleceu. Com o desenvolvimento progressivo da agricultura, “a freguesia irrompe consagrando a sede das várias explorações agrícolas”, assiste-se à formação e ao incremento da propriedade e ao surgimento de uma espécie de aristocracia, constituída pelos chamados *domini*, que virão a corresponder aos vereadores dos concelhos. São os *homens-bons* do município, descendentes do pequeno dolicoide e que debater-se-ão com o homem louro no momento da Reconquista.

De facto, “quando um elemento estranho, advindo de Castela na comitiva do Borgonhês, pretende sobrepujar a Nação nascente, são os concelhos e as povoações, – é o terceiro-estado quem rodeia o Rei e o anima na luta contra a arrogância dos donatários e das prelaturas” (p. 109). Esse rei é D. Afonso Henriques, que apoiado nos concelhos liberta o Condado Portucaleense do domínio do seu primo Afonso VII de Leão e Castela, tornando-o um reino independente. O Concelho é, portanto, a célula-mãe da Pátria, de que o Rei constitui o agente centrípeto, sem o qual a fragmentação de Portugal teria sido inevitável e o equilíbrio da comunidade impossível. A realeza vai ser o órgão essencial de convergência e responsável pela duração da unidade pátria. Sem uma instituição hereditária que o organizasse, o luso não teria forma de se defender “das eventualidades da posição geográfica” e sobretudo das “coibiças nunca fartas do vizinho de ao pé da porta” (p. 106). Foi com base na autoridade do rei, que tem as instituições em si concentradas, que a nacionalidade se constituiu. Mas Sardenha defende ainda que terá sido, também, pela Cruz e pelo Altar que Portugal sobreviveu enquanto nação independente: “O Altar e o Trono são as duas formidáveis disciplinas que o hão-de aguentar intacto nos trabalhos custosos” (p. V).

Uma vez que as origens da nação, logo da monarquia, são de cariz localista ou municipalista, cabe ao Estado, na figura do rei, servir os municípios, mas sem que o poder do monarca assuma um carácter absolutista e centralizador, conforme defendia São Tomás de Aquino no *De regimine principum*.

Os forais acusam a base contractual da Monarquia Portuguesa, que não é uma monarquia firmada na ideia germânica de posse, mas uma magistratura respeitável, em que o Rei não é um soberano [...] mas simplesmente um cabeça em que todos, grosso e miúdo, se reconhecem à uma. (p. XI)

Manifestações do “pequeno dolicoide” ao longo da história

Assim, para o nosso autor toda a história de Portugal repousa sobre o motivo étnico e pronuncia-se pela “boca dos homens-bons do Município”, elegendo a era de Quatrocentos como o período de excelência, durante o qual a verdadeira Pátria se gerara “no respeito dos

nostros limites e pelo exercício das virtudes sóbrias da Grey” (p. 108). Apresentamos os momentos da História nacional em que o pequeno dolicoide se manifesta, combatendo pela liberdade da pátria e contra a ameaça de domínio estrangeiro:

534 | 1. Na batalha de Ourique, em 1139, travada entre as tropas cristãs comandadas por Afonso Henriques e as muçulmanas. É neste confronto que o pequeno dolicoide, que se encontrava adormecido, “reaparece na persistência indebelável do seu *ethos* comunitário”. Na sequência da derrota dos mouros, Afonso Henriques é aclamado rei de Portugal. Mas importa ainda referir um aspeto ao qual Sardenha atribui relevância e influência na história futura, e que será recuperado no século XVII, com Frei Bernardo de Brito, e fortemente contestado no século XIX, com Alexandre Herculano: trata-se do denominado “Milagre de Ourique”, que, para o autor de *O valor da raça*, “consagra em vínculos de promessa divina a fé que a nação deve possuir no seu futuro imortal” (p. 124).

António Sardenha atribui ao mito um valor incomensurável, pois do mito procede a Esperança, que considera o factor dinâmico da construção e da resistência da Nacionalidade.

Para mim, segundo os ditames pragmatistas da minha cultura, a fé nacional que se tece em volta da Visão de Ourique é o documento representativo não só de quanto pode o valor dos mitos, como ainda de que os povos que vivem e são grandes não são os que mais discutem, mas sim os que mais crêem. (p. 119)

De facto, o Milagre de Ourique foi motivo de esperança e de fé, na medida em que induziu um sentimento de predestinação histórica, uma certeza do destino invencível de uma nação “que tinha o Senhor por Padrinho” (p. 121). António Sardenha acusa Alexandre Herculano de, ao tomar este episódio como uma fraude urdida por monges, não medir “o alcance da questão”, pois desconstruindo um mito que fizera de Portugal uma nação predestinada, Herculano punha em causa “um dos traços inconfundíveis do valor da Raça”, o da Esperança, que é a “a *alma-mater* das nações particularistas que subiram pelo vínculo do parentesco à consciência mais larga de Pátria” (p. 117).

2. Durante a crise de 1383-1385 e na conseqüente batalha de Aljubarrota (1385), cuja vitória portuguesa assegurou a sua independência, ameaçada por Castela. No conflito que se desencadeia com a morte de D. Fernando¹⁸ assiste-se à influência decisiva do motivo étnico: “são os Concelhos que soltam a voz pelo Mestre” – trata-se de D. João I, Mestre de Avis, que, em 1385, foi aclamado rei de Portugal pelas Cortes reunidas em Coimbra. “E é assim que a floração magnífica de Quatrocentos se inaugura” (p. 112), com as Cortes a manifestarem o génio da Pátria: “1384 é para nós a epopeia dos Concelhos. [...] São os municípios que expulsam os castelhanos” (p. 118). O século XV terá sido, então, a idade de ouro da história da nacionalidade, de que foi símbolo a pela chamada “Íncлита Geração”¹⁹.

¹⁸ A morte de D. Fernando em 1383 colocou Portugal em risco de perder a independência: a rainha D. Leonor não gozava de popularidade em Portugal; sem filhos varões, o trono recaía sobre a D. Beatriz, casada com o rei de Castela, que ansiava tornar-se rei de Portugal. D. João, filho ilegítimo de D. Pedro I, com o apoio de D. Nuno Álvares Pereira, decide disputar o trono, sendo aclamado rei em 1385, depois de as suas tropas terem vencido as castelhanas na batalha de Aljubarrota.

¹⁹ Designação por que ficaram conhecidos os filhos de D. João I: D. Duarte, futuro rei de Portugal, D. Pedro, D. Henrique, D. João e D. Fernando, o Infante Santo. A respeito desta geração escreveu Oliveira Martins a obra historio-

É com D. João I que, em 1415, se conquista Ceuta. Apesar de António Sardinha, como veremos adiante, condenar a expansão além-fronteiras, considera que a conquista do norte de África constituía uma continuação do processo da Reconquista cristã contra o Mouro: tratava-se de “retomar a inclinação natural da Nacionalidade” (p. 117).

3. Na restauração da independência, em 1640, seguida da “Feliz Aclamação” de D. João IV após os sessenta anos de domínio filipino, resultado da crise dinástica de 1580, motivada pelo desaparecimento de D. Sebastião em Alcácer Quibir, em 1578, e que termina com a aclamação de Filipe II de Espanha como rei de Portugal.

Para António Sardinha, o fator Raça constitui o motivo primacial da restauração da independência portuguesa. De facto, a revolta iniciada em 1640 contra o domínio filipino teve a adesão de todas as classes sociais, que se uniram em favor da libertação do jugo castelhano. D. João, duque de Bragança, que fora um candidato ao trono em 1580, foi escolhido para liderar a revolta, com o apoio dos concelhos. Restaurada a independência, D. João foi aclamado rei de Portugal, dando início à Dinastia de Bragança. Tendo em conta a importância atribuída ao que Sardinha chama de “espírito municipalista na confirmação da nossa existência livre de povo” (p. 123), a centúria de Seiscentos em nada destoaria da de Quatrocentos: é o pequeno dolicoide, a alma dos concelhos, quem vibra; é ele “o infatigável obreiro da saúde e do viço de Portugal” (p. 112). A evacuação de Olivença, em 1646, constitui um exemplo de quanto vale o instinto localista do luso: “como uma só pessoa num só movimento, todos os moradores de Olivença, ricos e pobres, a deixam sem hesitação, retorquindo assim à vil proposta com que se lhe experimentava a lealdade. Era a posse duma mesma consciência” (p. 124).

Retomemos por ora uma figura de Seiscentos: Frei Bernardo de Brito, a quem António Sardinha chama de “professor de integralismo lusitano”, que com base na mitologia da Antiguidade inspira o orgulho do povo fazendo-o descender de Tubal, da estirpe de Noé, e de Lísias, filho de Baco.

Eis porque a Monarchia Lusitana surgiu como um pregão eterno de independência à face da usurpação sinistra dos Filipes. Os contemporâneos do cronista cisterciense, recebendo à letra as invenções do maravilhosos pagão que em Frei Bernardo de Brito se aliava ao maravilhoso cristão, lançaram-se nessa cruzada tão extraordinária como desconhecida, que é o acto libertador de 1640. (p. 123)

4. Na expulsão das tropas francesas, pondo fim à Guerra Peninsular (1807-1814) e ao domínio francês em Portugal. António Sardinha considera as Invasões Francesas o resultado de uma conspiração urdida pela Maçonaria (“clubes secretos”) e vê na transferência da Corte e da Família Real para o Brasil uma atitude prudente por parte do Rei, que, salvando-se, “sal-

gráfica intitulada *Os Filhos de D. João I*, publicada em 1891. O autor escreveu no capítulo XI: “Um carácter bem estudado vale por um mundo visto. Quando os caracteres são como os dos filhos de D. João I, eminentemente acentuados e profundamente diferenciados, a galeria torna-se um verdadeiro curso da alma individual nos seus fenómenos mais sugestivos. E, quando, finalmente, a plêiade é, como esta foi para nós, a iniciadora da vida nova que tivemos na Renascença, a psicologia histórica eleva-se à altura de uma interpretação das causas determinantes do nosso heroísmo passado – mais milagroso que muitos milagres perante os quais os homens todavia ajoelham confundidos” (pp. 345-346) – Oliveira Martins referir-se-ia, certamente, ao Milagre de Ourique...

vou-nos da vergonha sem nome dum monarca de improviso” e, mais importante ainda, “manteve de pé o princípio dinástico como o penhor mais inviolável da nossa autonomia” (p. 130). Estando o D. João VI no Brasil e encontrando-se Portugal dividido entre os que apoiavam as invasões francesas, como precursoras de uma nova ordem, e

536 |

a grande maioria da Nação que forcejava sair intacta nos seus costumes e nas suas crenças da enorme ameaça que sentia sobre a cabeça, é então ainda, como nas alvas longínquas de Ourique, como nas guerrilhas pelo Mestre, como na briga exasperada da Aclamação, o motivo étnico da nossa história que se pronuncia e nos resgata. Quem é que fomenta a revolta, lhe busca recursos, a promove e a generaliza? São as vilas da província constituindo-se em juntas e armando-se todas em peso com caçadeiras e picos. Juizes-de-fora ombreiam com meliantes, frades gorduchos com foreiros miseráveis, morgados com pobretões, e o Reino em massa, – adolescentes e velhos, mulheres e bambinos –, abala caminho da serra, de trouxe à cabeça, para saltar nas gargantas ínvias o inimigo que passa. (pp. 130-131)

Mais uma vez, é o instinto localista que se manifesta face ao perigo. A vitória portuguesa (note-se que Sardinha nunca se refere aos ingleses e ao seu papel fundamental na contra-ofensiva) suscita de novo, pela Esperança, a certeza de um destino: é que a alma lusitana reaparecera com a intervenção do pequeno dolicoide. O tempo que decorre entre a expulsão das tropas napoleónicas e o triunfo do Liberalismo (“liberdade teórica”, como lhe chama Sardinha) em 1834, que afasta definitivamente D. Miguel do trono, é caracterizado pela “luta afincada da nossa autoctonia contra as inovações hostis trazidas pelo vento da invasão” (p. 131), ou seja, pelos ideais revolucionários trazidos de França.

5. As Cortes-Gerais de 1828, que proclamam D. Miguel rei de Portugal, exprimem o derradeiro momento da História nacional em que o pequeno dolicoide se manifestou. D. Pedro perdera o direito à Coroa a partir do momento em que foi aclamado Imperador do Brasil, tornando este um império independente de Portugal. É que pelas Leis fundamentais de Portugal, constituídas nas Cortes de Lamego e observadas desde então até ao reinado de D. João VI, que as declarou válidas por Alvará de 24 de junho de 1824 (“a formidável lei”, p. 132), nenhum príncipe estrangeiro podia aceder ao trono português.

Para António Sardinha, a história da Nacionalidade termina com a derrota de D. Miguel e, conseqüentemente, com a derrota dos Concelhos, aos quais pertencia sempre, em momento de crise ou perante a ameaça, o papel de resgate da nação. É que o Concelho é o descendente direto das antigas mancomunidades agrárias, “nas quais o Luso exprimiu a sua índole particularista e produtora” (p. 118). E quando D. Miguel foi exilado, com ele “abalava a alma das vilas que o estremecera tão entranhadamente como outrora ao Mestre, quando o castelhano atravessava as fronteiras” (p. 133).

As causas da decadência da nacionalidade

À semelhança de outros intelectuais, também António Sardinha indica aquelas que ele considera serem as causas da decadência de Portugal: esta terá tido início com o “individualismo dissolvente da Renascença” e com a expansão marítima no Oriente (“a bebedeira doirada da Índia”, p. 107) e culminado com o triunfo dos ideais “utópicos e “impossíveis” da

Revolução Liberal e a conseqüente queda da Monarquia. Entre um período e outro, o doliçoide meão manifestou-se e o municipalismo/localismo e Esperança mantiveram-se como factores vitais da Nação. Assim, são estas as causas que o autor apresenta n’*O valor da raça*:

a) O Renascimento, que nos contagiara com as suas ideias levando-nos a esquecer as qualidades nativas do luso e empurrando-nos para a “aventura ultramarina”. Deixados levar pelo “modelo greco-romano”, os portugueses deixaram-se levar pela visão artificial das coisas. A “alma portuguesa corrompia-se” (p. 109).

| 537

b) As conquistas em terras longínquas (à semelhança de Antero de Quental, que aponta esta como uma das causas da decadência dos povos peninsulares), porque, ao se aventurarem em terras desconhecidas, os portugueses abandonavam as suas e esqueciam a sua primitiva tendência sedentária, que fora o fator estático da construção da nacionalidade:

Com a tragédia da Índia e com o grande desvairo do Renascimento obliteram-se as direcções ancestrais. Abatem-se, entretanto, ao longo do delírio ecuménico que nos empurra a avasalar o Mundo, as nossas íntimas predilecções localistas. (p. 112)

Porque promoveram o cruzamento com outras raças, consideradas inferiores, enfraquecendo a nossa:

Toldou-se, desgraçadamente, o aprumo nativo da Grey. A pureza da Raça, que bem se pode estabelecer como a razão principal de todo o nosso engrandecimento, viu-se de pronto infeccionada pelas mestiçagens mais contraditórias, as quais não demoraram a comprometer a estabilidade do espírito colectivo. (p. 114)

Do pouco escrúpulo em nos aparentarmos com ligações asiáticas e africanas deriva [...] a dissolução entre nós de toda a ideia colectiva. [...] Trata-se de um empobrecimento de raça, com efeito. (p. 115)

Porque se deu mais importância ao ouro do que ao trigo. É que, enquanto as embarcações vinham carregadas de ouro, especiarias, animais e artigos exóticos, em Portugal os campos não eram lavrados: Não nos esqueçamos da importância que António Sardinha atribui à agricultura, como um dos factores que intensificou o arraigamento das comunidades à terra:

O oiro cobre-nos. [...] Todavia, há fome, porque os campos abandonam-se. [...] As lareiras dispersam-se [...]. As naves voltam da Índia – as que voltam! – carregadinhas de metais preciosos. Mas, com tanto dinheiro retinindo numa ressonância de maravilha, o trigo importa-se e o pão custa-nos como o mais raro dos manjares. (pp. 112-113)

Pela Índia ficou, “á sombra mole dos palmeirais, a genuína, a verdadeira Pátria, – aquela Pátria rural de Quatrocentos, que se gerara no respeito dos nossos limites e pelo exercício das virtudes sóbrias da Grey” (p. 108).

c) O governo despótico de D. José, ministrado pelo Marquês de Pombal, tão contrário ao ideal de governo defendido por António Sardinha e que tem na sua base o *De Regimine*

principium, de São Tomás de Aquino. O autor acusa Pombal de forçar a industrialização de um país “de arraigada índole agrícola”, de promover a cultura e as ideias estrangeiras (sobretudo francesas), condena-o pela expulsão dos jesuítas por partilharem os princípios da sociologia de São Tomás contra o absolutismo régio, e responsabiliza-o pelo triunfo do Liberalismo, pois abriu-lhe as portas, e, por isso, da queda da Monarquia:

As teorias absolutistas desvirtuam a natureza da nossa Monarquia – “O Príncipe já não é o titular duma magistratura de sã consciência. É, à maneira germânica, um César barroco que consubstancia em si a espontaneidade elaboradora da sociedade [...]. Esteriliza-se a acção comunal numa insaciável hipertrofia administrativa. É vão o trabalho anterior da Tradição. As Pátrias nada as exprime já senão o poder majestático que as representa. [...] Dos Concelhos já não se inquiria, senão para se abolirem as Cortes-Gerais. [...] O pequeno dolicóide não intervinha já nas direcções da governança, sequestrada como estava a iniciativa municipalista. O particularismo institucional da Grey desvanecera-se. Dormia amordaçado o motivo étnico que dirige a nossa história na hora aguda da crise.” (pp. 126-127)

d) O Liberalismo, que trouxe para Portugal os ideais estrangeiros da Revolução Francesa e que António Sardinha desaprova veementemente porque anulam a “diferenciação das fronteiras e o instinto bem vivo de raça” (p. 127), preconizam “o homem-abstrato” e defendem o individualismo económico, “filho dos *Direitos do Homem* e fonte perene de deperecimento e espoliação” (p. XVI). Além disso, foram esses mesmos ideais os responsáveis pelo exílio forçado de D. Miguel que, elevado pelo génio luso a herói-salvador,

traduz o embate das antigas liberdades, bem concretas e bem vigorosas, em que as relações múltiplas do agrupamento se incarnavam e satisfaziam, com o liberalismo metafísico da Revolução Francesa, alheio a toda a realidade ambiente, preocupado apenas com o homem abstrato de Jean-Jacques Rousseau (p. 133).

e) A defesa de uma federação ibérica ou do iberismo, por parte de intelectuais e políticos do século XIX, nomeadamente Teófilo Braga e Oliveira Martins, que são as figuras que António Sardinha mais nomeia ao longo da obra. É que com o iberismo olvidava-se uma parte fundamental da história de Portugal, sobretudo a que ocorrera nas centúrias de Quatrocentos e de Seiscentos, quando os portugueses combateram pela independência da Pátria. No século XIX, eram os portugueses que marchavam “de encontro à cobiça nunca saciada do leão de Castela!” (p. 125). Esquecia-se o que ficou declarado nas Cortes-Gerais de 1668, reunidas para celebrarem a Paz entre Portugal e Castela: “por serem de séculos immemoriáveis tam oppostos os ânimos, e tam diversos os intuitos de uma e outra nação, era impossível unirem-se em tempo algum sem total ruína da nação portuguesa” (p. 125). Negava-se a nacionalidade²⁰, e pela boca dos maiores intelectuais, que tinham Oliveira Martins por corifeu.

²⁰ É curioso o facto de António Farinha não referir Antero de Quental, que, na obra *Portugal perante a Revolução de Espanha* (1868), propõe o fim da nacionalidade: “em nossas actuais circunstâncias, o único acto possível e lógico de verdadeiro patriotismo consiste em *renegar a nacionalidade*” (Antero de Quental, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 81).

A Esperança

Permanecia vivo, contudo, um dos aspetos que, a par do seu vínculo à terra, mais caracterizam o luso, que é a sua “compreensão sentimental da natureza” e o seu “lirismo exaltado da Esperança” (p. 52): trata-se do já referido factor dinâmico, característico dos povos propensos à agricultura e habituados a ver o seu território constantemente invadido e ocupado. A Esperança “traduz um acto de confiança no futuro” (p. 53), é a “afirmação duma vida que não se rende, o grito duma força que persiste e confia na hora que lhe há-de chegar” (p. 60). Se o município deriva das tendências sedentárias e agrárias dos povos, a Esperança confirma esse “génio sedentário e agrícola que [...] descobriu com a periodicidade dos fenómenos astrais a volta das estações e o segredo das sementes” (p. 61). Enfim, a Esperança traduz a capacidade de esperar por uma certeza que se há de revelar. Daí a importância atribuída ao mito, que é uma forma de se expressar a esperança: por exemplo, o mito de Ourique traduz a esperança de um futuro grandioso, o mito sebastianista traduz a esperança do regresso do Desejado.

Como refere José Manuel Quintas, que tem desenvolvido alguns estudos sobre o Integralismo Lusitano, Sardinha viu o valor da raça não no elemento rácico, “mas nessa ‘aliança estreita do messianismo à forma comunalista do concelho’: era a Esperança – e não a Saudade, como para os republicanos da revista *A Águia* – o elemento dinâmico, ‘renovador e mantenedor do génio lusitano’”²¹.

Conclusão

António Sardinha considera a nacionalidade um facto biológico, caracterizado por caracteres hereditários, resultados da preferência sedentária do pequeno dolicoide. Destruir esses caracteres, além de constituir uma “revolta estulta contra as inalteráveis leis da ancestralidade” leva à anulação do que somos. Não é um produto do Acaso, como defende Oliveira Martins. “O indivíduo só se explica como elo de uma cadeia de que nunca se desata (p. XXII), por isso, apenas retomando o fio interrompido da tradição (o regresso a um regime monárquico) se poderá travar a queda acelerada do país. António Sardinha acredita que D. Miguel, se não tivesse sido deposto, teria conseguido recuperar o antigo vigor da Raça:

Pergunta-se: - que sentido comportava consigo a vitória de D. Miguel? Comportava a solução própria da Raça [...]. Comportava a prevalência dos hábitos seculares da Nacionalidade contra os juízos geométricos da cartilha gaulesa. Seria, pois, a reposição do Lusismo adentro daqueles moldes que durante um aprendizado de centenas de anos o nosso génio para si mesmo criara. Nada mais. (pp. 133-134)

Encontramos em *O valor da raça* ecos dos nossos intelectuais do século XIX que pensaram a situação do país e as causas da sua decadência, sendo evidente a leitura atenta que António Sardinha fez das suas obras. Salientamos os nomes de Alexandre Herculano, Antero de Quental, Oliveira Martins e Teófilo Braga, nomes que, de resto, encontramos repetidas

²¹ José Manuel Quintas, “*O Valor da Raça* segundo António Sardinha e o Integralismo Lusitano”, 2001, www.angelfire.com/pq/unica/forum_arquivo_3_o_valor_da_raca.htm (acedido a 6 de fevereiro de 2014).

vezes entre os vários autores que constam do catálogo da biblioteca memorial de António Sardinha (integrada na Biblioteca João Paulo II, da Universidade Católica Portuguesa). Embora Antero de Quental seja o único daqueles intelectuais que Sardinha não nomeia na obra em apreço, é sabido que este admirava o autor das *Tendências gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*²², que na sua fase de maturidade se voltara para a filosofia budista e que via numa revolução moral a esperança de salvação da sociedade contemporânea. Acrescente-se a isso, a possibilidade de se estabelecer um paralelo entre as causas da decadência da nacionalidade indicadas pelo integralista lusitano na sua tese e aquelas enumeradas pelo grande impulsionador das Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, no dia 27 de maio de 1871, sendo a matéria religiosa o ponto de desencontro entre ambos.²³ Na verdade, tal como Antero, Sardinha acusa o absolutismo régio e as conquistas longínquas como causas da decadência nacional. No entanto, o segundo vai mais longe (e neste ponto reside, no nosso interesse particular²⁴, o aspecto mais interessante da sua obra) ao responsabilizar, por um lado, o Estrangeiro e a sua influência pelo infortúnio lusitano e, por outro, a Esperança enquanto factor dinâmico de resistência do luso à sujeição de além-fronteiras. Neste caso, por Estrangeiro entenda-se os Mouros, os Visigodos, os Castelhanos (o “vizinho cobiçoso”), os Judeus (o “estrangeiro do interior”), os povos asiáticos e africanos (que ao se misturarem com os portugueses infeccionaram a “pureza da Raça”), os Franceses e a Maçonaria (os “clubs secretos”).

Embora deva ser lido com sentido crítico e com a consciência de que se trata de um trabalho de juventude, *O valor da raça* não deixa de apresentar um pensamento com uma certa coerência na sua crítica ao liberalismo, ao absolutismo ditatorial e ao industrialismo: António Sardinha era antiliberal, mas condenava de igual forma a ditadura, impeditiva das liberdades ancestrais do povo lusitano; contra um industrialismo desvairado, defendia o desenvolvimento da agricultura (porque estava na natureza do país); com o retorno do regime monárquico, pretendia que Portugal retomasse o “fio interrompido da tradição”, porque “o indivíduo só se explica como elo de uma cadeia que nunca se desata”.

²² Vide, a este respeito, Luís Reis Torgal, “Antero e o ‘Integralismo’: interpretação e ideologia”, in *Revista de Guimarães*, n.º 102, 1992, pp. 119-141; artigo proferido num ciclo de conferências organizado pela Sociedade Martins Sarmento, de homenagem a Antero de Quental, e publicado na *Revista de Guimarães*.

²³ Na sua conferência *As causas da decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos*, Antero responsabiliza o Catolicismo pós-tridentino pelo desaire peninsular (porque do Concílio de Trento saiu da Contra-Reforma, a Inquisição repressiva e os jesuítas...). António Sardinha, pelo contrário, considerava a Igreja um dos “admiráveis sustentáculos da nossa independência” (p. V).

²⁴ Este interesse particular deve-se à investigação que encetámos no âmbito do nosso doutoramento em História, que visa a prospeção dos vários discursos sobre o Estrangeiro na cultura portuguesa.

EM DIÁLOGO COM AGOSTINHO DA SILVA: PENSAR PORTUGAL, ENTRE O ESPAÇO EUROPEU E O ESPAÇO LUSÓFONO

Renato Epifânio*

| 541

1. Pensar Portugal

O homem não é, ou não é apenas, uma “pura abstração”, mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz axialmente parte a “pátria”, isso que, segundo José Marinho, configura a nossa “fisionomia espiritual”¹. Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi “para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias”². Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre “universal” e “geral” – nas suas palavras: “O geral tem âmbito mais restrito e insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente”³. Daí, enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situada em Portugal, não fosse esta “dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido”⁴.

Os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade. Mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do “universal concreto”, do “universal situado” – e não apenas do “universal geral e abstrato”. Se se restringirem apenas a este plano, não serão, de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral. Só o serão se pensarem, se se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”. Nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensa-

* Professor de Semiótica no IADE; membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e da Direção da Associação Agostinho da Silva; investigador na área da Filosofia em Portugal, com dezenas de estudos publicados, desenvolve atualmente um projeto de pós-doutoramento sobre o pensamento de Agostinho da Silva, com o apoio da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, para além de ser responsável pelo *Repertório da bibliografia filosófica portuguesa* (www.bibliografiafilosofica.webnode.com); licenciatura e mestrado em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; doutorou-se, na mesma faculdade, no dia 14 de dezembro de 2004, com a dissertação *Fundamentos e firmamentos do pensamento português contemporâneo: uma perspectiva a partir da visão de José Marinho* (no prelo); autor das obras *Visões de Agostinho da Silva* (2006), *Repertório da bibliografia filosófica portuguesa* (2007), *Perspectivas sobre Agostinho da Silva* (2008), *Via aberta: de Marinho a Pessoa, da Finisterra ao Oriente* (2009), *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal* (2010) e *Fernando Nobre: diário de uma campanha* (2011). Integra a direção da *Nova Águia: revista de cultura para o século XXI* e é o diretor da coleção de livros com o mesmo nome (editora Zéfiro). É o Presidente do MIL – Movimento Internacional Lusófono.

¹ *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 19.

² Cf. *Obras de José Marinho*, vol. IV (*O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*), Lisboa, IN-CM, 2001, p. 502

³ *Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972, p. 45.

⁴ Cf. *Obras de José Marinho*, vol. VIII (*Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*), Lisboa, IN-CM, 2007, p. 553. Essa é, pelo menos, a sua “interpretação”: “[...] minha interpretação arranca de um sentido da filosofia nacional para uma singularidade de pensar mais autêntica e para uma universalidade mais verdadeira, filosofia [que] se não demonstra por meio de juízos e afirmações, mas por um pensamento que tenha em si próprio o cunho da autêntica universalidade [...]” (*ibidem*, p. 352).

rem, no “universal concreto”, no “universal situado”, ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa história e cultura.

Se tivéssemos que escolher o filósofo português que mais profundamente pensou a situação concreta da nossa história e cultura, escolheríamos, sem desprimor para todos os outros, Agostinho da Silva. Nessa medida, será com ele que aqui iremos dialogar⁵, para pensarmos a nossa situação histórico-cultural, em suma, para pensar Portugal.

542 |

2. Entre o espaço europeu e o espaço lusófono

A nosso ver, e também na visão de Agostinho da Silva, Portugal só se pode pensar na complementaridade de dois espaços: o espaço europeu e o espaço lusófono. Na complementaridade, não na exclusão mútua, sublinhe-se – ou seja, nem não apenas no espaço europeu, nem não apenas no espaço lusófono. Decerto, no espaço europeu, porque Portugal é, desde sempre, um país europeu – o país europeu com as mais antigas fronteiras definidas, mais do que isso, um país que sempre participou ativamente na construção da civilização europeia, por extensão, da civilização ocidental, que depois se alargou, sucessivamente, a África, às Américas e mesmo a algumas regiões do Próximo e Extremo Oriente. Mas não apenas no espaço europeu – ao contrário do que, na ressaca da descolonização, se propôs, dado o amontoado de traumas e ressentimentos que então todos nós, direta ou indiretamente, vivemos. Contudo, como defendemos já no nosso livro *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*:

[...] depois de mais de três décadas de costas voltadas, por um amontoado de traumas e ressentimentos, todas essas feridas estão agora, finalmente, a cicatrizar, assim abrindo caminho para a recriação do espaço lusófono enquanto um verdadeiro espaço cultural e civilizacional. Sabemos que ainda há quem agite fantasmas do passado, mas o nosso paradigma é um paradigma novo, de futuro.

Queremos que esse espaço lusófono seja o lugar, a casa comum, onde todos os lusófonos tenham, numa base de liberdade e fraternidade, uma vida digna, sem mais adjetivos. Para mais, no caso dos portugueses, se de novo nos viramos para o Atlântico, não é para de novo virar as costas à Europa – somos europeus e por isso manteremos todos os laços: desde logo com a Galiza [...], depois, com os demais povos ibéricos (sem procurar ressuscitar guerras do passado); por fim, com todos os outros povos europeus, em especial os do Sul (com os quais partilhamos uma história milenar). Mas esses laços não são para nós amarras que impeçam o reencontro com a nossa vocação desde logo mediterrânea e atlântica; por fim, por tudo aquilo que nos liga aos demais países lusófonos, universal. Por isso também defendemos o trans-nacionalismo lusófono – mais do que um sistema, uma dinâmica, através da qual, sem pôr em causa a soberania dos diversos países da CPLP, estes escolham, livremente, cooperar, de modo crescente, nos mais diversos níveis, para benefício de todos [...]. Por esse caminho, quem sabe se, mais à frente, não se criará um bloco cultural, social, económico e político – em suma, civilizacional –, que seja um exemplo para outros povos do mundo, num tempo em que o sistema económico e político que nos tem desgovernado se apresenta cada vez mais exangue.⁶

⁵ Como universo textual, iremos privilegiar as suas entrevistas publicadas em livro, dado que aí Agostinho da Silva muitas vezes foi mais longe, em termos de propostas, do que nos seus ensaios.

Daí, também o texto que escrevemos no primeiro número da *Nova Águia*:

“Tese, Antítese e Síntese: por um novo paradigma de Portugal”⁷

Tese – Paradigma do 24 de Abril:

Tenho da História uma visão hegeliana. Por isso, considero que todos os regimes que caem merecem cair. O Estado Novo não foi excepção. A 24 de Abril de 1974 estava em inteiro colapso. Por isso, caiu. E, com ele, o seu paradigma de Portugal: um Portugal que mantinha um império colonial completamente anacrónico, sem qualquer perspectiva de Futuro.

| 543

Antítese – Paradigma do 25 de Abril:

Todas as revoluções são, por natureza, antitéticas. A revolução de 25 de Abril de 1974 também não foi excepção. Por isso, se o Estado Novo defendia um Portugal do Minho até Timor, o paradigma saído da revolução defendeu exactamente o contrário: daí que Portugal tenha virado as costas às suas antigas colónias (com as consequências imediatas que se conhecem e que ainda hoje se fazem sentir), tornando-se apenas em mais um país da Europa.

Síntese – Paradigma do 26 de Abril:

Passado todo este tempo (mais de três décadas), em que os traumas dos ex-colonizadores e dos ex-colonizados já cessaram (senão por inteiro, pelo menos em grande medida), urge um novo paradigma, que faça a devida síntese: recuperando essa visão maior não já de Portugal mas do Espaço Lusófono, em Liberdade e Fraternidade [...].

3. Agostinho da Silva: prefigurador da comunidade lusófona

Agostinho da Silva é, na nossa perspetiva, o grande teórico desta via, da “via lusófona”. Em muitos textos seus, pelo menos desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona. De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso. Eis, desde logo, o que aconteceu quando se instituiu a CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, conforme registámos na nossa obra *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*:

No dia 17 de Julho desse ano, criar-se-á finalmente a CPLP, a Comunidade de Países de Língua Portuguesa, facto que será noticiado, com destaque, na generalidade dos jornais. Na maior parte deles, realça-se igualmente o contributo de Agostinho da Silva para essa criação, por via do seu pensamento e acção. Eis, nomeadamente, o que acontece na edição desse dia do Diário de Notícias – como se pode ler no texto de abertura da notícia: “A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, hoje instituída em Lisboa, foi premonitoriamente enunciada por Agostinho da Silva em 1956 como “modelo de vida” assente “em tudo aquilo que (Portugal) heroicamente fez surgir do nada ou na América ou na África ou na Ásia”. Depois, aparece a foto de Agostinho, ladeado pelas fotos de Jaime Gama e José Aparecido de Oliveira, com a seguinte legenda: “Pioneiros da CPLP: Agostinho da Silva (enunciação original),

⁶ *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*, Sintra, Zéfiro, 2010, pp. 116-117.

⁷ *n Nova Águia: revista de cultura para o século XXI*, n.º 1, 1.º semestre de 2008, Zéfiro, p. 61. Desenvolvemos esta perspetiva no último número da revista: “Nos 15 anos da CPLP: a futura pátria de todos nós” (*in Nova Águia: revista de cultura para o século XXI*, Lisboa, n.º 7, 1.º semestre de 2011, pp. 27-31).

Jaime Gama (primeiro texto diplomático único dos Sete na língua comum) e Aparecido de Oliveira (formalização política da proposta).⁸

544 |

Sabemos que este projeto está ainda aquém, muito aquém, do sonho de Agostinho da Silva. A CPLP não é ainda uma verdadeira comunidade lusófona. Mas nem por isso – já quinze anos após a sua criação – a CPLP deixou de ser um projeto em que Portugal deve apostar enquanto desígnio estratégico. De resto, se há inevitabilidades históricas, a criação da CPLP foi, decerto, a nosso ver, uma delas. Se os países se unem, desde logo, por afinidades linguísticas e culturais, nada de mais natural que os Países de Língua Portuguesa se unissem num projeto comum: para defesa da língua, desde logo, e, gradualmente, para cooperarem aos mais diversos níveis. Se estranheza pode haver quanto à criação da CPLP, decorrerá somente do facto de ter nascido tão tarde.

Como ainda hoje é reconhecido, Agostinho da Silva foi, de facto, desde os anos cinquenta, o grande prefigurador de uma

comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com o Brasil e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira.⁹

Na sua perspetiva, assim se cumpriria essa Comunidade Lusófona, a futura “Pátria de todos nós”:

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma Pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua Pátria: a língua portuguesa. Agora, é essa a Pátria de todos nós.¹⁰

Daí ainda o ter-se referido ao que “no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a pátria ecuménica da nossa língua”¹¹, daí ainda o ter falado de uma “placa linguística de povos de língua portuguesa – semelhante às placas que constituem o planeta e que jogam entre si”¹², base da criação de uma “comunidade” que expressamente antecipou: “Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países

⁸ *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2008, p. 108.

⁹ *Vida conversável* (org. e pref. de Henryk Siewierski), Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, pp. 156-157.

¹⁰ *Conversas com Agostinho da Silva*, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho, 1994, pp. 30-31. Conforme afirmou ainda: “Fernando Pessoa dizia ‘a minha Pátria é a língua portuguesa’. Um dia seremos todos – portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, guineenses e todos os mais – a dizer que a nossa Pátria é a língua portuguesa.” (in *Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1988, p. 122).

¹¹ Cf. “Presença de Portugal”, in *Ensaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira* (org. de Paulo A.E. Borges), vol. I, Lisboa, 2000, p. 139.

¹² In *Dispersos* [ou ‘Agostinho da Silva: Dispersos’????] (introd. de Fernando Cristóvão, apres. e org. de Paulo A. E. Borges), Lisboa, ICALP, 1988, p. 171.

de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica”¹³.

Prefigurando até, com esse fim em vista, o “sacrifício de Portugal como Nação”: “esse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como Nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa”¹⁴.

4. Agostinho da Silva: a sua visão da história de Portugal

Agostinho da Silva não foi, decerto, um historiador, na aceção mais estrita do termo – nem, de resto, jamais reclamou essa condição. Em muitos dos seus textos, podemos, contudo, encontrar uma original visão da História de Portugal¹⁵.

Provavelmente, nalguns casos a sua visão será excessivamente mítica – como será o caso da sua visão do “Portugal da Idade Média”:

o Portugal da Idade Média, o que era? Eu continuo a achar que era uma federação de repúblicas, que a monarquia portuguesa era uma monarquia federal de repúblicas. Quais eram as republicas? Os municípios! Cada um com a sua constituição. Não havia uma constituição para todo o país. Cada concelho tinha a sua constituição chamada foral.¹⁶

O mesmo se dirá, talvez, da sua visão do início da expansão ultramarina:

a ida para Ceuta não é mais do que a continuação da expansão de Portugal para sul. Os Portugueses tinham empurrado os Mouros, estes passaram o mar para o lado de lá e nós seguindo-os fomos lá fazer a nossa sondagem. Evidentemente, que também havia o trigo, mesmo o bife que se trazia mais barato de Marrocos do que se podia criar em Portugal, e havia muitas outras coisas, desde o espírito de aventura até ao facto de o rei estar longe, o que era bom para muita gente. Eu acho que o Brasil se desenvolveu daquela maneira entre outras razões porque estava a oito mil quilómetros do rei e, portanto, a coisa podia fazer-se de forma muito diferente daquela que agradaria ao rei.¹⁷

Isto apesar de, saliente-se, a sua visão dos chamados “Descobrimientos” não ser nada idílica – Agostinho da Silva chegou a considerar que estes “prejudicaram Portugal”:

Prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimientos, essa empresa estatal dos Descobrimientos, e isso levou aqueles que ficam em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora, portanto a não tomar aqui nenhuma espécie de iniciativa.¹⁸

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cf. “Um Fernando Pessoa”, in *Ensaios sobre cultura e literatura portuguesa e brasileira*, op. cit., p. 117.

¹⁵ Conforme desenvolvemos igualmente na nossa obra: *Visões de Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfire, 2006.

¹⁶ *O império acabou. E agora?*, entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias, 2000, p. 179.

¹⁷ *Vida conversável* (segunda parte, inédita).

¹⁸ *O império acabou. E agora?*, ed. cit., p. 76. Daí ainda estas passagens: “Sob o ponto de vista comercial e económico, o Sérgio tem razão, que empresa desastrosa! Portugal só perdeu dinheiro com aquele negócio!” (*ibidem*, p. 133); “o português preferiu a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas ao trabalhinho que teve o holandês, que teve o inglês... Agora Portugal vai ter problemas”. (*ibidem*, pp. 139-140).

Ainda assim, Agostinho da Silva salvaguardou sempre a singularidade da colonização portuguesa relativamente às demais colonizações europeias – como defendeu a respeito, por exemplo, do Senegal:

546 |

Os Senegaleses, de acordo com a documentação portuguesa da época, sabem hoje como se comportavam os homens que lá ficavam a comerciar e que ali constituíam família africana entrando na mestiçagem. Acham eles que essa gente compreendeu muito bem o Africano, que não os olhava de cima para baixo, que os achava decerto diferentes, mas como muita coisa que constituía uma plataforma em que se podiam entender perfeitamente uns com os outros e entrar em empreendimentos comuns.¹⁹

De resto, Agostinho da Silva chegou a pôr em causa o termo “colonização”, nomeadamente quanto ao Brasil:

temos de dizer nunca ter sido o Brasil uma colónia senão no sentido grego da palavra. Quando alguém, numa Pátria grega, numa cidade grega, não estava contente com o quanto lá se passava, emigrava tranquilamente para outro lugar com o objectivo de aí viver segundo as suas ideias. Creio ter sido isso que aconteceu no Brasil.

O mesmo sucedeu, no início do século XV, na Costa da Guiné. Os portugueses, descontentes com o rumo tomado por Portugal no século XIV mas, sobretudo, no século XV, emigraram tranquilamente e foram fazer, lá fora, aquele Portugal que não encontravam aqui dentro e que não existe aqui dentro mesmo hoje.²⁰

Para tal, invocou o testemunho do Presidente Jânio Quadros, de quem foi assessor, no início dos anos sessenta:

O presidente Jânio Quadros, numa entrevista que deu, quando lhe perguntaram se ele censurava alguma coisa na colonização portuguesa – esta palavra colonização é perigosa quando se trata do Brasil, eu acho que não houve colonização! –, mas quando lhe perguntaram o que é que ele censurava à colonização portuguesa, Jânio disse: censura que eles não tivessem subido os Andes, descido do outro lado e tomado conta do Pacífico! Eu estou inteiramente de acordo com o presidente Jânio, a quem assessoriei em muita coisa de política africana do Brasil.²¹

5. Agostinho da Silva: a sua visão do futuro de Portugal

Apesar de ter chegado a considerar que Portugal havia cumprido a sua “missão histórica” com a descolonização²², em muitos outros depoimentos diz-nos Agostinho da Silva precisamente o contrário. Simplesmente, doravante, nunca é já apenas de Portugal que Agostinho da Silva fala, mas de toda a comunidade lusófona:

¹⁹ *Vida conversável* (segunda parte, inédita).

²⁰ *Conversas com Agostinho da Silva*, ed. cit., p. 30.

²¹ *O império acabou. E agora?*, ed. cit., p. 34.

²² Cf. nomeadamente: “Considero que a missão daquele Portugal que foi, principalmente, um rectângulo situado numa península geograficamente, e apenas geograficamente, pertencente à Europa, foi cumprida e terminou quando acabou aquilo a que se chamou o Império ou as colónias, palavras susceptíveis de muitas interpretações.” (*Conversas com Agostinho da Silva*, ed. cit., pp. 29-30).

Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. A missão de Portugal, agora, se de missão poderemos falar, não é a mesma do pequeno Portugal, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao Mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quantos falam a língua portuguesa. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no Mundo.²³

E que “missão” é essa? Ouçamos, uma vez mais, o que Agostinho da Silva nos diz:

Os portugueses levaram a Europa ao Mundo mas, agora, todos aqueles que falam a língua portuguesa, têm o dever de trazer o Mundo à Europa. E espero que tragam esse Mundo tão diferente da Europa, que não deseja aniquilar a Europa como muita gente supõe mas, isso sim, humanizar essa mesma Europa, restituir-lhe aquela força interior e aquela capacidade de imaginação por ela perdida por só imaginar num determinado sentido, por se restringir a um certo campo.²⁴

Obviamente, esta é uma visão tendencialmente negativa da Europa – facto, que, contudo, Agostinho da Silva nunca escamoteou:

Realmente, não morro muito de amores por ela. Mas será que a Europa julga que pode governar sem a Península, sobretudo sendo ela, como é, duplamente mediterrânica e atlântica? É bom lembrarmo-nos que foi essa Península que construiu o Bundest Bank e outras coisas de grande dimensão; o Delors vem de vez em quando com um pacote e oferece-nos 10%, esquecendo-se que muito mais que esse dinheiro roubaram-nos eles no Tejo, aquando do negócio da pimenta, e mais tarde também ficaram com o dinheiro que veio do Brasil, a primeira grande exportação do açúcar. Mas depois ainda veio o ouro, e os diamantes, e a madeira da Amazónia, foi tudo isso que construiu a Europa. Talvez seja realmente menos pró-europeu, porque entendo que cabe à Península comandar essa união, sem a menor hesitação, e não só deve como pode fazê-lo.²⁵

Daí, também, a sua visão da União Europeia, então CEE: Comunidade Económica Europeia:

organização inútil, doente, que não se entende, que dificilmente resolve os seus problemas pois levou anos, até, para saber qual deveria ser a cor do passaporte europeu [...]. A Comunidade Económica Europeia encontra-se, continuamente, em desacordo consigo própria pois trata-se de pequenas nações provincianas a tentarem agregar-se numa Nação grande. Nós, que fizemos o Brasil, sabemos o que isso é há muito tempo, há centenas de anos. Além do mais a CEE não é a Europa, como se costuma erradamente dizer, mas apenas o departamento económico da Europa. Qualquer departamento económico deve ser, sempre, secundário porque o que devemos ter é uma Europa cultural onde a economia seja o sustento mas nunca o objectivo.²⁶

²³ *Ibidem*, pp. 30-31.

²⁴ *Ibidem*, pp. 57-58. Cf., igualmente, *ibidem*, p. 58: “vamos ser médicos e enfermeiros da Europa ou não seremos nada”.

²⁵ *A última conversa*, entrevista de Luís Machado (pref. de Eduardo Lourenço), Lisboa, Notícias, 1995, p. 50.

²⁶ *Conversas com Agostinho da Silva*, ed. cit., p. 60.

Com efeito, Agostinho da Silva distingue bem as várias aceções de “Europa” – ainda nas suas palavras:

548 |

Há uma Europa, uma Europa geográfica que vem nos livros, que é a que os meninos aprendem na instrução primária. A Europa que vai do Cabo da Roca até aos Urais é uma. Depois há uma segunda Europa, a que deu a cultura europeia para lá dos Urais e para lá do mar, que do lado do mar deu uma cultura europeia que foi sobretudo para a América do Norte, Estados Unidos e Canadá, e que é hoje, num certo sentido, a mais importante, a mais avançada da cultura europeia de descobrimentos de meios de vida, técnicas, por exemplo, muito mais avançadas do que na própria Europa. Mas também foi para outro lado, como para o Japão. Tecnicamente, hoje o Japão é Europa, os Japoneses são europeus durante doze horas por dia, das oito às oito, e depois são Japoneses o resto do tempo. E, além dessa Europa que se estendeu por um lado até à Califórnia e por outro lado até ao Japão, há outra Europa ainda, a que os portugueses e espanhóis foram plantar no mundo. Claro que hoje a África é, em grande parte, europeia, europeia até prejudicando muita coisa africana que devia estar viva. E a América Latina? A América Latina é europeia. Além das coisas que nós vemos plantadas, são nitidamente europeias, por exemplo, a África do Sul ou a Austrália ou até determinadas regiões da América Latina, por exemplo, o Chile. O Chile é muito mais europeu que o Brasil, está claro. Ou até a Argentina, já menos europeia do que o Chile, mas europeia também.

De maneira que, quando nós falamos da Europa, estamos a falar daquilo que hoje se chama Europa ocidental ou Ocidente da Europa, que é afinal o hemisfério norte com exclusão, por exemplo, da China, que já é outra coisa, e a tal Europa que se expandiu pelo mundo, que se estendeu pelo mundo. De maneira que, realmente o que hoje se faça na primeira Europa, na Europa aqui do Atlântico aos Urais, vai reflectir-se em todo o mundo. Este parece ser o ponto mais sensível do mundo; o que ali se fizer espalha-se. E, naturalmente, logo a seguir à Europa do lado do Ocidente, os Estados Unidos e o Canadá, a Europa do lado do Oriente, o Japão. Com aquela coisa ainda indistinta e difícil de entender e meio completa que é toda a Rússia asiática, toda aquela Sibéria que naturalmente um dia vai ter a sua vida própria, com populações que não são indo-europeias. Porque também podíamos dizer que a Europa é onde está o indo-europeu e aí temos uma Europa em dificuldades porque o indo-europeu está desaparecendo do mundo, é uma população de muito baixa natalidade, e é possível que um dia desapareça, dissolvida nas outras populações com taxas mais altas de natalidade. Um dos pontos importantes é que ainda podemos definir a Europa como o domínio do indo-europeu.²⁷

Ora, é precisamente “esta Europa”, como “domínio do indo-europeu”, que se encontra, na visão do Agostinho da Silva, “esgotada”:

A Europa, com tudo quanto fez, dando tanto instrumento ao Mundo e tendo Portugal transportado grande parte desses instrumentos para toda a Terra, está esgotada. A Europa esgotou-se, fisicamente, porque levou toda a sua vida a realizar coisas, a pesquisar para saber, a saber para prever e a prever para poder. Mas as pessoas, a maior parte das pessoas do Mundo – isto acontece com oito em dez homens – não são dessa zona europeia ou euro-americana.

²⁷ *Vida conversável* (segunda parte, inédita).

Toda essa gente possui outros ideais que não são os do Poder sobre os outros nem os do Poder sobre si próprios. Coibindo-se, restringindo-se a um determinado código que lhe impuseram, a sua ambição não é o Poder mas, fundamentalmente, o Ser.

A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula que é cada homem ser aquilo que é. Para isso há necessidade de mudar, muitas vezes, as próprias estruturas do Homem e é para isso que estão a avançar as ciências técnicas e médicas. Temos de avançar para modificar, radicalmente, todas as circunstâncias em que até hoje tem vivido o Homem [...]. Deu o que tinha a dar e deu muito.²⁸

Face a esse “esgotamento” da Europa, antecipa Agostinho da Silva a emergência de África, do Brasil e da China:

África vai ser a grande terra do futuro. Hoje, os africanos, depois de terem tido em cima deles, ao longo de mais de 600 anos, gente não africana, os europeus, os muçulmanos, que chegaram primeiro que estes à costa, sentem-se agora finalmente livres. Conseguiram resuscitar, têm ali gente extraordinária, com qualidades incríveis, muitas das quais se transmitiram ao Brasil. Uma das características do Brasil é realmente estar muito africanizado. O toque de África também foi muito importante, muita gente foi para lá servir. Não os escravos, mas as escravas, as grandes escravas, que passaram os seus costumes, a sua maneira de ser, a muita outra gente no Brasil. De maneira que essa África vai receber duas ajudas extraordinárias: uma é a ajuda do Brasil, que, tanto quanto sei, continua com o Presidente Itamar [Franco]. Hoje, os que querem navegar já não precisam de o fazer por navio, porque hoje navega-se com fax, dá-se a volta ao mundo com fax, e o navio já não é preciso para nada. A outra é a da China, porque lhe vai traçar uma economia para o mundo na junção das duas economias: a de mercado e a outra, a do nosso amigo Li-Peng, quando estiver aperfeiçoada, pronta a funcionar para toda a China e para todo o Oriente, vai passar para a África, muito provavelmente por Moçambique, que é a porta de entrada deles. Então haverá África, haverá Brasil e haverá China, e eu chamo a isso a política do ABC.²⁹

E Portugal no meio de tudo isso? – perguntar-se-á. Haverá algum lugar para Portugal? Para Agostinho da Silva, sim – ou pela ligação ao Brasil ou pela ligação à Ibérica – nas suas palavras: “Duas possibilidades para Portugal: ou o regresso à integridade peninsular ou, pela ligação com o Brasil – e até, por aí, com a África e o Oriente –, salvar-se de ser apenas um sobrevivente como são o Egipto ou a Grécia ou a Pérsia”³⁰.

Esta, a Ibéria, poderia ser até, na visão de Agostinho da Silva, a grande protagonista da “renovação da Europa”:

Bem, então a Ibéria pode levar à Europa a taxa de natalidade, pode levar para a Europa a racionalização dos produtos, acabar com o inteiro absurdo de a França não poder beber todo o vinho que produz ou não poder comer toda a manteiga que produz também; pode levá-los para o resto do mundo, porque a Ibéria também será não só o condutor à porta da entrada do Terceiro Mundo na Europa, mas será também a saída da Europa para o Terceiro Mundo. Daqui, da Península, poderão sair produtos para África, poderão sair produtos para

²⁸ *Conversas com Agostinho da Silva*, ed. cit., pp. 55-56.

²⁹ *A última conversa*, ed. cit., p. 67.

³⁰ “Pensamento à solta”, in *Textos e ensaios filosóficos II*, Lisboa, Âncora, 1999, p. 167.

a América Latina e poderá sair a imaginação que parece estar faltando na Europa: imaginação de ousar navegar através dos mares, para descobrir novas maneiras de manter o mundo.

De maneira que essa entrada da Ibéria pode ser uma espécie de renovação da Europa, pode ser uma vacina que a lance para caminhos em que ela própria hesitou e de que ela própria teve medo.³¹

550 |

Paradoxalmente, esta visão agostiniana de Portugal denotava, nas palavras do próprio Agostinho da Silva, um processo de “reaportuguesamento de Portugal”, processo que, de resto, considerava imperioso:

O português vive hoje em Portugal num país que não é Portugal. Num país estrangeiro. Quando toda a gente se riu do plano do Governo que dizia que era preciso reaportuguesar Portugal, o problema é que o plano tinha razão. É preciso reaportuguesar Portugal. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafricanizar a África.³²

Esse seria, ainda na sua visão, o processo, o projeto, que mais importava cumprir, tanto mais porque, ainda nas suas palavras: “Há uma ausência de projecto. Portugal está de mãos a abanar por detrás das costas sem saber o que é que há-de fazer, embora precise haver em Portugal um projecto”³³.

Daí, enfim, as duas prioridades que definiu: “Temos de pôr Portugal limpo: na terra, no mar costeiro, naquilo que dá. Esse parece-me ser o primeiro passo. O segundo será voltar ao mar”³⁴.

6. Agostinho da Silva: que projeto?

Olhando para trás, para a nossa história, considerava Agostinho da Silva que “Portugal nunca teve um regime político que prestasse a não ser, com todos os defeitos que tinha, até D. Dinis ou parecido”³⁵.

Na sua própria vivência, também nunca Agostinho da Silva se reconheceu nos diversos regimes que se sucederam no século XX. Desde logo, no regime republicano – de quem tinha uma visão bastante negativa, como se atesta por este tão longo quanto elucidativo testemunho:

[...] nós, os jovens, tínhamos a ideia que de facto a República estava em grande desordem, e continua a ser a ideia de hoje. A ideia de que naquela altura Portugal estava em risco de desaparecer do mapa, como nação independente. Na Europa, depois da Grande Guerra, a situação era de cobiça das colónias portuguesas. Evidentemente que elas estavam em risco. O próprio Portugal, pela desordem económica, pela desordem política, por tudo o que acon-

³¹ *Vida conversável* (segunda parte, inédita).

³² *O império acabou. E agora?*, ed. cit., p. 186.

³³ *Ibidem*, p. 186

³⁴ In *Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1988, p. 42. Ainda quanto à referência ao “mar”: “o mar acabou no dia 24 de Abril de 1974, o que é uma atrapalhação para Portugal” (*ibidem*).

³⁵ *O império acabou. E agora?*, ed. cit., p. 228.

tecia cá dentro — embora muita gente afirmasse que tudo estava bem — estava em risco de, provavelmente, se perder.

De maneira que a gente pensa, que a história, de vez em quando, tem os remédios meio brutos para que as coisas se encaminhem até ao ponto que se quer. E o que se levanta perante uma reflexão da história é, por exemplo, o problema de saber se as coisas sucedem apenas porque sucedem, porque houve algo que iniciou a história e depois jogou por aí adiante ou se, na realidade, há qualquer espécie de plano ou de pensamento coordenado que a leva por determinados caminhos e a lança em determinados acontecimentos.

O que é certo é que vem a Ditadura militar, incompetente — eles não tinham jeito para governar o país. O problema principal era por um lado o das finanças, o da economia portuguesa, mas sobretudo o das finanças, e também o problema da ordem pública. Depois surgiu um professor da Universidade de Coimbra, professor de finanças, que já tinha feito alguns comentários sobre a situação em Portugal, que foi chamado para remediar o país e que teve a frieza de alma e de certo modo a coragem de recusar o primeiro convite, porque achou que as condições propostas não eram as que ele queria e só voltou quando lhe deram todas as condições para governar à vontade. E então dedicou-se a isso, a pôr as finanças em ordem, o que não foi difícil, bastou diminuir ainda mais as possibilidades de vida do povo português para que as contas do Estado ficassem em dia e se pudesse até colocar dinheiro em Londres para render. E por outro lado ele tinha uma noção da ordem pública que não queria saber se tinha de sair de dentro das pessoas para fora ou de fora para dentro. Votou o segundo ponto, uma repressão extremamente dura... Mas a verdade é que vendo a coisa a voo largo, Portugal chegou depois, em 1974, pelas várias espécies ou pelos vários aspectos que a ditadura militar, depois civil, foi tomando, a uma posição, em que encontra, ao sair de tudo isso, um mundo completamente diferente daquele que teria em 1926. Chega ao mundo em que já não há essa cobiça do território de África e em que a própria situação levou a que os territórios africanos se tornassem independentes e, portanto, eliminassem esse risco quanto à situação de Portugal continental. Por outro lado ainda, o que aconteceu foi que sob o aspecto propriamente europeu, a Europa é já diferente, com uma Espanha também diferente e em crise, de maneira que não havia nenhum risco imediato para Portugal do lado de fora. Podia haver risco do lado de dentro, mas do lado de fora tinha desaparecido.

Então demarqueei-me inteiramente da linha ditatorial. Hoje talvez tivesse percebido melhor. Suponho que hoje percebo melhor e, embora discordando da Ditadura, vejo que ela deu a possibilidade a Portugal de sair da crise em que podia ter naufragado durante a Primeira República e chegar até aos tempos de hoje em que as coisas irão naturalmente de outra maneira.³⁶

³⁶ *Ibidem*, pp. 45-46. Cf., igualmente, pp. 164-165: “Eu já tinha reflectido bastante sobre essa ditadura e tinha pensado que Portugal com o regime da Primeira República, de perpétua incerteza, de discussão, conflito, inapetência, incompetência de encontrar um verdadeiro governo e um verdadeiro plano para o país, quando se chegou por essa altura de 1926, parece-me agora, parecia-me já em Brasília, que a situação era muito complicada, que o país estava sem nenhuma credibilidade exterior, sem o respeito de ninguém, tanto dentro como fora, havia o problema das colónias, que todo o mundo ambicionava, de maneira que podia dizer-se que Portugal era um fruto maduro que as potências europeias, inclusive a Espanha, podiam tomar e dominar quando quisessem, bem como a parte africana portuguesa. Então podemos supor que a ditadura militar de Gomes da Costa e dos seus companheiros e depois a civil de Salazar serviram para preservar Portugal de um fim ou de uma situação que seria completamente desastrosa na altura, mas que levou o país, depois com Marcelo Caetano até à Revolução de 74, a encontrar o mundo já de maneira diferente, sem nenhuma potência pensar já em invadir-nos, e com as colónias a pensarem na sua própria independência.”.

Não obstante esta visão quase “justificativa” do Estado Novo³⁷, a verdade é que este também não foi um regime que tenha dado ouvidos a Agostinho da Silva, desde logo quanto à criação de uma “comunidade de língua portuguesa”:

552 |

a ideia geral talvez fosse, e eu próprio a defendia e procurei no princípio da guerra em Angola, junto de autoridades portuguesas, por exemplo de um embaixador no Rio, pôr-lhes essa ideia na cabeça... fazer das colónias e de Portugal uma comunidade de língua portuguesa. Ideia que expus a Franco Nogueira quando vim a Portugal, em 1962, convidado pelo Governo português para discutir o estatuto do Centro de Estudos Portugueses em Brasília. O ministro Franco Nogueira, ministro dos Estrangeiros nessa altura, recebeu-me e pudemos conversar com toda a franqueza, perguntando-me ele se eu achava que a ideia de uma comunidade luso-brasileira seria bem recebida no Brasil, respondi-lhe que não. Exactamente por causa da atitude que Portugal estava a tomar com as colónias, com Angola naquela ocasião, o Brasil de nenhuma maneira ia aceitar isso, pois recordava-se muito bem que tinha sido colónia. A meu ver, Portugal tratou o Brasil muito bem quando foi colónia e se não tivessem sido os portugueses, o Brasil não se teria constituído. Mas o Brasil muitas vezes achava que os portugueses tinham tido defeitos na colonização – a meus olhos esses defeitos não existiram, embora houvesse muita coisa individual de tipo geralmente conotado com a colonização rapinante dos países. Mas não me parecia que naquela altura aceitassem uma coisa dessas. Mas havia algo que achava que aceitavam e que tomava a liberdade de expor a Franco Nogueira, que de resto tinha tido relações com um grande amigo meu, o poeta Casais Monteiro, e, portanto, eu podia falar com uma certa liberdade, por isso disse-lhe que o que me parecia que se devia fazer era uma comunidade luso-afro-brasileira com o ponto africano muito bem marcado. Quer dizer, se pudesse, eu poria o ponto central da comunidade, embora cada um dos países tivesse a sua liberdade, a sua autonomia, em África, talvez Luanda ou no interior de Angola, no planalto, de maneira que ali se congregassem Portugal e o Brasil para o desenvolvimento de África e para que se firmasse no Atlântico um triângulo de fala portuguesa – Portugal, Angola, Brasil – que pudesse levar depois a outras relações ou ao oferecimento de relações de outra espécie aos outros países. Então Franco Nogueira disse-me que isso era completamente impossível, que Portugal não se podia dividir e que não havia nada a fazer nesse ponto. De maneira que eu continuo a pensar que, aquando da revolução em 1974, se poderia talvez ter tentado isso. No entanto, é muito possível que a situação tivesse avançado tanto, que a guerra tivesse castigado tanto, quer os africanos, quer os portugueses, que o que cada um queria era ver-se livre do outro. Portanto, não havia já nenhuma possibilidade de fazer senão o que se fez, uma descolonização decerto apressada, mas trazida pelas circunstâncias; parecia que não podia ser de outro modo e, no entanto, talvez a coisa pudesse ter tido outro caminho. Quanto a Timor, achava que podia ter sido incluído num quadro futuro de uma comunidade de língua portuguesa e desempenhar um papel importante.

³⁷ Cf., igualmente, *Dispersos*, ed. cit., 170: “A I República, para mim, era uma coisa que não ia levar a sítio nenhum. Mais: estou convencido de uma coisa esquisita, segundo a qual, se não tivesse havido ditadura, provavelmente Portugal tinha acabado naquele momento, aí por 1925-26. Era uma confusão, ninguém se entendia, não parecia existir saída de espécie nenhuma. Por outro lado, havia ao lado uma Espanha, de Primo de Rivera e Afonso XIII, interessada em Portugal, mais uma Europa com os olhos postos nas Colónias e, de facto, podíamos ter entrado, nesse momento, num processo de dissolução. Então, o que é que foi a ditadura? Talvez tivesse sido a camada de gesso que se aplica na perna de um sujeito que quebrou um osso: é chato, cria pulgas, causa uma série de incómodos, mas aquilo lá se vai aguentando e, quando se tira o gesso, o mundo é outro.”

Não, não me pareceu que a revolução de 1974 tal como estava a ser feita, conduzisse a alguma coisa em que valesse a pena colocar essas ideias. Pareceu-me que era um pronunciamento militar sem grande largueza política e que por outro lado se entrava em passo de pôr imediatamente Portugal a caminho de um regime parlamentarista que continuo a achar que não é o regime mais adequado a Portugal.³⁸

Após o abrupto processo de descolonização – ou, talvez mais exatamente, de “abandono”³⁹ –, considerou Agostinho da Silva que, ainda assim, o grande projeto de futuro de Portugal passava por reatar os laços com os restantes países lusófonos, obviamente agora numa base de paridade. Esse projeto já deu lugar à CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, mas, como já aqui foi dito, esse projeto está ainda muito aquém do sonho agostiniano. Quinze anos após a sua criação, é tempo, a nosso ver, de finalmente concretizarmos esse sonho, esse Horizonte...

* * *

Fiel a essa “Pátria de todos nós”, a essa visão estratégica de Agostinho da Silva, tem sido o MIL – Movimento Internacional Lusófono, um movimento cultural e cívico recentemente criado mas que conta já com vários milhares de membros, de todo o espaço da lusofonia, e que tem defendido, de forma coerente e consequente, o reforço dos laços entre os países lusófonos⁴⁰. Como já alguém escreveu, o que temos procurado fazer é “construir a CPLP por baixo, ao nível da sociedade civil”. Desde logo, promovendo o sentido de cidadania lusófona, ainda tão incipiente na maior parte de nós. Ainda e sempre, promovendo o reforço dos laços entre os países lusófonos – no plano cultural, desde logo, mas também social, económico e político. Eis, a nosso ver, o novo horizonte que se abre para Portugal, no reencontro com a sua história: a aposta na Convergência Lusófona, conforme defendemos no nosso já aqui referido livro *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*.

³⁸ *Vida conversável*, ed. cit., pp. 51-53.

³⁹ Como escreveu relativamente a Timor: “quando os portugueses abandonaram aquilo, e a verdade é que abandonaram mesmo aquilo” (*A última conversa*, ed. cit., p. 74).

⁴⁰ Para mais informações, consultar www.movimentolusofono.org.

MACAU NO MITO DO QUINTO IMPÉRIO DE FERNANDO PESSOA

Arnaldo M. A. Gonçalves*

554 |

O meu intenso sofrimento patriótico,
o meu intenso desejo de melhorar o estado de Portugal
provoca em mim mil projectos.¹

Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto
que pode obrar alguém da humanidade.²

Prognose

A percepção da identidade como ancoradouro da nossa pertença a um Estado-Nação, a um espaço-região habitualmente designado por “Europa”, tem acompanhado a reflexão sobre onde estamos (o presente) e para onde vamos (o futuro). Povo demiurgo, dado mais a olhares sobre o passado do que sobre o futuro, raramente transformamos isso num fator positivo.

Em vida, subvalorizamos os nossos valores culturais e intelectuais maiores porque achamos sempre que lhes falta algo para alcançarem o estatuto de deuses do Olimpo, a que fantasiávamos que qualquer valor intelectual nacional deve almejar. Depois de mortos, rapidamente os projetamos a um estado de divindades ou santos, como se o seu caminho tivesse sido exemplar e eles, terráqueos que foram, não tenham tido as suas contradições, os seus falhanços, os seus pecadilhos.

Povo imperial inconformado com o império que reuniu e de que rapidamente se desfez, sem aparente problema de consciência, o povo português reencontrou-se, na sequência da Revolução dos Cravos, sozinho consigo próprio, reduzido à normalidade de país limítrofe, sito na extrema da Europa, igual a tantos outros que formam o compósito humano e civilizacional que vai do oceano Atlântico até aos montes Urais. Integrado, mais por teimosia dos seus líderes democráticos do que por opção popular referendada, no espaço das Comunidades Europeias nunca se conformou à situação de, como disse Eduardo Lourenço, ver o seu destino re-ancorado ao continente que o viu nascer e fazer do rectângulo ibérico a sua casa definitiva.

Outros povos, com outra história imperial que não a nossa, souberam primeiro construir o seu império territorial e depois, quando as regras de convivência internacional mudaram, acomodar as populações autodeterminadas numa lógica de “espaço civilizacional” ligado por uma cultura (ou convergência delas), por laços económicos de interdependência e cooperação, por interesses estratégicos coincidentes ou por uma língua comum. Citam-se, a bem do argumento, a Grã-Bretanha, a França, a Espanha ou a Itália, que souberam construir relações de perenidade aglutinando antigos territórios coloniais numa lógica de comunidade, sem que a sua condição de nações europeias democráticas fosse beliscada ou diminuída. Não o entendeu assim Portugal que, depois de possibilitar que as suas colónias africanas obtivessem rapida-

* Professor do Ensino Superior (Macau), autor, investigador nas áreas da Ciência Política, Relações Internacionais, China, Macau, Hong Kong e Regimes de Transição. Antigo assessor do Governo português de Macau.

¹ Fernando Pessoa, 1918.

² Fernando Pessoa, 1930.

mente a independência, se aplicou em libertar-se das suas responsabilidades de administração sobre dois pequenos territórios que detinha no outro lado do mundo, em Macau e Timor.

Se, do ponto de vista soberanista, Portugal se viu finalmente como Estado-Nação unitário e geograficamente europeu, isso não invalida o facto de, como velha Nação europeia e centro do primeiro processo de globalização transcontinental, se percecionasse como um destino especial, desta vez já não cristianizante, mas pólo, dínamo, locomotiva de uma nova era de cosmopolitismo e diálogo intercultural, indispensável a uma Europa que carece de referências identitárias comuns, sobretudo depois do último alargamento a Leste.

País administrante do último território europeu na Ásia – Macau –, Portugal pressagia na manutenção desses laços de proximidade e de partilha com o Oriente, tecidos à volta do conceito indefinido de *lusofonia*, uma vocação, um desígnio para além dos tempos e uma realidade “construtível” que importa desbravar e aprofundar. Num tempo em que se reatam laços de solidariedade regional ou cultural, para que os países não afrontem sozinhos os desafios da competição económica global, “poderes suaves” como a língua, a cultura, a tradição, constituem factores de potência para os países que deles dispõem.

Se o mito é, como Fernando Pessoa lhe adivinha, “o nada que é tudo” e também “o mesmo sol que abre os céus”, ele “brilhante e mudo” representa um importante elemento constitutivo na forma como podemos intuir a identidade de Portugal como país diferente dos outros e com um destino *divinamente* original³. E se Camões ancora o destino de Portugal às conquistas concretizadas, às novas terras descobertas, por isso ao passado, Fernando Pessoa liga o mito fundador àquilo que é necessário para fazer-se “cumprir Portugal”, isto é, ao *Quinto Império*⁴. Um Império⁵ já não material, físico, territorial – esse perdeu-se com o destino (o *fatum*) – mas um Império transcendental, espiritual, feito do cruzamento das várias religiões e das experiências das várias Gnozes numa outra compreensibilidade do mundo e do papel dos homens nele.

A presença de Macau como território longínquo, parte do Terceiro Império (o da Crisandade), é inteligível numa leitura histórica mas também finalística do poema épico⁶. Afinal a obra da missão estendera-se a essas paragens e o título de Cidade do Santo Nome de Deus de Macau demonstra o papel relevante do enclave, durante os 440 anos que os portugueses o administraram. Numa leitura cristianizada do seu papel presente e futuro, Macau subsiste como ponto de referência da fé cristã no Oriente, atol no vasto oceano do budismo, do islamismo e do hinduísmo. Será que a obra de Fernando Pessoa, designadamente a *Mensagem*, legitima esta leitura? Ou, pelo contrário, temos que tentar compreender a utopia do Quinto Império à luz das crenças esotéricas de Pessoa que pouco ou nada têm a ver com um “espaço vital espiritual” da ação da Igreja Católica Apostólica Romana no mundo?⁷ Noutras palavras, haveremos de preferir uma leitura nacionalista de Fernando Pessoa ou uma leitura universalista do seu testemunho intelectual?

³ Poema “Ulisses”, Primeira Parte (“Brasão”), in Fernando Pessoa, *Mensagem*, prefácio de Richard Zenith e ilustrações de Pedro Sousa Pereira, Oficina do Livro, Lisboa, 2006, p. 35.

⁴ Poema “O Infante”, Segunda Parte (“Mar Português”), in *Ibidem*, p. 79.

⁵ Do latim *Imperium*, preceito, ordem, autoridade que emana do superior para o inferior. Vide Cândido de Figueiredo, *Grande dicionário da língua portuguesa*, vol. II, 25.ª ed., Venda Nova, Bertrand Editora, 1996.

⁶ Vide a primeira quadra do poema “O dos Castelos” e o último verso do poema “O Infante D. Henrique”, in Fernando Pessoa, *Mensagem*, *op. cit.*, pp. 28 e 69.

⁷ Ver João Gaspar Simões, *Vida e obra de Fernando Pessoa. História de uma geração*, Livraria Bertrand, Lisboa, 1951, designadamente a décima parte “Iniciação Esotérica”, pp. 529-542.

Estamos em crer que Macau sobrevive como realidade ontológica (do grego *ontos* + *logos*) no mito do Quinto Império, um império que há de vir, embora não exista nenhum passo da *Mensagem* que legitime essa concatenação. A obra do poeta do Orfeu tem a nosso ver de ser interpretada, de uma forma integrada e sistêmica, não sendo despiendo o facto do poema épico ter sido escrito ao longo de vinte e um anos (1913-1934) e ao que percebemos se destinar a um prémio nacional⁸. Ora nesse mesmo tempo Pessoa trabalhava na prosa, na filosofia, na poesia dos seus vários heterónimos e numa profunda reflexão esotérica que só foi conhecida – ainda em parte – depois da sua morte.

Atribuindo uma enorme importância ao simbolismo⁹, às vivências religiosas primitivas e às Escolas Iniciáticas da Antiguidade, o pensamento de Pessoa não é compreensível se não se tiver em conta as suas qualidades de templário, gnóstico e esotérico¹⁰. Pessoa via em Portugal um país com um papel especial na realização da Grande Obra determinada por Deus, o Superior Arquitecto da Criação, conceção que ultrapassava os caminhos da religião revelada e perfilhada pelos seus contemporâneos: o catolicismo. Dificilmente poderemos classificar Pessoa como crente e cristão. Ele era um místico, um Iniciado, um adepto do rosicrucismo, do simbolismo oculto e de uma Nova Jerusalém Celeste¹¹.

Na carta que dirige a João Gaspar Simões, primeiro comentador da sua obra, datada de 14 de janeiro de 1931, escreve: “creio na existência de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em experiência de diversos graus de espiritualidade, subtilizando-se até se chegar a um Ente Supremo que presumivelmente criou este mundo”. E mais adiante: “por estas razões e ainda outras a Ordem Externa do Ocultismo, ou seja, a Maçonaria, evita a expressão ‘Deus’ dadas as suas implicações teológicas e populares e prefere dizer ‘Grande Arquitecto do Universo’, expressão que deixa em branco o problema de se Ele é Criador, ou simples Governador do Mundo”¹².

O entendimento do Quinto Império que a *Mensagem* antecipa terá que ser visto em conjunto com as *Páginas íntimas e de auto-interpretação*, os *Textos filosóficos* ou a *Poesia* de Alberto Cairo como indicadores – sinaléticas – de uma reflexão (nem sempre coerente) sobre a vida e o destino magno dos Portugueses que ultrapassa a ideia de um nacionalismo estrito que alguns insistem em colar à obra do autor como simpatizante do fascismo e do Estado

⁸ António Cirurgião, *O olhar esfíngico da Mensagem de Fernando Pessoa*, 1.ª ed., Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990, p. 26.

⁹ “Símbolos. Tudo símbolos...

Se calhar, tudo é símbolos...

Serás tu um símbolo também? [...]

Então todo o mundo é símbolo e magia?

Se calhar é...

E porque não há-de ser?”

Do poema “Psiquetipia (ou Psicotipia)” de Álvaro de Campos.

¹⁰ Na sua “Nota Autobiográfica”, escrita em 30 de março de 1935 e publicada em parte em 1940, pela editora Império, sob o título “À memória do Presidente-Rei Sidónio Pais”, diz: “Posição religiosa: Cristão gnóstico e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma. Fiel, por motivos que mais adiante estão implícitos, à Tradição Secreta do Cristianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da Maçonaria”. Transcrito por João Gaspar Simões, em Apêndice, *op. cit.*, p. 674.

¹¹ Num poema dedicado a S. João Pessoa, diz: “Meu Irmão, se tu és maçom, eu sou mais do que maçom, eu sou templário”. Vide Jorge de Matos, *O pensamento maçónico de Fernando Pessoa*, Lisboa, Hugim Editores, 1997, p. 12.

¹² João Gaspar Simões, *op. cit.*, p. 546-547.

Novo¹³. A obra de Pessoa, polémica, eventualmente desarmónica, está para além desses simplismos e ganha uma nova compreensibilidade se a lermos de acordo com as convicções mais profundas que declinou em tornar públicas e que têm sido conhecidas à medida que são publicadas as notas dispersas do seu imenso espólio. É esse o objetivo desta comunicação.

1. A mitologia do Quinto Império

Do latim *mythus*, “mito” significa a exposição simbólica de um facto, uma dada narrativa, algo inacreditável que não tem realidade¹⁴. Na sua origem grega (*muthos*) representa as fábulas que se compreendiam na história das divindades do paganismo. Numa interpretação filosófica podemos perceber o mito como um esforço de compreensão do mundo sem que daí resulte a consciência das diferenças entre o lógico, a ficção e a realidade concreta, e que implica a revisita de uma atitude inicial da experiência que o homem tem de si, do outro e do mundo que o rodeia¹⁵. A consciência do mito não traduz a percepção da imagem objetiva do mundo, ou, nas palavras de Fernando Pessoa, “o mito é o nada que é tudo”, colocando-se no inominado ou no imponderado a sua essência, confinando-a ao indeterminado das valorizações simbólicas e visionárias¹⁶.

No fundo, a direção para que o mito aponta é *algo que se perdeu*, o momento da restituição do homem a uma ordem sumida, a reintegração do homem a uma ordem cósmica para além do caos. Neste sentido, o verdadeiro mito é o da origem e da reintegração o que nos transporta à veracidade do mito português ou de Portugal. Como é que se pode definir esse mito? Como o horizonte unitário da nossa vivência coletiva, da nossa representação do mundo, da nossa introspeção das glórias e misérias que constroem a nossa história, o nosso ser, a nossa memória. A origem de um lusofilismo da raça. Como o sumaria um autor, o mito de Portugal encarna ideais coletivos, tem um conteúdo existencial e histórico e nele se exprimem os sentimentos, as paixões e as aspirações de um povo e a sua visão, compreensão e capacidade de transformação do mundo¹⁷. Constitui um sistema de representações vitais, uma organização de valores mentais, afetivos, gnosiológicos, éticos e espirituais, que se forma sob o efeito das contribuições da história das circunstâncias dos Portugueses na história, o que se confunde com a nacionalidade e a sua permanência no tempo.

Como o sumaria António José Saraiva, os mitos históricos são uma forma de consciência fantasmagórica com que um povo define a sua posição e a sua vontade na história do mundo¹⁸.

¹³ Satoru Yabunaka, “A Ideologia Política de Fernando Pessoa: Notas Elementares”, in Secretaria de Estado da Cultura, *Um século de Pessoa: encontro internacional do centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5-7 de dezembro de 1988, pp. 188-191. Como o assinala Álisson Alves da Hora, Pessoa expressou em poemas tão duros quanto sarcásticos o seu descontentamento com a ditadura, fiel aos seus sentimentos de liberdade e amor à pátria. Álisson da Hora, “A última mensagem: entusiasmos e amargura da Pátria Portuguesa em Mensagem, Quinto Império e Elegia na Sombra”, in José Rodrigues de Paiva e Ermelinda Maria Araújo Ferreira, *Em Pessoa*, Recife, Editora Universitária Universidade Federal de Pernambuco, 2007, pp. 32-33.

¹⁴ Cândido de Figueiredo, *Grande dicionário da língua portuguesa*, vol. II, 25.ª ed., Venda Nova, Bertrand Editora, 1996, p. 1711.

¹⁵ Manuel Cândido Pimentel, “O Mito de Portugal nas suas raízes culturais”, AA.VV., *Portugal: percursos de interculturalidade: matrizes e configurações*, vol. III, Lisboa, ACIDI, 2008, p. 8.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁸ António José Saraiva, “As Épocas da Cultura Portuguesa”, in *A cultura em Portugal: teoria e história*, I, Lisboa, Gra-diva, 1994, p. 112.

O mito de Portugal – acentua – é no essencial o mito de Portugal como império e este reformula-se ao longo das várias fases da história do país e articula-se em várias etapas: a fundação da nacionalidade, a expansão e a restauração, a Geração de 70 e a ideia de decadência, a Primeira República, a Ditadura Nacional e o 25 de Abril. A etapa que vai da Batalha de Ourique (1139) à Restauração (1640) é a idade de ouro do mito da raça predestinada a grandes feitos na história do mundo e da Europa. Com o desastre de Alcácer Quibir (1578) introduz-se na reflexão identitária portuguesa o Sebastianismo como veio essencial do mito de Portugal que conduz à traumática perda da independência. Ele está presente na poesia mas também na reflexão política de Fernando Pessoa, quanto ao império e à Glória que já foi e ao império que está para vir e que acompanha o regresso do Encoberto, o Rei D. Sebastião.

A mitologia do Quinto Império surge como sequência dos contributos de três autores para a compreensão da dimensão perdida da grandeza portuguesa, a que não é estranha a relevância do decadentismo romântico na nossa literatura e no nosso pensamento intelectual. Desde logo, através das Trovas de Bandarra editadas por D. João de Castro, cuja primeira edição surge em Paris com o título *Profecias de Bandarra, Sapateiro de Trancoso*; depois, através de António Vieira e da sua *História do futuro*; e finalmente de Fernando Pessoa e a sua *Mensagem*. Não é por acaso que o poeta do Orfeu os alinha na Parte Terceira da sua *Mensagem*, que tem a epígrafe dos *Encobertos* numa secção que intitula de “Os Avisos”. *Encobertos* são os que não se deixam ver, os que são misteriosos¹⁹.

Os avisos no sentido de premonições são dados pelos profetas (do grego *prophetes*), que anunciam as boas novas numa tradição consagrada que data do judaísmo e do Antigo Testamento²⁰. Elas contrapõem-se a um presente que se assinala triste, negro, sofredor, sem esperança: “Triste de quem vive em casa contente com o seu lar, sem que um sonho, no erguer de asa, faça até mais rubra a brasa da lareira a abandonar. [...] Triste de quem é feliz. Vive porque a vida dura. Nada na alma lhe diz [...] ter vida para além da sepultura”²¹.

Na literatura portuguesa o profetismo toma corpo em vozes iluminadas que apontam, regra geral, para saídas otimistas e trazem anúncio de um messias concreto, o qual como que corporiza todas as ânsias nacionais de acordo com o momento e as dificuldades. O profetismo vai, contudo, além disso e assume-se como o tema fundacional da busca da felicidade e da perfeição, através da magia e do mistério, como meios de remédio (para os padecimentos e tristezas) e de acolhimento²². Quando fracassam os meios coletivos para ultrapassarmos dificuldades e impasses políticos lançamos mãos de anúncios messiânicos, quer como fuga ao real, quer como crença no historicismo do irreal que nos favorece como povo predestinado pela Providência Divina.

Pessoa elenca desde logo Bandarra como o Primeiro Profeta, homem comum, plebeu, nem santo nem herói, que “sonhava anónimo e disperso o Império por Deus mesmo visto”,

¹⁹ O encobretismo é a crença no regresso do Encoberto, portanto um sebastianismo. Vide Cândido de Figueiredo, *op. cit.*, p. 977.

²⁰ Os profetas eram aqueles que, entre os hebreus, prediziam o futuro por inspiração divina. O profetismo pode ser interpretado como uma doutrina religiosa ou transcendental que se baseia em exercícios proféticos, feitos por homens a que Deus confiou essa missão transcendental.

²¹ Poema “O Quinto Império”, Terceira Parte (“O Encoberto”), secção I (Os Símbolos), in Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. cit., p. 110.

²² Alfredo Antunes, “A Profecia de um Quinto Império”, in *Saudade e profetismo em Fernando Pessoa: elementos para uma antropologia filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 433.

porque “Deus [o] sagrou como Seu sinal”, porque Bandarra tinha “um coração não português mas Portugal”. Porquê anónimo? Porquê Portugal? Porque Bandarra é sobretudo um nome coletivo e designa o homem desse nome que teve, pela primeira vez, uma visão profética do destino do país e ainda outros que lhe seguiram e que, usando a mesma visão, procuraram no anonimato designar as suas trovas como sendo do Bandarra²³. Segundo se diz, Bandarra ganhou fama de rabi local em Trancoso, tendo uma memória prodigiosa, utilizando trechos das Escrituras e fazendo inúmeras predições. As predições de Bandarra são dadas por sonhos como as personagens da Bíblia (e do Corão) no anúncio da mensagem de Deus: “Vejo, vejo, direi, vejo agora que estou sonhando, semente d’El-Rei Fernando fazer um grande despejo. [...] O quem tivera poder para dizer os sonhos que o homem sonha²⁴”. Na Trova LXXV, Bandarra referencia a vinda do Encoberto do seguinte modo: “Já o Leão é experto muito alerta. Já acordou, anda caminho. Trará cedo do ninho o porco, e é mui certo. Fugirá para o deserto, do Leão, e seu bramido, demonstra que vai ferido desse bom Rei Encoberto²⁵”.

Na qualidade de profeta, Bandarra foi marcado com o “sinal” de Deus, foi ungido, como ungidos foram os profetas do Antigo Testamento, e miraculosamente transformou-se em Portugal. O coração é, de acordo com a crença Rosa-Cruz, o centro da vida, da experimentação e essa é a razão porque a rosa branca se insere no centro da cruz no ponto correspondente à *chakra* do coração. O centro energético da *chakra* está ligado à percepção sensorial dos mundos metafísicos, ao etéreo, ao transcendental²⁶.

Pessoa passa, a seguir, para o segundo aviso, o de António Vieira, o Segundo Profeta, já não um homem comum mas um representante do clero, num tempo em que Portugal acaba de fazer a passagem do deserto quando fora governado pelos Filipes de Espanha e se liberta – para tomarmos o exemplo bíblico – do seu cativeiro da Babilónia. Identifica-o como personagem de fama e glória, associando-o à promoção da língua portuguesa, mas dá-lhe uma dimensão ainda mais profética que associa ao regresso do Encoberto:

Este que teve a fama e a glória tem, Imperador da língua portuguesa, foi-nos um céu também [...] no imenso espaço do seu meditar [...] surge prenúncio claro do luar, El-rei D. Sebastião. [...] É luz do etéreo, é um dia e no céu amplo do desejo, a madrugada irreal do Quinto Império doira as margens do Tejo.²⁷

Este é o segundo poema, em que de uma forma explícita, Fernando Pessoa se refere ao Quinto Império como o império que há de vir, mas liga essa vinda a três imagens: a imagem do rei derrotado e perdido em Alcácer Quibir, que é prenúncio de luar; a imagem que é etéreo e é dia; a imagem já dia porque é madrugada, a madrugada para além do real (irreal) da vinda do Quinto Império. O Padre António Vieira deixa claro qual o império que há de vir ao iniciar o segundo livro da *História do futuro*:

²³ António Cirurgião, *op. cit.*, pp. 231-234.

²⁴ *Profecias do Bandarra – Sapateiro de Trancoso*, Apresentação de António Carlos Carvalho, Editorial Vega, Lisboa, s.d., p. 41.

²⁵ *Ibidem*, p. 57.

²⁶ Vide vocábulo “rosa-cruz”, in Alec Mellor, *Dicionário da franco-maçonaria e dos franco-maçons*, São Paulo, Martins Fontes, 1989, p. 216.

²⁷ Poema “António Vieira”, Terceira Parte (“O Encoberto”), secção II (“Os Avisos”), in Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. cit., p. 122.

É conclusão certa e de fé que este Quinto Império de que falamos, anunciado e prometido pelos Profetas, é o Império de Cristo e dos Cristãos. Prova-se dos mesmos textos e profecias já alegadas. [...] Concordam com a verdade da nossa História em dizerem, com os demais, que o Quinto Império é o de Cristo e dos Cristãos [...] e esse Império de que falam as profecias alegadas é principalmente o da Terra e não do Céu [...] é império espiritual e há-de ser sempre o mesmo em qualquer tempo futuro será e há-de ser sempre também espiritual.²⁸

Como é que Fernando Pessoa recebe o testemunho do Quinto Império que avoca ao Padre António Vieira? Pelo testemunho da palavra, mas não de uma palavra qualquer, a palavra do “Imperador da língua portuguesa” que foi “um céu para Portugal”. Alguém que, além de ser o mestre da língua (como se fora um Grão-Mestre dos saberes arcanos), foi mensageiro do sinal dos desígnios de Deus para Portugal. Na sua capacidade premonitória (e adivinhatória), Pessoa pressagia a forma de arquétipo de El-Rei D. Sebastião na luz do luar como Platão imaginara as formas puras no Mito da Caverna²⁹. O luar tem para os profetas, os vates, as sacerdotisas uma dimensão mágica, já que é a luz da Lua que possibilita de forma ainda nebulosa, imprecisa, o anúncio do dia que está para vir. Essa dimensão está em toda a literatura celta, no ciclo arturiano que Fernando Pessoa obrigatoriamente conhecia, como Iniciado nos mistérios Templários. A Lua é, com o Sol, uma das três imagens sempre presentes nos templos maçônicos no Oriente da Loja, ladeando o Delta, o Olho de Deus, representação minimizada do Templo de Salomão. Neste sentido, como segue na terceira e última quadra do poema, “é a luz etérea³⁰ [...] a madrugada irreal do Quinto Império”.

A luz da madrugada (aurora) é aquela que anuncia o novo dia, em que os raios do Sol no sentido do astro-rei e a incorporação da luz divina e do conhecimento esotérico se libertam das brumas da noite, da negrura e do oculto. Como luz ainda não firme, apenas antecipatória do dia que está para vir, a luz da madrugada é difusa e portanto irreal, etérea, surreal, mas é uma luz que regressa a Portugal pelo ponto onde o rei perdido e desejado largou para a sua saga trágica: as margens do Tejo. Pessoa não o diz mas infere-se do contexto lógico da sua menção ao Tejo, o cais da partida das caravelas, o Cais das Colunas, que dava acesso ao rio e donde zarpou a frota que acompanhou D. Sebastião na sua trágica aventura africana.

A referência tem ainda uma dimensão esotérica, escondida: o Quinto Império é, para o templário, a nova Jerusalém Celeste e esta é representada pelo templo, que é o Terreiro do Paço, onde o Ocidente, o pórtico de entrada, se situa exatamente entre os cais das colunas (introduzido por duas colunas ainda hoje visíveis) e o Oriente (*o sanctus sanctorum*), que fica no pólo oposto da praça e dá acesso à Rua Augusta (do latim *augustus*, solene, magnífica). Finalmente, a luz que é solar é dourada, já que o Encoberto é a reconfiguração do Sol, o *aufklärung* do iluminismo, o astro-rei das grandes religiões iniciáticas, o Rei-Sol de Alexandre, o Amon dos egípcios.

²⁸ António Vieira, *História do futuro*, introd., atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, INCM, 1982, pp. 271, 277, 283, 285.

²⁹ No poema “Iniciação”, Fernando Pessoa menciona expressamente a alegoria da caverna: “Então Arcanjos da Estrada. Despem-te e deixam-te nu. Não tens vestes, não tens nada: Tens só teu corpo, que és tu. Por fim, na funda caverna, os Deuses despem-te mais, Teu corpo cessa, alma externa, Mas vês que são teus iguais”. Fernando Pessoa, *As origens e essência da Maçonaria*, São Paulo, Landy Editora, 2006, pp. 29-30.

³⁰ Do latim “aetherius”, relativo ao éter, a zona superior da atmosfera, em termos figurativos o espaço celeste. Vide Cândido de Figueiredo, *op. cit.*, p. 1135.

Depois surge o terceiro profeta, com o terceiro aviso, Fernando Pessoa, num poema sem título que começa com “escrevo meu livro à beira mágoa” e em que o poeta deixa de falar para os outros para passar a ser *aquele de quem se fala*. Depois do representante do povo e do clero, Pessoa surge como o representante da classe nobre intelectual, um historiador, um filósofo, dotado por Deus de um mandato particular: anunciar a promessa do Quinto Império. Pessoa intui que nos momentos de crise (como o que presencia, no fim da década de 30) os poetas se assumem como uma espécie de vates da consciência nacional, revestindo-se das vestes de profetas³¹. Pessoa vislumbra-se acima da sorte dos homens comuns, dos que são cúmplices do adormecimento de Portugal, lembrando o papel que Camões atribui aos Velhos do Restelo³².

O poema está repleto de referências bíblicas, e o poeta, como Moisés ou Nabucodonosor, no Antigo Testamento, chora as penas do exílio da Babilónia e implora ao Senhor que o guie à Terra Prometida trazendo o Encoberto de volta a Portugal:

[...] mas quando quererás voltar? Quando é o Rei? Quando é a Hora? Quando virás a ser o Cristo de a quem morreu o falso Deus. [...] Quando virás, ó Encoberto, sonho das eras portuguêsas, tornar-me mais que o sopor incerto de um grande anseio que Deus fez? Quando quererás, voltando, fazer minha esperança amor? Da névoa e da saudade quando? Quando, meu Sonho e meu Senhor?³³

As referências são duplas, porque Pessoa dirige-se simultaneamente à divindade e ao Encoberto, esperando que alguém desperte Portugal do atoleiro em que vive e o leve à Terra Prometida³⁴. O regresso do Encoberto só é possível associando-se ao Quinto Império, que Pessoa figura na expressão “sonho das eras portuguêsas”. Deus, o Criador, aparece como causa da vontade do profeta que com ele e nele Portugal tem de ver o novo Messias, o fundador do Quinto Império. Na dimensão esotérica que orienta e inspira a obra de Fernando Pessoa, este poema surge como expressão do desejo religioso imanente do poeta, de se religar a Deus (o novo paganismo), dimensão gnóstica a que o poeta se conduz, de forma velada, la-deando o código linguístico da religião oficial. Em nenhum ponto da *Mensagem* Pessoa faz um apelo à Igreja e ao seus sacerdotes para que o orientem nessa procura da sua religião ao divino, do seu amor ao Criador, e a palavra Cristo aqui empregue deve ser lida no sentido arcano, que lhe davam os gnósticos (o Jeová) e não como o Filho de Deus e Deus, princípio da dogmática do catolicismo que expressamente rejeitava.

³¹ António Cirurgião, *op. cit.*, pp. 240-1.

³² Numa nota inclusa nas suas *Páginas íntimas*, Pessoa diz: “timbraremos, por um movimento idêntico em sentido inverso, em mostrar a parvoíce das ideias aceites, a vileza dos ideais nobres, a ilusão de tudo quanto o povo crê ou pode crer. Salvaremos assim o princípio aristocrático que na ordem social se afundou, deixando atrás de si o vácuo de uma universal monótona escravidão”. Fernando Pessoa, *Páginas íntimas e de auto-interpretação*, Recolha de Georg Rudolf Lind e Jacinto Prado Coelho, Edições Ática, Lisboa, s.d., p. 77.

³³ Poema sem título, Terceira Parte (“O Encoberto”), secção II (“Os Avisos”), in Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. cit., p. 125.

³⁴ A visão de Pessoa do seu tempo é implacável. Diz em 1916: “de modo que chegámos a uma época singular, em que nos aparecem todas as características de uma decadência, conjugados com todas as características de uma vida intensa e progressiva. A moral familiar e social desceu ao nível da decadência do império romano. O mercantilismo político, a dissolução nacional chegou ao fundo.”. Fernando Pessoa, *Páginas íntimas e de auto-interpretação*, ed. cit., p. 166.

Concluída a análise dos “avisos” e a peregrinação nos Profetas, Fernando Pessoa dá o seu contributo final à visão do Quinto Império no poema homónimo que coloca em segundo lugar na sua visualização dos “símbolos” do Encoberto, logo a seguir a “D. Sebastião” e antes de “O Desejado”. O poema de cinco estrofes e cinco versos cada³⁵ parte da constatação de um sentimento de tristeza e infelicidade dos que se satisfazem com o contentamento das coisas vulgares. As duas primeiras estrofes começam pela mesma ideia, a vulgaridade dos homens comuns: “triste de quem vive em sua casa contente com o seu lar”, “triste de quem é feliz porque a via dura”. Pessoa recusa identificar-se com eles mas prefere quem é descontente pois só estes podem “sonhar” a via para se chegarem à “vida boa”, a dos arquétipos: “Ser descontente é ser homem que as forças cegas se domem pela visão que a alma tem. E, assim, passados os quatro tempos do ser que sonhou, a terra será teatro do dia claro, que no atro da erma noite começou”³⁶.

O surgimento do Quinto Império depende do regresso do Encoberto, após o seu martírio e morte, e esse regresso será anúncio do dia claro (no sentido do dia iluminado) que se libertou da noite. Na última e quinta estrofe do poema “O Quinto Império”, Fernando Pessoa enuncia os quatro impérios que já foram e deixa através de uma belíssima analogia a promessa do Quinto Império definitivo: “Grécia, Roma, Cristandade, Europa – os quatro se vão para onde vai toda a idade. Quem vai viver a verdade que morreu D. Sebastião?”³⁷.

Há no poema um duplo número *quatro*: as quatro eras e os quatro Impérios. As quatro eras referem-se às quatro idades da vida do Homem: a infância, a adolescência, a idade adulta, a velhice. Os quatro impérios (e eras no sentido das etapas na história da humanidade) referem-se aos quatro impérios históricos por onde perpassa o domínio da cultura europeia: o Império Grego, o Império Romano, o Sacro Império, o Império Europeu. O Quinto Império é figurado como o Império da Verdade por que morreu o Rei D. Sebastião, no sentido que a Verdade só persegue pelo martírio e pela morte, etapa inevitável na crença rosa-cruz para uma outra vida, além-túmulo. O mito do Quinto Império foi tratado por outros. Na Bíblia é referido primeiro em Daniel 7, 1-8, onde se relata o sonho do Rei da Babilónia, Nabucodonosor, em que o governante viu imagens de quatro impérios da terra e um quinto império imaterial que existiria para sempre³⁸. Na lógica do Antigo Testamento este império era naturalmente hebreu e associado ao regresso do povo proscrito a Jerusalém e à reconstrução do Templo derrubado pelos invasores.

Deixando indeterminado o perfil detalhado do Quinto Império, Fernando Pessoa baseia-se em Bandarra e no Padre António Vieira, mas também em Nostradamus e em Camões, para contrapor à tristeza do presente um Quinto Império Português e Espiritual³⁹. O Quinto Império é a soma de todo o legado que os portugueses deixaram pelos quatro cantos do

³⁵ O 5 é um número simbólico e representa a segunda idade do homem (a seguir à aprendizagem), idade em que se espera que o espírito do homem esteja mais esclarecido, mais desenvolvido. O número 5 é o número que identifica o Companheiro numa loja maçónica tradicional, que é o segundo grau na sua progressão para a Mestría. O 5 era considerado um número misterioso porque se compõe do binário (o 2), símbolo do que é falso e duplo, e do ternário (o 3). É o número intercalar que na sequência pitagórica conduz à perfeição, representada pelo número 7.

³⁶ Poema “O Quinto Império”, Terceira Parte (“O Encoberto”), secção I (“Os Símbolos”), in Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. cit., p. 125.

³⁷ “O Quinto Império”, in Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. cit., p. 111.

³⁸ Nuno Hipólito, *As mensagens da Mensagem: O desvendar dos mistérios. A Mensagem de Fernando Pessoa anotada e comentada*, prefácio de Paulo Pereira, Lisboa, Parceria A. M. Pereira Livraria Editora, 2007, pp. 121-123.

³⁹ Nuno Hipólito, *ibidem*; António Cirurgião, *op. cit.*, p. 210.

mundo, levados pela maior herança que deixaram aos vindouros: a língua portuguesa⁴⁰. Esse é o elemento de unificação que o último poema da *Mensagem* perspectiva na segunda estrofe em septeto [número 7]⁴¹: “Tudo é incerto e derradeiro, tudo é disperso, nada é inteiro, Ó Portugal, hoje és nevoeiro... É a hora! *Valete Fratres*”.

Mas a fundação desse Quinto Império que é ingente (é a Hora!)⁴² não pode ser tarefa de homens comuns, de homens de hábito ou mesmo de poetas. Ela é tarefa de homens predestinados com uma missão divina. *Valete Fratres* é a expressão com que Pessoa termina o seu Canto épico. Trata-se de uma expressão latina que significa *Salve Irmãos* e que pode ser interpretada como um apelo aos Irmãos para lançarem mãos à obra enunciada. Os Irmãos que Pessoa alude não são os Irmãos em Cristo que uma leitura simplista do poema no contexto dos ensinamentos do catolicismo induziria. “Irmãos” são os que receberam o chamamento da hora maior e os que pela cerimónia de Iniciação iniciaram um caminhada, uma via para a contemplação e para a libertação das fraquezas do corpo, da matéria, da sua natureza terrena, em direção à universalidade, à intemporalidade do espírito. Essa nova dimensão está reservada aos Iniciados e dentro deles aos Altos Iniciados entre os quais Pessoa se contava. A associação aos ensinamentos advindos do catolicismo é a nosso ver absolutamente deslocada.

Numa das reflexões mais significativas das *Páginas Íntimas* a propósito da caracterização do “Novo Paganismo”, Fernando Pessoa situa a moral cristã como a moral da fraqueza e da incompetência e a metafísica do *crístismo* (designação que prefere a cristianismo), a metafísica da falta de atenção e de concentração sendo “a inversão dos valores humanos”. O *crístismo*, refere o poeta, “nasceu na época da decadência romana” e na forma católica, “a mais objecta de todas [...] a religião católica é uma religião de decadência romana e quem vive dentro do cristianismo, vive ainda no império romano em decadência”⁴³. Num texto solto de 1914, intitulado “Introdução ao estudo do ocultismo”, é ainda mais claro:

Deus é o sentido para onde tendem todas as inteligências que governam o mundo contra a vontade satânica das sua matéria inerte. Com o ponto para onde tendem existe já, porque o tempo é uma ilusão, Deus é; como tende para a Absoluta Perfeição Deus é a Perfeição absoluta; como tendem para a Beleza Superior, Deus é a Beleza Suprema. O Universo está já onde estará, e já isso, é Deus.⁴⁴

Será o Quinto Império a apoteose da ideologia do nacionalismo fascizante do Estado Novo? Pessoa esclarece-o num texto datado de 1935, logo a seguir à publicação da *Mensagem*⁴⁵:

⁴⁰ Álisson da Hora, “A última mensagem: entusiasmos e amargura da Pátria Portuguesa em Mensagem, Quinto Império e Elegia na Sombra”, in José Rodrigues de Paiva e Ermelinda Maria Araújo Ferreira, Álisson da Hora, *Em Pessoa*, Recife, Editora Universitária Universidade Federal de Pernambuco, 2007, pp. 30-32.

⁴¹ Poema “Nevoeiro”, Terceira Parte (“O Encoberto”), secção III (“Os Tempos”), in Fernando Pessoa, *Mensagem*, ed. cit., p. 136.

⁴² António Cirurgião associa esta expressão à liturgia do sábado de Aleluia que anuncia a ressurreição de Cristo. O autor identifica a vinda do Quinto Império à ressurreição de Cristo, o que não faz sentido entendendo-se o pensamento do poeta como um todo. Vide António Cirurgião, *op. cit.*, p. 166. Ainda João Gaspar Simões, *op. cit.*, p. 674.

⁴³ Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de auto-interpretação*, ed. cit., pp. 251-252.

⁴⁴ Fernando Pessoa, *Textos filosóficos*, prefácio de António de Pina Coelho, vol. II, Lisboa, Editorial Nova Ática, 2006, p. 110.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 434-435.

Um leitor atento da *Mensagem* qualquer que fosse o conceito que formasse da valia do livro, não estranharia o anti-romantismo constante, embora negativamente, emergente dele. Um leitor igualmente atento, mas instruído no entendimento ou ao menos na intuição das coisas herméticas não estranharia a defesa da Maçonaria em um autor de um livro *tão abundantemente embebido em simbolismo templário e rosacruciano*. [grifos nossos]. E a este leitor será fácil de concluir que, tendo as ordens templárias, embora não exerçam atividade política, conceitos sociais idênticos, no que positivos e no que negativos, aos da Maçonaria e girando o rosacrucianismo, no que social, em torno das ideias de fraternidade e de paz⁴⁶ o autor do livro assim seria forçosamente um liberal por derivação, quando já não fosse por índole.

Este argumento foi contudo insuficiente para convencer os comentadores da obra de Pessoa quanto ao sentido profundo da sua reflexão mítica do Quinto Império. No seu comentário clássico da obra pessoana, João Gaspar Simões não resiste a subvalorizar as inclinações herméticas do poeta da *Mensagem*, afirmando que esta “tem uma concepção política ao mesmo tempo engenhosa e infantil, a profecia do Quinto Império como todas as profecias constituem um dos esteios do idealismo patriótico de Fernando Pessoa, o qual, se na esfera das coisas reais manifesta a puerilidade primeira do espírito que a concebeu, [...] no domínio da poesia é uma das fontes que alimentam o rio da sua inspiração insuflando-lhe esse Além que é um dos lugares mais interessantes da sua obra poética”⁴⁷.

2. Macau no Quinto Império de Pessoa

Nenhum passo da *Mensagem* permite uma associação de Macau à visão do Quinto Império de Fernando Pessoa e mesmo na obra do poeta a menção é feita, ainda assim, num heterónimo – Álvaro de Campos – e num poema intitulado “Passagem das Horas”. Nesse poema, pela voz de Álvaro de Campos, Pessoa fala dos lugares onde esteve e não esteve: “Trago dentro do meu coração, como num cofre que se não pode fechar de cheio, todos os lugares onde estive, todos os portos a que cheguei [...] e tudo isso que é tanto, é pouco para o que quero”. Na segunda estrofe insere Macau aparentemente numa sequência de lugares que preencheram o seu imaginário:

A entrada de Singapura, manhã subindo, cor verde, o coral das Maldivas em passagem cálida, Macau à uma hora da noite... Acordo de repente Yat-lô..ô-ôôô-ô—ô-ô-ô-ô-ô... Ghi. E aquilo soa-me do fundo de outra realidade.⁴⁸

É muito curiosa esta menção a Macau pois Pessoa dá-se ao trabalho de articular o som do vocábulo chinês correspondente a “uma hora da noite”, “Yat Lo Ghi”. Porque o faz e de quem se socorreu – não sabendo seguramente chinês – não o sabemos. Macau aparece, contudo, nesta cadência da passagem das horas em que o poeta explicita o que viveu e o que gostaria de ter vivido, de uma forma enigmática. Lembre-se que o horizonte de referência

⁴⁶ *Pax profunda, frater* é a saudação rosacruciana tanto para Irmãos como para profanos.

⁴⁷ João Gaspar Simões, *op. cit.*, p. 627.

⁴⁸ Álvaro Campos, “Jornal de Poesia”, consultado em www.revista.agulha.nom.br/facam07.html (acedido a 27 de fevereiro de 2014).

de Pessoa é o Atlântico, pois viveu grande parte da sua infância em Durban, na África do Sul, depois da morte do seu pai e do matrimónio de sua mãe com o embaixador João Miguel Rosa. O Atlântico (e o Ocidente) emergem, aliás, como pontos de ancoragem do poeta na sua visão de Portugal e do papel do país no Quinto Império. Mas como Templário e Rosa-Cruz, Pessoa não poderia deixar de acreditar que a Luz emerge do Oriente, lugar onde Jesus morreu e os seus ensinamentos iniciáticos ficaram escondidos.

Álvaro de Campos esclarece na estrofe a seguir a razão porque enunciou todos esses lugares: “viajei por mais terras do que aquelas em que toquei, vi mais paisagens do que aquelas em que pousei os olhos; experimentei mais sensações que todas as sensações que senti”. Macau surge assim na sequência imaginária dos lugares que completam a memória vivencial do heterónimo do poeta. Sabemos que teve uma relação distante com Camilo Pessanha e que apreciava, sobejamente, a poesia do autor de *Clepsidra*. A carta reverencial que dirigiu a este último incentivando-o a que colaborasse na revista Orfeu é disso exemplo⁴⁹. Será que vislumbrava em Macau um outro papel para além do lugar exótico que tinha no imaginário da sociedade do seu tempo? É algo que não sabemos exatamente e que apenas nos podemos pôr a adivinhar, pois nada deixou nas suas notas avulsas até aqui publicadas que nos permitam extrapolar. Nas “notas para a recordação do meu Mestre Caeiro”, Álvaro de Campos situa a sua vida de errante: “deixei em quasi três-quartos o meu curso escocês de engenharia naval; parti numa viagem ao Oriente; no regresso desembarcando em Marselha e sentindo um grande tédio de seguir, vim por terra até Lisboa”⁵⁰.

Existe, no entanto, um outro ponto que nos possibilite através de um raciocínio por associação voltar ao tema “Macau”. Trata-se da prosa “A minha pátria é a língua portuguesa” que Pessoa coloca na voz do heterónimo Bernardo Soares no *Livro do Desassossego*⁵¹. Veja-se o passo seguinte:

Não tenho sentimento nenhum político ou social. Tenho porém num sentido um alto sentimento patriótico. Minha pátria é a língua portuguesa. Nada me pesaria que invadissem ou tomassem Portugal, desde que não me incomodassem pessoalmente. Mas odeio, com ódio verdadeiro, com o único ódio que sinto não quem escreve mal português, não quem sabe sintaxe, não quem escreve em ortografia simplificada, mas a página mal escrita como pessoa própria, a sintaxe errada, como gente em que se bata, a ortografia sem ípsilon, como escarro directo que me enoja independentemente de quem cuspiisse. Sim porque a ortografia também é gente. A palavra é completa vista e ouvida.

Se a pátria de Pessoa (por via de Bernardo Soares) é a língua portuguesa, ela é mais que o rectângulo ibérico, ela é o conjunto de todos os lugares por onde a influência de Portugal passou e se perpetuou. Ela é o Brasil, as colónias africanas e os territórios de Macau e Timor. Esses são os lugares, para além de uma mera reconfiguração da soberania, onde se

⁴⁹ Carta a Camilo Pessanha, Arquivo Pessoa, disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/1146> (consultada a 27 de fevereiro de 2014).

⁵⁰ Fernando Pessoa, *Poesias completas de Alberto Caeiro. Prefácio de Ricardo Reis, posfácio de Álvaro de Campos*, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, Presença, Casa Fernando Pessoa, Lisboa, 1994, p. 157.

⁵¹ Fernando Pessoa, *Livro do desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa* (org. de Richard Zenith), s.l., Assírio & Alvim, 1997 (versão eletrónica, consultada a 27 de fevereiro de 2014, disponível em: http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/cle000022.pdf).

fala e pensa em português, logo onde a identidade portuguesa é reconfigurada numa dimensão cultural, intercultural, cosmopolita, tendencialmente universal, para além dos tempos⁵². Para Pessoa a língua portuguesa era a língua em que o futuro se assentaria numa lógica de alinhamento das línguas imperiais, onde via incluir-se também o inglês (afinal a língua da sua formação de adolescente) e o espanhol e que, em determinado ponto da história, se difundiram nos vários continentes.

Num comentário à utilização da língua portuguesa sob o título “As 5 Línguas Imperiais”, Fernando Pessoa elabora o problema da língua da seguinte forma: “falando não só do presente, mas também do futuro imediato, na medida em que este possa ser condicionado como factor de desenvolvimento das condições embrionárias do nosso tempo, só há três línguas com um futuro popular – o inglês, o espanhol e o português”⁵³. Pessoa fundamenta na sua transcontinentalidade: “são línguas faladas na América e como a Europa significa civilização europeia, a Europa tem-se radicado cada vez mais no continente ocidental. Assim línguas como o francês, o alemão e o italiano só poderão ser europeias: não têm poder imperial”. E explica-o: “enquanto a Europa for o mundo, estas dominaram e triunfaram mesmo sobre as outras três, pois o inglês era insular e o espanhol e o português encontravam-se num dos seus extremos. Mas quando o mundo passou a ser globo terrestre este cenário alterou-se. Será portanto numa dessas três línguas que o futuro do futuro assentará”⁵⁴.

Como resolver o problema da escolha? Pessoa funda-o num critério utilitarista: “temos de pactuar com a realidade. Não podemos fazer da língua portuguesa o privilégio da humanidade. Podemos, porém, convertê-la em metade de tal privilégio. Os Deuses não nos concedem mais: não podemos aspirar a mais”. E avança o argumento: “concentremo-nos no português, como se ele houvesse de ser tudo; não esqueçamos porém que ele pode não poder ser mais que metade de tudo. *O Quinto Império todo pelo espírito, metade pelo verbo*”⁵⁵. Nesse Quinto Império, diz Fernando Pessoa, utilizar-se-ia o inglês como língua científica e geral e o português como língua literária e particular. A primeira para aprender, a segunda para sentir, “o que queremos dizer”. Com que “armas” conclui Pessoa o argumento? O facto de um dos maiores crentes nessa virtualidade ser o Padre António Vieira, “o maior resultante cultural da língua portuguesa” e cinco argumentos em cadeia:

O português é [1] a mais rica e mais complexa das línguas românticas; [2] é uma das cinco línguas imperiais; [3] é falado, senão por muita gente pelo menos de Oriente a Ocidente, ao contrário de todas as línguas menos o inglês e, até certo ponto, o francês; [4] é fácil de aprender a quem saiba já espanhol e, em certo modo, italiano, isto é, não é uma língua isolada; [5] é uma língua falada num grande país crescente – o Brasil⁵⁶.

Encontramos aqui, pela segunda vez, (depois de Álvaro de Campos) uma referência ao Oriente como a extrema da utilização do português como língua natural e literária. O Oriente

⁵² Álisson Alves da Hora sugere mesmo que “Portugal como um novo Osíris, reúne todos os seus pedaços dispersos e transforma-se em um Universo que se levanta para rezar diante da Cruz Universal do Deus Jesus”. Álisson da Hora, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁵³ Fernando Pessoa, *A língua portuguesa* (ed. de Luísa Medeiros), Assírio & Alvim, Lisboa, 1997, p. 149.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 150-151.

⁵⁶ *Ibidem*.

que Fernando Pessoa quer falar é naturalmente Macau, porque Macau é o único território localizado no Oriente onde o português sobreviveu como língua oficial⁵⁷. Macau passou a ser, aliás, depois da queda de Goa, a capital do Império Português do Oriente até 1974, quando a lógica do “império” feneceu com a queda do regime ditatorial.

Este raciocínio faz todo o sentido. Os impérios do passado basearam-se no domínio territorial, na conquista, no domínio dos povos que foram agregados a uma lógica de hegemonia e de sujeição. Esses impérios acabaram e o único capaz de sobreviver, num tempo de decadência, é o Império Espiritual, diríamos nós “para além do Bem e do Mal”. Os Impérios do futuro, no sentido dos processos de projeção de influência das grandes nações já não se fazem, dizemos em relações internacionais, com base nos poderes duros (*hard powers*) mas nos poderes suaves (*soft powers*). Entre estes poderes suaves está a língua, a cultura, as ideias, a imagem do país, a capacidade de influenciar outros tomando-se como exemplo⁵⁸.

Sem o saber, Pessoa previra o fim do império português e a apressada descolonização em que, por força das pressões da época e da falta de visão dos políticos, se preferiu desistir do Império, a ter de o pensar noutros moldes, ou criando condições para conservar os novos países independentes num arco de uma mesma matriz cultural e linguística comum⁵⁹. Sobre os restos do império físico, subsistiu a língua portuguesa como ponto de comunhão dos países que formaram o império português. No caso de Macau, a ideia prevaleceu ao se conseguir que no ato de transferência da sua administração para a China a língua portuguesa fosse adotada como língua oficial ao lado do chinês. Por essa via, o património cultural, a maneira de estar, o diálogo interreligioso incorporaram o património da sua singularidade como terra de ascendência portuguesa no grande continente chinês. Na prospetiva de um mundo global mais espiritual do que material, a língua e a cultura têm um papel determinante. Descobriu-o a China ao criar uma rede de Institutos Confúcius para projetar, paulatinamente, a sua influência aos quatro cantos do mundo.

Sem o saber ou poder antecipar, Pessoa fixou no mito do Quinto Império o sentido mais profundo e perene da alma portuguesa, a capacidade dos portugueses ultrapassarem em momentos decisivos as suas dificuldades mais intransponíveis e usarem os instrumentos que têm à mão para se reinventarem. A língua portuguesa é o ponto de projeção da influência de Portugal para além do retângulo peninsular; é o ponto de união de novas nações e territórios espalhados por três continentes que, em comum, falam, pensam e escrevem em português.

⁵⁷ Em Timor, o português sobreviveu mas como língua residual de um povo que na vida diária privilegiou sempre o tétum, um dos dialetos nativos.

⁵⁸ Henrique Lages Ribeiro, *Dicionário de termos e citações de interesse político e estratégico. Contributo*, Gradiva, Lisboa, 2008, p. 305.

⁵⁹ Eduardo Lourenço anota melhor que qualquer outro que “nem a cegueira colonialista desvairada dos Kauza e Companhia, nem a aposta neocolonialista de Spínola, nem a determinação firme do anticolonialismo coerente de Melo Antunes foram vividos em termos de autoconsciência e responsabilidade cívica pela maioria dos portugueses. Num dos momentos de maior transcendência nacional, os Portugueses estiveram ausentes de si mesmos, como ausentes estiveram, mas na maioria felizes com essa ausência, durante as quatro décadas do que uma grande minoria chamava ‘fascismo’ mas que era um poço de longa tradição de passividade cívica apenas ‘o governo legal’ da Nação”. Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade*, 2.ª ed., Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1982, p. 47.

3. Nota Final

568 |

O regresso do Encoberto não se realizou da forma como Pessoa aspirara e o papel de Portugal como centro de um Quinto Império espiritual e universal não se cumpriu. A ideia da grandeza de Portugal foi abandonada como o pressagiava, aliás, no poema “O nevoeiro”: “nem rei nem lei, nem paz nem guerra, define como perfil e ser esse fulgor da terra que é Portugal ao entardecer. *Brilho sem luz e sem arder*, como o que o fogo-fátuo encerra”.

Fará sentir continuar a pensar numa imagem do Quinto Império espiritual nesta segunda década do século XXI? Dificilmente. A sinalética dos impérios morreu no discurso comum e mediático enquanto substantivo maldito. Quando muito fala-se hoje em hegemonia, influência, polarismo ou polarização, ainda assim com medo que isso seja mal compreendido e disfarce um qualquer neocolonialismo envergonhado. O próprio nacionalismo dos românticos do Movimento Simbolista esgotou-se com o desaparecimento de Fernando Pessoa, a queda do Estado Novo e o advento da democracia representativa em Portugal, em 1974. Nesta viagem, Portugal perdeu qualquer sentido de grandeza imperial e parece ter-se convertido ao estatuto de nação pequenina, comum, meridional, país limítrofe na extrema ocidental da Europa; “bom aluno” depois “mau exemplo” do processo de integração europeia. Somos, disse o poeta, “um pingo de tinta seca na mão que escreveu Império da esquerda à direita da geografia. É difícil distinguir se o nosso passado é que é o nosso futuro, ou se o nosso futuro é que é o nosso passado”⁶⁰.

⁶⁰ “410. D. Sebastião num retrato de Cristóvão Morais (séc. XVI)”, Maria José da Lancastre, *Fernando Pessoa: uma fotobiografia*, IN-CM, Lisboa, 1981, p. 284.

LEÃO TOLSTÓI E A MODERNIDADE: “AS FORÇAS QUE MOVEM AS NAÇÕES” (RESUMO ALARGADO)

Ana Prokopyszyn*

| 569

1. Introdução

Apesar de, comparativamente à sua qualidade de romancista, não ser (re)conhecido como filósofo, o emblemático Leão Tolstói tem um papel crítico no seu tempo que transpõe além dos seus romances inquestionavelmente sociais e históricos, influentes até aos dias de hoje. Tolstói deixa-nos uma reflexão teórica sobre a sociedade e as nações, onde desenvolve uma profunda repercussão crítica, da qual sobressai um evidente desconforto em aceitar os métodos de investigação e interpretação histórica convencionais, e uma constante procura de explicação dos fenómenos históricos através de leis humanas, com plena consciência da dificuldade que daí advém, leia-se:

A nova História repudiou as crenças antigas sem as substituir por teorias novas, tendo a lógica desta situação obrigado os historiadores [...] a chegarem ao mesmo ponto por outras vias, admitindo assim:

- 1.º que os povos são governados por indivíduos particulares e,
- 2.º existe um certo objectivo para o qual se encaminham os povos¹ e toda a humanidade.²

É com base neste postulado, brevemente comparado a outras conceções/ interpretações da História, que desenvolveremos aqui duas questões centrais: 1) Até que ponto o discurso de Tolstói pode ser considerado mitificador, ou, por outro lado, desmitificador? 2) Onde radica a atualidade e a atuação do pensamento e da interpretação da História em Tolstói?

Defenderemos e restringiremos a nossa análise a um texto de cariz filosófico que encerra o grandioso romance *Guerra e paz*³: “2º Epílogo”, há um discurso desmitificador ou desmitificante da História, mas paradoxalmente mitificador, no que diz respeito à “Dificuldade de Definir as Forças que Movem as Nações”.

A origem está na força ou é a força que está na origem? Tolstói escreve: “Uma locomotiva movimenta-se. Pergunta-se: porque anda? Um camponês diz: é o Diabo que a faz avançar. Outro diz: a locomotiva movimenta-se porque as rodas giram. Um terceiro: a causa do movimento está no fumo que o vento arrasta”⁴.

* CompaRes – Associação Internacional de Estudos Ibero-Eslavos; CLEUPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa.

¹ Advertimos para o facto de, noutras traduções, ao invés da palavra “povos”, encontramos “nações”, dada a ambiguidade da palavra em russo (cf. Gardiner, 1966). Neste ensaio faremos uso de duas edições diferentes, usando, sempre que possível, aquela que mais se aproximava do texto original.

² L. Tolstói, *Guerra e paz*, vol. II, Alfragide, Ediclube Coleccionáveis, 1997, p. 573.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 579.

2. O discurso (des)mitificador de Tolstói

570 |

Na ordem da linha seguida nesta breve reflexão, assumimos, portanto, que pelo menos neste texto mais filosófico de Tolstói há um discurso mitificador ou mitificante da História e, ao mesmo tempo, desmitificador/desmitificante. Sublinhe-se que na produção narrativa ficcional, i.e., no âmago do romance tolstóiiano, também o encontramos, embora não nos ocupemos desse tipo de texto aqui⁵.

Para tratar o discurso de Tolstói como mitificador (ou não) há que, no entanto, dar a entender qual a interpretação que fazemos da palavra “mito”, já que a mesma adquiriu várias aceções ao longo da História da humanidade, e a sua entrada num dicionário comum é extensa. Referindo algumas interpretações do que é o mito – as mais correntes, pelo menos, e que nos interessam na nossa análise, leia-se:

[...] o relato fantástico de tradição oral, ger[almente] protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana; lenda, fábula, mitologia [...]; narrativa acerca dos tempos heróicos, que guarda um fundo de verdade [...]; relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenómeno, ser vivo, acidente geográfico, instituição, costume social, etc. ex.: o m[ito] da criação do mundo [...]; representação de factos e/ou personagens históricos, freq[uentemente] deformados, amplificados através do imaginário colectivo e de longas tradições literárias orais ou escritas [...]; exposição alegórica de uma ideia qualquer, de uma doutrina ou teoria filosófica; fábula, alegoria. ex.: <o m. da utopia, de More> <o m. da caverna, de Platão [...]; construção mental de algo idealizado, sem comprovação prática; ideia, estereótipo, ex.: <o m. do bom selvagem>, [...] representação idealizada do estado da humanidade, no passado ou no futuro, [e por último] valor social ou moral questionável, porém decisivo para o comportamento dos grupos humanos em determinada época.⁶

Praticamente todas as aceções do mito se ligam à antropologia, i.e., à ciência do homem no sentido mais lato, o que em Tolstói é mais do que evidente, pois este não fala da sua nação nem do seu povo em específico, mas abarca – ou tenta abarcar – toda a humanidade. O seu ensaio do 2º Epílogo de *Guerra e paz* (1946) é, por assim dizer, uma teoria da História, fazendo parte do repertório de textos selecionados por Gardiner (1966) que compõem a sua obra *Teorias da História*, onde figuram nomes como Kant, Marx, etc. A sua delineação ontológica pode ser resumida nas seguintes linhas; citemos Tolstói:

Tudo o que sabemos acerca da vida do homem limita-se a uma certa relação entre a liberdade e a necessidade, ou seja, entre a consciência e as leis da razão. Tudo o que sabemos acerca do mundo exterior da natureza limita-se a uma certa relação entre as forças da natureza e a necessidade, ou entre a essência da vida e as leis da razão.⁷

⁵ Do ponto de vista científico, somos obrigados a considerar esse tipo de textos menos teórico, enquadrando-os numa tipologia diferente: na mitistória (termo datado do séc. XIX), ou seja, uma narrativa que mescla a História e o mito, mas o mito com a interpretação que primeiramente referimos acima: como lenda, fábula, etc. (cf. A. Houaiss e Mauro Villar, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2001).

⁶ A. Houaiss e Mauro Villar, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2001.

⁷ L. Tolstói, *Guerra e paz*, ed. cit., p. 581.

Depois de desenvolvidas as linhas de leitura e explicadas as razões que nos levaram à análise deste discurso em específico como um discurso paradoxalmente mitificador e desmitificador, passaremos, então, à análise de problemáticas basilares que se nos deparam no “Epílogo – 2ª Parte”, de *Guerra e paz* – título que, por si só, indica duas potenciais fontes de forças motoras de nações: “guerra” e “paz”. Mas o que está por detrás destes movimentos? A primeira resposta surge na primeira linha do referido epílogo:

O objectivo da História é estudar a vida dos povos e da humanidade em geral. Contudo, compreender e abarcar por palavras, descrever, não a vida da humanidade, mas de um único povo, afigura-se tarefa impossível. Os historiadores antigos usavam sempre o mesmo processo para descrever e abarcar a vida de um povo, um processo aparentemente incompreensível. Descrevem os actos dos indivíduos que governam o povo, actos esses que, aos seus olhos, exprimiam os actos do povo inteiro.⁸

Logo de início nos apercebemos de que (apesar de isso não ser dito diretamente) “o povo inteiro” é detentor de força, no sentido em que é relevante para o processo histórico – aos olhos de Tolstói – “outros” parecem pensar diferentemente. Nas próximas linhas veremos mais detalhadamente a conceção histórica do pensador russo.

Para as várias leituras de Tolstói destacamos vários autores, cronologicamente: Berlin, 1967⁹; Khrapchenko *et alii*, 1982¹⁰; Milhazes, 2010¹¹; e Barros, 2010¹², textos que serão evocados sempre que pertinente.

3. Que força(s) move(m) as nações?

Leão Tolstói, face às atrocidades e rebeliões encontradas nos atos descritos na História, questiona: “que significa tudo isto? Que impulso levou os homens a incendiar casas e trucidar o seu semelhante? Quais as causas de tais acontecimentos? Que força coagiu os indivíduos a agir deste modo?”¹³

Na procura de resposta a estas questões, segundo o autor, nevrálgicas para a conceção atual da História, no segundo epílogo de *Guerra e paz*, o escritor de Iasnaia Poliana começa por fazer uma crítica objetiva à descrição subjetiva dos historiadores do seu tempo:

Em primeiro lugar, o historiador descreve a actividade dos indivíduos que, na sua opinião, dirigem a humanidade: uns consideram que são unicamente os soberanos, os chefes de guerra, os ministros; outros, acrescentam ainda os oradores, os sábios, os reformadores, os

⁸ *Ibidem*, p. 570.

⁹ Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox. An essay on Tolstoy's view of History*, U.K., Weidenfeld Goldbacks, 1967.

¹⁰ M. Khrapchenko *et alii*, “Leão Tolstói e a Actualidade”, in *Problemas do Mundo Contemporâneo*, Moscovo, Redacção “Ciências Sociais Contemporâneas”, Academia das Ciências da URSS, 1982.

¹¹ J. Milhazes, “Lev Tolstói: um profeta de utopias”, Comunicação na sessão realizada no Centro Cultural de Belém a propósito do centenário da morte de Lev (Leão) Tolstói, 2010 (versão eletrónica, acedida a 11 de março de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/p4lyj3j>).

¹² Gustavo Morais Barros, “Interpretação do Processo Histórico em Leon Tolstói”, *Revista de Teoria da História* Ano 1, n.º 3, jun. 2010, Universidade Federal de Goiás, 2010, pp. 123-144 (versão eletrónica, acedida a 11 de março de 2014, disponível em <http://tinyurl.com/phljn3g>).

¹³ L. Tolstói, *Guerra e paz*, ed. cit., p. 573.

filósofos e os poetas. Em segundo lugar, o historiador conhece o objectivo para o qual a humanidade é conduzida: para uns, ele é a grandeza do Estado Romano, espanhol ou francês; para outro, a liberdade, a igualdade e a civilização de um certo género, desse recanto do mundo denominado Europa.¹⁴

572 | Como o pensador refere, de acordo com a conceção antiga, para responder a estas questões bastaria atribuir as causas destes movimentos a uma entidade divina, que, por sua vez, atribuía poderes semi-divinos a homens destinados fatalmente e quase que involuntariamente – impelidos por força divina, a dirigir e comandar as nações. Contudo,

[...] a moderna ciência da História, respondendo a tais questões, diz: ‘Luís XIV era um homem muito orgulhoso e autoritário; teve tais amantes e tais ministros e governava mal a França.[...]’. Em consequência disso, os cidadãos começaram em toda a França a decapitar-se e a estrangular-se uns aos outros [...].’ Seria Erróneo pensar que isto se trata de uma brincadeira, de uma caricatura das descrições dos historiadores. Trata-se, pelo contrário, de imagem muito pálida das respostas contraditórias, que não satisfazem as perguntas ministradas por toda a História.¹⁵

E Tolstói conclui esta descrição salientando que se o objetivo da História é a descrição do movimento das nações, dos povos e da humanidade, “antes de falarmos de Napoleões, Luíses e escritores” temos de, primeiramente, caminhar no sentido de dar resposta a uma questão basilar: “qual a força que movimenta os povos?”, procurando explicar a relação existente entre estas personalidades e o movimento dos povos¹⁶.

O problema na descrição histórica é, segundo o autor de *Guerra e paz*, metodológico, acusando os historiadores de tomar uma série de acontecimentos contínuos e analisar uns e outros independentemente. Para Tolstói “não existe, nem pode existir, começo de acontecimento algum, mas sempre cada um [acontecimento] provém de outro, de modo ininterrupto”¹⁷. Outro método que contribui igualmente para a falência da descrição histórica relaciona-se com o facto de os historiadores analisarem os atos de um só homem (de um imperador ou chefe militar, por exemplo) como se se tratasse da soma dos atos de todo um povo: “para estudar as leis da História temos de modificar por completo o objecto de observação, deixando em sossego reis, ministros e generais, e investigando os elementos infinitesimais homogêneos que conduzem as multidões.”¹⁸

Enquadrando (ou desenquadrando) o discurso de Tolstói no seu tempo, convém evocar o espírito cientificista do século XIX. Barros escreve:

Podemos, com razoável precisão, apontar para uma data normalmente tomada como um marco referencial no que diz respeito à metodologia da história: a publicação, em 1824, do manual de metodologia histórica de Ranke, no qual o autor intenta estabelecer as normas da história científica, diferenciando-a de outros ramos congêneres, tais como: a filosofia da

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 574-575.

¹⁶ Cf. L. Tolstói, *Guerra e paz*, ed. cit., p. 575.

¹⁷ L. Tolstói, “A Dificuldade de Definir as Forças que Movem as Nações”, in Patrick Gardiner (org.), *Teorias da História*. 4.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 211.

¹⁸ *Ibidem*, p. 213.

história e a literatura [...]. Baseados em uma própria metodologia e influenciados pelo espírito cientificista do século XIX, acabaram por levar a ciência da história a uma situação de sectarismo em relação às posições deterministas que se tornaram predominantes nas ciências sociais. Um dos efeitos mais paradigmáticos desta prática será o aparecimento de obras de história totalizantes, nas quais seus autores procuram explicar o movimento histórico com base na atuação de grandes figuras públicas: chefes de estado e pessoas proeminentes. Fazemos notar também que este é o tempo das histórias nacionais, ou seja, o período em que as trajetórias dos povos são contadas com o intuito de glorificar e reafirmar as histórias dos Estados-nações europeus, baseadas em uma teleologia inabalável segundo a qual o progresso é o destino inescapável e inexorável destas sociedades.¹⁹

O escritor russo divide os historiadores em três tipos: nacionais, universais e culturais – todos eles sem resposta ou solução para a “questão essencial da História” e que, ao contar um mesmo facto, se contradizem uns aos outros, aniquilando-se teoricamente. Relativamente aos primeiros, diz o seguinte:

Logo que historiadores de nacionalidades e opiniões começam a descrever o mesmo acontecimento, as respostas por eles elaboradas perdem imediatamente todo o sentido, uma vez que essa força é apreendida por cada um destes autores não só de modo diferente, mas também com frequência completamente contraditória. [...] Thiers, bonapartista, diz que o poder de Napoleão se fundamentava na virtude e genialidade do mesmo; Lanfrey, republicano, na sua velhacaria e mistificação do povo [...].²⁰

Já o historiador universal,

não procura a causa do acontecimento no poder de uma só personalidade, mas na mútua acção conjunta de várias pessoas relacionadas com o evento [...]. Gervinus e Schlosser, por exemplo, como também outros, demonstram que Napoleão é fruto da Revolução, [...] as ideias da Revolução e a mentalidade geral produziram o poder de Napoleão. Tal poder, todavia, sufocou as ideias da Revolução e a mentalidade em geral.²¹

A terceira e última categoria de historiadores apontada por Leão Tolstói diz respeito aos “denominados historiadores da cultura, seguindo o caminho traçado pelos tratadistas de História Universal, que por vezes reconhecem escritores e damas como forças produtoras de acontecimentos, interpreta[m] ainda essa força de modo inteiramente diverso”²². Adiante, de forma irónica, acrescenta:

É possível admitir que Napoleão tinha poder e que, por tal motivo, se verificou o acontecimento; com certa condescendência, possível será ainda compreender que Napoleão, juntamente com outras influências, haja sido a causa do mesmo; o modo, porém, como o livro Contrat Social teve por efeito começarem os franceses a matar-se uns aos outros não é susceptível de compreensão²³.

¹⁹ Gustavo Morais Barros, *op. cit.*, p. 124.

²⁰ L. Tolstói, “A Dificuldade de Definir as Forças que Movem as Nações”, in Patrick Gardiner (org.), ed. cit., p. 209.

²¹ *Ibidem*, p. 209.

²² *Ibidem*, p. 210.

²³ *Ibidem*.

Justifica, porém, esta limitação, considerando que, sendo a História escrita por eruditos, é-lhes agradável pensar que “a actividade da sua classe constitui a base do movimento de toda a humanidade”.

Assumindo, portanto, a lacuna na descrição da História pelos vários motivos apontados, o autor argumenta que:

574 |

somente admitindo para análise unidades infinitesimais – as diferenciais da História, ou seja, as tendências homogêneas dos homens – e conseguindo a arte de integrá-las (pela obtenção de somatórios de tais infinitésimos) nos é possível esperar atingir as leis da História²⁴.

Entendemos que, desta forma, Tolstói desmistifica o relato histórico, aproximando-o de um teorema matemático, encarando o processo de interpretação histórico como um processo exato – termo empregado pelo autor – e, através deste processo, procura responder às perguntas que aponta essenciais: o que é o poder e que força determina o movimento dos povos. E argumenta:

1) O poder é a relação de dada pessoa com outros indivíduos, segundo a qual, aquela, quanto mais opiniões, hipóteses e justificações da acção conjunta que se realiza, formula, tanto menos nesta participa.

2) O movimento dos povos não é determinado pelo poder, nem pela actividade intelectual, nem mesmo pela união deste ou daquele e desta, como os historiadores pensaram, mas pela acção de todas as pessoas participantes no acontecimento, sempre de tal modo associadas, que às que mais directamente no mesmo intervêm, menos responsabilidade compete, e vice-versa [...]. Sob o aspecto moral, o poder é a causa do acontecimento; sob o poder físico, são-na os súbditos daquele. Como porém, a actividade moral é inconcebível sem a física, a causa do evento não reside na primeira nem na segunda, mas tão-somente na conjunção de uma e outra.²⁵

Voltando à metáfora da locomotiva, Leão Tolstói escreve:

A única noção capaz de explicar o movimento da locomotiva é a de uma força igual ao movimento visível.

A única noção susceptível de explicar o movimento dos povos é a de uma força igual ao movimento total dos povos.

No entanto, segundo esta noção, os diversos historiadores apontam forças completamente diferentes umas das outras, sendo todas elas NÃO IGUAIS ao movimento visível. Para uns, é uma força inerente ao herói, da mesma maneira que o camponês vê o diabo na locomotiva; para outros, uma força produzida por outras forças, como o movimento das rodas [chefes de estado, etc.]; para os terceiros, o efeito de influências intelectuais, como o fumo levado pelo vento.²⁶

Concluindo esta fase do seu ensaio, Tolstói resume: “em última análise, atingimos o círculo do eterno [...], a electricidade produz calor; este, electricidade”, associando este movi-

²⁴ *Ibidem*, p. 212.

²⁵ *Ibidem*, p. 215.

²⁶ L. Tolstói, *Guerra e paz*, ed. cit., p. 580.

mento aos fenómenos históricos: “porque motivo surge uma guerra ou revolução? Ignoramos; sabemos apenas que, para a execução deste ou aquele efeito, as pessoas se coligam em certa conjunção, e todas participam; e dizemos ser assim a natureza dos homens, e ser isto uma lei”²⁷.

Numa secção seguinte do epílogo em análise, o autor desenvolverá uma análise dos conceitos de necessidade e livre arbítrio. Por questões de espaço e de tempo não nos ocuparemos aqui destes conceitos morosamente, até porque sairíamos do âmbito deste trabalho. Contudo, no que compete à função destes dois elementos na interpretação do processo histórico que Tolstói nos afigura, convém destacar a seguinte problemática:

Integrado na vida geral da humanidade, o homem apresenta-se sujeito às leis que tal vida determinam. O mesmo homem, porém, independentemente deste vínculo, afigura-se livre. Como deve considerar-se a vida passada dos povos e da humanidade – como resultado de livre ou não-livre actividade humana? Eis a questão da História.²⁸

É neste ponto que consideramos o discurso de Tolstói essencialmente mitificador. Aqui temos o seu conceito de origem do homem – indivíduo uno e isolado, mas que está por base na construção do seu povo, nação – e que, paradoxalmente, ou mais forte ainda, num oxímoro que figura e situa o homem, num círculo antonímico de leis da necessidade e de consciência de liberdade. As relações de dependência com as leis da História e com o seu semelhante são broto universal.

Citemos o autor de *Guerra e paz*:

O homem está sujeito às leis da necessidade [...] Se os homens provêm de símios num período desconhecido de tempo, é isso tão compreensível como terem eles surgido de um punhado de terra em época ignorada (na primeira hipótese, a incógnita é o tempo; na segunda, a origem), e o problema do modo como a consciência da liberdade humana se concilia com a lei da necessidade, a que o homem está sujeito, não pode resolver-se com a Fisiologia comparada nem com a Zoologia, uma vez que na rã, no coelho e no macaco somente podemos observar actividade neuromuscular; no ser humano, porém, não apenas esta, mas também consciência [a consciência da sua liberdade].

Os naturalistas e seus sequazes, julgando responder a este problema, assemelham-se a estucadores a quem mandassem rebocar um lado da parede duma igreja, e que, aproveitando a ausência de um mestre principal dos trabalhos, num acesso de zelo, cobrissem de gesso as janelas, ícones, retábulos e muros ainda não consolidados.²⁹

Na sua argumentação, Tolstói conclui que, sem exceção, em todo o indivíduo há uma distribuição proporcional de liberdade e de necessidade. Casos há, porém, que impelem o aumento ou a diminuição de um dos factores. São estes: 1) a relação do indivíduo com o exterior; 2) com o tempo; 3) com as causas que ao ato deram origem. Assim, um homem que se esteja a afogar em alto mar não é tão livre como um homem em terra firme, num ato de crime; um indivíduo que tenha crescido e sido educado entre malfeitores atenua a sua culpa,

²⁷ L. Tolstói, “A Dificuldade de Definir as Forças que Movem as Nações”, in Patrick Gardiner (org.), ed. cit., pp. 215-216.

²⁸ *Ibidem*, p. 219.

²⁹ *Ibidem*, pp. 219-220.

pois ele é, conseqüentemente, menos livre dos seus atos; um homem ligado à família é menos livre que um homem solitário e isolado³⁰, etc.

Na História distendem-se linhas de movimento das vontades humanas; uma das suas extremidades oculta-se no desconhecido; na outra move-se a consciência da liberdade dos homens no presente, sob o ponto de vista do espaço, do tempo e da dependência das causas. Quanto mais se entreabrir em profundidade diante dos nossos olhos esse campo de movimento, tanto mais evidentes são as leis deste último. Depreender e definir tais leis constitui o objectivo da História.³¹

576 |

4. Leituras de Tolstói

Isaiah Berlin, em *The Hedgehog and the Fox*, reúne fontes importantes sobre as leituras de Tolstói pelos intelectuais seus contemporâneos. Não nos compete abordar nem listar aqui o repertório de citações, mas é pertinente notar que a maioria é exaltadora dos seus romances, mas pejorativa quanto à crítica dos seus ensaios filosóficos e interpretação do processo histórico, como podemos ler abaixo:

Turgenev speaks of Tolstoy's "charlatanism" of His historical disquisitions as "farcical", as "trickery" [...], Flaubert, despite his "shouts of joy and admiration" over passages of War and peace, is equally horrified: "il se répète! et il philosophe" he writes in a letter to Turgenev" [...]³² Vassili Botkin, who was well disposed to Tolstoy, writes to the poet Afanasi Fet: "Literary specialists... find that the intellectual element of the novel is very weak, the philosophy of history is trivial and superficial [...]" [...] "It is fortunate for us that the author is a better artist than thinker" said the critic Nikolai Akhsharumov, and for more than three-quarters of a century this sentiment has been echoed by most of the critics of Tolstoy both Russian and foreign.³³

Mas se, de todo, a concepção histórica de Tolstói não era, por um lado, bem recebida, é uma realidade a relevante observação e aproximação que I. Berlin faz entre o discurso de Tolstói e Marx:

The proposition that history could (and should) be made scientific is a commonplace in the nineteenth century [...]. Karl Marx was perhaps, of all thinkers, the man who took this programme most seriously; and made the bravest, if one of the least successful attempts to discover general laws which govern historical evolution [...]. Like Marx, (of whom at the time of writing War and Peace he apparently knew nothing) Tolstoy saw clearly that if history was a science, it must be possible to discover and formulate a set of true laws of history which, in conjunction with the empirical observation, would make prediction of the future (and 'retrodiction' of the past).³⁴

³⁰ Lembremos aqui que, aos 82 anos, Tolstói sai de casa, isolando-se da família e dos bens materiais, vivendo uma vida semelhante à de um peregrino. Apesar de o Tolstói de *Guerra e paz* não se ter ainda metamorfoseado, podemos já aqui, em 1846, observar as raízes filosóficas e ideológicas da sua transição.

³¹ L. Tolstói, "A Dificuldade de Definir as Forças que Movem as Nações", in Patrick Gardiner (org.), ed. cit., p. 225.

³² Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 5.

³³ *Ibidem*, p. 7.

³⁴ *Ibidem*, p. 14.

Barros³⁵ aponta as críticas ferozes e negativas dos intelectuais do seu tempo como “mal-entendidos”, ou seja, segundo este autor, os críticos contemporâneos de Tolstói não souberam interpretar o escritor de Iasnaia Poliana. E é um facto inegável que Gardiner (1966) compila na obra a que chama *Teorias da História* textos de Marx, Vico, Kant e, entre outros, de Tolstói – discursos fundadores da concepção histórica – autores considerados pensadores universais.

Permitimo-nos citar aqui um excerto do questionário sobre Tolstói distribuído pela *Revista Soviética* a vários escritores, entre eles, Fernando Namora, cuja versão integral, bem como os outros inquéritos, podem ser encontrados em “Leão Tolstói e a actualidade”, de Khraptchenko *et alii*³⁶, num último capítulo que se chama “Os escritores sobre Leão Tolstói”:

Tolstói tem sido dos escritores da literatura mundial mais lidos e admirados no meu país – por assim dizer, uma das figuras tutelares da nossa cultura, que, aliás, muitas afinidades mostra, quanto à atmosfera humana e ao modo de a captar e de a exprimir, com a cultura russa. Aproximação ou coincidência, surpreendentes, tendo em conta tudo o que, geograficamente nos separa e tendo em conta que só de raro em raro, os itinerários dos dois povos se cruzaram? Creio que a surpresa não será tão justificada como à primeira vista poderíamos supor [...]. É a obra de Tolstói um monumental universo literário, fonte inesgotável onde nenhum escritor pode deixar de ir beber, mas não menos um impressionante documento humano. E é talvez o que existe de contraditório, emotivo e patético nesse documento que mais tenha fascinado o leitor português.

[...] Se a sua cabana de camponês instalada no palacete de Yasnaia Poliana é reveladora da ânsia de humanidade que sempre o atormentou, toda a construção do seu edifício literário reflecte, simultaneamente, o “clerc” que sente e reconhece ser necessário desfazer os casulos intelectuais para que a mensagem de uma obra literária fecunde a terra de onde brotou.

5. Leão Tolstói e a modernidade

Como acima referido, a coleção *Problemas do Mundo Contemporâneo*, da Redacção “Ciências Sociais Contemporâneas” da Academia de Ciências da URSS, dedica o número 20 ao tema (que dá título ao número): “Leão Tolstói e a Actualidade”. Neste número, 12 autores contribuem cientificamente com textos que nos permitem pontificar o grande escritor e a sua vasta obra com a actualidade.

Entre esses artigos, nomeadamente, no de Berdnikov, intitulado “Manancial de sabedoria para muitas gerações”, podemos ler:

[...] ao escrever Guerra e Paz, inquietava-o, inspirava-o o “pensamento popular”. Ao criar o grandioso panorama da Guerra Pátria de 1812, ele mostrou, de maneira impressionante o decisivo papel histórico das massas populares. Esta ideia mestra o romance-epopeia [e acrescentemos, ensaio filosófico].³⁷

³⁵ Gustavo Morais Barros, *op. cit.*, pp. 123-144.

³⁶ M. Khraptchenko, *et alii*, *op. cit.*

³⁷ Berdnikov, “Manancial de sabedoria para muitas gerações”, in M. Khraptchenko *et alii*, “Leão Tolstói e a Actualidade”, in *Problemas do mundo contemporâneo*, Moscovo, Redacção “Ciências Sociais Contemporâneas”, Academia das Ciências da URSS, 1982, p. 34.

O próprio ensaísta, citando Tolstói, escreve:

“Abram o jornal da data que quiserem – escreveu ele em 1986 – e sempre verão um ponto negro, causa de uma possível guerra. Pouco antes de morrer, preparando-se para a projectada intervenção no Congresso da Paz em Estocolmo, escreveu: “A luta com forças tão desiguais deverá parecer uma loucura (...) Eles têm dinheiro aos montões, milhões de soldados submissos; nós temos só uma coisa, mas é a arma mais poderosa do mundo: a verdade.”³⁸

Tolstói foi, e será reiteradamente lido e interpretado. Referindo algumas interpretações, Leonid Brejnev, no discurso que pronunciou em Tula, em janeiro de 1977, diz: [...] A ideia de que, afinal de contas, são as massas quem decide nas questões vitais da História, quem determina os destinos dos Estados e os resultados das guerras, é hoje tão justa como sempre foi”³⁹. Lenine, por exemplo, escreveu um livro intitulado *Tolstói: espelho da revolução*, etc.

Dando visibilidade a uma interpretação manifestamente diferente, inserida no panorama português sobre a atualidade de Tolstói, foquemos o texto de José Milhazes apresentado na sua comunicação no Centro Cultural de Belém a propósito do centenário da morte de Leão Tolstói; Milhazes refere que:

As suas [de Tolstói] ideias filosóficas e morais visam melhorar a Humanidade em geral, e não apenas a Rússia em particular. O aperfeiçoamento moral e espiritual dos russos era, para Leão Tolstói, parte integrante do aperfeiçoamento moral universal. É a ele que pertence a frase: “o patriotismo é o último refúgio dos canalhas”.⁴⁰

O jornalista e historiador afirma que, apesar do reconhecido contributo literário, como pensador, as ideias paradoxais do escritor russo deram origem a reações igualmente paradoxais por parte das autoridades russas, salientando:

Pode parecer inacreditável, mas é verdade: em 2008, na Rússia não foram praticamente celebrados os 180 anos do seu nascimento. Mais, nesse ano, por incrível que pareça, três tribunais russos consideraram algumas das suas ideias “extremistas” [...]. Não será exagero afirmar que o pensador Tolstói apresentou soluções para os problemas da Rússia e do mundo nos finais do séc. XIX e início do séc. XX que continuam a ser radicais ainda hoje.⁴¹

Na leitura que Milhazes faz de Tolstói em *Caminhos da vida*, dá-nos o parecer que a sua opinião do Estado é “uma opinião muito idêntica à de um dos pais do anarquismo”. É próxima também a posição face à cidadania:

Não pode um homem que vive no Canadá ou no Kansas, na Boémia, na Ucrânia, Normandia, ser livre enquanto se considerar, e frequentemente, ter orgulho em ser cidadão britânico, norte-americano, austríaco, russo. Não pode também o Governo, cuja vocação consiste em conservar a unidade de uma união tão impossível e sem sentido como a Rússia, Grã-Bretanha, Alemanha, França, dar aos seus cidadãos a verdadeira liberdade, nem algo semelhante

³⁸ Tolstói, *apud* Berdnikov, “Manancial de sabedoria para muitas gerações”, in M. Khrapchenko *et alii*, *op. cit.*, p. 39.

³⁹ Brejnev, *apud* Berdnikov, “Manancial de sabedoria para muitas gerações”, in M. Khrapchenko *et alii*, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁰ J. Milhazes, *op. cit.*

⁴¹ *Ibidem*.

a ela como é feito em todas as engenhosas constituições monárquicas, republicanas ou democráticas, E aqui não há exceções, nem para os estadistas mais bem intencionados. Tolstói é peremptório: “Um estadista honesto e virtuoso é uma contradição interna tal como uma prostituta casta ou um alcoólico sóbrio”. Quantos dos políticos actuais desmentem esta constatação do pensador russo? – pergunto eu.⁴²

Nesta visão tolstóiana do Estado, este e as suas instituições são negados: a propriedade privada, os tribunais, o serviço militar e a violência em geral: doutrina de não-violência e de resistência pacífica, que teve seguidores famosos como Mahatma Gandhi e Martin Luther King. Pode-se, portanto, afirmar que as ideias de Tolstói se assemelham ao hinduísmo e ao budismo, a segunda, como nos informa Milhazes a respeito deste aspeto biográfico do escritor russo: o budismo era uma “religião que ele conhecia muito bem e estudou profundamente”. Sobre este assunto, o atual correspondente português na Rússia cita palavras de Tolstói, que considera “palavras visionárias do pensador russo sobre os regimes ditatoriais: comunismo e fascismo, que marcaram o século XX”. São elas: “Uma das principais desgraças das pessoas é a concepção falsa de que umas pessoas podem, através da violência, melhorar e organizar a vida de outras pessoas”, escreveu Tolstói no “Caminho da Vida”⁴³.

E continua, desta vez abordando a leitura que Tolstói faz do Estado português: “Este poder de visão está bem patente na análise que Leão Tolstói faz da Revolução Republicana de 1910 em Portugal. [...] O grande escritor e pensador russo, recebeu a notícia com alguma dose de humor”. E Milhazes revela:

Valentin Bulgakov, um dos secretários de Tolstói, escreveu nas suas memórias: “Em Setembro (Outubro segundo o calendário gregoriano) rebentou a revolução em Portugal. Eu contei a Lev Nikolaevitch que, segundo as informações dos jornais, o rei português Manuel, depois de fugir do palácio, esteve duas horas escondido numa adega. Tolstói observou a propósito: - As revoluções são inevitáveis nos Estados modernos. É como um incêndio, toda a Terra arderá... Chegará a hora e todos eles, esses reis, esconder-se-ão nas adegas!”.

Porém, ao analisar o carácter “relativamente pacífico da revolução em Portugal, Tolstói assinalou: “No nosso país, se tal coisa acontecer, não terá lugar uma revolução portuguesa”.

A análise que o famoso jornalista faz é a seguinte: “Os posteriores acontecimentos na Rússia vieram dar-lhe razão. Em nome da construção de uma sociedade sem classes e de um futuro comunista sem Estado, Lénine, Trotski e Estaline transformaram o seu país num verdadeiro campo de concentração”. Esta realidade histórica pode ser traduzida nas palavras proféticas de Tolstói: “Tanto os estadistas como os revolucionários consideram justo e útil matar outras pessoas. Eles têm princípios segundo os quais pensam que podem saber quem é necessário precisamente matar para o bem comum”⁴⁴. E acrescenta:

Com ideias como estas, certamente que Tolstói teria sido devorado pelo Moloque bolchevique ou cuspidor do seu país, como foram expulsos centenas de cientistas, escritores, filósofos, etc. [...] Talvez outro paradoxo. A julgar por alguns números, o seu legado intelectual

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ L. Tolstói, *apud* J. Milhazes, *op. cit.*

é muito mais procurado fora do que dentro da Rússia. Por exemplo, se a livraria electrónica russa ozon – a maior do país – tem à venda menos de cem títulos de Tolstói, sendo a maioria livros usados, na amazona.com, em inglês, poderemos encontrar mais de cinco mil títulos.⁴⁵

580 | Milhazes termina os seu texto com o ditado “ninguém é profeta na sua própria terra”. Para ele, “no caso de Tolstói, a palavra terra deve ser escrita com letra maiúscula e ser sinónimo de planeta”⁴⁶.

6. Palavras finais

Julgamos, através desta breve análise, ter deixado clara a relevância da interpretação da História por Tolstói para a teoria da interpretação do processo histórico mundial, bem como, dentro dos possíveis, ter explicado como se movem as nações – e que força está por detrás desse movimento. Parece-nos, no entanto, ter ficado qualquer espaço por preencher e, se não as mesmas, outras questões por resolver e perguntas por responder.

Questionamos, então: haverá perguntas, pela sua natureza, sem resposta? E que fazer das perguntas para a qual há várias respostas possíveis? Talvez a explicação esteja no facto de precisar de haver sempre uma pergunta, para que se continue a encontrar respostas – afinal, em parte é isso que faz do homem um ser racional. Por vezes o importante não é encontrar a resposta, mas formular a pergunta certa. Aqui reside, talvez, a principal causa da constante e infinita atualidade de Tolstói, porquanto os grandes génios são nacionais e mortais, mas ao mesmo tempo universais, atemporais e constantemente atuais e atuantes. Usando palavras de Lenine⁴⁷: são “algo que não desapareceu no passado, o que pertence ao futuro”.

É interessante que, tal como nos descreve Bursov, Tolstói desistiu mais de uma vez do trabalho literário, argumentando que este não constituía parte das ocupações humanas mais importantes. “Lavrava a terra, semeava e ceifava o trigo, arranjava a estufa de azulejos e cozia as botas. Numa palavra, fazia o mesmo que os camponeses que viviam em Yasnaia Poliana e em toda a Rússia”. Mas o facto é que Tolstói nunca conseguiu parar de escrever. “Em certa ocasião disse, por graça, que não compreendia como ele, um velho de 70 anos e com inteligência, se dedicava a coisas tão frívolas como escrever romances”.

Constatamos que, provavelmente por esta posição, Tolstói não se limitou a escrever romances, nem os seus romances eram apenas romances. No segundo epílogo de *Guerra e paz* encontramos um discurso interpretativo da origem das nações e dos povos, que nada de ficcional parece querer ter, pelo contrário: a exatidão matemática que, segundo Tolstói, a História deve ter é basilar para a narração objetiva e, acima de tudo, verídica dos factos históricos. A pertinência da sua preocupação é atual para qualquer campo da ciência – mas as suas ideias de forças emulsionantes não deixam de poder ser traduzidas, simultaneamente, por um mito utópico atemporal.

⁴⁵ J. Milhazes, *op. cit.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ V. I. Lenine, *Obras completas*, vol. 20, Lisboa, Estampa, 1977, p. 23.

O MITO DE DUAS FIGURAS PATERNAS: UMA IDENTIDADE?

Hatice Sitki¹

| 581

Um homem bateu à porta. “Quem é?”, perguntou Deus.
“Eu”, respondeu o homem. “Vai-te embora, então”, disse Deus.
O homem partiu e vagueou pelo deserto árido até que percebeu o
seu erro e voltou à porta.
Bateu de novo. “Quem é?”, perguntou Deus.
“Tu”, respondeu o homem. “Entra, então”, respondeu Deus.
“Não há lugar para dois.”²

Introdução

Este artigo propõe que, para que desapareça o conceito de “outros” da nossa existência cotidiana, deve haver em simultâneo uma mudança da nossa linguagem. De outro modo, o nosso “outro” permanece silencioso/oculto na nossa “inconsciência coletiva” e é abertamente reforçado nos nossos mitos e símbolos mútuos. Para explicar esta premissa, este trabalho segue o trajeto da “criação” de mitos e símbolos pessoais de duas figuras paternas e a dos respetivos grupos coletivos, a fim de demonstrar que eles estão inter-relacionados e interligados, como se percebe nos seus mútuos mitos e símbolos. As identidades de Pai da Europa e de Pai dos Turcos têm muito em comum, ainda que não seja óbvio à primeira vista. Os mitos e símbolos de Carlos Magno e de Atatürk devem muito à existência um do outro para perdurarem eternamente. Os seus mitos pessoais e símbolos correspondentes reforçaram “silenciosamente” os mal-entendidos mútuos entre os seus respetivos grupos coletivos. A Turquia e a Europa/UE continuam a desempenhar um papel triplo uma para a outra, como se percebe pelos seus mitos e símbolos igualmente confusos e contraditórios e com um triplo propósito.

Este trabalho explora dois temas principais: a retirada do conceito de “nós/outros + outro”³ da nossa linguagem; e como essa retirada pode ser acompanhada da retirada da sua ideologia, que fundamenta e perpetua mais as suas mensagens ocultas/silenciosas. O nosso “outros” apreendido pode e existe mesmo na nossa “inconsciência cultural” coletiva, seja como “silenciosa + não ausente”, seja como “não silenciosa + não ausente”⁴. Pode uma ideologia dominante com a sua manifestação visual externa, como a monocultura dominante, ser internamente alterada por se aceitar/adotar um novo conjunto de mito + símbolos? Se esta mudança interna ocorrer de facto pela aceitação do “outro” deles, como é comunicada esta manifestação visual e externamente? Esta retirada externa mantém-se ao nível externo, ou causa moessa na estrutura da identidade interna do grupo coletivo? Um grupo coletivo que aceitou o “outros” apercebido deles demonstra a sua aceitação tanto interna como ex-

¹ Universidade de Sidney.

² T. Freke, Sufi teaching story, *The wisdom of the Sufi Sages*, Massachusetts, Journey Editions, 1998, p. 54.

³ H. Sitki, *Myths, symbols and branding: turkish national identity and the EU*, VDM, Dr. Muller Aktiengesellschaft & Co., KG, 2009.

⁴ *Ibidem*.

ternamente. Quando um grupo coletivo aceita a identidade de grupo coletivo do “outro” deles, então a sua aceitação é mostrada na “criação” de um novo conjunto unificado de mitos + símbolos. Por outras palavras, há uma fusão da monocultura dominante com os mitos + símbolos da multitude de culturas para formar uma sociedade multicultural. Esta aceitação pode causar uma divisão interna no grupo coletivo, porque ele se ressentido de outro conjunto de mitos + símbolos que lhe são impostos de cima. A questão que se levanta é: pode um grupo coletivo adotar externamente os mitos + símbolos externos do “outro” deles sem aceitar a ideologia da identidade definidora? Por outras palavras, podem eles aceitar o “outro” deles como parte de “eles/nós”? Pelo contrário, esta aceitação necessita de ser mútua. O “outro” deles tem de aceitar os seus mitos + símbolos como seus em reciprocidade. A Europa/UE pode demonstrar o triplo papel da Turquia na criação dos mitos e símbolos do seu grupo coletivo interno reconhecendo “aberta” e “visivelmente” este triplo papel. Carlos Magno, como figura paterna da Europa, podia “aberta” e “visivelmente” reconhecer a “diversidade” dos seus filhos abraâmicos na Ásia Menor. Do mesmo modo, o seu irmão – Atatürk – podia reciprocamente aceitando o “encolhimento cultural” do seu rebanho ao imitar os filhos de Erebe (Europa). Em vez disso, podia reconhecer a contribuição de Erebe para a “criação” da identidade do grupo coletivo da Turquia. Uma maneira de a Europa/UE e a Turquia demonstrarem a sua aceitação mútua seria as duas figuras paternas partilharem o anverso do euro. Esta comunicação explora a contribuição oculta/silenciosa do Leste na “criação” do mito de Carlos Magno; e a contribuição do Ocidente na modelação do mito de Mustafa Kemal Atatürk. No espírito de remover os mútuos mal-entendidos que estão perpetuados nas nossas línguas, a ortografia dos pronomes e nomes foi mantida na sua forma original, e não dada na versão anglicizada tradicionalmente aceite.

Carlos Magno, Europa Pater – “criação” do mito interno europeu de identidade

Esta secção explora o papel do Leste na “criação” do metamorfoseamento do rei Carlos em Europa Pater. Podia Carlos Magno ser um Pai para estes filhos abraâmicos na Europa de leste, assim como na ocidental – uma vez que as fronteiras geográficas permanecem fluidas? A “**identidade pessoal**” do rei Carlos, ou Carlos Magno⁵ tem início quando ele nasceu filho de Pepino, o Breve, rei dos Francos, e neto de Carlos Martel – o *Martelo* (*Martel* ou *Tudites*) –, que derrotou os mouros na Batalha de Poitiers⁶. “Carlos Magno [...] um governante semibárbaro” de uma região (Austrásia) que só recentemente tinha sido cristianizada e pouco influenciada pela civilização romana. Na Germânia interior governou sobre povos completamente bárbaros. Era capaz de “conversar em latim e compreendia grego; mas a sua língua nativa era o alemão”⁷. Não tardou que a máquina de propaganda do tempo comesse a retratar Carlos como a geração seguinte dos imperadores romanos, o décimo terceiro imperador, por assim dizer. Lamb escreve que o lado negativo de Carlos Magno para o seu carácter foi encoberto pelas “cantilenas [de] contos populares e reescrita monástica da vida e feitos do filho de Pepino, o Breve...”, de modo que,

⁵ A. A. Berger, *Signs in contemporary culture: an introduction to Semiotics*, Sheffield Publishing, 1999 [1984], p. 128.

⁶ Michael C. Tinkler, “Charles Martel”, *New Advent*, 2009, <http://www.newadvent.org/cathen/03629a.htm> (acedido a 18 de março de 2014); R. G. Grant, *Battle: a visual journey through 5,000 years of combat*, Dorling Kindersley Ltd., 2005, p. 66.

⁷ S. C. Easton e H. Wieruszowski, *The era of Charlemagne*, Van Nostrand Company Inc., 1961, p. 32.

por alguma alquimia de imaginação humana, Carlos Magno se tornou o herói não de crônicas da corte ou dos seus próprios francos, mas de quem quer que escreveu, contou ou cantou sobre as novas calamidades da Europa ocidental. Ele tornou-se o heroico monarca da humanidade em geral.⁸

Carlos ocupava o seu trono franco havia 27 anos quando o papa Leão III foi eleito para suceder a Adriano I, em 795. Havia uma relação difícil entre Carlos e o papa Leão III. Carlos já tinha enviado cartas e instruções sublinhando as suas expectativas sobre como uma figura religiosa devia comportar-se. As cartas de Carlos estão cheias de “advertências sobre como o monarca esperava que ele agisse, como esperava que rezasse por ele, intercedesse junto de Deus pelo sucesso das suas armas”⁹. O pontificado do recentemente designado papa Leão III começou com “distúrbios e desordens em Roma, uma cidade sempre desgovernada, culminando num ataque à pessoa do papa em 799, pela mão de conspiradores. Acusaram Leão de adultério e perjúrio e tentaram arrancar-lhe a língua e os olhos”¹⁰. Leão necessitava de proteção militar e estava disposto a ignorar as cartas de queixas do seu antecessor para obter o apoio de Carlos. Carlos, por seu turno, precisava do apoio de uma figura religiosa para preencher a “soberania espiritual da cristandade, como um útil assistente em questões temporais”¹¹. Carlos, ao que parece, não confiava no novo papa, considerando-o “um perigoso rival para o seu próprio domínio em Itália”¹². A coroação de Carlos significa um desvio do poder político e religioso da Igreja ortodoxa de leste/grega para a Igreja de Roma. A mudança de nome de Carlos para Carlos Magno (ou Carolus Magnus, em francês, ou Carlus Magnus, em latim, ou Karl der Grosse, em alemão, ou El Gran Carlemany, em andorrano) é a sua “**identidade nacional**”¹³.

A coroação do rei Carlos pelo papa Leão III é retratada assim:

Mais do que todos os reis, ele estava desejoso de procurar homens sábios [...] ele tornou o seu reino que era sombrio e cego [...] quando Deus o pôs nas suas mãos, radiante com o clarão de novo saber, até então desconhecido no nosso barbarismo.¹⁴

O seu papel como rei é

meramente um ritual ou figura simbólica. [...] o que são as bases sobre as quais a autoridade é aceite, como e por quem é adquirida, e que restrições ao seu exercício, se algumas, estão institucionalizadas na sociedade.¹⁵

Einhard descreve a nomeação de Carlos como “Imperador e Augustus”¹⁶, pois Carlos tinha

⁸ H. Lamb, *Charlemagne: the legend and the man*, Robert Hale, 1955, p. 301.

⁹ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁰ S. C. Easton, e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹² *Ibidem*.

¹³ A. A. Berger, *op. cit.*, p. 128.

¹⁴ Estrabão, *apud* H. Lamb, *op. cit.*, pp. 301-302.

¹⁵ J. Beattie, *Other cultures, aims, methods and achievements in Social Anthropology*, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1999 [1964], p. 152.

deixado claro que não teria de modo nenhum entrado na catedral naquele dia, embora fosse a maior festividade de todas as da Igreja, se tivesse sabido de antemão o que o Papa planeava fazer. Depois de ter aceitado o título, suportou com grande paciência a inveja dos chamados “imperadores romanos”, que estavam muito indignados com o que tinha acontecido. Ele venceu a hostilidade deles apenas pela grande força da sua personalidade, a qual era muito mais poderosa do que a deles. Ele estava sempre a enviar-lhes mensageiros e nos seus despachos chamava-lhes “seus irmãos”.¹⁷

Depois da coroação de Carlos, a cidade de Constantinopla e o Império Romano do Oriente deslocaram-se para se tornar parte dos percebidos como “outros” de Carlos. Os bizantinos gostavam de “ridicularizar [...] o novo César” e mostrar a sua “grosseria” e possivelmente o seu passado inculto. Para o papa Leão, que se recusou a reconhecer a imperatriz Irene como Imperatriz de Constantinopla, havia uma continuidade de “imperadores romanos que governaram tanto a oriente como a ocidente”¹⁸. Portanto, ao coroar Carlos, Leão assegurava que ele não teria “nenhum outro governante no Ocidente como seu igual”¹⁹. A reprovação de Carlos da “iconoclastia dos imperadores bizantinos ou do excessivo respeito por ícones favorecido pelo papado e pela imperatriz Irene de Constantinopla” é um dos primeiros reforços simbólicos do “outros”²⁰. Mais tarde, os enviados bizantinos vieram de Constantinopla à sua coroação e não se dirigiram a ele como “Basileus”²¹, ou como imperador, que Carlos era a partir de então. Em vez disso, foi chamado “grande rei, monarca muito cristão e senhor vitorioso do Ocidente” e sugeriram-lhe um casamento político com a imperatriz Irene para unir o Império Romano do Ocidente e do Oriente.

A coroação de Carlos é uma combinação dos quatro símbolos de H. Musurillo: artificial, de acontecimento, verbal e de gesto²²:

- simbolismo *de acontecimento* é Carlos tornar-se imperador do Sacro Império Romano;
- *de gesto* é o ato do papa Leão III a coroar Carlos;
- simbolismo *de acontecimento* é a igreja de S. Pedro em Roma “silenciosa + visivelmente” confirmar Roma como o centro da cristandade;
- símbolo *de acontecimento/artificial* é o reino franco de Carlos vir a ser sinónimo de mitos e símbolos coletivos greco-romanos;
- simbolismo *verbal* são os gritos do “povo de Roma” na igreja a desejar “vida e vitória a Carlos Augusto, coroado por Deus imperador grande e pacífico dos romanos”²³;
- simbolismo *artificial* é a coroação de Carlos unir superficialmente a ideologia cristã com a política, dando-lhe poder militar.

Karl Heldmann, baseando-se nos escritos de Einhard²⁴, sugere que o rei franco não teria “aspirado à categoria de imperador romano [...] se um acontecimento específico não tivesse servido de causa direta a uma tal eventualidade”. A coroação de Carlos

¹⁶ L. Thorpe, *Two lives of Charlemagne* (traduzido de Einhard e Nokter, the Stammerer), Penguin Classics, 1969, p. 81.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ S. C. Easton e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ H. Lamb, *op. cit.*, p. 244.

²² H. S. J. Musurillo, “History and symbol: a study of form in early christian literature”, in F. Everett (ed.), *Literature of the Early Church*, Garland Publishing, New York, p. 319.

²³ Einhard, Readings N.º 8D-8H, in S. C. Easton e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 42

²⁴ Einhard, Readings N.º 8H, in *Ibidem*.

sugere à posteridade que um imperador que não tenha sido coroado por um papa não será um verdadeiro imperador. Assim, todos os papas posteriores podiam procurar proteção de imperadores posteriores como o preço por os coroarem; as condições podiam ser exigidas para a cerimônia. Ainda mais impressionante foi a pretensão apresentada pelos papas em séculos posteriores de que o que um papa tinha dado um papa podia tirar.²⁵

Na sua coroação, Carlos eleva-se à sua **“identidade nacional”**²⁶ e torna-se “campeão do Senhor”²⁷. Agora, ele tem a “[bênção d]a igreja de S.^{ta} Genevieve”²⁸. Como parte da sua transformação, Carlos passa a ter

nome de corte, David, e não há dúvida de que ele se via a si próprio como um segundo David – embora se possa considerar que a sua vida privada tenha sido pelo menos igualmente próxima da de Salomão.²⁹

Carlos Magno considerava-se agora um governante cristão. Ele era

David [que] tinha sido um governante cristão antes da vinda de Cristo. O reino que ele tinha herdado era para ser um reino cristão, e era uma parte da sua missão cuidar de que fosse feito cada vez mais cristão.³⁰

O papa Leão e alguns burocratas da Igreja aperceberam-se de que a “prosperidade da Igreja” em Roma “assentava” nos ombros de Carlos³¹. Este, por sua vez, acreditava que devia manter o papa

ocupado e provê-lo de rendimentos adequados, [para que o papa] nunca ficasse em posição de desafiar o seu próprio poder. Carlos, ao que parece, mantinha o seu próprio conselho e nunca, na verdade, “escutava as razões do papa em nenhum assunto que não fossem os seus interesses políticos e militares”.³²

A coroação de Carlos é um “símbolo de acontecimento”, pois é “silencioso” e “não oculto”, já que a sua presença se manifesta em símbolos “artificiais” sancionados em várias igrejas. Também atinge o desejado efeito de restaurar o poder e a estabilidade da Igreja de Roma. Exteriormente, a transformação fisionómica de Carlos em Carlos Magno, como cabeça de uma recém-“criada” identidade de grupo coletivo moldada por ideologia religiosa é manifestada quando o papa Adriano Ihe oferece “uma túnica comprida e um manto grego, e sapatos feitos ao estilo romano”³³.

Existem duas versões do que os contemporâneos de Carlos ou os seus “nós/outros + outros” pensavam da sua coroação. Os “nós/outros” de Carlos são os seus aliados e inimigos

²⁵ S. C. Easton, e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 44.

²⁶ A. A. Berger, *op. cit.*, p. 128.

²⁷ H. Lamb, *op. cit.*, p. 308.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ S. C. Easton, e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 34.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 41.

³² *Ibidem*, p. 40.

³³ L. Thorpe, *op. cit.*, p. 78-79.

simultaneamente, que permaneciam diferentes dele. Os seus “outros” são os seus inimigos apercebidos ou estranhos. A propaganda cristã retrata-o: “em todo o seu esplendor parecia-lhes [aos Persas] ser tão mais impressionante do que qualquer outro que era bem possível que nunca tivessem visto um rei ou um imperador antes”³⁴.

586 | A segunda versão é bastante diferente. Harun al-Rashid enviou a Carlos Magno um “relógio, o primeiro que foi visto na Europa, que causou grande admiração geral. O movimento do relógio era por ação de água”³⁵. Contemporâneo de Carlos Magno, Harun al-Rashid não o tinha em tão exultante consideração como mais tarde o retrataram os historiadores cristãos³⁶. Harun al-Rashid recusou-se a “considerar uma embaixada de Carlos Magno, que figura com tanto destaque nos anais francos, digna de ser mencionada nos seus próprios registos”³⁷. Na altura da coroação de Carlos havia dois outros monarcas com poder imperial comparável e ambos estavam para oriente. O primeiro governante oriental era “Tassilo [que] procurava apenas alargar a sua Baviera. O outro, Abd al Rahman, emir de Córdoba, era um mouro e, portanto, pagão”³⁸. A posição de Carlos Magno criava a dicotomia “nós/outro + outro”: como podia um imperador mouro ser um aliado e ser o inimigo simultaneamente? Carlos Magno “não tinha objeções a negociar com mouros quando isso servia os seus propósitos” e, como tal, invadiu Espanha e combateu os sarracenos em nome de fações mouras, mas não teve êxito³⁹.

A “imagem” de Carlos Magno como salvador dos povos cristãos e “campeão do Senhor”⁴⁰ é reforçada para a posteridade quando

iluministas dos manuscritos da sua lenda o pintaram a ser despertado do seu sono pelo bom S. Tiago, ou a cavalgar para Constantinopla. Quando os vitrais deram esplendor às igrejas, o Carlos Magno da fábula foi revelado às assembleias de fiéis.⁴¹

Os lados benevolentes do seu carácter, criados “artificialmente”, vão sendo preenchidos de forma gradual. Ele é visto como salvador da cristandade e um homem de família que é um salvador a ir “por diante em nome de uma donzela incomparável que era em geral a filha do rei sarraceno de Espanha, convertida por Carlos Magno do culto diabólico de Mahon ao cristianismo”⁴². Por esta altura, os sarracenos e os mouros já desempenhavam o duplo papel de “nós/outros + outros” para a recém-“criada” identidade de grupo coletivo de Carlos, e para a sua própria identidade “pessoal”, ao “providenciar-lhe aliados quando ele necessitava”⁴³. A capela de Carlos Magno de Aachen, na Alemanha, ou, como se tornou conhecida em francês, de Aix-la-Chapelle, é uma combinação de simbolismos “artificial”, “de acontecimento” e “de gesto”. O edifício “visivelmente + não silenciosamente” confirma o mito de identidade “ocupacional” e “nacional” de Carlos Magno.

³⁴ *Ibidem*, p. 144-145.

³⁵ T. Bulfinch, *Bulfinch’s mythology, including the complete texts of the Age of Fable, The Age of Chivalry, Legends of Charlemagne*, Gramercy Books, 2003 [1979], p. 655.

³⁶ D. Levering Lewis, *God’s Crucible: Islam and the making of Europe, 570 to 1215*, W. W. Norton, 2008, pp. 277, 297 e 306.

³⁷ S. C. Easton, e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 39.

³⁸ H. Lamb, *op. cit.*, p. 84.

³⁹ S. C. Easton, e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰ H. Lamb, *op. cit.*, p. 308.

⁴¹ *Ibidem*, p. 309.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

[...] alterado para se conformar com a lenda. Do diadema de ouro descia um véu sobre a sua face. A mão esquerda enluvada segurava o Evangelho encadernado a ouro sobre os seus joelhos, enquanto a mão direita mantinha erguida a espada desembainhada, “apontada para sempre contra os seus inimigos”.⁴⁴

Novo nome/identidade do rei Carlos

O novo nome/identidade de Carlos Magno pode ser expresso por estas duas fórmulas:

Governante franco + libertador cristão + homem militar/defensor do Império Romano.
Identidade pessoal + nacional + ocupacional (palavras de Berger⁴⁵; fórmula de Sitki⁴⁶).

A sua imagem deliberadamente criada emerge dos “feitos de Carlos Magno exagerados deste modo. Mas é extraordinário que na lenda ele se tornasse o que nunca foi na vida”⁴⁷. Harold Lamb interroga-se sobre a subtil mudança na retratação da imagem da “identidade nacional” de Carlos como Carlos Magno nas arenas política, religiosa e, por vezes, social e sobre ele ser adotado como herói nacional em diferentes culturas. E escreve que o

verdadeiro mistério da sua vida ensombrou a Europa medieval. O que tinha sido verdadeiramente o império de Carlos Magno? Fora o imperium christianum? Homens da Igreja argumentavam que sim. Fora o imperium romanorum? A corte papal defendia isto, alegando que ele ainda detinha a autoridade pela qual Leão tinha coroado Carlos Magno imperador de Roma. Fora o imperium francorum? Os reis germânicos recém-ascendidos proclamavam que Carlos Magno tinha fundado o seu Império Germânico. Um deles planeou fazê-lo canonizar, localmente, para dar início ao culto de Carlos Magno. Os três conceitos eram negados pelos franceses, que afirmavam que ele era o seu primeiro rei.⁴⁸

A “identidade nacional” de Carlos Magno continua a ser projetada “silenciosamente” ainda mais longe, à medida que imperadores cristãos subsequentes reclamam ser da sua linhagem direta. Alessandro Barbero propõe que o recém-adquirido título por Carlos Magno de *Pai da Europa* constituiu a base da identidade de grupo coletivo da Europa/UE. Jiri Pehe desenvolve o argumento de Barbero acrescentando que a UE é uma identidade de grupo coletivo cristã, isto é, principalmente católica⁴⁹, uma vez que o império de Carlos Magno foi “unificado” em nome da religião por uma figura religiosa⁵⁰. As suas identidades “ocupacional” e “nacional” confundem-se numa só quando ele é retratado como o “benevolente monarca universal”⁵¹ cuja fama e grandeza “vieram a revelar-se como algo notável. Carlos Magno, ao

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ A. A. Berger, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁶ H. Sitki, *op. cit.*

⁴⁷ H. Lamb, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 310.

⁴⁹ J. Pehe, “The virtual frontiers of Europe”, 2006, <http://www.eurozine.com/articles/2006-12-04-pehe-en.html> (acedido a 18 de março de 2014).

⁵⁰ A. Barbero, *Charlemagne: father of a continent* (trad. de Allan Cameron), University of California Press, 2004.

⁵¹ H. Lamb, *op. cit.*, p. 306.

contrário da maioria dos outros reis, parecia pertencer não a uma nação, mas a todas as nações da Europa cristã ocidental”⁵²

Mais uma vez, ele é visto como *imperium Teutonici* pelo imperador Otão I, que

imitou as festividades de Carlos Magno e se fez coroar na reconstruída capela de Aix. O terceiro Otão tentou a coroação mais longe, em Roma, como restaurador, depois de Carlos Magno, do Império Romano (aquilo, precisamente, que Carlos Magno não procurara restaurar). Aachen, em francês, é Aix-la-Chapelle. Depois de o reverenciar como monarca missionário e de o honrar como fundador do seu “império” (que, em breve, receberia o título sem sentido de “Sacro Império Romano”), os germanos começaram a imaginar Carlos Magno como santo, que se mantinha ligado ao céu através dos préstimos do anjo Gabriel como mensageiro. Por essa altura, o lendário Carlos Magno tornou-se uma força nas mentes dos homens.⁵³

A inveja de França reclamava Carlos Magno como seu, pois referia-se a ele como o “primeiro rei de França, coroado por Deus enquanto os anjos cantavam”⁵⁴, e não rei dos germanos. Albrecht Dürer, o pintor alemão do século XVI, “silenciosa + visivelmente” confirma Carlos Magno como Pai dos Franceses e dos Alemães quando o pinta com a flor-de-lis⁵⁵ e a águia alemã⁵⁶. Os feitos heroicos de Carlos Magno quando foram “dispersos [...] por narradores de lendas, ganharam raízes em muitas terras”. Transplantada a imagem, tendeu a tornar-se a de um “monarca benevolente universal”⁵⁷. Os seus feitos heroicos são admirados e a eles se aspira em Espanha, quando procuram derrubar os califas mouros em Córdoba; e o mesmo sente o rei Alfredo de Wessex, coroado primeiro “Rei de Inglaterra”; e, mais tarde, Ricardo, *Coração de Leão*, na sua tentativa de derrotar os sarracenos. Assim, em “lenda, ele tornou-se o que nunca tinha sido em vida”⁵⁸. Depois, há a

longa disputa dos poderes e principados do Ocidente, a Europa cristã que Carlos Magno tentara juntar num todo. Monarcas do Sacro Império Romano – que nunca uniu a Europa – olhavam para Carlos Magno. Frederico Barba Roxa invocou os seus feitos como precedentes para a sua ambição; Frederico II repetiu a cena da exumação do esqueleto, para envolver o sudário num novo manto; e nos tempos modernos, Napoleão Bonaparte, autointitulando-se “Imperador dos Franceses”, invocou a memória do “nosso predecessor, Carlos Magno”.⁵⁹

Carlos Magno: Pai de todos os filhos de Abraão?

Os títulos de Carlos Magno de “**identidade pessoal**”, com dois nomes, e da sua “**identidade nacional**” significam uma mudança de posição do seu grupo coletivo para os converter

⁵² *Ibidem*, p. 5.

⁵³ *Ibidem*, pp. 306-307.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁵ The Baronage Press and Pegasus Associates Ltd., “The Origin of the Fleur-d-lis”, 1999, <http://www.baronage.co.uk/bphtm-02/moa-15.html> (acedido a 18 de março de 2014).

⁵⁶ Albert Dürer, “Emperor Charlemagne”, <http://www.albrecht-durer.org/Emperor-Charlemagne.html> (acedido a 18 de março de 2014).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 306.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 302.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 310.

no seu título de “**identidade ocupacional**”. As duas forças iniciais eram a Igreja católica/romana por detrás do império franco de Carlos Magno que se ressentia do esplendor e entendimento da Igreja ortodoxa oriental/grega. O sultão Mehmet II reclamava que era “Kayser-i-Rum” ou “César da Roma (Oriental)” após ter conquistado Constantinopla, depois de 29 de maio de 1453. Com a sua conquista e reivindicação, ele adquiriu, a seguir, o título de “nós/outro + outro” da Europa e transpôs a noção da Europa do “outro” deles do Império Romano do Oriente para os Otomanos⁶⁰. Posteriormente, o sultão Mehmet adaptou-se ao seu título “herdado” de “Kayser-i-Rum”. Os seus predecessores tinham absorvido o Império Seljúcida e eram conhecidos como o Sultanato de Rum (que se refere a Roma), dado que tinham conquistado território ao Império Bizantino ou Império Romano do Oriente. Frederico III objetou a que o sultão Mehmet II usasse pessoalmente os títulos de “Pai da Europa”, “Kayseri-Rum”, ou “Imperium Romanum”. O rei germânico Frederico IV foi coroado como imperador Frederico III do Sacro Império Romano, em 1452, pelo papa Nicolau V. As objeções de Frederico III levantaram uma questão interessante. Como se adquirem estes títulos? São adquiridos apenas através do cristianismo, devem ser obtidos por mérito, ou ganhos como parte do espólio de uma conquista territorial? Pode o Islão, como última fé abraâmica, ser um substituto do cristianismo, uma vez que é baseado na fé? Ou são estes títulos uma asserção da “nossa” distinção acima dos nossos “outros”? Uma resposta a estas perguntas pode ser que a coroação de Carlos foi vista como “usurpando uma categoria que nunca poderia ser a dele; nem podia o papa, ele próprio sujeito ao imperador de Constantinopla, presumir que coroa qualquer rei, por mais exaltado e poderoso”⁶¹.

A pretensão do sultão Mehmet II de ser um imperador romano depois da sua conquista era um anátema para qualquer figura religiosa cristã, em especial o papa Nicolau V. Para um sultão mouro ser um sacro imperador romano, a obtenção do seu título *tinha* de receber a bênção de um papa cristão. Este ato de bênção cristã de um mouro era considerada inaceitável por ambas as partes. Não obstante, o sultão Mehmet II continuava a gozar do seu autoconcedido, mas não abençoado título, pois acreditava que este o deixava simbolicamente em pé de igualdade com os seus “outros”. Mas “pouco ou nenhum poder político pode ficar investido com tal poder, em consequência de uma mudança social e do impacto de governação estrangeira”⁶².

No Ocidente, todos os descendentes (reais ou imaginários) de Carlos Magno se viam como sucessores no seu Sacro Império Romano e, por conseguinte, com direito ao título herdado de “cabeça do novo *imperium Christianorum* – o Império Cristão”⁶³. O epíteto de *Kayser-i-Rum*, criado para si próprio pelo sultão Mehmet II, é um título “artificial”, o que combina simbolismo de acontecimento, como expressa a fórmula:

Simbolismo “de acontecimento” + simbolismo “artificial” + simbolismo “artificial”

Ou, se substituirmos a fórmula por estas palavras:

Conquista de 29 de maio de 1453 + *Kayser-i-Rum* + início da retração cultural de Osman para ser visto como ocidental

⁶⁰ I. B. Neumann, *Uses of the Other: 'The East' in European identity formation*, University of Minnesota Press, 1998, p. 43.

⁶¹ S. C. Easton, e H. Wieruszowski, *op. cit.*, p. 43.

⁶² J. Beattie, *op. cit.*, p. 153.

A autointitulação do sultão Mehmet II é “possessão simbólica” do seu novo “domínio” de Constantinopla e o princípio “visível” da “retração cultural” dos Osmans de serem do Ocidente⁶⁴. Ele manteve o nome da cidade conquistada. Constantinopla foi mudada para Istambul na cidade, em grego, por Mustafa Kemal, em 1930. O imperador Frederico III alegou que questionar o seu “direito a reinar é não só impróprio, mas também ímpio”⁶⁵. O sultão Mehmet II acreditava igualmente que a sua pretensão era que “realeza divina ou ritual é muito uma questão de grau”. Sentia que precisava de preservar a continuação destes rituais e que “simbolismos a que se dá expressão visível são um modo de afirmar, e assim reforçar, valores que as pessoas que têm o ritual consideram importantes”⁶⁶. Beattie explica que os

valores incluem geralmente o sistema existente de autoridade, e as histórias acerca da sua origem proporcionam-lhe uma “carta mítica”. Deste modo, o mito pode explicar a origem do sistema existente por referência à origem divina da linhagem dos governantes, aos poderes mágicos dos seus progenitores, ou a uma conquista imaginada no passado.⁶⁷

Qualquer automeado governante pode coroar-se a si próprio sem receber a bênção de uma bênção “artificial” de uma figura religiosa. Quer dizer, a política e a religião têm de ser reciprocamente benéficas para que a permuta se realize. Quando Napoleão se coroou a si mesmo, ele, tal como Pepino, *o Breve*, precisava que a sua coroação e o seu reino fossem “invisivelmente” confirmados por uma figura religiosa. Precisava que esse

reconhecimento, colocando por trás de si o total apoio do Vaticano, elevasse a sua estatura através de todo o mundo civilizado, conferindo ao seu regime e coroação um prestígio e uma aceitação que nem a maior vitória militar alguma vez poderia outorgar.

O papa Pio VII deu relutantemente as suas bênçãos a Napoleão para que se tornasse imperador. John Beattie explica este comportamento como

tal proliferação de rituais pode ir de um cuidado com emblemas e insígnias do cargo (coroas, cetos, mantos, etc.) a ritos como a imolação de súbditos a fim de “fortalecer” o rei [...]. Com frequência, o ritual real corporiza uma referência a mitos, que atribui uma origem divina ou quase divina à linhagem governante. Tais mitos podem ter grande importância contemporânea a validar a pretensão do governante ao poder; eles dão um “carácter mítico” à ordem política e social existente [...] [e] isso, na maioria das chefias ou realezas das sociedades mais simples, tem tanto um aspeto ritual, simbólico, como um aspeto executivo secular.⁶⁸

⁶³ H. Lamb, *op. cit.*, p. 220.

⁶⁴ C. Geertz, in S. Wilentz (ed.), *Rites of power, symbolism, ritual, and politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 16.

⁶⁵ J. Beattie, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 154.

Mustafa Kemal Atatürk: Pai dos filhos de Ereb, também?

As reformas, visão e ações/trajes pessoais de Mustafa Kemal foram todos intencionalmente concebidos para “modernizar” o seu rebanho. Na sua ideia, “modernizar” e “ocidentalizar” eram sinónimos. Ao contrário do caso de Carlos Magno, o Ocidente teve um papel crucial em modelar a identidade externa e as futuras aspirações do seu rebanho. Mustafa Kemal, intencionalmente ou não, continuou a prática de “retração cultural” perante tudo o que fosse “ocidental”. A identidade interna recém-“criada” de grupo coletivo da República, baseada em mitos e símbolos dos Gök Türks, choca contra a filosofia ocidental/de modernização imposta de cima. Simbolicamente, o nascimento, a vida e a morte de Mustafa Kemal Atatürk une o Oriente e o Ocidente. Mustafa, como filho de Ali Riza, nasceu em 1881, no n.º 75 da Rua Aposlolou Pavlou, em Selanik, ou Tessalónica, como é hoje conhecida na Grécia moderna⁶⁹. O seu primeiro nome, Mustafa, significa:

- o princípio do seu “passado”;
- parte do Império Osman;
- conhecido como filho de Ali Riza;
- princípio do seu mito “pessoal”;
- o cerne da sua identidade “pessoal”, ou da sua identidade “interior”.

O local de nascimento, o n.º 75 da Rua Aposlolou Pavlou, liga o Oriente “unificado com o Ocidente:

- *apostolou* em grego significa “apóstolo”;
- Pavlou é a forma grega de Paulo;
- o apóstolo Paulo ou a Epístola de Paulo aos Efésios na parte 1-3, um tema doutrinal que desenvolve o conceito de “unidade” de Oriente e Ocidente;
- Islão (Império Osman) e cristianismo (Grécia/Europa/UE) estando unidos numa localização;
- significa o “passado” do Império Osman e o “presente” da República;
- conotação de Oriente e Ocidente “unindo-se” numa localização.

Mustafa Kemal Atatürk, ou os seus dois primeiros nomes (“dados”) e um nome dado/“criado” morfologicamente desconstruídos (singular + nome próprio coletivo) dão uma imagem “criada” diferente. Se os seus dois nomes seguintes fossem morfologicamente desconstruídos dariam as mensagens seguintes. O seu primeiro nome, Kemal, significa que é:

- o seu nome “nacional”;
- o seu nome “presente”;
- o seu “próprio” último nome, como nome próprio singular;
- nenhuma ligação ao seu pai e ao seu “passado”;
- a viver num “presente” autocriado;
- uma nova linhagem/raça de Ata;
- a identidade de grupo coletivo do Império torna-se “silenciosa”;
- identidade coletiva recém-“criada” da República com base em “mitos militares”.

⁶⁹ The Super Greece Experience, “Thessaloniki (Salonica) – Makedonia”, <http://www.superbgreece.com/Makedonia/Thessaloniki> (acedido a 18 de março de 2014).

O seu último/dado nome, Atatürk, é:

- o seu nome “futuro”;
- a sua identidade “**peçoal**” torna-se sinónimo da identidade “**ocupacional**” e “**nacional**” da República;
- identidade coletiva recém-“criada” da República baseada em “mitos militares”.

Agrupados, os seus três nomes revelam as suas mensagens “silenciosas” e “não ausentes” que estão contidas dentro dos seus três nomes:

Mustafa + Kemal + Atatürk

(o) *escolhido* + *perfeição* (ou esperto) + *pai* (ou Ata ou “progenitor” de uma tribo, ou figura paterna).

Os seus três nomes como nome próprio coletivo significam:

- “passado” + “presente” + “futuro” dos Turcos (mas não necessariamente da República);
- Império islâmico + Osman + nome da República;
- identidade “**peçoal**” + **ocupacional**” + “**nacional**” de Mustafa Kemal é sinónimo de “criação” e desenvolvimento da identidade da República.

Mustafa Kemal marca fisionomicamente a transição do seu “passado” para o seu “presente” deixando crescer um bigode, a significar a sua aceitação do aparecimento cultural do Império⁷⁰. A “virilidade” no Oriente foi definida com a exibição de pelos faciais: “[para] os orientais – quer árabes, quer arménios quer gregos – a barba era um símbolo de virilidade. Ficavam divertidos, e por vezes escandalizados, pelas caras barbeadas da maioria dos cavaleiros francos”⁷¹.

Isto é identidade “ocupacional” pois esbate-se no nascimento e evolução da República. Para este desenvolvimento fisionómico final, ele aparece barbeado para o seu discurso maratona, o *nutuk* que proferiu de 15 a 20 de outubro de 1927. Ele e a sua tribo trocaram agora de lado, adotando a maneira de vestir do Ocidente. Para esta momentosa ocasião, Mustafa Kemal usa uma gravata (ocidental), colarinho branco engomado, fato escuro, chapéu de coco e uma bengalinha de *dandy*⁷², e insta a sua tribo a segui-lo:

[...] a sua própria lenda, tal como ele estabeleceu o seu próprio culto incentivando que se erguessem estátuas. [...] O discurso continua a ser uma importante fonte para a história da fundação do moderno Estado turco, um monumento ao seu fundador e a expressão eloquente da sua determinação de impelir o seu país para o mundo moderno.⁷³

Ele foge “silenciosa” e “visivelmente” das tradições do seu Império do Oriente/islâmico/Osman para adotar o que considera indumentária “moderna” e “progressista”. Torna-se relevante aqui a análise de Roland Barthes dos pelos faciais/barba do Abbé Pierre. Barthes continua as perceções saussureanas de que um texto é um texto em si pois a “roupagem es-

⁷⁰ W. A. Haviland, *Cultural Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1975

⁷¹ A. Maalouf, *The Crusades through arab eyes*, (trad. de J. Rothchild), Al Saqi Books, 1984, p. 274.

⁷² M. Özel, *Atatürk*, (introd. do Primeiro Ministro T. Özal), T. C. Kültür Bakanlığı, Güzel Sânatlar Genel Müdürlüğü, Ajans-Türk Mâtbaâcilik Sânatâyii A. S., 1991, pp. 145-147.

crita tem uma pureza estrutural, que é mais ou menos a da linguagem em relação ao discurso”⁷⁴. Barthes escreve que “a barba [do Abbé Pierre] atravessa a mesma rotina mitológica” e que “as barbas eclesiásticas também têm uma pequena mitologia própria [...] não podem senão significar apostolado e pobreza”; “padres barbeados devem ser mais temporais, os de barba mais evangélicos [...]”⁷⁵.

O corte de cabelo do Abbé Pierre é um

corte de máquina zero [...] é muito simplesmente a etiqueta do franciscanismo; concebido primeiro negativamente, de modo a não contradizer a aparência de santidade, tornou-se rapidamente um modo superlativo de significação, veste o Abbé como S. Francisco.⁷⁶

Ele está

tosquiado, desprovido de afetação e, acima de tudo, de forma definida, tornando-se assim o arquétipo capilar de santidade: o santo é primeiro e sobretudo um ser sem contexto formal; a ideia de moda é antipática à ideia de santidade.⁷⁷

O traje do Abbé Pierre, defende Barthes, dá uma confirmação “silenciosa” e “visível” do seu apoio à sua classe burguesa. Barthes sugere que os seus pelos faciais e roupa deviam estar em uníssono para realçar as causas por que ele estava a lutar. Ao contrário do Abbé Pierre, Mustafa Kemal manipulou deliberadamente a sua própria aparência para transmitir as suas mensagens internas. Ele escreve sobre como podia comunicar “silenciosa” e “visivelmente” a sua ideologia escolhida externamente ao seu grupo coletivo: “Quando entrei na escola preparatória militar e vesti a sua farda, veio-me uma sensação de força, como se me tivesse tornado *senhor da minha própria identidade*”⁷⁸. Mustafa Kemal era “muito minucioso com a roupa”⁷⁹ e estava decidido a abandonar os “sinais exteriores de vida oriental, e *ansiava por parecer um oficial e cavalheiro ocidental*”⁸⁰.

Mustafa Kemal, na sua identidade “ocupacional”, mostra a essência das suas reformas sociais, económicas e políticas vestindo “um imaculado fato escuro feito à medida por um alfaiate londrino”⁸¹. Deste modo, ele demonstra “silenciosa” e “visivelmente” a sua dedicação aos três principais fatores de identidade dos seus grupos coletivos:

Islão (religião) + *Exército* (militares) + *estadista* (República/política)

Como o Abbé Pierre, Mustafa Kemal atinge a sua “santidade” quando Fevzi e Ismet apresentam um projeto-lei a 18 de setembro para o fazer “Marechal (Musir) e [lhe ser] atribuído o título de Gazi”, que combinava convenientemente os significados de “herói” e de “combate do Islão”⁸². Depois de aquele decreto ser aprovado e aplicado, não há separação “visi-

⁷³ A. Mango, *Atatürk: the biography of the founder of modern Turkey*, Overlook Press, 2002, p. 463 [itálicos nossos].

⁷⁴ R. Barthes, *Mythologies* (selecionado e traduzido de francês por A. Lavers em 1972), Jonathan Cape, 1957, p. 18.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁸ A. Mango, *op. cit.*, p. 463 [itálicos nossos].

⁷⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 34 [itálicos nossos].

⁸¹ H. C. Armstrong, *Gray Wolf: the life of Kemal Atatürk: an intimate study of a dictator* (nova ed. com epílogo de E. Lengyel), Capricorn Books, 1969, p. 233.

⁸² A. Mango, *op. cit.*, p. 322.

vel” entre a sua identidade “pessoal”, “criada” e a sua identidade “ocupacional”. Por outras palavras, Mustafa Kemal é, do seu grupo coletivo,

passado + presente + futuro (mediato) + futuro (iconográfico).

594 | O seu “futuro” papel foi dividido em duas partes na fórmula acima, para distinguir no “futuro imediato” que ele ainda é parte da identidade do seu grupo coletivo. O seu futuro como figura paterna iconográfica permanece por definir com o estatuto de membro da UE da Turquia. Como parte das suas reformas de ocidentalização, todos os turcos tiveram de passar a ter um apelido. A sua reforma teve quatro implicações:

- deu-lhes “silenciosamente” a oportunidade de, “visualmente”, “criarem” a sua própria identidade “pessoal”;
- eles jurariam “silenciosamente” a sua lealdade à sua nova identidade de grupo coletivo;
- o seu “progenitor silencioso” é Mustafa Kemal, como figura paterna;
- cortou os seus laços “visíveis” com o seu “passado” de Império Osman.

Sem surpreender, Mustafa Kemal escolheu “o nome Atatürk” para seu apelido⁸³. Em 16 de junho de 1934, a Grande Assembleia Nacional aprovou a lei que confirmava o apelido Atatürk do *gazi* Mustafa Kemal Paşa⁸⁴. Desconstruindo-o, o seu último nome revela as suas mensagens “silenciosas”, mas “não ausentes”: *Atatürk* ou *Ata + Türk*:

- significa que ele é o “Pai de todos os turcos”⁸⁵;
- “‘Ata’ implica ser ‘maior, no sentido não só de um pai, mas de progenitor de uma linhagem’”⁸⁶;
- é a sua “futura” identidade;
- e o seu último estágio de evolução de identidade;
- significa que alcançou o seu estatuto “iconográfico” na “inconsciência” coletiva dos Turcos;
- Faz a afirmação “visível” e “não silenciosa” de ser parte da identidade coletiva externa dos Turcos;
- funde a sua identidade “ocupacional” com a sua identidade “nacional”.

Como é progenitor desta nova tribo, todos os nomes e apelidos da sua família direta irradiam dele. O apelido da sua irmã Mâkbule é *Atadan*⁸⁷: literalmente, de [a família de/a linhagem de] o pai⁸⁸. À sua filha adotiva Sabiha ele deu o apelido de Gökçen (*Gök + çen*) para implicar o “céu” que era “invisível” e “não silencioso”, referências aos turcos Gök ou Azuis. Gökçen, justaposto ao nome dela, passou a dizer “a primeira mulher piloto de combate”. Sabiha Gökçen alcançou o seu próprio estatuto iconográfico com um aeroporto doméstico (agora, internacional) que recebeu o seu nome⁸⁹. Para manter a ligação aos Gök Türks, o seu

⁸³ A. Mango, *op. cit.*, p. 498.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ D. V. Vamik e N. Itzkowitz, *The immortal Atatürk: a psychobiography*, University of Chicago Press, 1984, XIV.

⁸⁸ *Ibidem* [itálicos nossos].

⁸⁹ Sabiha Gökçen Airport, “Development of Anatolia shall begin from the Anatolian Coast of Istanbul”, <http://www.sgairport.com/havaalani/eng/start.asp> (acedido a 18 de março de 2014).

“memorial” está no lado oriental ou asiático da Turquia. Mustafa Kemal batizou o seu iate de *Ertuğrul*⁹⁰ segundo o nome do “fundador da dinastia otomana na Anatólia”⁹¹. A sua escolha deste nome une *silenciosa + visivelmente* as suas raízes tribais Osman e Oğuz. É atribuído a Ertuğrul ter conduzido a sua tribo “para ocidente para a Anatólia”⁹². Simbolicamente, Mustafa Kemal guia a sua tribo “para ocidente” e para a “modernização”.

Mustafa Kemal como uma ideologia e a pessoa como o Ata + Türk e o Ataturquismo foram inscritos na constituição da República da Turquia deste modo: “o conceito de nacionalismo e as reformas e princípios introduzidos pelo fundador da República da Turquia, Atatürk, o líder imortal e o herói ímpar [...]” e sublinhando que o coletivo é “leal ao nacionalismo de Atatürk”.⁹³

As suas “Seis Setas/Seis Reformas” também estão inscritas na constituição⁹⁴. Desconstruídas, as suas “Seis Setas” sustentam os traços da sua personalidade externa “autocriada” com os nomes atribuídos:

- *republicanismo* (manipulador da opinião pública);
- *populismo* (Atatürk);
- *secularismo* (Gazi);
- *reformismo* (revolutionário/ideólogo);
- *nationalismo* (estadista); e
- *estatismo* (estratega).

Unidas, estas “Seis Setas” confirmam que as fases da sua identidade “pessoal”, “ocupacional”, “nacional” continuam a existir “visivelmente + não silenciosamente” na “inconsciência” de grupo coletivo dos Turcos. Estas três expressões de identidade estão em paralelo com as próprias aquisições da República da sua identidade de grupo coletivo.

Conclusão

Este trabalho centrou-se no papel do “outro” na “criação” de mitos e símbolos quer de grupos coletivos quer dos seus líderes. Tanto Carlos Magno como Atatürk beneficiaram do contributo – direto ou indireto – dos seus “outro”. Deste modo, os seus mitos e símbolos e os dos seus grupos estão interligados, inter-relacionados e, por vezes, interdependentes para continuarem a existir. O mito pessoal de Carlos Magno foi “criado” para unir a ideologia do Estado com a ideologia da fé. Em alternativa, o mito pessoal de Atatürk foi “criado” para separar a religião do Estado. Carlos Magno aceitou com relutância a nova “roupagem de outrem” que lhe foi atribuída. Atatürk estimulou vivamente o seu mito pessoal e preservou-o pela vida fora, para lhe servir para qualquer que fosse o propósito para que escolhesse utilizá-lo. Estes mitos criados artificialmente e impostos de cima deram a ambas as figuras paternas longevidade e capacidade de se tornarem sinónimos da identidade dos seus grupos

⁹⁰ D. V. Vamik e N. Itzkowitz, *op. cit.*, p. 327.

⁹¹ S. J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and modern Turkey reform*, Vol. I (*Empire of the Gazis: the rise and decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*), 1976-1977, p. 13.

⁹² *Ibidem* [itálicos nossos].

⁹³ Constituição da República da Turquia (como emendada em 2001), art.º II.

⁹⁴ www.anayasa.gov.tr/images/loaded/pdf_dosyolari/THE_CONSTITUTION_OF_THE_REPUBLIC_OF_TURKEY.pdf

596 | coletivos. Os seus mitos pessoais e símbolos correspondentes esbateram a linha entre o seu próprio mito pessoal e os mitos e símbolos dos seus grupos coletivos. O maior obstáculo para ambos os grupos coletivos é se ambos podem “abertamente” aceitar, adotar e reconhecer a contribuição um do outro para a identidade interna da identidade do grupo coletivo um do outro. As mensagens silenciosas dentro do simbolismo e dos mitos destas duas figuras paternas são permutáveis. Se as figuras paternas estão dispostas a aceitar/adotar os filhos (+ filhas) um do outro como seus, então resta saber se os seus descendentes conseguem seguir-lhes o exemplo.

7. CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E POLÍTICA

IMAGINÁRIO E REVOLUÇÃO – O 25 DE ABRIL E O NOVO DISCURSO IDENTITÁRIO

Maria Manuel Cruzeiro*

| 599

A Revolução do 25 de Abril de 1974 é, na longa história nacional, o último grande momento em que Portugal se confrontou com uma crise identitária que, como todas as crises, foi também oportunidade de futuro. No caso concreto, rejeitando um passado ditatorial e lançando as bases não só de um novo regime político, mas também de uma nova imagem, de um novo projeto coletivo, enfim de uma nova era. É isso que chamamos revolução: não somente o salto de um regime político para outro, mas também o momento em que a sociedade, subitamente rasgada pela crise do poder, liberta todas as energias e dinâmicas coletivas e individuais. É a aparição na cena da história de uma nova modalidade prática e simbólica de ação política e social. A festa revolucionária, as mudanças abruptas de sensibilidade cultural, a erupção de novos sujeitos sociais, o súbito protagonismo das massas ou do povo nascem, pois, de um novo sistema de representações partilhado pela sociedade como um todo. Por isso, a mobilização para a ação política é resultado de forças que estão muito para da interação entre cidadãos conscientes dos seus próprios interesses. Encontra-se numa representação que excede o tempo empírico e coloca em cena um outro espaço e um outro tempo que nos remete para a dimensão simbólica da política, instauradora de novas relações do homem com o homem e com o mundo. No acontecimento revolucionário o homem político realiza o seu próprio desígnio: encontrar as condições da sua emancipação, no momento em que alcança a possibilidade de influenciar a própria história. Como escreve Claude Lefort,

a dinâmica revolucionária é, a um só tempo, política ideológica e cultural. Procura reforçar o significado do primeiro termo pelos dois outros, e não separá-los. A natureza política da revolução só se desvela com a condição de se apreender, por um lado, os sinais de elaboração imaginária em virtude da qual as relações sociais devem ser agenciadas, subtraídas a toda a indeterminação, submetidas à vontade e ao discernimento dos homens, e por outro lado, os sinais de uma nova experiência do mundo, intelectual, moral, religiosa ou metafísica.¹

O que significa que a revolução, como conjunto excecional de coisas que aconteceram e foram narradas, ou seja, de acontecimentos políticos globais e discursos sobre esses mesmos acontecimentos, pressupõe, mais do que uma narrativa historiográfica, uma narrativa simbólica e mitológica. A complexidade deste período só se atinge através da superação das categorias de uma temporalidade histórica, sujeita a uma rígida lei sequencial das três dimensões (passado, presente, futuro) em nome de uma temporalidade mítica ou simbólica, reversível e transtemporal, ou seja, de um presente que realiza um jogo imprevisível com o passado e com o futuro. Perceber esse presente que se alarga muito para além da cronologia

* Investigadora do CES (Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra).

¹ Claude Lefort, *Pensando o político*, S. Paulo, Paz e Terra, 1991, p. 17.

e convoca uma memória diferente da memória historiável é, enfim, descobrir o capital simbólico que recuperamos do passado e projetamos no futuro: crenças, sonhos, símbolos, mitos, e heróis.

600 |

Estas breves considerações sobre o fenómeno revolucionário em geral aplicam-se, nas suas linhas gerais, à Revolução do 25 de Abril de 1974. Como todas as outras, também ela retoma e se baseia num complexo imaginário político feito de grandes construções mitológicas que têm como objetivo essencial fornecer uma interpretação da sociedade através do tempo. Isto é, através da grande narrativa revolucionária dar sentido ao passado e iluminar os caminhos do futuro. Toda a mitologia do 25 de Abril gira, pois, em torno do mito político por excelência, o mito da Revolução. Esse mito que surge e se desenvolve, como sabemos, em períodos de maior convulsão social não se impõe isoladamente, antes surge normalmente associado a outros núcleos, constituindo assim uma constelação mitológica característica de todas as revoluções: o mito mais vasto e poderoso da Idade do Ouro, e os mitos mais específicos do Complô Maléfico e do Salvador. Através desta constelação e dos vários temas a ela agregados, a revolução pode pois definir-se como uma leitura imaginária de determinado momento histórico, fornecendo-lhe a inteligibilidade perdida, introduzindo no confuso caos dos acontecimentos uma certa ordem imanente. Surgindo, pois, numa situação de rutura da estrutura histórica, desenvolvendo-se num clima de vazio social, o mito é instrumento de reconquista de uma identidade abalada e, ao mesmo tempo, elemento de construção de uma nova realidade social. Por ele se exorcizam fantasmas do passado (Estado Novo, Salazarismo, Marcelismo, Colonialismo) e se referenda a comunidade política recentemente criada, se anula o erro e o desvio e se redefine muito claramente o Bem e o Mal, mobilizando vontades e energias na construção de um mundo novo e diferente. O mito da Idade do Ouro é talvez o mais poderoso e persistente deste conjunto e, na verdade, o que mais profundamente marca a narrativa revolucionária de qualquer tempo ou lugar. Apresenta-se como momento ideal de sobreposição de um passado distante, com os separava. Todo o discurso legitimador revolucionário apresenta, pois, um conjunto de referências que vai retomar na sua pureza o passado redescoberto após um interregno de opressão e que, por sua vez, projeta no futuro como valor utópico da sociedade ideal. Este recuo ao princípio dos princípios, sendo um modelo ideal, sofre necessariamente variações de acordo com os tempos e modos. No caso português coexiste a ideia de um corte e regresso à pureza de um tempo mítico, a-histórico, patente no discurso artístico em geral e muito especialmente na rica e vasta produção poética, com a ideia já não de uma verdadeira fundação, mas antes de uma refundação, renovação, ou regeneração, tão cara à imagiologia política portuguesa. No primeiro caso, as célebres e celebradas palavras de Sophia de Mello Breyner foram a mais perfeita tradução: “Esta é a madrugada que eu esperava/ O dia inicial inteiro e limpo/ Onde emergimos da noite e do silêncio/ E livres habitámos a substância do tempo”.

No segundo, patente sobretudo nos discursos dos agentes políticos, o recurso à história é constante e serve para confrontar o tempo revolucionário e suas conquistas com o seu contrário: o tempo da ditadura e da opressão e suas perversões. Referências a momentos altos da nossa história como a crise de 1383, a revolução liberal de 1820, ou a implantação da República em 1910, servem para os unir ao presente revolucionário, através de uma memória não histórica, mas também poética e ética. Quanto ao mito do Complô Maléfico, é o mais complexo porque intimamente associado ao uso da violência e, no limite, à instauração

do terror. A destruição do corpo social que se rejeita implica, naturalmente, a destruição dos que se opõem ao nascimento do novo e que, sob os mais diversos disfarces, conspiram para o regresso à velha ordem. O novo espaço social define-se, pois, como um campo magnético atravessado e configurado por duas forças opostas – o Bem e o Mal – numa transposição para o campo do político e do social de uma conceção antitética de ordem universal. Em Portugal estas manifestações, apesar de significativamente atenuadas, devido sobretudo ao manifestamente baixo nível de violência da nossa revolução, não deixam de estar presentes. Ao definir o Bem – Revolução e Revolucionários –, o Mal será, pois, a reação, representada por todos os inimigos da revolução, saudosistas do Antigo Regime, agrupados sob a designação genérica de fascistas. Esta clara separação de águas obriga a uma inequívoca opção por um dos lados e, simultaneamente, a um permanente esforço de vigilância no qual o povo, destinatário último deste combate, tem que estar totalmente envolvido. Unidade e vigilância popular são, pois, duas das mais prementes condições de êxito da revolução. Explicitando: A unidade tem, por assim dizer, dois níveis de realização complementares: Unidade do povo entre si (*O Povo unido jamais será vencido!*) e unidade do povo com os militares, afinal o povo fardado...

Este segundo nível da aliança configura um dos aspetos mais originais da revolução portuguesa, que consiste justamente no papel central das Forças Armadas. O imaginário abrilista vive desse núcleo central, inédito e surpreendente, de um exército que, em vez de um golpe de força para cercar a liberdade, a dá de presente a todo um povo. E assim se anuncia o terceiro grande mito revolucionário, o mito do Salvador. O MFA é, como vimos, a categorização mítica do salvador: “Força armada que destitui a ordem instalada e brumosa, ele é o cavaleiro desejado de uma manhã de nevoeiro, é a reactualização do mito sebastianista”². É pois esse grande coletivo o herdeiro direto do mito do salvador que, entre nós, ao longo da história, e através de sucessivas atualizações, não deixa de se filiar no poderoso filão da tradição messiânica, com uma diferença significativa: ao herói individual, substitui-se agora o herói coletivo. A ressonância mítica da expressão “Capitães de Abril” traduz ainda hoje a extraordinária vitalidade simbólica desse coletivo, em contraste com o rápido declínio dos heróis individuais. Boaventura de Sousa Santos considera, justamente, que o MFA se constitui em “imaginário social de libertação, em centro de um universo simbólico de luta contra a miséria e contra a injustiça”³. Neste sentido, o autor acrescenta que essa íntima relação entre Forças Armadas e Povo foi vivida, neste breve mas intenso período, como uma verdadeira relação revolucionária em que “as classes populares são chamadas a participar coletivamente na melhoria das suas condições de vida e a fazê-lo de colaboração com forças político-militares genuinamente ao lado delas contra as classes anteriormente dominantes”⁴.

Esta aliança Povo/MFA constitui, nas suas múltiplas dimensões políticas, sociais, e imaginárias, o código de acesso ao que na nossa revolução existe de igual e de diferente em relação a todas as outras que, por muito que as distinga, consagram sempre o povo como seu principal ator e destinatário. Na verdade, se o povo também acabou por assumir, entre nós, a centralidade do processo revolucionário, ele não foi o seu motor primeiro. Como se sabe,

² Paulo Ferreira da Cunha, “Mito e ideologias. Em torno do preâmbulo da Constituição”, in *Vértice*, (n.º 7, 2ª série), 1988. p. 30.

³ Boaventura Sousa Santos, *O Estado e a sociedade em Portugal (1974-1978)*, Porto, Afrontamento, 1990, p. 61.

⁴ *Ibidem*, p. 64.

revolução portuguesa não começou por um levantamento popular, mas sim por um pronunciamento militar que, contra a própria expectativa dos seus autores, e face à extraordinária adesão popular, se transforma numa revolução. Esse dado novo altera toda a dinâmica revolucionária, nomeadamente no equilíbrio de forças entre os dois pólos da aliança, e no papel decisivo mas gradual que nela vêm a desempenhar as massas populares. Mas que povo é este que, resgatado de um silêncio e de uma total ausência na cena política nacional, ganha a centralidade no discurso político, nos *slogans*, nos cartazes, nas canções, tornando-se afinal a fonte inspiradora de todos os discursos e destinatário final de todas as construções discursivas revolucionárias? Responder a esta pergunta é progredir no sentido de mostrar de que modo a revolução produz um novo discurso identitário através de uma re-semantização de conceitos como “povo”, “nação” ou “pátria”. Com as reservas com que encaramos qualquer critério estritamente cronológico, porque mais do que marcos temporais, estamos no domínio dos marcos conceptuais, que, frequentemente, se misturam e sobrepõem, diremos que essa resemantização se fez em três grandes tempos simbólicos, correspondentes a outras tantas fases do processo revolucionário: o tempo do povo-nação, o do povo-rural, e o do povooperário/camponês⁵. O tempo do povo-nação domina a primeira fase do imaginário abrilista, o tempo exaltante da festa, da explosão de felicidade colectiva pela libertação, e também de gratidão, apoio e legitimação da ação militar.

O povo na rua. Lágrimas nos velhos, para quem a liberdade era uma lembrança quase perdida. Surpresa nos jovens, para quem ela é uma abstracção remota. Cartazes feitos à mão, cosidos à pressa, com letras mal traçadas e erros de ortografia mostram bem o povo donde vieram⁶.

Este povo, inclassificável do ponto de vista sociológico e ainda incapaz de formular reivindicações específicas, é o mesmo que, com imensa dose de espontaneidade e ingenuidade, gritou palavras de ordem e *slogans* que não enganam sobre o momento de profunda alegria e unidade coletivas. *O povo está com o MFA, Fascismo nunca mais, O povo unido jamais será vencido*, marcam a memória individual e coletiva dessa fase fortemente emotiva e pouco ideológica. Era o presente que se queria eterno e se celebrava com uma espécie de embriaguês libertária. Na verdade, se havia um tema forte e mobilizador, era a ideia de liberdade, menos como valor político-social, e mais como construção idealizada e romântica alimentada por um imaginário de resistência ao fascismo, agora cantada e celebrada em plena luz do dia. Era a vitória da “madrugada libertadora” sobre a “longa noite fascista”. Os cravos vermelhos e a canção *Grândola vila morena (terra da fraternidade)* foram os grandes núcleos simbólicos que alimentaram esse clima inicial de total comunhão nacional, em que, mais do que programas ou ideologias, se contava a vibração dos corações unidos na proclamação de uma única certeza: *O povo é quem mais ordena* – e no milagre do mesmo sonho tornado realidade: *Em cada esquina um amigo, em cada rosto igualdade*. Contudo, esse tempo mítico, que teve no 1.º de Maio de 1974 a sua apoteose, começa a esvaír-se quando a magia da festa e da celebração cede, face à urgência da ação, que é, por natureza, lugar de confronto e de diálogo. Novas mensagens e representações surgem, convocando o povo para novas realidades e exigindo-lhe novas e mais urgentes tarefas. Afinal o MFA não são só “os rapazi-

⁵ Seguimos, neste ponto, as esclarecedoras linhas interpretativas de Sónia Vespeira de Almeida em vários trabalhos dedicados ao tema, nomeadamente, “Levar ao povo o que é do povo (...)”, in José Neves (coord), *Como se faz um povo*, Lisboa, Tinta da China, 2010.

⁶ António José Saraiva, *Filhos de Saturno*, Lisboa, Bertrand Editora, 1980, p. 31.

nhos quase imberbes, com a saudade da aldeia nos olhos, sorrindo como numa festa campestre”, para citar António José Saraiva, um dos muitos intelectuais perseguidos pelo fascismo. O MFA, além de Messias que anuncia a Boa Nova, é também o motor da revolução e intérprete das aspirações e interesses da esmagadora maioria do povo português, para o que apresenta um programa político, o famoso programa dos três Ds: Democratizar, Desenvolver, Descolonizar. E é justamente no contexto de uma execução desse programa de ação que o conceito de povo sofre uma deslocação semântica: de povo-nação que transcende todas as distinções sociais, expressão de um imaginário fortemente integrador onde cabem todos os portugueses, com exceção de uma exígua minoria de beneficiários e apoiantes do regime deposto, passa-se a uma delimitação mais específica e menos englobante: os portugueses mais desfavorecidos e marginalizados, alvo preferencial das Campanhas de Dinamização Cultural do MFA, projetadas para preencher o vazio cultural e de informação política existente em todo o país, mas especialmente nas populações camponesas do norte. Caminha-se assim para um imaginário de ruralidade que, valorizando a cultura popular ancestral, a apresenta simultaneamente como principal vítima do fascismo. Foi de facto nessas populações que a sua ação foi mais “eficaz”, estabelecendo com elas uma relação de dominação que, lembrando a metáfora hegeliana do senhor e do escravo, fez nascer por todas as formas a consciência servil, a servidão consentida. Nesse contexto, não surpreende que o norte rural fosse o terreno mais hostil à mensagem revolucionária e, conseqüentemente, o privilegiado pelas referidas Campanhas, cujo *leitmotiv* é a condenação do fascismo e a construção de uma sociedade socialista. Neste aspeto o MFA funcionou como interface entre as populações rurais e um conjunto muito vasto de intelectuais mobilizados na tarefa de produção de um discurso refundador da ideia de povo, resgatado pela revolução de séculos de opressão e obscurantismo e que José Saramago assim descreve: “Foi por cima dele que passaram assim oitocentos anos, oitocentas toneladas de tempo. Uma crisálida que era ao mesmo tempo insecto perfeito, ou imperfeito, crisálida de si mesmo e de outro futuro. Um projecto”⁷. No fundo trata-se de, um pouco à semelhança da maiêutica socrática, ajudar o povo a recordar o que camadas de esquecimento, com origem em toda a sorte de abusos, acabaram por esconder em si próprio: o núcleo inviolável da sua dignidade, a sua cultura. Foi assim sensivelmente até ao 11 de março de 1975, altura em que, como sabemos, o processo sofre uma forte guinada à esquerda. A partir de então, o discurso antifascista dominante cede face à radicalidade do discurso anticapitalista. O MFA já não apresenta a força e coesão iniciais, divididas agora com sectores da população que, longe de se acolherem à sua sombra protetora, o confrontam com uma representação de enorme ressonância mítica e simbólica, forjada num passado de luta e resistência à ditadura: o povo operário/camponês. Também a geografia da revolução se desloca, desta vez, para sul. A cintura industrial de Lisboa junta-se ao “Alentejo Vermelho” segundo uma linha discursiva enaltecadora não tanto de uma ancestral cultura popular, mas de uma forte dimensão política do povo, ancorada na retórica marxista da luta de classes e fazendo da população muito mais próxima do espírito do 25 de Abril, enfim, mais politizada. O *slogan* que consagrava o modelo de intervenção do MFA no norte rural – *Levar ao povo o que é do povo* – dá lugar a outros, como *A terra a quem a trabalha* (caso da Reforma Agrária) ou *Controlo operário, Poder popular*, entre outros, numa alusão

⁷ José Saramago, “Nunca tão perto de possuir uma pátria”, in *Abril Abril*, Lisboa, Edições Avante, 1975, p. 120.

clara à capacidade de as massas populares, quer urbanas (da capital e grandes centros), quer rurais (do Ribatejo e Alentejo) decidirem por si a natureza e objetivos finais das suas lutas. É outra nota de originalidade da revolução portuguesa, não só a amplitude e profundidade do movimento social desencadeado, como a rapidez com que esse processo se inicia. Na verdade, as movimentações especificamente operárias explodiram com surpreendente vitalidade logo nas primeiras semanas pós 25 de Abril, com ocupações de casas e locais de trabalho, afastamento de patrões e administradores, greves e paralizações de toda a ordem que, se em muitos casos ficaram por novas condições de trabalho e aumentos salariais, noutras foram mais longe, desembocando em formas criativas de autogestão por parte de comissões de trabalhadores, ou na intervenção estatal. Paralelamente, os campos do Alentejo são lugar de ocupações de terras, organização de Unidades Coletivas de Produção e de Cooperativas por parte não de camponeses pobres como existiam no norte, mas de assalariados rurais que nada possuíam para além da sua força de trabalho. É aí, no operariado rural do sul, que mais eco encontra um poderoso imaginário comunista internacional e nacional. Para isso muito contribuíram alguns dos nossos melhores escritores neorrealistas que erigiram a terra martirizada do Alentejo como cenário de uma literatura de denúncia da pobreza, da fome e da opressão a que os grandes latifundiários apoiados pelo poder político condenavam as populações alentejanas, mas também de exaltação da sua revolta, das suas formas de resistência política, quase sempre no seio do Partido Comunista Português. Daí que a história do proletariado rural seja um repositório de sacrifício e heroicidade, que tem em Catarina Eufémia o seu símbolo perfeito e na defesa da Reforma Agrária a bandeira de um combate de gerações. Não admira, pois, que as Unidades Coletivas de Produção fossem, durante algum tempo, destino de revolucionários nacionais e estrangeiros, nem que na lista dos nomes adotados se exibisse a sua filiação político-ideológica: Povo Unido, Esquerda Vencerá, Cravo Vermelho, Resistência Popular, Muralha de Aço, Alentejo Vermelho, Grito da Revolução. Outras foram crismadas com o nome de personalidades caras ao imaginário abrilista: Álvaro Cunhal, Otelo Saraiva de Carvalho, Humberto Delgado, Samora Machel, Companheiro Vasco, Catarina Eufémia, etc.

A chegada da normalidade democrática sob o modelo da democracia representativa cobriu todos estes conceitos com um manto de indefinição e anacronismo. Abandonada a rua onde nasceram e o clima reivindicativo em que cresceram, já só é possível encontrá-los isolados, tratados e descontaminados pelo rigor científico das análises dos estudiosos. No resto, na vida concreta, o povo passou a ser uma entidade difusa, perdeu o carácter de principal protagonista da cena política, para a ela regressar esporadicamente, apenas em períodos eleitorais. Mas aqui é tão só um número – o do cidadão eleitor – a quem se agradece o gesto de cumprir com civismo os mínimos de uma democracia de baixíssima intensidade. Entretanto, e passados os tempos de verdadeira glorificação, os agentes políticos e partidários conferem-lhe um estatuto muito variável, conforme a orientação ideológica de que se reclamam. Mas o povo perdeu a sua própria voz, e os representantes a quem a confiam raramente são fiéis às genuínas aspirações e anseios que dizem defender, mas que as mais das vezes não passam de bandeiras decorativas do grande espetáculo em que as nossas sociedades transformaram o ritual eleitoral. Nesse aspeto não deixa de ser esclarecedor o inquérito realizado pelos responsáveis de uma exposição comemorativa dos cem anos da república, em que alguns dos notáveis da vida política nacional responderam à pergunta: “quando diz

povo, o que é que está dizer?”. Mário Soares, por exemplo, responde: “Povo é global. E os cidadãos portugueses são cidadãos europeus”. Já Jerónimo de Sousa desfaz essa excessiva abrangência e traça uma clara linha de fronteira: “Povo é aquele que se confronta com o poder das classes dominantes”. E, Jorge Sampaio, menos sensível à intemporalidade do conceito do que às condições concretas da sua implantação, afirma que “ele é indissociável do Portugal do 25 de Abril e da Constituição da República Portuguesa de 1976”. A lista poderia continuar, mas sempre para diversificar e multiplicar versões e, sobretudo, para nos afastar de uma visão fundadora própria da semântica revolucionária. Uma visão que poderemos designar como pré-política (não apolítica) no sentido de uma força de coesão e de coerência que é mais do que a coesão imposta pelas regras da ritualização da política, porque é ela própria o grau zero da política. Na verdade, quando falamos de povo em contexto revolucionário, regressamos a essa comunidade originária, entidade fundadora ou refundadora, lugar de onde surgem e que possibilita todas as interpretações, todos os enunciados de uma ação política concreta, mas que se não deixa aprisionar por nenhuma delas.

O fim da revolução traz necessariamente o fim dos seus mitos, símbolos e heróis, num processo que, sendo comum a todos os fenómenos revolucionários, assume entre nós características próprias, ditadas pela nossa realidade específica. Sendo certo que o êxito ou fracasso de uma revolução depende diretamente da capacidade de impor o seu imaginário e, mais do que isso, de o prolongar na nova comunidade dela emergente, o acentuado empobrecimento simbólico e mitológico que afeta hoje a sociedade portuguesa, e que se manifestou logo após os breves meses em que durou a revolução, é o mais inequívoco sinal das dificuldades em impor um novo projeto coletivo e, conseqüentemente, de uma profunda crise de identidade. Eduardo Lourenço, um dos raros pensadores que, de forma sistemática e coerente vem refletindo sobre estas questões, considera que

destruídas que foram pela Revolução dos Cravos as bases da mitologia cultural que sustentava o Estado Novo, necessário se tornava o aparecimento de uma contra-mitologia que contestasse com igual vigor e convicção o sistema de valores que davam corpo à eficaz mitologia do nacional-catolicismo. Porém, essa contra-mitologia que devia prolongar e aprofundar a já forte mitologia de oposição desenvolvida a partir dos anos 50 por inspiração sobretudo do marxismo, não teve nos anos subsequentes ao 25 de Abril a expressão que seria de prever e de desejar.⁸

Assim, no momento em que a Revolução encerrava um determinado espaço simbólico (Estado Novo, fascismo, salazarismo, colonialismo) e abria um outro tendencialmente novo (liberdade, democracia, socialismo), Eduardo Lourenço foi quem, com mais vigor e rigor, denunciou o imenso poder de sobrevivência da simbologia do Estado Novo, assim como a impotência que as novas forças sociais e políticas demonstravam para desmontar a sua implacável e tentacular construção ideológico-cultural. É esse o verdadeiro sentido do título irónico e provocador *O fascismo nunca existiu* (1976). Encarar de frente o trauma nacional que foi o fascismo, sem ressentimentos, mas também sem complacências, romper o manto de silêncio com que tradicionalmente cobrimos os episódios mais sombrios da nossa história,

⁸ Eduardo Lourenço, “Da contra-epopeia à não epopeia – De Fernão Mendes Pinto a Ricardo Reis”, in *Revista crítica de ciências sociais*, 1984, pp. 27-35.

606 | opor aos estigmas da nossa proverbial passividade uma paixão positiva e adulta, eis o único ponto de partida possível para substituir realmente um período de quarenta e oito anos por um outro que só seria realmente novo, se construído nas ruínas visíveis do que acaba e não na sua disfarçada continuação. Neste contexto, vem Eduardo Lourenço produzindo algumas das mais originais e polémicas reflexões sobre esse momento de crise identitária que foi o 25 de Abril. Estamos assim no centro da questão de saber se a revolução foi ou não capaz de recuperar e revitalizar o vínculo mobilizador e congregador de uma nova ideia de “Pátria, Povo e Nação”, através a criação de um verdadeiro imaginário revolucionário, ou se, ao contrário, sucumbiu ao peso de velhas e poderosas imagens mais bloqueadoras do que libertadoras e se exauriu no combate ideológico, através de uma hiperpolitização verbal sem correspondência no tecido cultural nacional.

Desde o início a revolução contém uma falha que, esperemo-lo, não lhe seja fatal. Hipnotizada pelo puro combate ideológico, descurou em excesso o sentimento nacional. [...] A ideia de Nação e o nacionalismo, no seu sentido de radicação e consubstanciação com o interesse nacional, não só não são antagónicos do interesse revolucionário, como lhe comunicam a sua força afectiva e a sua exigência ainda não superada por outro tipo de comunidade de mais concreta e íntima participação.⁹

Apesar do balanço algo decepcionante do autor, o esforço de re-semantização dos conceitos de “nação” e “nacionalismo” foi uma constante na nova narrativa revolucionária. Como escreve J. Medeiros Ferreira,

as transformações operadas na geografia política do Estado Português suscitaram inúmeras indagações intelectuais sobre a identidade de Portugal. Para além de outras figuras, surgiu o historiador como pensador emergente à procura da identidade do país depois da descolonização e do derrube de um regime autoritário e doutrinal. Os valores e as representações intelectuais sobre os futuros possíveis dominaram o essencial dos debates sobre o sentido da nova comunidade.¹⁰

A experiência da descolonização, como consequência direta da revolução, é sem dúvida o epicentro de todo esse esforço de reinvestimento de sentido. Tratava-se afinal de afrontar o velho imaginário nacionalista, desta vez do seu centro vital: a sua dimensão colonizadora e colonialista. De questionar as representações de um país que desde o século XV vivera ausente de si mesmo, embalado em velhas glórias, mas que delas não soube tirar a inevitável lição histórica. De um necessário e imperativo *aggiornamento* dessa mesma história, cujos ventos de mudança Salazar tanto desprezava, e que “orgulhosamente só” tentou parar ao longo de treze anos de uma trágica aventura em África. Era, enfim, o simbólico regresso das caravelas, o regresso dos portugueses à velha casa europeia, berço da nossa secular existência como nação livre e independente, com muito mais tempo de vida do que o tempo dos descobrimentos, em cujos mares nos perdemos, na quimera de grandezas mais sonhadas do que reais. T tamanha dose de irrealismo histórico só podia favorecer reações igualmente

⁹ Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade: Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Ed. D. Quixote, 1978, p. 65.

¹⁰ José Medeiros Ferreira, “Portugal em transe”, in José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. 8, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, p. 274.

excessivas e, na verdade, no auge do fervor revolucionário, muitos foram os que chegaram a sonhar com uma nova dimensão messiânica para o país que igualasse em grandeza e ambição a velha imagem do país missionário e civilizador. A Portugal estaria agora destinada outra missão, nos antípodas da anterior, mas igualmente carregada de impossíveis: era o Portugal da “descolonização exemplar” ou da “via original para o socialismo”, representações que olhares criticamente mais elaborados. Entre estes, vários intelectuais e historiadores como Vítor de Sá, António Borges Coelho ou Magalhães Godinho, entre outros, procuraram atualizar a narrativa histórica portuguesa, segundo o modelo predominante do reencontro de Portugal consigo próprio, depois de cinco séculos de alienação da sua personalidade política originária. E com eles um significativo número de poetas e escritores, cuja arte transforma o cru realismo da expressão “Portugal reduzido aos seus limites europeus” em imagens de grande poder simbólico e mobilizador, de que a obra de Manuel Alegre é o mais claro exemplo: “E agora Portugal o que será de ti/ Se não formos capazes de chegar/ Aqui”.

As narrativas revolucionárias surgidas entre 1974 e 1976 parecem inexistentes face à presença esmagadora do discurso hegemónico do poder político e das elites consolidadas ao longo de trinta e sete anos de regime democrático. Por detrás de uma visão de consenso desenha-se uma zona de conflito entre a memória institucionalizada e uniformizadora da revolução e a pluralidade de memórias individuais e grupais, que configuram um reservatório de práticas sociais e políticas em torno das quais se reestruturam identidades, intencionalidades e valores. A memória é uma batalha. Entre os que não querem lembrar e os que não podem esquecer. A conquista da legitimidade historiográfica da memória revolucionária e das suas múltiplas narrativas só pode fazer-se em luta contra a omissão estatal, a adulteração histórica e a amnésia da sociedade civil. Daí todo um programa de denúncia do carácter uniformizador e opressivo da memória institucional e conseqüente defesa de uma memória que, mais do que coletiva, deve ser social porque, por um lado, integra o conflito e a competição, e, por outro, tenta reverter o fluxo incontido da memória no sentido de preencher o vazio que se instala sempre que esta é reduzida a simples lembrança. A revolução, mesmo derrotada ou desvirtuada, nunca é uma simples lembrança. Permanece na memória dos povos como narrativa exaltante e inspiradora, fonte regeneradora das mais fundas expectativas de felicidade coletiva, manancial inesgotável de energias mobilizadoras contra a depressão e a decadência, voo de águia ou salto do tigre sobre o caminhar lento e penoso de um mundo hostil e sem esperança.

JOANA D'ARC, UMA ANTÍGONA MEDIEVAL E UM MITO (PÓS-)MODERNO?

Dulce Martinho*

608 |

O mito de Antígona espia-nos e segreda-nos que é o alfabeto da nossa nova experiência, que esta última será espontânea e imediata e mais fácil de viver dada a presença da mitologia, presença latente, vaso de prata onde se vazara o pensamento e a vida.¹

PORTUGAL

[...]

Portugal: questão que eu tenho comigo mesmo,
golpe até ao osso, fome sem entretém,
perdigueiro marrado e sem narizes, sem perdizes,
rocim engraxado,
feira cabisbaixa,
meu remorso,
meu remorso de todos nós...²

1. Introdução

Em *Antígonas* (1984) – título assim mesmo, no plural – George Steiner é peremptório acerca da vitalidade fundadora da matéria narrativa dos mitos e lendas helénicos enquanto raiz tangível e guia da nossa consciência coletiva, do espírito europeu moderno. Sustenta o autor de *Depois de Babel. Aspectos da Linguagem e Tradução* que:

É nestes mitos “primeiros” que a nossa consciência descobre o seu sempre renovado regresso ao conforto e terror densos das suas origens, um regresso tornado forçoso e duradouro devido à realização formal, à coerência narrativa, à sedução lírica e plástica com que o espírito grego enfrentou a inquietante estranheza e o demoníaco.³

E, no conjunto da matéria mítica grega, Steiner sublinha “o mito de Antígona [que] atravessa incólume mais de dois milénios”⁴ para concluir que “hoje mesmo novas ‘Antígonas’ são imaginadas, pensadas, vividas, e assim será também amanhã”⁵.

* Universidade de Aveiro/Escola Básica 3/Secundária de Oliveira de Frades.

¹ George Steiner, em Ramin Jahanbegloo e George Steiner, *Quatro entrevistas com George Steiner*, Paris, Éditions du Félin, 1999 (trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fenda Edições, 2006).

² Alexandre O'Neill, *Poesias Completas 1951/1986*, Lisboa, IN-CM, 1995.

³ George Steiner, *Antígonas* (1984), (trad. de Miguel Serras Pereira), 2.ª ed., Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2008, p. 139.

⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁵ *Ibidem*, p. 329.

“Mestre de leitura” assumido e eterno combatente pela intimidade com os textos clássicos, Steiner dá à *Antígona* de Sófocles⁶ a primazia absoluta entre as inúmeras figurações artísticas deste mito e esclarece de entrada que, neste seu exercício hermenêutico monteniano – de interpretação das interpretações – sem a ambição de esgotar o tema por impossível nem intuítos cronológicos sistemáticos⁷, irá antes em busca da resposta à pergunta: “porque são as ‘Antígonas’ tão verdadeiramente eternas e imediatas em relação ao presente?”⁸. Donde, o subtítulo da obra a que nos referimos: *Da persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais* e o mote para as reflexões que sustentam esta nossa comunicação.

Na verdade, esta travessia do tema de Antígona pelo pensamento do Ocidente trouxe-nos em eco uma outra figura feminina – esta real, histórica, é certo – mais próxima de nós no tempo e no espaço, mas igual e estranhamente (ou não) detentora de uma aura singular. Jovem guerreira saída do povo, vítima das teias políticas e religiosas do seu tempo, com um percurso/destino *extra-ordinário*, trazemo-la aqui pelo carácter de figura mítica que sempre teve para os franceses. Falamos de Joana d’Arc, a mais reverenciada e lendária das heroínas gaulesas.

2. Joana d’Arc: (uma) história tornada mito

Admitamos, antes de mais, que seria, com certeza, abusivo ler o motivo de Antígona *tout court* na personagem ambivalente de Joana d’Arc, embora Steiner chegue a aproximar as duas figuras pelo carácter “político” (no sentido nobre do termo) e sobrenatural detetável na *hybris* que constitui a ação heroica de ambas⁹.

Não sendo, portanto, sequer original este cotejar das duas figuras – uma mítica e dramática e a outra histórica –, tal paralelo não é, para nós, mais do que a pedra de toque para um conjunto de reflexões sobre algumas das circunstâncias e possíveis causas para que Joana d’Arc se mantenha inabalavelmente no panteão íntimo da França do século XXI e apareça frequentemente associada ao que, não sem polémica, os franceses gostam de considerar a “identidade nacional francesa”.

⁶ Sófocles, *Antígona* (trad. de Maria Helena da Rocha Pereira), Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1984.

⁷ A *démarche* de Steiner neste seu exame do legado do mito clássico de Antígona e especialmente da tragédia de Sófocles na arte, na literatura e no pensamento ocidentais é apresentada pelo próprio como “um estudo das interações entre um texto fundador e as suas interpretações ao longo dos tempos” (G. Steiner, *Antígonas*, *op. cit.*, p. 13). Segue, por isso, o rumo muito particular de uma poética da leitura em que, passando pela filosofia, pela música, pela poesia, pelo teatro, pela prosa, pela iconografia, pelo cinema..., Steiner dá relevo às releituras de Hegel (que tinha a *Antígona* de Sófocles como a mais pura das tragédias), Goethe e Heidegger, Anouilh e Brecht, entre outras, e à tradução fundamental que Hölderlin fez deste texto sofocleano. Considerando que Antígona – mito e personagem trágica – se instituiu como “uma espécie de talismã para o espírito europeu” (G. Steiner, *Antígonas*, *op. cit.*, p. 21), Steiner mostra de forma consistente como sobretudo esta tragédia de Sófocles não impressionou apenas os espectadores do teatro grego. Bem ao contrário, ao longo destes vinte e quatro séculos, da Roma antiga ao surrealismo do século XX, dela foram feitas quase incontáveis releituras, evidenciando a fecundidade ilimitada do mito que a terá inspirado.

⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁹ George Steiner, *Antígonas*, *op. cit.*, p. 165. Não nos parece haver aqui qualquer leitura “feminista” desta personagem trágica, mas Steiner não deixa de assinalar outras aproximações a figuras femininas da história e cultura europeias., de que são exemplos Madame de Stäel, Madame Roland, Mary Wollstonecraft e, particularmente, a voluntariosa Charlotte Corday, a assassina de Marat ao tempo da Revolução Francesa (Cf. G. Steiner, *Antígonas*, *op. cit.*, p. 24).

Assim, as conjecturas que aqui formulamos vão mais no sentido de uma indagação sobre a transversalidade desta figura histórica na sociedade francesa, pelo que, com o mito de Antígona em subtexto, tentaremos o que Steiner chama “a descodificação oficiosa do mito”¹⁰.

610 | E se *mythos* é primordialmente “palavra”, “narração”, contemos, por ora, os factos essenciais das histórias de que foram protagonistas estas duas mulheres de existência diversa mas de “ser” análogo.

Conta a lenda grega que Antígona, filha de Édipo, rei de Tebas, e do seu casamento incestuoso com Jocasta, acompanhou o pai no exílio, servindo-lhe de guia, já que este estava cego por ter furado os próprios olhos. Após a morte do pai, Antígona regressa à cidade onde encontra os seus dois irmãos, Etéocles e Polinices, em guerra pelo trono. Estes acabam por se matar um ao outro e o tio, agora rei, Creonte, manda sepultar Etéocles (a quem criara como filho) com todas as honras, deixando Polinices a apodrecer no campo de batalha. Destroçada, Antígona chora o irmão e prepara-lhe um funeral simbólico que lhe custa a fúria de Creonte, por ordem de quem é fechada numa gruta para aí morrer lentamente de inanição.

Inicialmente, Creonte, implacável, recusa-se a aceder às súplicas de Hémon, seu filho e noivo de Antígona, para que perdoasse a atitude da jovem movida pelo afeto fraternal e em nome da lei dos deuses. Quando, mais tarde, a conselho de Tirésias ou receando a confirmação das terríveis profecias do adivinho, Creonte condescende e manda libertar Antígona, é demasiado tarde. Esta antecipara-se ao arrependimento do rei, enforcando-se na gruta em que estava já enterrada viva. O noivo Hémon, incapaz de a salvar, suicida-se em resposta desdenhosa à irredutibilidade inicial do pai. E a tragédia continua com o suicídio de Eurídice, mulher de Creonte, que o acusa de assassínio do próprio filho.

Com as pequenas variantes próprias destes relatos míticos – não fixos nem dogmáticos mas fluídos e interpretativos, já que, por essência, se adaptam e se alteram consoante quem os conta e o contexto em que se contam –, esta é a história da Antígona que, em *hybris*, “descumpriu”. No coração do trágico, obrigada a optar entre o dever e o afeto, o sangue e a lei, as leis dos deuses e as dos homens, foi a protagonista primordial de um conflito de uma natureza e de uma gravidade inseparáveis da condição social do ser humano. Este é o relato retomado pela imaginação ocidental há mais de 2000 anos em representação alegórica de *topoi* fundamentais em qualquer quadro cultural e religioso: a interpenetração do íntimo e do público, da existência individual e da vida histórica de uma comunidade social e política; o confronto entre o Estado e o indivíduo; entre a obediência tímida, mas consciente, e a transgressão assumida; entre a transcendência e a imanência... valores e termos de um conflito – frequentemente aporético – a que nem mesmo o eco transformador da contemporaneidade retira a dimensão universal.

Quanto à heroína francesa, os factos da sua meteórica aventura política e guerreira são de todos nós conhecidos por profusamente contados nas páginas dos manuais que a escola pública e o século XIX franceses transformaram em relato patriótico da história ou “histórias” da França – porque não linear(es) e em resultado de construções sucessivas e provisórias do passado. Certo é que Joana d’Arc consta desse *roman national*¹¹ com o papel de figura chave

¹⁰ George Steiner, *Os Logocratas* (trad. Miguel Serras Pereira), Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2006, p. 44.

¹¹ Fórmula de Pierre Nora, historiador, diretor da gigantesca obra *Les Lieux de Mémoire* (publicada entre 1984 e 1992, dedicada à memória coletiva dos franceses), para definir o relato patriótico e centralizador com que os historiadores contribuíram, ao tempo da III República, para a construção ideológica da “*nation*” francesa. A expressão acabou, entretanto, vulgarizada para dar conta da memória que os franceses têm de si próprios – fazendo-os sentirem-se franceses – e que será, afinal, a sua história.

no decurso da Guerra dos Cem Anos (1356-1452) e, assim, com inestimável e decisivo contributo para a construção da *Nation*, exemplo extraordinário de como é possível que a ação individual possa mudar o curso da História.

Procuraremos, por isso, não nos deter nos detalhes do quotidiano da vida da jovem camponesa nascida na pequena aldeia de Domremy (hoje, Domremy-la Pucelle), na Lorraine, que, extremamente piedosa, dizia ouvir vozes sobrenaturais intimando-a a libertar a França do invasor inglês. Lembremos só que Joana d'Arc encontrará a morte na fogueira aos 19 anos e assim deixará o anonimato. Tudo – ascensão e queda – se passará durante um curto período de apenas dois anos. Os suficientes para que atrás de si tenha ficado a memória do longo caminho percorrido de Domremy a Rouen com a audácia de quem, reclamando-se de uma inspiração divina, se sente investida de uma missão: ir em socorro do frágil e hesitante rei de França, Charles VII, cujo reino está agitado pela ocupação inglesa.

Tais episódios remontam ao cerco de Orléans em maio de 1429. Vestida de homem, a cavalo, Joana d'Arc comanda um pequeno exército; chega à fala com o rei, cuja legitimidade é radicalmente contestada pelos *Bourguignons*, aliados de Inglaterra; identifica-o sem nunca antes o ter visto e convence-o da sua missão divina; consegue a libertação de Orléans e, de vitória em vitória, contribui para a sagração de Charles VII, na catedral de Reims – cerimónia em que está presente¹² – em 17 de julho seguinte.

Mas estes feitos de armas fulgurantes não terão continuidade: ferida, Joana d'Arc é obrigada pelo próprio rei a renunciar ao projeto de tomar Paris. Abandonada por todos, traída – talvez pelos seus –, é capturada em Compiègne, em maio de 1430. Cai nas mãos dos *Bourguignons* que a vendem aos ingleses em novembro. Estes intentam-lhe um processo por bruxaria, com o objetivo de desacreditar a sagração de Charles VII como verdadeiro rei da França. Levada a julgamento por um tribunal eclesiástico, Joana d'Arc defende-se com alguma habilidade, é certo, mas com uma simplicidade e uma coragem que a tornam alvo fácil de uma acusação de bruxa, herética e relapsa. É, por isso, condenada a ser queimada viva. Morre na fogueira na *Place du Vieux Marché* dessa mesma cidade, em 30 de novembro, sem ter renegado “*ses voix*”, mas as suas cinzas parecem ter sido a semente de uma impulsão, pois, pouco a pouco, a França consegue reconquistar os seus territórios e os ingleses não tardarão a ser expulsos. A participação de Joana d'Arc neste resultado militar é um dos raros factos indelévelmente numa história certamente embelezada a gosto pelo imaginário da tradição e muito pela perceção dos ingleses como um inimigo hereditário da França.

¹² A popularidade de Joana d'Arc e a sua fortíssima presença no imaginário francês explicam que, ainda na atualidade, se repitam e considerem absolutamente históricos detalhes como este, de acordo com o qual a jovem analfabeta, que abandonara a aldeia natal aos 16 anos para concretizar uma missão, a todos os que lhe perguntavam porque tinha levado para a igreja o seu estandarte no momento da sagração do rei em Reims, respondia com convicção: “Il avait été à la peine, il était juste qu’il fût à L’honneur!” / “Esteve no sofrimento, é justo que esteja na honra!”. A sua coragem perante a morte, que teria levado os próprios ingleses a dizer: “Queimámos uma santa!”, a intrépida viagem até Chinon, residência de Charles VII, onde através de um misterioso “sinal” – cuja natureza se recusou a revelar durante o processo de condenação – o convence da valia divina do seu projeto, no célebre primeiro encontro em que identifica o rei sem nunca antes o ter visto, e muitas outras alusões concretas a diferentes traços da sua vida são igualmente familiares ao comum dos franceses, fazendo de Joana d'Arc uma das personagens mais bem conhecidas do século XV com um pormenor e uma certeza só justificáveis pela riqueza excepcional da documentação relativa aos dois processos – condenação em 1431; reabilitação em 1456 (Cf. Jacques Le Goff, “Jeanne d’Arc”, in *Encyclopedia Universalis*, Paris, vol. IX, 1968, p. 416).

Documentado está também que Charles VII, que nada teria feito para a salvar no momento da condenação, despoletou, mais tarde, a sua reabilitação a partir de 1456. Nesse mesmo ano, começou a revisão do processo e Joana d'Arc veio a ser beatificada em 1909 e canonizada em 1920 pela mesma Igreja Católica que a fizera acabar na fogueira 500 anos antes.

612 | E se iniciámos esta comunicação salientando, com George Steiner, como o mito de Antígona tem presença indelével no espírito europeu e constitui motivo sempre retomado pela arte e pensamento ocidentais, mantemos a analogia com a personagem de Joana d'Arc igualmente multirretratada na literatura, na pintura, no cinema, no teatro, em representações artísticas – de qualidade variável, nas quais a camponesa de Domremy se nos apresenta, quase sempre, oscilando entre o estatuto de rapariga-soldado e o de mensageira de Deus.

Na obra *Les lieux de mémoire*, dirigida por Pierre Nora, Michel Winock abre um longo artigo dedicado a Joana d'Arc¹³, afirmando que raras são as figuras históricas alvo de tamanha homenagem artística. Para este autor, terá sido muito por obra da arte dramática que se instituiu a imagem de uma Joana d'Arc mítica e dá como exemplos: a tragédia de Schiller *Jungfrau von Orleans* de 1801; a trilogia dramática *Jeanne d'Arc* de Charles Péguy de 1897; *Sainte Jeanne* de G.B. Shaw de 1923; *L'Alouette* de Jean Anouilh de 1953¹⁴, *Jeanne au Bûcher* de Paul Claudel de 1937 e o duplo triunfo parisiense de Sarah Bernhardt encarnando a *Pucelle*, primeiro em 1890, numa peça de qualidade mediana de Barbier e depois, em 1909, aos 65 anos, em *O processo de Jeanne* de Émile Moreau.

O drama lírico de Verdi para um libreto de Solera (Milão, 1845), o poema sinfónico de Paul Pierné, a obra lírica de Max d'Ollonne *Joana d'Arc em Domremy*, e músicos como Wagner, Giovanni Pacini, Franz Liszt, Reinhard Anselm Weber, Kreutzer e Honnegger, autor da música do oratório de Caudel já mencionado, contribuíram igualmente para a difusão da memória da heroína francesa.

Acabado de nascer, também o cinema logo colocou a epopeia de Joana d'Arc no ecrã e até aos nossos dias os filmes foram às dezenas. Um dos últimos terá sido o do realizador francês Luc Besson que, em 1999, pôs uma figura do *star-system*, a modelo polaca Milla Jovovich, a dar corpo à estrela medieval de que aqui nos ocupamos em *The Messenger: Joan of Arc*. Mas Méliès, Cecil B. DeMille, Dreyer (ainda no tempo do cinema mudo), Marco de Gastyne, Victor Fleming¹⁵, Roberto Rossellini, Jean Delannoy, Robert Bresson, Jacques Rivette e até o realizador soviético Gleb Panfilov, são alguns dos muitos cineastas responsáveis por adaptações cinematográficas da saga de Joana d'Arc, quase sempre com inspiração nas representações da heroína construídas pelo século XIX ou nos documentos dos três processos – condenação, reabilitação (para uns a fonte mais rica, autêntica e emocionante, para outros pecando já pela contaminação hagiográfica) e canonização¹⁶.

¹³ Michel Winock, "Jeanne d'Arc", in P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. III (*Les Frances*), 3 (*De l'archive à l'emblème*), Gallimard, Paris, 1992.

¹⁴ Registe-se a pequena ou grande coincidência de, da larga dramaturgia deste autor dramático francês, constar igualmente, e como atrás referimos, uma peça com inspiração no mito de Antígona, *Antigone* (1944). Cf. Jean Anouilh, *Antigone* (1953), Paris, La table ronde, 1996.

¹⁵ Ingrid Bergman tornou-se o rosto mais conhecido de Joana d'Arc com este filme de 1948 e depois de novo em 1954, agora sob a direcção de Roberto Rossellini. Mas, para além desta imagem "à Hollywood", os traços de outras atrizes como Maria Renée Falconetti, Michèle Morgan, Sandrine Bonnaire ficaram para sempre associados à figura da heroína francesa.

¹⁶ Cf. Philippe Contamine, "Jeanne d'Arc: une sainte au cinema", in *L'Histoire*, n.º 174, fev. 1994, pp. 77-79; Christian-Marc Bosséno, "Des frères Lumière à Rivette: une heroine de cinema", in *L'Histoire*, n.º 210, maio 1997, pp. 70-71.

Mas foram a literatura e a historiografia que mais e melhor fizeram pela imagem lendária de Joana d'Arc num panorama com tantas *nuances* quantas as visões diferenciadas dos autores. No século XIX, sucessivas “histórias da França” – as de Henri Martin, Michelet, Lavis... – celebraram a heroína em tom que veio a ser, em larga medida, responsável pelos dois grandes traços que lhe virão a marcar a imagem no século seguinte: a santidade e o nacionalismo. Também as enciclopédias (Diderot, Barbier, Michaud e Poujoulat) não deixaram de lhe consagrar artigos e detalhes tratados em função de leitores ideologicamente diversos e a edição, entre 1841 e 1849, dos processos e documentos anexos por Jules Quicherat teve igualmente relevância como instrumento de memorização da epopeia medieval da que chegaria a ser referida como a “santa da pátria”. Em França, na Alemanha e no Reino Unido, nomes de topo como François Villon, Shakespeare, Rousseau, Schiller, Charles Péguy, Anatole France, Bernard Shaw, Brecht interpretaram-lhe os passos e o carisma para lhe dar destino literário.

Deste coro quase sempre laudatório só parece destoar o Século das Luzes: a visão racionalista de Voltaire toma Joana d'Arc como alvo de feroz sátira para a ridicularizar em *La Pucelle d'Orléans* (1762), enquanto Beaumarchais, nas suas *Lettres Sérieuses et Badines* de 1740, a considera uma infeliz idiota manipulada por espertalhões e Montesquieu vê na epopeia medieval não mais do que uma “piedosa fraude”¹⁷.

Joana d'Arc é igualmente, desde pouco depois da sua morte, tema recorrente de artes como a escultura, a pintura e a iconografia, que a fazem constar nos mais célebres museus do mundo e em valiosíssimas coleções particulares. Destaque para a estátua equestre da autoria de Frémiet de 1874 que, na *Place des Pyramydes* em Paris, se tornou local de veneração da heroína nacional e para as pinturas murais do Panteão Nacional da autoria de Lenepveu.

A este inventário artístico “memorativo” acrescentemos que, em França, os estudos *johanniques* são uma área de especialidade académica com prestígio e obra reconhecida até no estrangeiro¹⁸ e que o muito ativo *Centre Jeanne d'Arc d'Orléans*¹⁹ se dedica há mais de quatro décadas a reunir e tratar todas as fontes de informação relativas a esta figura histórica. Além disso, desde o século XV, por toda a França, estátuas, monumentos, procissões e/ou cortejos históricos (mais laicizados) celebram os principais lugares e factos do percurso percorrido pela heroína naqueles dois anos épicos, desde a aldeia natal até à cidade da Normandia, onde acontece o seu “sacrifício” pelo fogo. Uma leitura dos registos dos visitantes das três “casas-museu” Joana d'Arc – Orléans, Domremy, Rouen –, repositórios privilegiados da memória da heroína, indica claramente uma peregrinação fervorosa (de nacionais e estrangeiros) que, entre o culto e o folclore, prova o reconhecimento por um património simbólico, respeitado, independentemente de querelas ideológicas ou de lutas políticas.

Ora, tenha ou não o “mito” de Joana d'Arc nascido ainda em vida da própria, o facto é que, muito alimentado pelo patriotismo romântico oitocentista, atravessou todo o século XX como uma “paixão francesa” assumida, em geral, sem complexos e com familiaridade. Nome

¹⁷ Jacques Le Goff, “Jeanne d'Arc”, in *Encyclopedia Universalis*, Paris, vol. IX, 1968, p. 417.

¹⁸ Régine Pernoud, Marie-Véronique Clin, Colette Beaune e Jacques Le Goff são apenas alguns dos estudiosos dos estudiosos medievistas, com interesse particular por Joana d'Arc, cujos nomes não podem deixar de ser referidos.

¹⁹ Fundado em 1974, precisamente sob a direção de Régine Pernoud, com o alto patrocínio do antigo ministro da cultura de De Gaulle, André Malraux, do seu arquivo constam mais de oito mil volumes, milhares de diapositivos, dezenas de filmes, centenas de *dossiers* de imprensa. O centro, que organiza igualmente colóquios e encontros de história medieval e edita um boletim, tem por objetivo acrescentar uma dimensão de ordem científica ao indesmentível carácter popular desta heroína nacional.

e imagem – numa palavra, o ícone – da heroína aparecem associados a um sem número de produtos comerciais, instituições sociais e desportivas, e organismos públicos e privados. Exemplifiquemos com *souvenirs* e águas minerais; empresas de automóveis e de canalização; penteados; nomes de escolas e hospitais; ruas e praças; grupos de escuteiros; porta-helicópteros da marinha francesa; vitrais de igreja e banda desenhada; ...e temos uma outra dimensão da popularidade identitária desta figura feminina²⁰. Mais um ângulo de reflexão sobre o modo como uma personagem comprovadamente histórica, com uma ação que, à luz do seu tempo, se afigura tão imprevisível como fantástica (se não mesmo insólita), veio a ser fonte inesgotável de admiração mítica, de motivação política, de inspiração religiosa e de efabulação estética para seis séculos de gerações francesas e até para lá das fronteiras do Hexágono.

Com ela têm sido sucessivamente comparados – por razões e circunstâncias diversas e não raro opostas – o chefe gaulês Vercingetorix²¹, a revolucionária Charlotte Corday, a sufragista americana Anne Dickinson, a feminista *avant la lettre* Jeanne de Deroin²², o marechal Pétain, de Gaulle, Jean-Marie le Pen, Ségolène Royal...

*Marianne*²³ e *anti-Marianne* ao sabor das ideologias, o seu nome figura sempre em qualquer inventário francês das grandes personalidades de conquistadores, fundadores, visionários e resistentes que, em situações de glória ou desespero, asseguraram a continuidade da história da França e do seu lugar na Europa, ombreando com figuras como S. Luís, Hugues Capet, Carlos Magno, Clemenceau ou Jean Monnet. Considerada no capítulo dos “grandes homens de Estado ou de Guerra”, logo a seguir a Napoleão e antes de Luís XIV²⁴, a heroína nacional não deixou também de ter lugar destacado na lista final do concurso televisivo que,

²⁰ Simone de Beauvoir lembrava que, num conjunto de cerca de mil estátuas existentes em Paris, apenas dez representam mulheres e, dessas, três foram erigidas a Joana d'Arc (Cf. Michèle Sarde, *Regard sur les Françaises X^e-XX^e*, Paris, Stock, 1983, p. 27).

²¹ Primeiro herói de uma “mitologia” francesa de defensores da pátria contra uma invasão estrangeira. Aquando da invasão romana da Gália, Vercingetorix enfrentou com audácia e inteligência os exércitos de Júlio César. Acabou vencido em Alesia, mas o seu comportamento heróico de resistência até à prisão e morte, deu-lhe estatuto privilegiado no panteão dos heróis que os franceses mais veneram. Este mito gaulês constitui o contexto para as célebres aventuras de Astérix e dos seus companheiros nas séries de álbuns de banda desenhada escritas por Goscinny e Uderzo.

²² Em ambiente de reprovação geral, incluindo dos seus pares socialistas e de mulheres de letras como George Sand, a operária autodidata e jornalista Jeanne Deroin foi, em 1849, a primeira mulher francesa candidata a eleições legislativas, num tempo em que, na França da II República, as mulheres não tinham ainda sequer direito de voto.

²³ Retratada das/nos mais diversas/os formas e materiais, em França, *Marianne* é o nome (familiar) dado à *République* e, portanto, às suas representações simbólicas. Transformada sucessivamente de símbolo revolucionário, em figura de *partisane* e depois em encarnação da *Nation*, a *Marianne* teve um percurso eminentemente político, mas actualmente, esta figura alegórica – cada vez menos institucional e mais mediática – quase se limita a estar presente em forma de busto nas *mairies* francesas. É controversa a origem do nome que, segundo uma das explicações, datará do início da III República, quando os *royalistes* a chamaram assim, de forma pejorativa, em alusão a uma sociedade secreta republicana do fim do Segundo Império. Outros defendem que *Marianne* é apenas a adaptação de *Marie-Anne*, nome antes muito comum entre as gentes do povo. Também não sem polémica, tem decorrido nas últimas décadas a regular substituição destas efígies por outras esculpidas com base em novos modelos. De Brigitte Bardot, a Catherine Deneuve ou Laetitia Casta foram já vários os rostos (e os bustos) das mais recentes *Marianne*. Particularmente acesa foi a discussão – em que, à boa maneira francesa, se envolveram até alguns intelectuais – em torno de uma das últimas escolhas (2003), Evelyne Thomas, mera apresentadora de televisão, acusada de falta de representatividade. Por isso, na visão de muitos franceses, esta opção (ou sobretudo a falta de outras) seria sinal do “declínio francês”.

²⁴ Edmond Marc Lipiansky, *L'identité française: représentations, mythes, idéologies*, La Garenne-Colombes, Éditions de L'Espace Européen, 1991, p. 47.

em 2006, escolheu de Gaulle como “*Le Plus Grand Français*”. Do mesmo modo, 1431, a data em que Joana d’Arc foi queimada viva em Rouen, em pleno conflito do que se convencionou chamar a Guerra dos Cem Anos (1346-1452), consta inevitavelmente da lista das datas e factos considerados referências históricas da *Nation*, enquanto, lembrando a libertação da cidade, 8 de Maio é, em Orleães, ocasião de enormes festejos oficiais e populares a que, manda a tradição política francesa, comparece o Presidente da República. A Igreja Católica, por seu lado, celebra por todo o país a festa da sua Santa Joana d’Arc a 30 de maio ou no último domingo desse mês.

Ora, se acrescentarmos que, desde 1988²⁵, a cada 1 de maio, o desfile do *Front National* em Paris termina obrigatoriamente com um discurso de Jean-Marie (antes) ou de Marine (agora) Le Pen junto à estátua de Joana d’Arc, invocando a heroína como símbolo da essência francesa e do combate aos “invasores” – atualmente já não os ingleses, mas os estrangeiros, ou seja, os imigrantes, considerados responsáveis pelo declínio da França –, poderemos concluir que Joana d’Arc se mantém, em França, hoje, como no passado, objecto de uma “memória disputada”²⁶.

Veja-se como, ainda bastante recentemente – na campanha eleitoral da primavera de 2007 –, o velho Partido Socialista francês permitiu, com agrado, a associação mediática da “aparição” de Ségolène Royal, da frescura do seu tom combativo, e até de algumas peripécias da sua campanha eleitoral (a que não faltaram sequer as “punhaladas” de alguns barões socialistas), ao imaginário da epopeia de Joana d’Arc. A própria candidata alimentou a analogia, exprimindo a sua admiração por este ícone francês – mais querido publicamente pela direita do que pela esquerda – e não deixando sequer de se identificar metaforicamente como uma nova Joana d’Arc rebelde e feminista²⁷, disposta ao que, numa crónica de título sintomático – *A Gazela e o Leopardo* –, Eduardo Lourenço considerou o “meritório [...] combate solitário” daquela que seria eventualmente capaz de devolver ao Partido Socialista francês (e à França?) a paixão popular, essa mágica mitologia de esquerda que o alimentara desde Jean Jaurès²⁸. Na verdade, foram muitos os que quiseram ver neste renovado rosto socialista a materialização do reclamado e propagandeado *changement* a levar a cabo pelo *grand homme* de que os franceses parecem sempre estar à espera para os conduzir à glória.

Talvez por isso mesmo, o discurso político e ideológico da candidata socialista (afinal, derrotada) não se ficou por esta aproximação ao legado da figura de Joana d’Arc e, assim,

²⁵ Até aí, o partido de Le Pen realizava os seus festejos dedicados à heroína a 8 de maio, data da libertação de Orleães, tal como o faz toda a extrema-direita francesa. Mas nesse ano a segunda volta das presidenciais coincidiria com esta data e, portanto, Le Pen antecipou de uma semana o seu discurso de homenagem a Joana d’Arc e, assim, instituiu uma tradição que lhe dá larga visibilidade mediática. Tal é, no entanto, por muitos considerado um desvio desrespeitoso do valor simbólico da heroína (Cf. Henri Tincq, “Jeanne d’Arc detournée”, *Le Monde*, 1 de maio de 1988; Pierre Besnard, “Le rapt de Jeanne d’Arc”, *Le Monde*, 4 de maio de 1988).

²⁶ Michel Winock, “Jeanne d’Arc”, *op. cit.*, p. 693.

²⁷ Os *media* franceses e estrangeiros na ocasião reportaram largamente palavras da própria candidata que, em entrevistas e comícios de campanha, apresentavam Joana d’Arc não só como sua heroína de infância, mas também enquanto modelo de vida e de ação, com referências inflamadas por um toque feminista como: “testemunho de insubmissão e de ternura”; “mulher estratega”; “mulher de guerra”; “mulher de Deus [...] num mundo confiscado pelos homens”; “se eu fosse Joana d’Arc, eles já me teriam queimado viva”. Por outro lado, também não faltaram os títulos de jornais com jogos de palavras explorando a analogia entre a candidata socialista e heroína nacional, com óbvias alusões à sua combatividade e ao carácter conflitual, quase “bélico”, da missão de que se sentia investida: “Rocky contra Joana d’Arc”; “Um galo contra uma galinha”.

²⁸ Eduardo Lourenço, “A Gazela e o Leopardo”, *Visão*, 26 de abril de 2007, p. 98.

Segolène Royal provocou algumas ondas de choque no seu partido ao assumir no debate político o tema tão polemicamente francês da identidade nacional.

616 | Conceito já de si vago, complexo, este, o de identidade nacional, sempre temperado pela relação ambígua Eu-Outro e pelo relato que fazemos da entidade coletiva de que somos cofundadores. Surge-nos, no caso francês, ainda mais difícil de expressar por outras palavras que não sejam talvez as da célebre formulação de de Gaulle: “une certaine idée de la France” / “uma certa ideia da França”, muito feita de história, língua e geografia. Acrescentemos-lhe um quarto ingrediente lembrado por Eduardo Lourenço, citando François Mitterrand: “Em França resolvemos os problemas através de crises. E é preciso chegar ao paroxismo para as resolver”²⁹ e teremos “a exceção francesa” (ela própria mito ou realidade?).

Deixando em aberto a possibilidade de esta autoproclamada excepcionalidade francesa corresponder *tant bien que mal* a algo semelhante ao excesso de identidade que nos habituámos a aceitar em nós próprios, portugueses, desde *O Labirinto da Saudade*, parece-nos dela resultar que, no imaginário francês, a França, mais e melhor do que os franceses, não é uma abstração. Por isso, precisa de figuras concretas – como as de Gaulle, Joana d’Arc... – destinadas a organizar a matéria viva de que a *République* – una e indivisível – se sente nutrida distintamente de qualquer outra comunidade.

Tal não impede e até, pelo contrário, poderá potenciar que no relato da mais popular e emblemática figura histórica da França possam, afinal, coexistir várias imagens para cristalizar os muitos matizes de um sentimento nacional francês. Santa, guerreira, camponesa ingénua, usurpadora, feiticeira, santa-laica, mártir pela pátria ou da História, vítima (in)voluntária... De direita, símbolo da defesa da nação contra o invasor estrangeiro; de esquerda, filha e símbolo do povo oprimido; vítima do poder e da Igreja; a glória mais pura da história da França; detentora de um *élan* místico, renascida das cinzas... Traços gerais de uma imagem que, calibrados na justa medida, e adicionados das doses certas de conflito, rebeldia, audácia, política, propaganda, morte e tragédia, algures, entre a realidade e a lenda, nos conduzem ao que aqui nos trouxe: um mito.

Relembremos uma definição muito simples de mito: narrativa anónima, por isso, de todos, que permite a uma comunidade pôr em cena conflitos e resolvê-los no(s)/por esse(s) mesmo(s) discurso(s) – sendo que alguns podem ser insolúveis – e de, assim, explicar a sua concepção do Mundo – de si e do outro.

Por isso, e com a consciência de que aqui refletimos sobre uma figura medieval francamente controversa, protagonista de factos que deram lugar à criação de uma lenda que percorre a cultura de diversos países, deixamos um último ângulo de análise com a possibilidade de esta heroína francesa poder ser vista como bem mais do que o símbolo francês da liberdade, da combatividade e da bravura.

Em 2007, em contexto do – certamente de todos conhecido – debate sobre o alargamento e/ou aprofundamento da União Europeia, Jacques Le Goff propunha a inclusão “do destino de Joana d’Arc no imaginário europeu”, porque, em seu entender, na Europa das Nações, tal como este historiador medievalista a vê, “ser fiel ao espírito de Joana d’Arc é transformar a França e a Inglaterra em nações irmãs”, instituindo para si própria “um panteão europeu de glórias nacionais” de que, sem dúvida, a heroína francesa constaria³⁰.

²⁹ Eduardo Lourenço, “Intifada Social e Cultural”, *Visão*, 10 de novembro de 2005, p. 74.

³⁰ Jaques Le Goff, “Jeanne d’Arc, une héroïne européenne!”, in *L’Histoire*, n.º 317, fev. 2007, p. 77.

Curiosamente, quase três décadas antes, sem conhecer da língua e cultura francesas mais do que o pouco que pudera aprender em casa com o pai, nas aulas de História e de Francês e em meia dúzia de filmes nas tardes de televisão, a autora destas linhas apontava – ao lado de Madame Curie – Joana d’Arc como uma das suas heroínas favoritas. Insignificante pormenor, mas que talvez possa confirmar a ideia de Jacques Le Goff, segundo a qual poderíamos ver em “Joana d’Arc, uma heroína europeia!” que não só francesa.

| 617

Por último, a palavra ao Poeta! Retomamos as epígrafes que escolhemos para este texto, já que nos parece que também pela sátira, pela subversão da caricatura, com ironia e ternura, nos posicionamos criticamente em relação a nós e ao outro (o “*remorso de todos nós...*”) e, assim, vamos (re)construindo, pela mão de Antígona e de Joana d’Arc, todo um imaginário, em que como em “vaso de prata [...] se vazarão o pensamento e a vida”.

A FORMAÇÃO DA NAÇÃO E DO ESTADO NO BRASIL: UM ENIGMA HISTÓRICO EM ABERTO

Alba Maria Pinho de Carvalho

618 |

1. Modernidade no contexto da civilização do capital: nacionalismo como mito

No contexto da civilização ocidental, a modernidade afirma-se como a época da história que pensa a si mesma historicamente, significando o fim da crença em uma ordem revelada e divina e a assunção do princípio de que “os humanos encontram-se no mundo por conta própria” e, assim, a ordem do mundo pode ser desfeita e transformada. Como projeto sociocultural, a modernidade constituiu-se entre o século XVI e finais do século XVIII, a romper com a cosmovisão teocrática medieval e a ordem do Antigo Regime, emergindo, assim, com um caráter eminentemente subversivo de transgressão. De fato, “pela sua complexidade interna, pela riqueza e diversidade das ideias novas que comporta e pela maneira como procura a articulação entre elas, o projeto da modernidade é um projeto ambicioso e revolucionário”.

Marx e Engels, em meados do século XIX, bem traduzem o espírito moderno, em seu caráter transgressor de rupturas, com sua admirável passagem em *O Manifesto do Partido Comunista*: “Tudo o que era sólido se evapora no ar, tudo o que era sagrado é profanado e, por fim, o homem é obrigado a encarar com serenidade suas verdadeiras condições de vida e suas relações com a espécie”¹.

Em verdade, em seus primórdios, a Modernidade encarna uma dimensão emancipatória, diluída e absorvida pela dimensão regulatória, a partir da articulação histórica entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento do capitalismo, nos países da Europa que integraram a primeira onda de industrialização, em finais do século XVIII e meados do século XIX.

Na formulação crítica de Boaventura de Sousa Santos², o paradigma da modernidade constitui um projeto sociocultural muito rico, amplo e complexo, prenhe de potencialidades. Sujeito a um desenvolvimento contraditório, o projeto da modernidade – nas configurações de Santos³ – assenta-se em dois pilares: o da regulação e o da emancipação, aspirando um equilíbrio entre estes dois pilares fundamentais. Em sua trajetória social, a modernidade, intrinsecamente vinculada ao desenvolvimento capitalista nos países centrais, vivencia o processo histórico da progressiva absorção ou colapso da emancipação pela regulação, no contexto da civilização do capital.

¹ Karl Marx e Friedrich Engels, “O Manifesto Comunista”, in Harold J. Larski, *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, pp. 96-97.

² Boaventura de Sousa Santos, *Pela mão de Alice: O social e político na Pós-Modernidade*, 3.ª ed., 1994, Porto, Ed. Afrontamento.

³ *Ibidem*.

⁴ Segundo a interpretação de Boaventura de Sousa Santos, sistematizada em sua obra *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, pode-se distinguir três grandes períodos no processo histórico de desenvolvimento do capitalismo nos países centrais: o primeiro período é o do capitalismo liberal e cobre todo o século XIX; o segundo período é o do capitalismo organizado, iniciando-se no final do século XIX, atingindo seu pleno desenvolvimento no período entre as guerras e nas primeiras décadas depois da 2.ª Guerra Mundial; o terceiro período é designado por capitalismo desorganizado, iniciando-se nos finais da década de sessenta e em curso, como período do capitalismo financeiro ou do capitalismo monopolista de Estado, marcado por transformações de natureza profunda.

Em verdade, a modernidade ao longo dos diferentes períodos do desenvolvimento capitalista⁴, urdiu uma grande armadilha: “a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias”⁵.

Nos seus percursos contraditórios no âmbito da civilização do capital, a modernidade encarna os chamados “mitos modernos”. Dentre estes, configura-se o nacionalismo, mito que povoa o imaginário dos tempos modernos, atualizando-se e redefinindo-se em diferentes momentos e circunstâncias históricas. A rigor, o nacionalismo coloca-se reiteradamente no curso da história, a configurar um problema prático e teórico⁶. É difícil uma explicação coerente do nacionalismo pelo “fato de apresentar formas e origens muito diversas, de acordo com a época e o país em que se manifesta”⁷. São múltiplas e qualitativamente distintas as configurações históricas sustentadas no nacionalismo. Assim, problematiza Dante Moreira, em sua obra-referência sobre o nacionalismo:

Pode-se dizer que o romantismo alemão foi nacionalista, embora tenha sido um movimento intelectual de pequeno ou pouco intenso colorido político. Nacionalista foi a Revolução Francesa, movimento político liberal; nacionalista foi também o nazismo alemão, movimento político autoritário [...] Além disso, dificilmente encontramos objetividade ou neutralidade naqueles que estudam ou analisam os movimentos nacionalistas. Para alguns, o nacionalismo seria um movimento profundo e inevitavelmente irracional, erguido como obstáculo à aproximação e ao entendimento entre os homens. Para outros, haveria um nacionalismo saudável e um nacionalismo doentio e agressivo.⁸

Assinala Octávio Ianni que, especificamente na América Latina, a questão nacional está na base de lutas fundamentais de determinados países. As guerras e revoluções de independência sintetizam-se precisamente no dilema do nacionalismo.

E explicita Ianni:

o que há de épico nas lutas simbolizadas por Tausaint Louverlure, Francisco Miranda, Simón Bolívar, José Artigas, José Morelos, Miguel Hidalgo, Bartolomé Mitre, Bernardo O’Higgins, Antonio Sucre, José Bonifácio, Frei Caneca, Ramón Betances, José Martí e muitos outros, está enraizado na façanha destinada a emancipar a colônia, criar o Estado, organizar a Nação⁹.

Seguindo as trilhas da história, cabe reconhecer que, em certas conjunturas, a questão nacional se torna mais aberta, cria desafios novos, reabre dilemas anteriores em outros termos¹⁰. Especificamente, em conjunturas críticas mais profundas, reabre-se a problemática nacional.

⁵ Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, p. 71.

⁶ Octávio Ianni, “A questão nacional na América Latina”, *Estudos Avançados*, vol. 2, n.º 1, São Paulo, jan/mar. 1988, <http://tinyurl.com/phbnajj> (acedido a 20 de março de 2014), pp. 4 e 22.

⁷ Dante Moreira Leite, *O Caráter Nacional Brasileiro: história de uma ideologia*, 4.ª ed., São Paulo, Pioneira, 1983, p. 10.

⁸ *Ibidem*, pp. 10-11.

⁹ Octávio Ianni, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰ Octávio Ianni, *op. cit.*

O nacionalismo, como força mobilizatória de vontades coletivas, assenta-se na ideia de nação a encarnar construções político-culturais particulares e distintas. De fato, a categoria nação carrega consigo vários tempos superpostos uns aos outros, com diferentes matizes desde o século XVI, circunscrevendo sentidos diversos à nação em tempos modernos. A rigor, configuram-se metamorfoses do conceito de nação nos circuitos da modernidade em diferentes tempos e espaços. Assinala François Xavier Guerra (2003) que, na Espanha, a nação é uma comunidade soberana formada pela associação voluntária de indivíduos iguais e, na França revolucionária, nação comporta não só a nação-reino como a nação-Estado, soberana e absoluta, e ainda a nação-povo, no sentido político e no sentido de comunidade cultural, com passado e memória comuns, com imaginário compartilhado e projeto de futuro. Em verdade, como bem sintetiza Eric Hobsbawm, a “característica básica da nação moderna e de tudo o que a ela está ligado é a sua modernidade”¹¹.

Esclarece Hobsbawm na sua discussão conceitual a circunscrever a novidade histórica do conceito moderno de nação:

o significado fundamental de “nação”, e também o mais frequentemente ventilado na literatura, era político. Equalizava “o povo” e o Estado à maneira das revoluções francesa e americana, uma equalização que soa familiar em expressões como “Estado-nação”, “Nações Unidas” ou a retórica dos últimos presidentes do século XX [...]. Na era das revoluções, fazia parte ou cedo se tornaria parte do conceito de nação que esta deveria ser “una e indivisa”, como na frase francesa. Assim considerada, a “nação” era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política. Pois, fosse o que fosse uma nação, ela sempre incluiria o elemento da cidadania e da escolha ou participação de massa.¹²

Octávio Ianni, em análise política da questão nacional, assim circunscreve um entendimento de nação:

A Nação pode ser vista como uma configuração histórica, em que se organizam, sintetizam e desenvolvem forças sociais, atividades econômicas, arranjos políticos, produções culturais, diversidades regionais, multiplicidades raciais. Tanto o hino, a bandeira, o idioma, os heróis e os santos, como a moeda, o mercado, o território e a população adquirem sentido no contexto das relações e forças que configuram a Nação. A Nação pode ser uma formação social em movimento; pode desenvolver-se, transformar-se, romper-se.¹³

Esta via analítica aberta por Ianni da “nação como formação social em movimento” mostra-se deveras fecunda para refletir e discutir sobre a nação e o Estado brasileiros que, de fato, constitui um enigma histórico em aberto a desafiar pesquisadores e analistas, sobretudo em tempos de mundialização no início da segunda década do século XXI – contexto de crise estrutural do capital – quando a questão nacional recoloca-se com novas configurações, a encarnar dimensões contemporâneas do mito moderno do nacionalismo.

¹¹ Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780*, São Paulo, Paz e Terra, 1998, p. 27.

¹² *Ibidem*, p. 31.

¹³ Octávio Ianni, *op. cit.*, p. 1.

2. A formação do Estado e da nação brasileiros: “encaixando peças de um mosaico”¹⁴

Repensar a história sob referenciais ampliados a articular economia, política e cultura é uma tendência contemporânea. Nesta perspectiva, emergem estudiosos com fecundas construções analíticas a repensarem as questões da nação e do Estado e noções implícitas ou decorrentes como nacionalismo, identidade, etnia, linguagem¹⁵. Nesta perspectiva, recoloca-se, na agenda de debates do tempo presente, a questão da nação e do Estado nacional, em meio aos processos da mundialização e da compressão do mundo por via dos fluxos financeiros, de comunicação e de cultura, a erguer forças transnacionais.

No cenário global de blocos e articulações continentais, “a nação, porém, sobrevive, agora mais madura menos temerária, sem os arroubos juvenis autodestrutivos”¹⁶. Assim, o mundo contemporâneo parece desenhar-se como “um mundo de nações, já não apenas das velhas nações da Europa Ocidental e da América, mas por todo o mundo, no rescaldo da descolonização e da importação do modelo ocidental”¹⁷.

Neste contexto de ressignificações nacionais, impõe-se a pertinência do repensar a formação do Estado e da nação brasileiros, como um dos enigmas mais recorrentes de nossa história, campo de controvérsias e polêmicas.

Estudos e investigações contemporâneos sobre a formação do Estado e da nação brasileiros implodem a matriz explicativa de uma certa historiografia nacional que propugna o Estado como demiurgo da nação: Estado como criador, construtor da nação, ao dar partida e coordenação à organização do país¹⁸. No âmbito desta matriz historiográfica, é emblemática a concepção de Alberto Torres que, no início do século XX, projetou o Estado como construtor da nação e organizador da sociedade que – segundo ele – seria ainda frágil e informe, dado o processo de transplantação que a teria iniciado.

Sustenta Torres:

Só há um fato, uma força, um instrumento, um órgão, uma vontade, uma inteligência, com

¹⁴ Mosaico ou arte musiva é um embutido de peças (tesselas) de pedra ou de outros materiais (vidro, mármore ou conchas), formando determinado desenho. Aqui, retomo a metáfora do historiador István Jancsó de que “analisar a nação brasileira é como encaixar “peças de um mosaico”, justamente para sublinhar este esforço investigativo de resgatar e enfocar diferentes aspectos e dimensões de nossa história econômica, política e cultural para explicar o processo de formação da nação e Estado brasileiros, em sua complexidade, desmontando visões de uma historiografia, dominante durante décadas, de que a nação e o Estado no Brasil surgiram em um “passe de mágica”, após a Independência de Portugal, em 1822.

¹⁵ Dentre outros autores e suas obras referenciais, destaca-se Eric Hobsbawm em seu *Nação e Nacionalismos desde 1780*, publicado no Brasil em 1990, a inspirar novas pesquisas em busca de novas explicações históricas.

¹⁶ Cabe aqui destacar o instigante artigo de Rita Ribeiro, do Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Minho, “A nação na Europa: breve discussão sobre identidade nacional, nacionalismo e supranacionalismo”, *Sociedade e Cultura*, 6 (Série Sociologia, Cadernos do Noroeste, pp. 85-96), Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2004, p. 2. (versão eletrônica, acedida a 20 de março de 2014, disponível em <http://hdl.handle.net/1822/5646>).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Dentre as obras que consubstanciam a ruptura com esta matriz explicativa do Estado como demiurgo da nação, cumpre destacar a obra de Octávio Ianni, *Estado e Capitalismo*, publicada, em primeira edição, em 1965, constituindo, a rigor, um clássico a representar um marco das Ciências Sociais no Brasil. Em 1989, após 20 anos, foi publicada a 2.ª edição, revista e ampliada (São Paulo, Editora Brasiliense), permanecendo a obra atualíssima nas teses defendidas por Ianni, ao analisar a formação do Estado no âmbito da própria formação do capitalismo no Brasil.

a função de promover a ação nacional, de manter a vida do país, no que o interessa em conjunto e permanentemente: é o aparelho político-administrativo, com seus vários órgãos.¹⁹

622 |

De fato, em confronto com esta matriz historiográfica, dominante por décadas, desenvolvem-se, em tempos contemporâneos, estudos e investigações a circunscrever novas explicações que superam antigas concepções e mitos correntes sobre a formação do Estado e da nação no Brasil. Tais estudos desmontam o mito de que a nação brasileira teria surgido, em um passe de mágica, a partir da ruptura com Portugal e da formalização de um novo Estado, legitimado por uma suposta identidade “brasileira” que teria existido entre os colonos nos séculos que antecederam a emancipação política.

Cabe, aqui, sublinhar a reinterpretação da nação brasileira sustentada pelo historiador da USP István Jancsó e o grupo de pesquisadores do Projeto Temático “Fundação do Estado e da nação brasileiros” (1780-1850), com respeitadas obras e artigos publicados²⁰. As investigações desenvolvidas, sob múltiplas perspectivas, bem circunscrevem nexos históricos nas tessituras das especificidades da nação brasileira, enfocando os caminhos pelos quais múltiplas identidades regionais se desdobraram em uma nova identidade nacional no século XIX. Jancsó assim configura a ruptura consignada no esforço investigativo do grupo:

o conjunto das análises implodiu a matriz de uma certa historiografia nacional ao recusar que a nação surgiu de repente como um pedaço inteiriço que se descola de uma metrópole. Essa idéia foi substituída por outra, com o processo tomando a feição de um caleidoscópio cujos movimentos passam a configurar um novo mosaico.²¹

Nesta perspectiva é trabalhada a hipótese de que “a idéia correntemente aceita de o Estado ser o demiurgo da nação não dá conta da complexidade do fenômeno que pretende sintetizar”²². Sustentam os pesquisadores que o Estado brasileiro emerge em meio à coexistência, no interior do que fora antes a América portuguesa, “de múltiplos projetos políticos, cada qual sintetizando trajetórias coletivas que balizavam alternativas dessemelhantes de futuro”²³.

Nesta linha interpretativa da formação da nação brasileira assentada em lutas e tensões a partir da multiplicidade de projetos, Octávio Ianni, em meados dos anos 80, ao focar especificamente “a questão nacional na América Latina”, enfatiza que “a gênese de cada socie-

¹⁹ Alberto Torres, *O problema nacional brasileiro: introdução a um programa de organização nacional*, 4.ª ed., São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, Ed. UNB, 1982, p. 117.

²⁰ O Projeto Temático “Fundação do Estado e da nação brasileiros (1780-1850)”, coordenado pelo historiador István Jancsó, no período 2004 a 2009, com apoio da FAPESP, congregando 23 historiadores de dez instituições de pesquisa, além de grande número de bolsistas e colaboradores estrangeiros, dedicou-se a investigar, sob múltiplas perspectivas, o processo que levou a América Portuguesa a se transformar no Estado e nação brasileiros. O esforço investigativo no âmbito deste Projeto Temático consubstanciou-se em mais de duas dezenas de livros e uma multiplicidade de artigos dos diferentes pesquisadores, diversas teses e dissertações, além da *Revista Almanack Brasileira* que aglutina a contribuição de estudiosos à historiografia brasileira. Dentre as obras coletivas organizadas por Jancsó, cumpre destacar a obra, que se tornou referência, *Brasil: formação do Estado e da nação*, publicado pela Hucitec, em 2003, resultante de um seminário internacional, realizado na Universidade de São Paulo, reunindo historiadores, geógrafos, cientistas sociais, no esforço de reinterpretação da história do Brasil.

²¹ István Jancsó, Entrevista concedida à Agência FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 2009, <http://agencia.fapesp.br/10532> (acedido a 20 de março de 2014), p. 1.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

dade nacional compreende tanto a luta contra a metrópole, como as divergências internas, além dos conflitos com vizinhos²⁴.

O fio condutor desta reinterpretção do Brasil é a discussão dos processos que levam a América portuguesa a se transformar em novo Estado e em uma nação com identidade própria. Concretamente, significa compreender como gente que dizia “sou português da América” passa a dizer “sou brasileiro”²⁵. A rigor, o eixo analítico é compreender como a América portuguesa se transforma em Brasil, desvendando as sinuosas dinâmicas do período de transição do antigo sistema colonial para o império, no contexto da pré-independência.

Como primeira demarcação, é preciso romper com mitos disseminados pela historiografia dominante durante séculos:

O mito de reduzir a formação da nação e do Estado brasileiros à ruptura com Portugal em 1822. A rigor, o processo de Independência é muito mais complexo a demandar estudos das muitas e diferentes sociabilidades políticas nas várias regiões e províncias, antes e depois da data tradicionalmente festejada;

O mito de que o processo de formação da nação brasileira foi o oposto do ocorrido na América espanhola, rompendo com o mito do caráter pacífico da transição da América portuguesa em Brasil. A rigor, existe uma surpreendente sincronia entre os movimentos ocorridos na América espanhola e na América portuguesa. É preciso ter presente que, na América portuguesa, correu muito sangue por conta da dificuldade em superar as estruturas antigas, como bem revelam as lutas e revoltas regionais, no contexto da pré-independência do Brasil. Considerando justamente esta similaridade de processos, Octávio Ianni enfatiza que, “na América Latina, as guerras e revoluções de independência estão na origem da Nação, estabelecendo alguns dos seus traços principais”²⁶.

Uma chave analítica fecunda para avançar nesta linha interpretativa é delineada por István Jancsó, ao circunscrever o momento da crise da monarquia portuguesa: é a crise do Antigo Regime como processo geral e a crise do sistema colonial como uma de suas dimensões constitutivas²⁷. Esclarece Jancsó no seu esforço de compreender esta transição da América Portuguesa para Brasil:

É uma crise una e múltipla ao mesmo tempo [...] A estratégia de investigação histórica partiu da hipótese de que se poderia chegar a isso por meio do estudo de suas múltiplas manifestações. Um dos aspectos que tornam o conceito de crise fecundo, nesse estudo, é o aspecto da indeterminação que está presente em qualquer crise. Os historiadores sabem que estão lidando com processos vividos por pessoas que não sabiam o que iria acontecer. Então, aquela gente que vivia na América Portuguesa entre 1810 e 1820 sabia que a monarquia portuguesa, o Estado dentro do qual eles viviam, já não funcionava tão bem quanto antes. Por isso, o conceito de crise é um poderoso instrumento de análise.²⁸

²⁴ Octávio Ianni, *op. cit.*, p. 3.

²⁵ István Jancsó, Entrevista concedida à Agência FAPESP, *op. cit.*

²⁶ Octávio Ianni, *op. cit.*, p. 1.

²⁷ No esforço interpretativo de István Jancsó para compreender a história do Brasil e, mais especificamente, “encaixar as peças do mosaico”, no desvendamento da formação do Estado e da nação brasileiros, a categoria crise assume centralidade, sublinhando o aspecto da indeterminação que permeia qualquer crise. E deixa claro que um sistema está em crise quando aquilo que funcionava deixa de funcionar, quando as soluções tradicionais perdem a eficácia. István Jancsó, Entrevista concedida à Agência FAPESP, *op. cit.*

²⁸ István Jancsó, Entrevista concedida à Agência FAPESP, *op. cit.*

O desvendamento desta crise da Monarquia Portuguesa e, especificamente, da crise do sistema colonial, exige circunscrever determinados marcos históricos, sublinhando – como um elemento-chave – a vinda da Família Real para o Brasil, em função do bloqueio continental imposto por Napoleão Bonaparte à Europa. Neste contexto de guerra e domínio do continente europeu, com derrubada de monarquias por Napoleão, a solução encontrada para não consolidar a submissão do reino de Portugal ao imperador dos franceses foi a transferência da Corte Portuguesa para o Brasil, com o apoio da Inglaterra²⁹. Desse modo, no início do século XIX, a capital do reino de Portugal foi estabelecida no Brasil, especificamente, na cidade do Rio de Janeiro, registrando-se o que alguns historiadores denominam de “inversão metropolitana”, ou seja, da até então “colônia Brasil” passou a ser exercida a governação do Império ultramarino português. À época, o Rio de Janeiro já era a segunda cidade mais rica do Império, atrás apenas de Lisboa. Mesmo assim, de repente, com a instalação da Corte no Brasil, o Rio de Janeiro tornou-se a sede do Império Português, colocando-se a exigência de organizar toda a administração brasileira. A rigor, articulam-se circunstâncias históricas, criando-se condições para a emergência de um Estado brasileiro, ao longo das três primeiras décadas do século XIX.

Inegavelmente, os desdobramentos da vinda da Família Real para o Brasil gestam nova moldagem sócio-político-cultural por força de um Estado nacional em construção. Neste sentido, dois fatos merecem destaque: primeiro, na chegada da Família Real, ainda em Salvador, é decretada, por Dom João, a abertura dos Portos do Brasil às nações amigas, permitindo que navios estrangeiros comercializassem livremente nos portos brasileiros, pondo fim, deste modo, ao monopólio comercial da colônia, com repercussões importantes para a economia brasileira; em 1815, o Brasil é elevado à categoria de Reino, de modo que todas as terras portuguesas passaram a denominar-se “Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves”. Em verdade, “a vinda da família real, a instalação do centro decisório do Estado português na América resultaram na criação de uma nova entidade: o Reino do Brasil”³⁰.

Assim, com as transformações do Estado português decorrentes da transferência da Corte para o Brasil, o sistema vigente durante a era colonial entrou em colapso, com mudanças no próprio sentido do fisco como instrumento da exploração colonial, expresso por meio dos monopólios régios em uma série de impostos diretos sobre a produção e o comércio colonial, sobre o tráfico negreiro, enfim, sobre todas as atividades capazes de gerar excedentes. Uma

²⁹ A transferência da Corte Portuguesa para o Brasil foi o episódio da história de Portugal e da história do Brasil em que a Família Real Portuguesa, sua Corte de nobres e seus servos radicaram-se no Brasil, de 1808 a 1820. Tal transferência configurou-se a única saída para o Príncipe Regente Português Dom João, pressionado pelas duas maiores potências da época: França e Inglaterra. De um lado, o imperador dos franceses Napoleão Bonaparte, no início do século XIX, queria conquistar toda a Europa, derrotando, para tanto, o exército de vários países, não conseguindo, no entanto, vencer a marinha inglesa. Assim, Napoleão, através do Bloqueio Continental, proibiu todos os países europeus de comercializarem com a Inglaterra. De outro lado, a Inglaterra – parceira comercial e militar de Portugal havia 500 anos – ameaçava invadir o Brasil, principal colônia portuguesa, caso Portugal acatasse o bloqueio de Napoleão aos navios ingleses. Assim, a solução que Dom João encontrou, com a ajuda dos aliados ingleses, foi transferir a Corte para a América. Em novembro de 1807, Dom João, com toda sua família e sua corte partiram para o Brasil sob a escolta da esquadra inglesa. Eram cerca de 15 mil pessoas, em quatorze navios, trazendo suas riquezas, documentos, bibliotecas, coleções de arte e tudo o que puderam trazer. A Família Real desembarcou em Salvador em 22 de janeiro de 1808 e, em 8 de março, chegou ao Rio de Janeiro, instaurando novos tempos para a Colônia que se transmuta na capital do reino português.

³⁰ István Jancsón, Entrevista concedida à *IHU-online*, n.º 263, 2008, p. 1, <http://tinyurl.com/nm7dg92> (acedido a 20 de março de 2014).

considerável alteração é que, com a sede do reino português na antiga “colônia Brasil”, cria-se o erário régio no Rio de Janeiro, em substituição ao erário régio de Lisboa, mudando a própria circulação dos recursos públicos que, agora, não mais devem ser enviados para Lisboa e, sim, para o Rio de Janeiro, criando, inclusive, tensões e disputas entre capitanias e regiões³¹.

Neste contexto de crise do Antigo Regime e, particularmente, do antigo regime colonial, nas primeiras décadas do século XIX, vivia-se no Reino do Brasil em formação um cenário de indeterminações, com uma multiplicidade de projetos políticos, sendo que cada um se referia a alguma realidade³². A rigor, o processo de formação da nação brasileira é encarado de formas diferentes nas várias regiões, expressando-se em distintas formas de tensões, encarnadas em resistências e lutas regionais.

No desvendamento da questão regional na base da formação da nação e do Estado brasileiros, Octávio Ianni, ao discutir a questão nacional no continente latino-americano, abre uma via reflexiva fecunda assim circunscrita:

junto com as diversidades sociais, econômicas, culturais e raciais, formaram-se também as regionais. Logo se revelou um singular e fundamental desencontro entre as regiões, a cidade e o campo, a região e a Nação. As tropelias oligárquicas, os separatismos, o contraponto civilização e bárbarie, o centralismo e federalismo, nascem nesse contexto. O dilema estava no princípio da história; e entra pelo século XX, naturalmente, em outros termos. O desafio consiste em construir um sistema político unitário e federativo que compreenda e concilie as liberdades de cada província e as prerrogativas de toda a Nação [...]³³

E especifica Ianni: “O problema regional tem a maior importância, na maioria dos países latino-americanos. No Brasil, é básico pelos problemas específicos de cada região e suas implicações nos arranjos do poder estatal”³⁴.

Em verdade, ao adentrar-se nos processos de fundação da nação e Estado brasileiros, na primeira metade do século XIX, as tensões e revoltas regionais bem consubstanciam a crise política do antigo regime português a perpassar o império no Brasil. São revoltas regionais na pré e pós-independência formal, envolvendo negros e indígenas como protagonistas. Tais rebeliões geram fissuras no corpo do império luso-brasileiro, mobilizando atenções e forças políticas em todo o Reino do Brasil. Assim, evidencia-se a fragilidade e, mesmo, incapacidade analítica das explicações tradicionais, ao se pensar em uma independência vista somente sob a óptica do Rio de Janeiro, restrita ao protagonismo das elites.

Dentre as rebeliões regionais fincadas, como raízes, na fundação da nação brasileira, destacam-se, no período pré-independência formal a estender-se no pós, os movimentos na província de Pernambuco, em 1817 e na província do Grão-Pará, iniciado em 1821.

A República de 1817 não foi apenas pernambucana, mas se manifestou também em Alagoas, Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará, em diferentes escalas, apesar de Pernambuco

³¹ Esta questão da fiscalidade na formação do Estado brasileiro é analisada pela pesquisadora do Projeto Temático “Fundação do Estado e da nação brasileiros (1780-1850)”, Wilma Perez Costa, em capítulo no livro organizado por István Jancsó em 2003, publicado pela Hucitec e na coletânea, por ela organizada, *Soberania e conflito: configurações do Estado Nacional no Brasil do século XIX*, publicada em 2010.

³² István Jancsó, Entrevista concedida à Agência FAPESP, *op. cit.*

³³ Octávio Ianni, *op. cit.*, p. 3.

³⁴ *Ibidem*.

ser o epicentro. É uma expressão política vigorosa a ser compreendida no âmbito de uma macrorregião, vinculada a perda de prestígio da região genericamente chamada de Norte, desde que a capital da América Portuguesa fora transferida para o Rio de Janeiro, cinco décadas antes, tendência reforçada com a instalação da Corte Portuguesa nesta cidade, em 1808. Neste movimento pode-se bem observar correlações entre capitânicas e respectivas atividades econômicas, alianças familiares, presença de grupos sociais distintos, interesses comerciais e administrativos, rompendo, ao mesmo tempo, com a forma de governo monárquica e com a dominação portuguesa³⁵. Cabe destacar a viva participação dos negros nesta Revolução de 1817, nas configurações da “pátria pernambucana”³⁶.

A revolta na província do Grão-Pará, iniciada em 1821, cobre toda a província em uma guerra civil até 1825, revelando a instabilidade vivida na região que deixou incerto o seu destino. Tem como seus principais protagonistas indígenas e negros, mostrando, desse modo, que não se sustenta a tese de que o país se forma a partir de um pacto entre elites.

No período pós-independência formal, cabe sublinhar revoltas regionais mobilizadoras de lutas pela afirmação da identidade brasileira:

- A Cabanagem, entre 1835 e 1840, na então província do Grão-Pará. Nesta rebelião, negros, índios e mestiços insurgiram-se contra a elite política e tomaram o poder, tendo como fatores desencadeadores da revolta a extrema pobreza das populações ribeirinhas e a irrelevância política a que a província foi relegada após a Independência do Brasil, em 1822;
- A Revolução Farroupilha, em 1836, na província do Rio Grande do Sul, demarcando uma das mais extensas rebeliões deflagradas no Brasil, a estender-se até 1844. A rebelião revela a insatisfação com as políticas imperiais, sobretudo vinculadas aos impostos que impediam a expansão dos lucros dos fazendeiros sulistas. É um movimento que, no seu longo percurso, assume uma dimensão separatista, com a fundação da “República de Piratini” ou “República Rio-Grandense”, mobilizando forças imperiais no seu enfrentamento e derrota;
- A Balaiada, revolta popular, ocorrida entre 1838 e 1841, no interior da província do Maranhão, estendendo-se para a vizinha província do Piauí. Foi uma rebelião feita por pobres da região, escravos, fugitivos e prisioneiros e que se efetiva no âmbito da grave crise econômica do Maranhão como região exportadora de algodão, devido à concorrência com o gênero estadunidense;
- A Sabinada, revolta vivenciada entre 1837 e 1838, na Província da Bahia, no contexto do Brasil Império, a propugnar a autonomia política, proclamando a “República Baiana”, em uma ruptura com o Governo Imperial. Esta revolta assume um caráter autonomista, inserindo-se na tradição de lutas por autonomia política da Bahia: Conjuração Baiana (1798); lutas pela Independência da Bahia (1822-1823); Federação do guanais (1832); Revolta dos Malês (1835).

Dando consequência analítica à tese de István Jancsó, de que “analisar a nação brasileira é encaixar peças de um mosaico”, cabe demarcar um elemento estrutural nesta tessitura de

³⁵ Marco Morel, “República de 1817”, Comentário in *O arquivo Nacional e a história Luso-Brasileira. Revolução de 1817*, s.d., <http://tinyurl.com/nfrj7r6> (acedido a 20 de março de 2014).

³⁶ István Jancsó, *Brasil: Formação do Estado e da Nação*, São Paulo, Hucitec, Unijui, FAPESP, 2003.

nexos históricos: todo o movimento de fundação da nação e Estado brasileiros, em suas sinuosidades e articulações, efetiva-se na passagem dos restos de um capitalismo de eixo mercantil para o que é engendrado pelo capitalismo industrial, fazendo parte também da passagem de um colonialismo de recorte antigo para o que viria a ser chamado imperialismo³⁷.

No desvendamento dessa inserção capitalista brasileira, a circunscrever os processos de fundação da nação e do Estado brasileiros, é fundamental retomar a análise de Florestan Fernandes, em sua obra referência *A revolução burguesa no Brasil – Ensaio de interpretação sociológica*, publicada em 1966 em 1.ª edição e em 1976, em 2.ª edição³⁸.

Florestan Fernandes, em sua tese mestra de interpretação do Brasil fundada na especificidade da revolução burguesa, configura padrão específico de desenvolvimento capitalista no país, buscando compreender as particularidades do processo histórico brasileiro, na relação dialética com o geral do capitalismo monopolista. Nesta perspectiva, demarca três fases do desenvolvimento do capitalismo no Brasil:

- 1ª fase: eclosão de um mercado capitalista moderno. É esta a fase de transição neocolonial que se estende da abertura dos portos brasileiros às nações amigas (1808) até a sexta década do século XIX, tendo em vista a crise estrutural irreversível do sistema de produção escravista;
- 2ª fase: formação e expansão do capitalismo competitivo. É esta a fase de consolidação e disseminação do mercado capitalista moderno e seu funcionamento como fator de diferenciação do sistema econômico. É a fase de consolidação da economia urbano-comercial, ao longo da primeira transição industrial, estendendo-se da sexta década do século XIX até a década de cinquenta do século XX;
- 3ª fase: erupção do capitalismo monopolista. É a fase de reorganização do mercado e do sistema de produção, efetivando-se operações comerciais, financeiras e industriais da grande corporação estrangeira, estatal ou mista. Esta fase inicia-se no final da década de 50, adquirindo caráter estrutural posterior ao golpe de 1964, no contexto da ditadura militar³⁹.

Estabelecendo o cotejo entre as indicações históricas de Jancsó⁴⁰ e a interpretação da Florestan Fernandes sobre o desenvolvimento capitalista no Brasil, pode-se bem circunscrever que a fundação da nação e Estado brasileiros efetivam-se entre a primeira e segunda fases, ou seja, entre a transição neocolonial e a consolidação e disseminação do mercado capitalista moderno⁴¹.

³⁷ István Jancsó, Entrevista concedida à Agência FAPESP, *op. cit.*

³⁸ Esta obra referência de Florestan Fernandes está estruturada em três partes: “As origens da revolução burguesa”; “A formação da ordem social competitiva”; “Revolução burguesa e capitalismo dependente”. Segundo explicita o autor, a primeira e segunda partes foram escritas em 1966 e a terceira parte em 1973. Para efeito de iluminar a discussão ora desenvolvida, interessa-nos, particularmente, esta terceira parte, no capítulo 6, “Natureza e etapas do desenvolvimento capitalista”. Cabe ainda esclarecer que trabalhamos com a segunda edição da obra, publicada em 1976, no Rio de Janeiro, pela Zahar Editores.

³⁹ É importante considerar que esta periodização de Florestan Fernandes é elaborada em 1973 e, portanto, sua interpretação do desenvolvimento capitalista brasileiro termina no contexto da ditadura militar, no início dos anos 70.

⁴⁰ István Jancsó, Entrevista..., 2009, *op. cit.*

⁴¹ No avançar dos estudos da fundação da nação e Estado no Brasil, cabe discutir os processos analisados por Florestan Fernandes na configuração destas duas fases, delineando, assim, as especificidades do contexto brasileiro, em seus nexos econômicos, políticos, culturais e sociais.

Por fim, neste “encaixe de peças de um mosaico”, buscando desvendar e compreender a formação do Estado e da nação brasileiros, cabe demarcar duas “peças” a abrir vias investigativas:

- As dimensões contraditórias do esforço de fundação de um império brasileiro, no século XIX, no horizonte liberal, reiterando, ao mesmo tempo, a ordem escravagista e a natureza patrimonial da fiscalidade. De fato, na compreensão da nação brasileira em construção no século XIX, impõe-se o aprofundamento da discussão sobre o ideário liberal e os contrastes e as contradições de uma sociedade onde prevalece o interesse pela matança da escravidão. A rigor, é a sobrevivência da herança colonial escravista, não obstante a ilustração e o liberalismo no Brasil do século XIX, demarcando especificidades da sociedade nacional brasileira;
- No contexto brasileiro, as massas tinham escassa identificação com a nação em que viviam, destacando-se sobretudo os indígenas e os negros. E é preciso ter presente que o sistema político do Estado nacional em formação encarnava a determinação de controlar índios e negros como força de trabalho. Com efeito, a ideia de nação é uma expressão colonialista, a circunscrever a violência colonial de “passar por cima”, de desconsiderar, de desqualificar as especificidades dos diferentes povos que habitavam o Brasil. É a padronização da nação, violando as diversidades étnico-culturais dos povos.

Em verdade, o enigma de nossa formação nacional permanece em aberto e ressurgiu, revitalizado, em tempos contemporâneos. É importante reconhecer que os resultados e investigações da nossa formação nacional ilumina novos componentes para se repensar a nação e o Estado no Brasil do presente, no contexto contraditório da mundialização e dos processos de ajuste às novas exigências do capital e de redefinições do neocolonialismo.

DO NACIONALISMO À CONSTRUÇÃO DO ESTADO: ANGOLA 1961-1991, UMA SÍNTESE ANALÍTICA

Zeferino Capoco*

| 629

Introdução

O presente tema pretende analisar a génese e o percurso político da evolução do nacionalismo revolucionário e anticolonial angolano, partindo das suas coerências e incongruências, a procura da sua afirmação no universo do nacionalismo em África, em ordem à conquista do direito de soberania e construção do Estado soberano em Angola.

Trata-se de um estudo sobre as variações que foram sendo verificadas nos ideais de luta pela independência a partir dos confrontos entre vários ativistas e ideólogos das guerras de libertação colonial e, depois, a sua constituição em chefes do novo Estado descolonizado e/ou em líderes do grupo beligerante que confrontou o poder de Estado formalmente instituído com a descolonização.

A análise destes pressupostos da construção do Estado em Angola fundamenta-se em dois objetivos: primeiro, contribuir para a construção de um discurso científico com carácter objetivo com vista a enriquecer, neste sentido, a área dos estudos políticos sobre o país em causa; segundo, formular a ideia de que, no quadro revolucionário do nacionalismo e político do Estado angolano, *o argumento étnico, frequentemente, invocado na formação e constituição dos movimentos nacionalistas, bem como no desenvolvimento da guerra civil subsequente é pouco ou nada suficiente para fundamentar as causas da divisão e de toda a crise e instabilidade que marcaram a história recente da política angolana*. Há que ter em conta vários fatores determinantes, dos quais faremos a análise daqueles que consideramos basilares na questão angolana do período em estudo.

1. Influência das correntes africanistas do Pan-africanismo e da Negritude e as sublevações de luta pelo poder em Angola

As ideias dos primeiros teorizadores que influenciaram o despertar da consciência revolucionária anticolonial em Angola provieram de duas correntes nacionalistas africanas: a Negritude e o Pan-africanismo. Ambas apareceram com o objetivo de reabilitar a identidade negro-africana, para a recuperação de uma personalidade considerada destruída, inferiorizada e desprestigiada, que era, na expressão de Kwame Nkrumah, “a personalidade africana”.

Este líder africano assim entendeu e fundamentou a ideia de *African Personality*:

For too long in our history, Africa has spoken through the voices of others. Now, what I have called an African Personality in international affairs will have a chance of making its proper impact and will let the world know it through the voices of Africa's own sons [...]. As we look back into the history of our continent, we cannot escape the fact that we have been the victims of foreign domination. For too long we have had no say in the management of our own affairs or in deciding our own destinies.¹

* Doutorando e Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais (U. Católica – Lisboa). Docente de Direito Internacional na Universidade Católica e na Universidade Katyavala Buila (Benguela – Angola, de História Diplomática e História das Relações Internacionais na Universidade Lusíada (Benguela).

¹ Kwame Nkrumah, *I speak of Freedom, a statement of an African ideology*, Londres, Heinemann, 1961, pp. 125-126.

Assim, seria Kwame Nkrumah, um dos atores mais célebres do Nacionalismo Africano, a exprimir a sua ideia numa trilogia ideológica sobre o movimento: “[...] a filosofia da revolução africana [...] define-se em três componentes políticas dos nossos movimentos de libertação, nomeadamente: o Nacionalismo, o Pan-africanismo e o Socialismo”². Mas o Pan-africanismo, enquanto primeiro movimento de ideias políticas dos africanos, deve compreender-se como uma corrente inspiradora das componentes ideológicas salientadas por Nkrumah, nomeadamente o nacionalismo e o socialismo.

Do ponto de vista concetual, George Padmore definiu o Pan-africanismo como pensamento político que “procura realizar o governo dos africanos, por africanos e para os africanos, respeitando as minorias raciais e religiosas que desejem viver em África com a maioria negra”³. Esta componente política, por sua vez, fundamenta a própria noção literal do conceito que significa “todo o africanismo” como uma visão sociopolítica mundial e como movimento que busca a unificação e elevação de todos os nativos e descendentes de africanos na diáspora, como parte de uma comunidade africana.

E as suas raízes fundamentam a sua linha de atuação e de desenvolvimento: “o Pan-africanismo tomaria logo à nascença a coloração de um movimento exclusivamente político, inspirador das modernas tendências de unificação política da África inteira”⁴.

E, por isso, o Pan-africanismo sem Estado revelou-se como uma corrente diferente em princípios e construtora do Pan-africanismo de Estados. Aquela pugna por uma África livre a mando dos africanos, livre do poder dos europeus, sonhando com um futuro que materializasse a concretização deste projeto. Esta última é já o sentimento tornado realidade, mas que procura não só a união de Estados livres, mas também a afirmação desses Estados na comunidade dos outros Estados, ou seja, na sociedade internacional.

À luz desta visão resulta que se o Pan-africanismo consistiu na reivindicação dos direitos políticos para os africanos, de modo que a África “falasse pela voz dos seus filhos”, sustentando assim uma base ideológica da revolução anticolonial, já a Negritude, assente em aspetos culturais, pretendeu “defender a cultura africana”, através da literatura, da arte e da poesia, próprias da inteligência do negro africano. Foi a ideia dominante na literatura da Negritude dos mais proeminentes pensadores e teóricos deste movimento. Os mais brilhantes foram o senegalês Léopold Senghor e o antilhano Aimé Césaire. Neste sentido, Senghor explicava a Negritude nos seguintes termos: “Elle est l’ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, c’est-à-dire une certaine présence active au monde: à l’univers”⁵.

O conceito que definia a Negritude fixa-se na nomenclatura “negro”. Senghor procurou afirmar a importância da Negritude: “la Négritude est aujourd’hui nécessaire au monde: elle est un humanisme du XX^e siècle”⁶. O africanista entende que a Negritude permite à África negra dar o seu contributo à civilização universal. É com esta consideração que “c’est grâce à ces vertus de la Négritude que la décolonisation s’est faite sans trop de sang ni de haine au sud du Sahara, qu’une coopération positive, fondée sur le dialogue et la réciprocité des services”⁷.

² Cf. Martin Minongue e Judith Molloy, *African aims and attitudes*, Cambridge University Press, 1974, p. 2.

³ George Padmore, *Panfricanism or Communism?*, p. 27.

⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁵ Léopold Sédar Senghor, *Négritude et civilisation del Universel*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 69.

⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁷ *Ibidem* p. 75.

O que se procurou defender era que o negro tinha um passado, uma história, uma cultura e tradições próprias que fazem dele humano e fundamentam a sua identidade. Sendo assim, e como se pode ler na teorização do seu significado, a Negritude já não só se referia ao africano negro, mas a todo o negro quer esteja em África ou noutros continentes. É o que podemos ler no seguinte pensamento: “a Negritude é um facto: uma cultura. É o conjunto dos valores – económicos e políticos, intelectuais e morais, artísticos e sociais – não só dos povos da África Negra, mas ainda das minorias negras da América, mesmo da Ásia e da Oceania”⁸. Assim, de um modo mais abrangente e objetivo do seu significado, para Senghor, a Negritude deve compreender-se como “o conjunto dos valores de civilização do mundo negro”⁹ expressos na sua compreensão como “une culture orginale”¹⁰. O despertar do nacionalismo chegou a Angola com estas influências político-culturais, quer do Ocidente europeu, quer do sentimento afro americano.

No contexto lusófono é o protonacionalismo o gerador do nacionalismo anticolonial dos anos de 1940 e 1950 do séc. XX, em Angola. Constitui assim o primeiro momento de uma conceção intelectual sistematizadora da futura ideia de libertação nacional. Ideias essas que procuravam alicerçar-se no fenómeno do nativismo tido como “segmento intelectual dos filhos da terra (notoriamente em Cabo Verde e em Angola) exprimiam o sentimento colectivo de ser portador de valores próprios, o referente de identificação e confluência das suas aspirações a uma autonomia e futura independência”¹¹.

As ideias nascentes não tardariam em formar uma ideia nacionalista profundamente enraizada na própria consciência construtivista de uma futura independência que, entretanto, no quadro da situação real vigente, não passava de um “mito”. Mas no imaginário colectivo do homem angolano a nação representava um conceito de comunidade de homens, um povo concreto, que deveria evoluir para constituir um Estado autónomo politicamente. Como observa Mário Pinto de Andrade, “o nacionalismo prolonga-se, porém, no quadro do Estado-nação já constituído com a deslocação do eixo prioritário para a defesa da independência e da afirmação da sua grandeza”¹², pelo que fica claro que as pretensões angolanas fundamentavam-se, numa perspetiva conjuntural de povos africanos, na ideia da instauração de um Estado como entidade independente a nível externo e sem superior internamente¹³.

2. A consciência nacionalista em Angola

É evidente que o nacionalismo angolano e toda a sua evolução no tempo e na história do séc. XX foi, fundamentalmente, a expressão de um sentimento de repúdio contra a dominação colonial portuguesa, a supremacia dos ocidentais sobre os africanos de Angola e o controlo da vida política angolana pelas autoridades coloniais portuguesas. Os fundamentos da consciência nacional ganharam forma a partir do reconhecimento dos direitos políticos e

⁸ Hollis Linch e Edward Wilmot Blyden, *Pan Patriot*, Londres, 1968. Citado por: Eduardo dos Santos, *Negritude e luta pelas independências na África portuguesa*, 1.ª ed., Editorial Minerva, Lisboa, 1975, p. 12.

⁹ Léopold Senghor, *Négritude et civilization de l'Universel*, in *Presence Africaine*, vol. XLVI, Paris, 2.º trimestre de 1963, p. 10.

¹⁰ Léopold Sédar Senghor, *Négritude et civilization del Universel*, p. 92.

¹¹ Mário Pinto de Andrade, *Origens do nacionalismo Africano*, p. 110.

¹² *Ibidem*, p. 14.

¹³ Cf. Marcello Caetano, *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*, Almedina, 1973.

fundamentais considerados privados aos nativos angolanos. É, por isso, um nacionalismo anticolonial, um nacionalismo sem Estado, sem bases jurídicas, mas que invoca o cumprimento dos direitos do homem como parte dos objetivos políticos consagrados. Neste contexto, os movimentos literários africanos e afro-americanos muito contribuíram para o assentamento do angolano nas suas tradições e na cultura dos seus antepassados, através das formas e expressões literárias que tocavam a alma africana.

Procurou-se reforçar a ideia da existência em Angola duma cultura própria com um processo histórico particular. Esta cultura era africana e tinha que ser o fundamento de “uma identidade angolana”. As formas de expressão desta identidade foram várias. Encontramo-las nas literaturas nascentes, e, como já vimos, fundamentadas nos conceitos de *Pan-africanismo*, de *Negritude*, de *African Personality* ou *Consciencism*¹⁴, todos da formulação de estudantes africanos negros, provenientes de diversos territórios do continente. Mas também pelas práticas e costumes tradicionais, os “sobados” africanos constituíram formas de expressão da identidade do ser africano e dos seus sistemas de administração de carácter primitivo. É com estes fundamentos e neste âmbito que a Negritude aparece como movimento literário de reabilitação do “ser negro”. Mas a formação de todos os movimentos arquitetos de qualquer ideologia pró África baseavam-se na ideia da *africanidade* tida como a real identidade de qualquer negro.

E neste sentido, numa aproximação conexa dos conceitos relacionados ao *africanismo* ou *africanidade*, Eduardo dos Santos afirma:

A tese da africanidade tem conteúdo mais político e liga-se mais precisamente ao combate pan-africanista; a tese da negritude tem contexto mais cultural e, melhor que a anterior, pode servir a via africana do socialismo e o pan-africanismo, simultaneamente; o consciencismo é mais a explanação filosófica do conceito africano global, da personalidade negra, em ordem à solução exclusivamente africana dos problemas da descolonização e do desenvolvimento, e serve tanto o socialismo africano como o pan-africanismo.¹⁵

Importa salientar que o africano tinha consciência de uma identidade cultural própria, enquanto africano, fundamentada no seu “ser negro-africano”, embora não tivesse desenvolvido a ideia sólida de uma identidade nacional de pertença exclusiva a uma parcela territorial sobre a qual pudesse delimitar linhas fronteiriças nacionais. Deste modo, as elites angolanas e africanas em geral, tanto os ativistas da Negritude como os do Pan-africanismo, prendiam-se, inicialmente, na ideia da “cultura africana” gérmen da história dos antepassados. Por isso, valeu-lhes a seguinte crítica: “esta obrigação histórica em que se encontram os homens de cultura africanos, de racializar as suas reivindicações, de falar mais da *cultura africana* do que da *cultura nacional*, vai conduzir-los a um beco sem saída”¹⁶.

Note-se, por exemplo, que no contexto da África portuguesa, nos anos de 1920-30, reclamava-se mais a descentralização administrativa no quadro da Nação portuguesa, como é expressa na seguinte mensagem:

¹⁴ Veja-se Eduardo dos Santos, *A Negritude...*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ Eduardo dos Santos, *Ideologias políticas Africanas*, Lisboa, 1968, p. 12.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124. Veja-se ainda Franz Fenon, *Os condenados da Terra*, p. 208.

não podemos deixar de acentuar [...] o propósito essencial do estreitamento das relações seculares de convivência nacional, que unem as duas raças, negra e branca, baseando-se numa sólida, real e positiva equiparação de direitos e deveres. Por isso, preconizamos a necessidade de reforma do Estado português, num sentido descentralizador e federativo, de forma que nele se integrem esses povos africanos com as suas características étnicas e na sua individualidade política própria¹⁷

Mas no que diz respeito a Angola, mesmo já no período da formação dos futuros movimentos angolanos mais organizados, como refere William Minter, são poucos os sinais que nos permitem ver quando as correntes anticoloniais começaram também a refletir a consciência de pertença a uma nação chamada Angola¹⁸.

O reforço do domínio português em Angola despertou, por sua vez, atenção dos jovens esclarecidos pelas ideias de liberdade, direitos e garantias que recebiam das influências revolucionárias que se passavam em diversas partes do mundo colonizado. De acordo com Edmundo Rocha, neste ambiente, foram importantes as influências da “emancipação dos povos asiáticos, árabes e africanos”¹⁹, precursores dos nacionalistas angolanos perante o problema colonial português.

Vários fatores contribuíram para este despertar das ideias da consciência da angolaniidade, bem como para a formação dos primeiros movimentos de luta contra o domínio externo: o aparecimento das elites intelectuais, a emigração de angolanos para os países vizinhos e a informação/comunicação com as massas populares.

O primeiro fator importante que contribuiu para esse despertar foi o aparecimento de elites de intelectuais angolanos²⁰, tanto no interior de Angola como na diáspora, que tomaram consciência da impossibilidade de atingir a dignidade do homem no seu próprio país, adquirindo assim uma consciência nacional, em Luanda, Lisboa e em Leopoldville²¹, a partir das décadas de 40 e 50. Estas elites, embora nem sempre se inspirassem nos mesmos princípios, tinham objetivos comuns de se afirmarem e contestarem as políticas do regime colonial, desafiando, assim, as autoridades administrativas. Eram, por isso, elites revolucionárias que aspiravam o fim da dominação, a mudança do curso dos acontecimentos, e, enfim, mais tarde a luta para instaurar um “governo de Angola pelos próprios angolanos”.

Foi na sequência destas aspirações, e contribuiu para isso as grandes ideias emancipacionistas que circulavam no exterior, que os grupos de estudantes angolanos em Portugal e em Paris constituíram espaços de reflexão e associações culturais, recreativas e de entreaajuda, onde se discutiam temas da identidade africana e de crítica ao sistema fascista e colonialista²². Destas associações, as mais influentes apareceram em Portugal, como “a Casa dos Es-

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸ Cf. William Minter, *Os contras do Apartheid. As raízes da guerra em Angola e Moçambique*, 1994, p. 112.

¹⁹ Edmundo Rocha, *Ibidem*, p. 45.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Mugur Valahu, no seu livro *Angola, chave de África* escreve: “Existia, é certo, alguns intelectuais angolanos, descontentes com a administração portuguesa, uns na prisão, outros exilados, embora provavelmente ninguém realizasse a extensão dos seus contactos com os líderes africanos cúmplices e com os dirigentes do bloco comunista” (p. 75). Outro autor, John Iliffe, sublinha o aspeto da instrução dos africanos (angolanos), especialmente dos jovens: “viam na educação uma forma de escaparem ao trabalho forçado nos campos e de conseguirem um emprego compensador” (*Os africanos: História dum continente*, p. 289).

²² Cf. Mugur Valahu, *Ibidem*, p. 66.

tudantes do Império, o Centro de Estudos Africanos e o Clube Marítimo Africano”²³. As mesmas associações, por sua vez, davam continuidade a pequenas formas de protestos anticoloniais anteriores que eram sobretudo de ordem cultural, desenvolvidas por brancos angolanizados, mestiços e negros assimilados em Luanda, que reclamavam uma identidade angolana, que em 1948 deram origem, sob a liderança de Viriato da Cruz, ao Movimento dos Jovens e Intelectuais de Angola²⁴.

Em segundo lugar, analisamos o fator da emigração. Perante a dura situação da política colonial em Angola que incidia no “trabalho forçado” e uma “mão-de-obra barata, quase gratuita, obrigatória das massas rurais angolanas” com um “recrutamento forçado”²⁵, muitos angolanos procuraram sair do país. A política económica da década de 50, marcada pela modernização das infraestruturas empresariais e a construção de infraestruturas rodoviárias e industriais tinha aumentado o trabalho forçado dos indígenas.

A vida dos trabalhadores angolanos e das suas famílias enfrentava uma realidade difícil, vivendo-se a frustração da repressão²⁶ dadas as poucas facilidades que havia de fugir ao “contrato”. A solução de inúmeras famílias passava por emigrar, como refere Edmundo Rocha: “Para escapar ao contrato e fugir à miséria, observam-se desde os anos quarenta fortes correntes migratórias [...] para as minas do Sudoeste Africano (Namíbia), para a Rodésia do Norte (Zâmbia), mas sobretudo para o Congo Belga (Catanga e Leopoldville)”, onde

as oportunidades de trabalho eram melhor remuneradas e em melhores condições, podendo mesmo prosperar como comerciantes, ter acesso às escolas [...]. Esses angolanos, embora já social e culturalmente diferentes, continuavam a manter contactos com as suas terras de origem que visitavam ou voltavam a instalar-se já com um nível social diferente, elementos potencialmente subversivos e perturbadores, olhados com suspeita pelas autoridades coloniais e que viriam a ter um papel determinante na eclosão do movimento nacionalista, nos anos 59-61.²⁷

Um terceiro fator que contribuiu para o despertar da consciência nacionalista e anticolonialista foi a comunicação e a circulação da informação de propaganda, subversão e politização das massas populares. É evidente que as informações ajudam a formar opinião. E, neste contexto, as diferentes vias de comunicação que os intelectuais nacionalistas adotaram, como a circulação de panfletos, jornais e programas radiofónicos emitidos a partir do exterior (Congo ex-Belga, por exemplo), exerciam uma grande influência nas camadas sociais angolanas mais baixas.

Por outro lado, o contacto de angolanos que viviam no Congo ex-Belga com as populações angolanas do norte de Angola era um canal de circulação das informações de fora para o interior. Isto preocupava as autoridades coloniais e merecia a máxima atenção da PIDE, que procurava evitar estes contatos a partir do momento em que este órgão do Estado colonial notou a regularidade de movimentos na fronteira entre o Congo e Angola. Na sequência desta constatação, uma nota oficial, reconhecendo o perigo para a estabilidade interna angolana, referia assim a preocupação das autoridades nos seguintes termos:

²³ Cf. Edmundo Rocha, *op. cit.*, p. 69.

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ Cf. George Wright, *A destruição de um país, a política dos Estados Unidos para Angola desde 1945*, p. 26.

²⁶ Cf. Edmundo Rocha, *op. cit.*, pp. 56-58.

²⁷ Veja-se David M. Abshire e Michael A. Samuels, *The Portuguese Africa, a Handbook*, p. 389.

Elementos antiportugueses residentes na República do Congo vêm procurando colher informações acerca do ambiente entre a nossa população indígena e, não é de pôr de parte a hipótese destas visitas servirem exatamente para esse fim, pelo que se acha, que embora não seja de boa política impedir essas visitas, as mesmas não devem ser encorajadas e quando forem inevitáveis, deve-se tomar os cuidados necessários para que elas não sirvam de pretexto à colheita de elementos que mais tarde serão empregados contra Portugal.²⁸

Neste sentido, os nacionalistas angolanos continuaram a desempenhar uma intensa atividade de propaganda, principalmente a partir do Congo Belga (cidade de Leopoldville, hoje Kinshasa), depois da independência deste país em 1960. O governo congolês dispunha diversos tempos de antena na Rádio Nacional do Congo, que emitia programas da UPA²⁹ para Angola; contando depois, desde Setembro de 1960, com a fundação do jornal *A voz da nação angolana* na mesma cidade, que era publicado em francês, português, kimbundu e kikongo³⁰ para as populações de Angola. Ainda a partir do estrangeiro, a Rádio Pequim iniciou, em outubro de 1960, a emissão de um programa em português para África³¹ que teve enorme influência de propaganda às populações africanas de Angola e de Moçambique.

A comunicação através da imprensa de propaganda e da rádio a partir do exterior foi também uma via rápida no contato com todas as camadas sociais da população angolana. Porém, nesta tarefa de esclarecimento popular havia a dificuldade do analfabetismo, principalmente das populações rurais. Apesar disso, os nacionalistas serviram-se da informação de propaganda para despertar nas mentes a consciência da identidade angolana.

3. O espírito da Conferência de Bandung e a gênese do nacionalismo em Angola

O problema da dominação colonial pelos poderes europeus tornou-se mais ativo na primeira metade do séc. XX e despertava a atenção de toda a sociedade internacional dividida em dois pólos: dum lado, o “Ocidente” que exerce o poder global e do outro, o mundo “Não-Ocidental”³² que reclamava os seus direitos de liberdade. O ato político mais importante realizado pelos países emergentes do bloco sul foi a Cimeira de Bandung. No panorama internacional, a Conferência de Bandung teve uma grande importância histórica e alcance político de decisiva afirmação dos países asiáticos que a lideraram.

Os signatários manifestaram o seu repúdio contra a hegemonia e o domínio do Ocidente, e a Conferência constituiu-se como uma “expressão à escala universal da tomada de consciência da sua eminente dignidade pelos povos de cor; [que proclamou] a morte do complexo de inferioridade”³³. Em África, foram convocados para a conferência os Estados africanos independentes na altura e alguns que se encontravam em fase de transição para a independência.

²⁸ *Ibidem*, 59-60.

²⁹ Torre do Tombo, Arq. Salazar, INF. Nº 567/60-GU.

³⁰ Cf. *Idem*, INF. Nº 631/61-GU.

³¹ Cf. *Idem*, INF. Nº 448/60-GU.

³² Cf. *Idem*, INF. Nº 561/60-GU.

³³ Preferimos usar o termo para indicar todo o mundo e países que se colocavam do lado oposto contra a Europa, condenando as políticas coloniais e imperialistas, o que de certo modo já desenhava a futura divisão da ordem mundial em capitalismo e socialismo.

A conferência, realizada em abril de 1955, na cidade de Bandung, na Indonésia, foi o primeiro ato político de carácter internacional fora do âmbito ocidental das grandes potências, um acontecimento que “marcou o aparecimento do Terceiro Mundo como unidade ideológica”³⁴. Pela primeira vez, os Estados asiáticos discutiram as questões relacionadas com a unidade política das novas soberanias em busca de soluções para equilibrar o poder ocidental. A mesma conferência significou ainda a expressão política de solidariedade com a África que, apesar do seu atraso político, se esforçava na busca da sua total emancipação.

No entanto, em 1955, ano de Bandung, a África subsariana não tinha nenhum território descolonizado. As soberanias africanas reduziam-se a 6 países do norte, três dos quais se tinham tornado independentes à data da conferência. Esses países foram: Egito, Etiópia, Libéria, Líbia (não independente à data), Sudão (em transição para a independência) e Gana (também em transição à independência).

Mas a participação da África na Conferência de Bandung não foi além de uma simples presença de observação, tendo em conta que, primeiro, dos 29 países presentes, o continente teve a mais fraca representatividade, sem uma expressão forte nas sessões, excepto o Egito liderado por Nasser, cuja intervenção se deslocou dos assuntos africanos em geral para os problemas do mundo árabe. Segundo, a Conferência deu pouca atenção à real situação africana, embora as pretensões de África e a questão dos territórios sob o domínio colonial fossem apoiados e debatidos no contexto universal de condenação do imperialismo colonial do Ocidente. Certo foi que os líderes asiáticos exprimiram o desejo e vontade de ajudar a África, em ato de solidariedade, para deste modo acelerar o processo da sua autodeterminação.

Pelo seu carácter político, a Conferência de Bandung mostrou-se como desafio ao mundo ocidental na medida em que condenou a presença europeia em territórios fora do seu espaço e ao mesmo tempo como manifestação política soberana do Terceiro Mundo. Esta posição motivou os movimentos nacionalistas na luta pela sua causa. No entanto, a URSS não tardaria a tirar o aproveitamento político que Bandung imprimiu na esfera internacional:

entre 18 de Novembro e 21 de Dezembro de 1955, Bulganine e Krutchev visitaram os países do Sudoeste Asiático a fim de ali celebrar a “tomada de consciência de uma terceira força neutralista e anti-colonialista” [...]. [Bandung] constituiu-se, assim, no instrumento de que a URSS passou a dispor para penetrar em África, materializando uma estratégia já de há muito definida.³⁵

A originalidade do evento consistiu não só pelo facto de ter sido a primeira conferência que reuniu com a maior determinação as soberanias terceiro-mundistas, mas principalmente por ter produzido o documento que continha a “Secção dos Direitos do Homem e Autodeterminação”, na qual também se afirmava a valorização, a adesão à Carta das Nações Unidas e à Declaração Universal dos Direitos do Homem e ainda se mencionava o dever de todos os povos libertados ajudarem os povos ainda dependentes a alcançar a sua soberania³⁶. Deste ponto de vista, Bandung representou, sem dúvida, uma revelação política bem determinada

³⁴ Leopold Senghor, Artigo da Enciclopédia Francesa, Lib. Larousse. Citado por: Comissão para o Estudo das Campanhas de África, *Resenha histórico-militar das campanhas de África (1961-1974)*, 1º vol., p. 48.

³⁵ Francisco Proença Garcia, *Análise global de uma guerra, Moçambique 1964 – 1974*, p. 54.

³⁶ Comissão para o Estudo das Campanhas de África, *Resenha histórico-militar das campanhas de África (1961-1974)*, 1º vol., p. 49.

na definição de um rumo traçado pelo Terceiro Mundo relativamente ao problema das relações entre o Ocidente e o resto do mundo. Numa visão normativa, como referiu Truyol y Serra

si el siglo XIX había establecido algunos principios generales del derecho internacional de la colonización, la segunda mitad del siglo XX, en cambio, se há preocupado por formular lo que bien podemos denominar un derecho internacional de la descolonización, [cujo] principal instrumento habrá sido la Organización de las Naciones Unidas.³⁷

| 637

De facto, neste sentido, a reação das Nações Unidas foi na mesma linha de pressionar o fim do colonialismo. Assim, “empenhada em idêntico propósito e preconizando os mesmos princípios, a Organização das Nações Unidas (ONU) questionava os seus Estados membros com responsabilidades de administração de territórios africanos”³⁸, aos quais foi pedido apresentar relatórios todos os anos sobre o estado da evolução dos povos. Por isso, também os movimentos nacionalistas de África viam as suas exigências estimuladas pelas deliberações do Conselho de Segurança e empenhavam-se em colocar na agenda da Assembleia Geral das Nações Unidas o problema da dominação colonial.

Já no contexto do problema estritamente angolano, a ideia defensiva aparece expressa, como refere René Pélissier, na reafirmação de posições perante a onda de condenação generalizada³⁹ e na aposta ao controlo do surto de insurreições internas. E também neste sentido, a determinação de Salazar era evidente e constituía para todo o regime do Estado Novo a política a adotar para fazer face à intensificação das revoltas nacionalistas em Angola:

sejam quais forem as dificuldades que se deparem no nosso caminho e os sacrifícios que se nos imponham para vencê-las, não vejo outra atitude que não seja a decisão de continuar. Esta decisão é um imperativo da consciência nacional que eu sinto em uníssonos com encarregados de defender lá longe pelas armas a terra da Pátria. Esta decisão é-nos imposta por todos quantos, brancos, pretos ou mestiços, mourejando, lutando, morrendo ou vendo espedaçar os seus, autenticam pelo seu martírio que Angola é terra de Portugal.⁴⁰

A determinação da permanência no Ultramar e de manter uma política própria virada para Angola e para as restantes colónias em África constituía um dos princípios fundamentais da política externa do Estado Novo que poderia ser salvaguardada, em todos os sentidos, no contexto da gestão das suas relações com outros organismos estatais e internacionais. Esta política portuguesa em relação às colónias irá, assim, ser responsável pela formação e constituição dos movimentos nacionalistas que passaremos analisar, numa caracterização da história que marca a sua emergência.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 48.

³⁸ António Truyol y Serra, *La sociedad internacional*, p. 85.

³⁹ Comissão para o Estudo das Campanhas de África, *Resenha histórico-militar das campanhas de África (1961-1974)*, 1º Vol., p. 53.

⁴⁰ Cf. Douglas Wheeler e Réne Pélissier, *História de Angola*, 1ª ed., Lisboa, 2009, p. 275.

4. A emergência dos movimentos nacionalistas angolanos: fator da etnicidade como pressuposto constitutivo?

O nacionalismo anticolonial, mobilizador das massas populares quer nas zonas rurais, quer nas áreas urbanas em Angola começou a formar-se no princípio dos anos de 1950. Mas é na década posterior⁴¹ onde, realmente, passa a afirmar-se, como veremos adiante, com ações de guerra.

J. Pedro Capitão classificou-o do seguinte modo:

o nacionalismo angolano nasceu destes dois movimentos: a resistência popular ao invasor que expropriava as terras, obrigava ao pagamento do imposto de soberania e impunha à população trabalhos forçados que levava a novas revoltas; outro, a ação política levada a cabo por intelectuais que denunciavam o roubo e a pilhagem coloniais.⁴²

Embora seja esta uma visão reducionista, quanto aos objetivos fundamentais, a caracterização feita por J. Pedro Capitão demonstra, ao menos, alguns dos principais motivos da formação e resistência do nacionalismo em Angola.

Mais consistente nas ideias e nas ações contestatárias contra o regime colonial, o nacionalismo angolano passava das formas anteriores das manifestações literárias e culturais para a formação de movimentos de luta com o recurso à força armada e o uso das táticas de guerrilha contra as forças de defesa coloniais.

Assim, podemos considerar que dos “movimentos nacionalistas” emergentes nesse período, em Angola ou a partir do exterior, vários não sobreviveram, acabando por se fundir para se fortalecerem, até ficarem apenas três que se afirmaram como “movimentos de libertação nacional” que travam a luta pela independência, como veremos mais a frente. Estes eram: o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e, só mais tarde, a União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA).

A formação e o percurso das primeiras associações anticoloniais de angolanos foram marcadas, além da falta de unidade e cooperação uns com os outros, por grandes rivalidades internas, como foram as controvérsias no seio do MPLA e os problemas tribais no interior da UPA/FNLA. Encontramos, em 1960, a visibilidade das questões de natureza étnica como uma das grandes preocupações dos dirigentes nacionalistas.

No seu discurso na Rádio Nacional do Congo, Holden Roberto atacou o problema nos seguintes termos:

o tribalismo é um grave transtorno no meio daqueles povos que sendo um só desejam emancipar-se, libertar-se do jugo de estranhos. Havendo separatismo, levantando-se tribo contra tribo, o governo português é levado a crer que em Angola não existe patriotismo, que Angola é um simples aglomerado de tribos, chegando a afirmar que se não fosse Portugal continuaríamos a matar-nos uns aos outros.⁴³

⁴¹ Oliveira Salazar, *Posição portuguesa em face da Europa, da América e da África*, Lisboa, Secretariado Nacional da Informação, 1959, p. 6. Citado por: Francisco Proença Garcia, *Análise global de uma Guerra: Moçambique 1961-1974*, p. 82.

⁴² A data historicamente considerada é o 4 de fevereiro de 1961.

⁴³ J. Pedro Capitão, *O problema colonial (notas para uma tomada de posição)*, ed. de Assírio e Alvim, 1974, p. 129.

Por esta razão, Holden Roberto mostrava a sua determinação em enfrentar a questão tribal, em ordem à sua erradicação no seio da organização. Assim, anunciava a sua vontade de “acabar com o espírito de separatismos e tribalismo porque prejudica a união dos povos. Angola constitui e deve constituir para nós um único povo. Nós lutamos por essa Angola e não por uma tribo”⁴⁴.

A questão da unidade e dos problemas étnicos estava também nas preocupações dos dirigentes do MPLA. Dando-se conta do transtorno que criava, Pinto de Andrade, numa conferência de imprensa que concedeu aos jornalistas em Leopoldoville, em maio de 1962, defendia a necessidade de unir ações desenvolvidas pelos nacionalistas de diversas organizações, e, como estratégia, explicava o objectivo do seguinte modo:

O ponto essencial da nossa política interna continua a ser a procura constante da unidade de acção entre as diversas organizações nacionalistas de Angola combatente. É um facto estabelecido hoje que o MPLA nunca poupou os esforços para a criação duma frente comum de formações políticas. Em cada fase importante do desenvolvimento da nossa luta de libertação, lançámos apelos com o fim de realizar a unidade dos nossos movimentos.⁴⁵

Na mesma linha, o boletim semanal *Vida ou morte*, órgão de propaganda do MPLA, lançava o seguinte apelo aos angolanos empenhados na corrente nacionalista:

Os nacionalistas devem também compreender que a persistência no seu seio, neste momento, de questões de natureza tribal, ideológica, religiosa ou racial, só beneficia o inimigo, só pode reforçar as posições do colonialismo português. Os angolanos dificilmente conseguirão obter vitórias decisivas quer no campo militar ou político contra um inimigo organizado que dispõe de grandes alianças, de um poderoso aparelho de violência física e de pressão das ideias, se não se apressarem a compreender que a unidade, a formação de uma frente nacional sólida que reúna numa ampla união todos os partidos e movimentos nacionalistas, constitui a sua maior força, aquela que o colonialismo mais teme e receia.⁴⁶

Para os nacionalistas angolanos, as divergências étnico-partidárias marcarão assim toda a guerra colonial, quer afrontando-se uns contra os outros, quer todos contra o governo colonial até ao período da descolonização, como o prosseguimento da guerra civil angolana, depois da independência, quando todas as tentativas da construção da paz tinham resultado em autêntico fracasso. Neste sentido, nasciam em Angola os movimentos nacionalistas e independentistas, dos quais concentraremos a nossa atenção sobre os três principais que merecerão a nossa análise pormenorizada, por terem sido os principais autores e protagonista do conjunto de ações que marcaram a guerra colonial de libertação nacional.

5. Formação do Estado nacional em Angola: o sistema político e a forma adotada para o exercício do poder

Como se pode compreender a análise do percurso histórico e evolutivo do nacionalismo angolano permite-nos, por outro lado, perceber o nascimento de Angola como Estado soberano e as circunstâncias e vicissitudes em que se processou a sua formação.

⁴⁴ Torre do Tombo, Arq. Salazar, INF. N.º 448/60-GU.

⁴⁵ *Ibidem*.

O nacionalismo anticolonial, como vimos, foi um longo processo caracterizado pelas formas de oposição e de luta dos movimentos nacionalistas angolanos contra o sistema colonial, resultando assim na queda desse sistema com a independência nacional de Angola e a sua constituição como Estado. A independência foi proclamada em 1975, pelo MPLA, movimento vencedor até à data e que proclamou o novo Estado. Com aquele ato, o MPLA passava de movimento libertador para o Partido dirigente e criador de um Estado⁴⁷ emergente, estando de fora desse processo os outros dois: a FNLA e a UNITA.

Se, de acordo com Albino Soares, “o Estado é hoje a forma política essencial por meio da qual toda a colectividade tem acesso à vida internacional”⁴⁸, este horizonte foi também objetivo revolucionário de todas as formações que pretendiam erguer um poder político estadual, quer, pela primeira vez, na sua constituição, quer na sua afirmação e continuidade como sujeito internacional.

Foi assim que, enquanto unidade politicamente constituída, Angola passava a figurar na cena política como um Estado soberano⁴⁹ com personalidade jurídica própria com plenos direitos de exercer o poder político próprio, preenchendo, desta forma, os elementos doutrinariamente constitutivos e institucionais, dentro do quadro conceptual das teorias do Estado.

E neste quadro concetual, urge tomar a linha tradicionalmente referenciada que concebe a forma de Estado moderno como um Estado que se formava pela primeira vez em Angola. Estávamos, assim, perante uma

colectividade que pela primeira vez se erige como Estado [que] pode já ser uma Nação, mas pode também ser constituída por indivíduos provenientes de outra Nação ou de várias Nações, a quem a fixação em novo território haja dotado de condições de vida diferentes das originais, inspirando-lhes novos ideais jurídicos.⁵⁰

A forma do Estado moderno, no caso de Angola enquanto uma nova “sociedade política” que acabava de nascer, colocava, por sua vez, o problema já antigo de como identificar quais seriam os atributos que faziam desse Estado uma “Nação”^{51 52}, no âmbito das categorias conceptuais do “Estado-Nação”. Esta análise, porém, não constitui o principal enfoque da nossa dissertação. Neste sentido, importa apenas salientar que os conceitos de *nação* e de *nacionalismo* devem merecer uma formulação aplicável à nova realidade política que parta de uma análise dos elementos tradicionalmente relevantes na história dos povos africanos e especificamente atinentes ao panorama cultural próprio desses povos nos quais os povos de Angola se inserem.

⁴⁶ Torre do Tombo, Arq. Salazar, 4ª sub. AOS/CO/UL-30D.

⁴⁷ Boletim Semanal do MPLA n.º 8, 13 de outubro de 1962.

⁴⁸ Cf. Paulo de Carvalho, *Angola, quanto tempo falta para amanhã?*, Oeiras, Edições CELTA, 2002, p. 12.

⁴⁹ Albino Soares, *Lições de Direito Internacional Público*, 4ª ed., Coimbra, 1996, p. 205.

⁵⁰ Caracterizado, em conformidade com a doutrina da soberania, como um poder supremo na ordem interna e independente na ordem internacional.

⁵¹ Marcello Caetano, *Manual de Ciência Política...*, t. I, *op. cit.*, p. 123. Para o autor, “o Estado caracteriza-se, assim, por ser uma sociedade política territorial, fixada num território de que é senhora” (*Ibidem*, p. 122), onde exerce o poder político ali instituído sob a forma que define os modos do exercício deste poder.

⁵² O mesmo autor define nação como: “uma comunidade de base cultural. Pertencem à mesma Nação todos quantos nascem num certo ambiente cultural feito de tradições e costumes, geralmente expresso numa língua comum, actualizado num idêntico conceito de vida e dinamizado pelas mesmas aspirações de futuro e os mesmos ideais colectivos” (*Ibidem*, p. 123).

Esses elementos podem ser, universalmente, reconhecidos e aceites como padrão de identidade comuns a pessoas de diversas etnias, o que não constitui, à partida, qualquer sentimento de segregação ou de exclusividade que no caso angolano seriam “as tradições do passado, a invocação dos antepassados, a ideia da terra-mãe dos antepassados, a mesma crença de que os antepassados existem e intervêm nos assuntos correntes da vida quotidiana dos vivos e que aguardam por estes na “vida do além” para os acolher conforme os procedimentos da sua ação e atuação. Neste último elemento, como podemos verificar, encontra-se expresso um certo sentimento de religiosidade. Tomados em comum, os elementos enunciados caracterizam todos os povos em África, e introduzem aspetos particulares dos conceitos acima referidos, se comparados com as categorias ocidentais.

Deve, porém, considerar-se que o mesmo conceito não tem, necessariamente, que coincidir com as categorias europeias do conceito de *Nação* ou *Estado-Nação*, não se tratando, semanticamente, de encontrar uma uniformidade terminológica sob pena de esvaziar o que de específico poderia contribuir para o aprofundamento e descoberta de novas formulações teóricas. Trata-se de tentar identificar os elementos diferenciadores da ideia mais geral do binómio *Estado-Nação*, de forma a caracterizar as variações que foram sendo forçadas ao desenvolverem-se debates, no plano teórico e sistemático.

O poeta e político-nacionalista angolano Agostinho Neto deu um contributo expressivo neste sentido, com a sua obra *Sagrada Esperança*, um hino poético-profético que almejava o regresso à terra mãe, onde se pudesse erguer livremente a identidade e o ser angolanos: “Às nossas terras / Vermelhas do café / Brancas do algodão / Verdes dos milheirais / Havemos de voltar. À frescura da mulemba / Às nossas tradições / Aos ritmos e às fogueiras / Havemos de voltar”⁵³.

O que era uma forma previdente de esperança no sonho da liberdade afirmava-se com o sentido simbólico da identidade cultural de que “os angolanos devem encetar o seu futuro por aquilo que lhes é específico, de modo a não serem obrigados a percorrer um caminho por eles não esboçado”⁵⁴. O mito de um passado de dor, de sofrimento e de deportação resultante da subjugação e escravização do antepassado angolano forma, assim, uma consciência comum de um sentimento formal e materialmente identificador, um povo “fechado” por fronteiras limítrofes, por ação de um poder ocupante que, com características culturais próprias, sobrepôs um modo diferente de vida que foi transmitida através da assimilação.

O regresso às origens daqueles antepassados, recuperar as suas tradições e valores em harmonia, eliminando toda a espécie de opressão, surge, deste modo, como um ideal comum que, por sua vez, levaria a empreender os “mesmos sacrifícios” e as mesmas aspirações expressas nas formas de luta para recuperar e recriar a “identidade” da terra dos antepassados, mas que passava a ser encarada e construída em vista aos vindouros.

Neste sentido, o vínculo de identidade nacional fundou-se na ideia do “Estado que, depois de fundado, vai pelo convívio dos indivíduos e pela unidade de governo criando a comunidade nacional”⁵⁵. Todas as formas de expressão anticolonial quer em Angola, quer noutros territórios africanos e não só, foram manifestações e partilhas dos mesmos sacrifícios e sonhos de liberdade⁵⁶.

⁵³ Agostinho Neto, *Sagrada esperança*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1976, p. 18.

⁵⁴ José Cassanji Santos, *Repensar o Homem na Angola do séc. XXI, Uma antropologia em perspectiva*, Luanda, Editora Chá de Caxinde, 2009, 98.

⁵⁵ Marcello Caetano, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁶ No contexto mais amplo da liberdade que alimentava o sonho dos nacionalistas angolanos está patente a fundação de Estado cuja determinação seria, no quadro dos direitos políticos que se reportam do capítulo mais vasto dos Direitos do Homem e do Cidadão, seriam exercidos pelos “filhos da terra”...

Além deste desenvolvimento, há que considerar o problema da ambivalência cultural com que é formado o Estado angolano. Urge sublinhar, embora influenciasse, como vimos acima, a formação e as formas de cisão dos movimentos nacionalistas, que não põe em causa o sentido do conceito de Estado-Nação em Angola. O critério válido para a fundamentação do Estado-Nação gira à volta de interesses comuns sobre os quais se consagra o vínculo jurídico da nacionalidade, do patriotismo, a que correspondem certos direitos e obrigações, como aliás é característica dos Estados africanos.

A discussão sobre os conceitos de Estado e de Nação aplicados a Angola sob o signo do binómio Estado-Nação, no plano teórico, tem menor preponderância no quadro sistemático e analítico do conteúdo de Estado e de Nação juridicamente considerados.

Urge agora analisar a questão do sistema político e da forma de poder adoptados para a ordem do Estado pós independente em Angola. O estado de arte da mesma questão aponta para uma visão quadro político imbuído numa realidade de graves perturbações, a nível interno e internacional, que se apresentam à nova unidade política com enormes desafios: o perigo de fragmentação do território por ação das forças agressoras externas, a sul e a norte do país, a oposição armada entre o MPLA partido instalado no poder (Governo) e os movimentos que pretendem ser governo (UNITA e FNLA) sustentadas a partir exterior. Entretanto, se o Estado acabado de se erguer encontrava-se perante fortes ameaças contra as quais procurou contrapor-se, a todo o custo e com todos os “meios possíveis”, sob pena de ruir, optando por impor um sistema político que lhe garantisse assegurar a independência alcançada.

Neste ambiente, a doutrina teorizada por autores como Jean-Bodin sobre a indivisibilidade, a unicidade e o carácter perpétuo de soberania⁵⁷, enquanto poder máximo; e as ideias de Maquiavel sobre a irreversibilidade do poder uma vez conquistado⁵⁸, foram absorvidas e aplicadas à letra pelos corpos do novo Estado, a partir da definição de um sistema político adequado às circunstâncias do momento. Foi assim que, em Angola, o sistema político considerado conveniente, na altura da implantação da nova República, definiu-se como sistema de partido único, em que a exclusividade do poder pertencia a uma só força partidária, inviabilizando-se, assim, qualquer possível alternativa⁵⁹.

Permite-se, assim, assegurar o maior controlo da atividade política nacional pela centralização do poder que recebe a sua legalidade constitucional. A Lei Constitucional de 1975 define o MPLA como “legítimo representante” do povo angolano, a quem “cabe a direcção política, económica e social da Nação”⁶⁰, centralizando poderes na figura do Presidente da República que também é o Presidente do Partido-Governo.

Parecia desenhar-se o sistema presidencialista de governo que se traduzia, sucessivamente, no reforço dos seus poderes através das revisões constitucionais subsequentes. Neste sentido, o que pode ser analisado como sistema político de Angola pós independência é a constituição de um sistema inspirado na forma de governo comunista-leninista, sustentando a “legitimidade democrática mas na concepção marxista”, marcado pela “inexistência de representação política nas instituições representativas”⁶¹ com forte atuação de um partido

⁵⁷ Cf. Diogo Freitas do Amaral, *História das ideias políticas*, vol. I, Almedina, 2008, pp. 324-325.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, pp. 212-213.

⁵⁹ Cf. Manuel Proença de Carvalho, *Manual de Ciência Política e Sistemas Políticos e Constitucionais*, Quid Juris – Sociedade Editora, Lisboa, 2005, p. 103.

⁶⁰ Veja-se Lei Constitucional da República Popular de Angola, de 11 de novembro de 1975, Art. 2º.

⁶¹ Manuel Proença de Carvalho, *op. cit.*, p. 78.

único, o partido-governo que, no plano sociopolítico, concentra “o monopólio estatal dos meios de comunicação social”⁶².

O sistema político revelava a “forma de poder” do Estado considerada a melhor que responderia as necessidades do país. Assim, “a opção pela via socialista do desenvolvimento, decisão tomada na 3.ª Reunião Plenária do Comité Central do MPLA, em Outubro de 1976, conduziu à criação de um Partido que se afirmava marxista-leninista, força dirigente e impulsionadora de todo o processo tendente à criação das bases materiais e sociais da futura sociedade socialista”⁶³.

A definição do poder contém uma forma expressa da participação popular que toma parte ativa no processo da consolidação revolucionária, no âmbito do exercício dos direitos políticos, sob a forma do “poder popular”. É, no fundo, esta forma prevista na Lei Constitucional de 1975: “às massas populares é garantida uma ampla e efectiva participação no exercício do poder político, através da consolidação, alargamento e desenvolvimento das formas organizativas do poder popular”⁶⁴ em que as palavras de ordem “um só povo e uma só nação” ou ainda “o MPLA é o povo e o povo é o MPLA” eram fórmulas evidenciadas no ensino e nos organismos sociais oficiais. No entanto, este “poder popular” consagrava-se como forma complementar, tendo em conta a sua elevada subordinação ao aparelho do poder de Estado, uma vez que é este último que lhe traçava as vias de ação. Como diz Adriano Moreira, “nesta perspectiva, o aparelho de poder ou Estado é entendido como um sistema que produz decisões irresistíveis, e o regime político é fundamentalmente a estrutura e dinâmica dos intervenientes na formação das decisões”⁶⁵.

E Agostinho Neto explicava assim a essência do poder popular:

o termo poder popular exprime um novo conceito da essência e do papel do poder, das novas relações das massas populares com o poder e contribui para a mobilização das massas para a transformação da sociedade. Porém, para penetrarmos convenientemente no termo poder popular é necessário partirmos dos conceitos elementares da teoria marxista-leninista da Revolução do Estado, e entender de modo científico, e segundo a realidade, a essência e o papel do poder.⁶⁶

Levantam-se, desta feita, problemas atinentes às relações do Estado com as massas populares que formavam a franja maioritária da sociedade angolana! Se as formas organizacionais que a sociedade poderia constituir pela sua livre iniciativa eram traçadas pela estrutura do poder, significava isto que se impunha um controlo centralizador das formas de participação para corresponder à vontade do Estado. Assim, a entidade estadual transformase num ente aglutinador, que, como veremos adiante, absorve as organizações cívicas, aquelas que jogam um papel fulcral quer no plano de fortalecer o pluralismo de ideias e as liberdades a ele relacionadas, quer na criação de uma consciência de sociedade livre e mais interligada com o poder público. Esta característica aumenta a desconfiança entre a elite política e os cidadãos.

⁶² *Ibidem*, p. 70.

⁶³ Adérito Correia e Bornito de Sousa, *Angola: História Constitucional*, Almedina, Coimbra, 1996, p. 25.

⁶⁴ Art. 3.º

⁶⁵ Adriano Moreira, *Ciência Política*, p. 151.

⁶⁶ Agostinho Neto, *Relatório do Comité Central ao 1.º Congresso do MPLA*, p. 38.

6. A via unipartidária para a construção do Estado depois da independência de Angola: a Primeira República

644

O sistema político inspirado no modelo socialista que acabámos de analisar é definido como sistema de governo de partido único que se autoproclama legítimo representante do povo angolano, com legitimidade expressa na Lei Constitucional⁶⁷. Assim, o Partido-Estado não só representava o Estado, mas também era integrador de todas as forças consideradas patrióticas. O carácter estadual do Partido expressa-se nas funções de “direcção política, económica e social da Nação”⁶⁸. Neste sentido, a política do Estado angolano jogava com vários regimes instalados em vários países africanos identificados com o socialismo adotado pelos governos saídos da descolonização.

O partido único, tal como se acreditou em larga escala internacional da linha socialista, foi tido como aquele que possibilitava a criação harmoniosa de desenvolvimento, no plano económico; não admitindo, por sua vez, a oposição interna, no plano político de participação do poder de Estado. Nisto, os líderes políticos angolanos procuraram, naquelas circunstâncias, assentar as suas convicções e reforçar as suas crenças na eficácia do sistema e na sua sustentabilidade, de modo a que se permitisse construir “um” Estado homogéneo em todas as suas estruturas. Nestes termos, o primeiro presidente angolano, António Agostinho Neto, defendeu a necessidade de “construir uma sociedade regulada por uma ideologia única, comandada por um Partido-Estado único, visando produzir uma sociedade unificada”⁶⁹.

Sendo, no entanto, que o espírito marxista dos fundadores do MPLA foi a única linha de orientação revolucionária que venceu em toda a sua história, é de constatar a modelização da sociedade angolana em conformidade com a lógica de um Estado comunista que não permite a existência de outras forças partidárias interventivas, nem oposição à ação governativa.

Como observou Maurice Duverger, o marxismo entende-se como “una filosofía completa, un método de pensamiento, una cosmogonía espiritual”⁷⁰. No caso angolano, foi essa doutrina que passou a dominar toda a filosofia do Partido-Estado que exerceu a titularidade do poder na formação da sociedade e na ação política e administrativa, enquanto outras forças sociais não conformes com essa doutrina ficaram totalmente afastadas. Por outro lado, a definição constitucional do Estado como uma “democracia popular” enunciava uma característica identitária dos partidos comunistas de inspiração no sistema soviético e de outros países de Leste, sistema que se transportou para o quadro político angolano na sequência de uma política de alinhamento que procurava honrar as velhas alianças.

A fidelização ao partido de todas as camadas sociais será, assim, a política a desenvolver, através de ações psicológicas conducentes a todo o tipo de descrédito em relação a qualquer movimento de carácter partidário ou associativo que não seja doutrinariamente fiel aos princípios oficiais do Partido-Estado.

Se, como escreve Duverger, se considera o sistema de partido único como a grande inovação do séc. XX, o enraizamento do mesmo em Angola, e de modo geral em África, representou a crença que se depositara na sua conjugação com certos costumes de poderes

⁶⁷ Art. 2º, da Lei Constitucional de 1975, *op. cit.*

⁶⁸ Art. 2º, b.

⁶⁹ António Agostinho Neto, *Textos políticos escolhidos*, Luanda, 1985, p. 190. Citado por: Armando Marques Guedes, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁰ Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, Madrid, 2002, p. 147.

tradicionalmente herdados dos antepassados de carácter vitalício. Foram, por assim dizer, as ideias africanistas defendidas, entre outros, por Mobutu Sésse Séko, no Ex-Zaire, da *authenticité africaine*, que sustenta o princípio da inamovibilidade do “soba”⁷¹ cujo poder só se concebe na sua forma vitalícia, ou seja, transmitido por herança. Além de que os laços tradicionais impunham os seus reflexos na atividade política, a pressão dos governos comunistas aliados foi dando vitalidade aos partidos únicos instalados no poder por apoios daqueles países.

Em Angola, a adoção do sistema de partido único de ideologia marxista-leninista como regime de governo criou, para o país, terreno para a concentração de toda a investida da guerra civil, em conjugação com o problema da Guerra Fria, o que transformou o Estado angolano numa zona de confluência de interesses políticos das grandes potências através do confronto das respetivas ideologias. Assim, a luta pelo poder de Estado, travada entre o MPLA-Governo e a UNITA-beligerante, teve o seu argumento e justificação na ideia da libertação nacional do povo angolano contra imperialismo, ao passo que por parte da oposição armada, essa justificação sustentou-se com a ideia da luta contra o regime marxista-leninista, em ordem à instauração da democracia.

O problema da oposição que não é própria dos sistemas unipartidários de governo transformara-se num ato de insurreição armada sob a forma da guerra civil que resultou do afastamento total dos dois movimentos, FNLA e UNITA, já derrotados aquando da independência nacional. Naquelas condições em que se ascendeu à independência, inviabilizou-se a multipartidarização da política angolana, sendo que os tradicionais movimentos de libertação nacional, tal como se tinham apresentado às negociações de Acordo de Alvor, não conseguiram constituir-se em partidos políticos desmilitarizados. A lógica do mais forte prevaleceu.

Não seria, de resto, desajustado considerar o problema na sua máxima gravidade para o interesse nacional concebido pelo Partido-Estado, tendo em consideração que nesses primeiros anos da independência nacional “Angola atravessou todas as formas de nacionalismo africano da forma mais aguda possível”⁷² muito pelas razões do sistema internacional.

Conclusão

Como tivemos a ocasião de ver ao longo desta análise sintética sobre a evolução do nacionalismo em Angola e a criação do Estado angolano, várias conclusões podem ser tiradas a partir dos seus resultados. Fazemos alusão a apenas quatro dessas conclusões:

⁷¹ Em Angola, por exemplo, os Sobas, que nas aldeias e zonas rurais também podem ser chamados “Sekulos”, representavam a máxima autoridade jurídico-administrativa das suas áreas ou aldeias (os chamados Kimbos). Essa autoridade régia tinha um carácter vitalício, sendo substituído apenas em caso de morte por um seu herdeiro credível com experiência de vida dos costumes reconhecida e provada por conselho do sobado. Os Sobas são hoje designados com o estatuto de “Autoridades Tradicionais” que, no atual sistema político, têm uma consagração constitucional, embora sem ainda uma regulação e delimitação das suas competências específicas, exercendo assim atividade administrativa onde não chega a autoridade do Estado.

⁷² *Ibidem*, p. 192. A descrição que o autor faz dos acontecimentos revela o interesse geral de vários dos governos mundiais na mudança da liderança da política em Angola: “os interesses ocidentais no 27 de Maio foram naturalmente tingidos pelo embaraço que sentiam acerca de Angola desde o final de 1975. O Zaire estava pronto a acolher da melhor maneira qualquer mudança, mesmo uma que procurasse uma forma mais pura do marxismo. Os Sul-Africanos provavelmente concordavam. Os Estados Unidos procuravam há muito tempo sinais de cisão entre a população negra e as elites mestiças.”

Primeiro, devemos admitir que o surgimento do nacionalismo em Angola e os seus fundamentos teórico-doutrinários tiveram origem nas grandes correntes africanistas do Pan-africanismo e da Negritude. Daí resultaram as influências e ao mesmo tempo referências simbólicas das ideias revolucionárias dos nacionalistas angolanos uma vez entrando em contacto com aquelas correntes.

646 | Em segundo lugar, podemos identificar um nacionalismo que se serve das grandes ideologias cujas bases doutrinárias careciam de uma aplicação sistemática e adaptação à realidade. Essas ideologias eram o socialismo e o marxismo-leninismo. Esta via atirou os movimentos nacionalistas a um conflito de ideias e ao mesmo tempo à excessiva dependência dos mesmos aos regimes políticos de quem recebiam diversos apoios.

Terceiro, a falta de unidade em torno do ideal de Estado-Nação. Como consequência, resultou a fragmentação desse conceito, o que forjou o sentimento da luta pelo poder de Estado entre os respetivos movimentos de libertação nacional praticada de modo isolado em relação ao poder colonial. A consequência foi que um só desses movimentos nacionalistas, o MPLA, saísse vitorioso, proclamando sozinho o nascimento do novo Estado angolano e, conseqüentemente, excluindo do processo da sua construção e exercício do poder político as restantes formações nacionalistas da FNLA e da UNITA.

Por último, as vicissitudes do Estado que logo à nascença mergulhou numa guerra civil, entre o Partido-Estado MPLA e a UNITA, demolidora das suas estruturas materiais e humanas, durante o período da primeira República (1975-1991). Vendo o percurso do nacionalismo anticolonial, o Estado saído da descolonização ficou refém da herança da guerra entre os movimentos libertadores com a continuação da intervenção externa, sempre marcante, devido ao peso das velhas ideologias.

A IDEIA DE NAÇÃO EM ÁFRICA: ETNIA OU ESTADO MODERNO?

Muanamosi Matumona

| 647

Introdução

As aventuras europeias em África não deixaram este continente e os seus povos intactos, pois estes contactos tiveram um impacto significativo, tendo alterado profundamente a filosofia, a organização social, a religiosidade e a identidade do africano. Até hoje, as consequências deste encontro continuam bem salientes. Entres estes factos protagonizados pelos europeus no espaço africano, destaca-se o colonialismo, que será objeto da nossa análise, sob perspetivas histórica, antropológica e sociológica.

Neste sentido, procuraremos demonstrar como o colonialismo forçou o africano a ter uma ideia *sui generis* sobre realidades como “nação”, “Estado”, “país”, fenómenos do Ocidente que foram transplantados para o continente berço¹. São os mesmos fenómenos que estão em confronto com o mundo tradicional, que ainda mantém a sua força e a sua atualidade, já que a modernidade europeia não “devorou” completamente a cultura tradicional negro-africana². Isto representa, pois, um desafio, também para o africano, no que toca a conceção do termo “nação”.

Decididamente, à luz dos princípios da metodologia científica, dividimos a nossa exposição por cinco pontos, que apreciam estes temas: o *colonialismo* (tendo em conta os resultados da Conferência de Berlim (1885), que veio traçar “fronteiras artificiais”), evento que veio baralhar a organização social; as *independências* conseguidas com o apoio dos movimentos nacionalistas; a aprovação, hoje, dos *Estados modernos* (onde mazelas como o tribalismo, a etnicidade, têm um lugar de destaque, embora hajam algumas exceções, em menor escala); a difícil coabitação *Estados-etnias*; o *quadro atual e os desafios urgentes*.

1. O Colonialismo em foco

Já foi salientado que o colonialismo, tendo sido também um encontro de culturas, criou muitas situações embaraçosas para a África. Com isso, muita coisa mudou neste continente, tendo esta mutação influenciado a “ideia de nação” na perspetiva africana.

1.1. Expansão colonial e dispersão dos reinos e impérios

Muito antes de o europeu chegar à África, chefes de envergadura excepcional dirigiam os impérios e reinos existentes naquele continente. Com uma forte organização social, África parecia estar longe de ser uma terra colonizável. Porém, a entrada do europeu procurou virar o curso implacável do destino dos povos africanos, que já tinham formado grandes conjuntos políticos supra-tribais, que “sobreviveram” durante séculos³. É este o sentido das epopeias

¹ Cf. Aggée Lomo, “L’histoire au chevet de l’Afrique. Passé colonial, histoire trouée et mémoire brouillée”, *Présence Africaine*, n.º 173, 2006, pp. 175.

² Cf. Jean-Marc Ela, *Innovations sociales et renaissance de l’Afrique noire*, Paris, L’Harmattan, 1998, p. 56.

³ Cf. J. D. Fage, *História de África Negra*, Lisboa, 70, 2010, p. 305.

registadas na África Negra: Chaka, Usman das Fodio, El-Hadj Omar, Samori, Mádi e Menelique, da Etiópia.

648 | Estes homens influenciaram o destino histórico de regiões inteiras de África. Eram venerados como deuses, e também temidos como diabos, num raio de vários milhares de quilómetros à sua volta. Há exemplos claros: os *Ngunis* instalaram-se no Sudeste. Compostos por várias etnias, estavam rodeados a leste pelos *sothos*, enquanto ao norte e ao sul viviam grupos aparentados, como os *Suazi*, os *khosas*.

Assim, podemos citar o Império Zulu, cujo rei, Chaka, revolucionou as estruturas sociais, formando um exército permanente, aprovando a poligamia, impondo e recomendando a disciplina, optando também outros hábitos, usos e costumes; os *torobés*, no Sudão, confundidos com os *peules* espalhados pelo Mali; os *bakongo*, no Reino do Congo, hoje bem divididos; os povos *shona* do Monomatapa (Zimbabwe); o Império Lunda foi retalhado em três fatias, entre Congo, Angola e Rodésia. Mais tarde, muitos reinos e impérios conheceram o declínio, devido à falta de entendimentos, desunião, sucessões. Assim sendo, diz-se que a expansão dos brancos desorganizou quase tudo no mundo africano⁴.

1.2. A Conferência de Berlim e o novo mapa de África

Os interesses dos europeus para com a África eram cada vez mais evidentes depois da sua fixação nesta região. Bélgica, França, Portugal, no século XIX, sentiram a necessidade de oficializar a sua presença neste continente para organizar melhor a exploração das suas riquezas. Na África Central, por exemplo, destacaram-se nomes como Livingstone, Brazza, Leopold II, Bismarck. Livingstone não cessava de acusar Portugal. Para ele, Portugal não tinha qualquer poder para colonizar a África.

Para ele, era a Grã-Bretanha que estava bem indicada. Porém, Stanley, mais inclinado para a violência, envolveu-se numa expedição de 700 homens, descobriu as maravilhas do continente negro, quando Bélgica e Portugal também atuavam para ocupar a rica bacia do Congo/Angola. A opinião inglesa sentiu-se indignada por uma região daquelas ser entregue a "um país retrógrado" – Portugal. E este (Portugal), sentindo o terreno a faltar-lhe debaixo dos pés, lançou então a ideia de uma Conferência Internacional. Daí, a Conferência de Berlim (1884-1885)⁵.

Esse acontecimento tem merecido várias leituras por parte dos historiadores africanos, que não poupam o europeu nas suas críticas. Eis algumas posições:

A abertura do mercado internacional do "negro", na primeira metade do XVI século, e a sua regulação durante mais de 300 anos pelos Estados europeus, está na fonte dos primeiros traumas que travaram o desenvolvimento económico e progresso social da África Negra. Determina também um dos crimes contra a humanidade.⁶

E ainda:

⁴ Cf. Basil Davidson, *À descoberta de África*, Lisboa, Sá da Costa, 1978, pp. 71-80 e 89-92; Joseph Kizerbou, *História de África Negra*, vol. II, 3.ª ed, Mem Martins, Europa América, 2002, pp. 59, 13 e 79.

⁵ Cf. Joseph Kizerbou, *História de África Negra*, op. cit., pp. 74-76; Bouopa Kamé, *Les handicaps coloniaux de l'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 47.

⁶ Bouopa Kamé, op. cit., p. 34.

No alvorecer do século XIX, a África, sangrada de todos os lados, desde há quatro séculos, pelo tráfico negreiro, atrai cada vez mais a atenção do mundo. Porquê? Em primeiro lugar, por causa do movimento contra a escravatura [...] O movimento missionário, resultante em parte desta nova atitude europeia, vai contribuir também para a fortificar [...] Os imperativos cada vez mais severos que pesam sobre as economias nacionais da Europa levarão então à intervenção militar imperialista.⁷

Seja como for, a verdade é que na Conferência de Berlim foi decidida a invasão europeia em África. E, com isto, a sua “partilha”: tratava-se de fixar a regra do jogo, e de disciplinar a luta de interesses. A razão principal profunda desta agitação foi de ordem económica. Em 1980, apenas uma décima parte de África estava vagamente ocupada pelos europeus. Em vinte anos, o colono apoderou-se de todo o resto, ocupando os territórios: Grã-Bretanha, França, Bélgica, Alemanha, Holanda, Itália e Portugal foram os maiores “beneficiários” desta Conferência. Dividiram a África a seu bel prazer, tendo em conta os seus interesses económicos, com implicações políticas⁸.

Daí, a formação de “África portuguesa”, “África francesa”, “África inglesa”... Este “desenho” não considerou as fronteiras naturais baseadas em critérios também “naturais”: línguas, cultura, etnias. Após a assinatura do documento produzido na referida Conferência, a teoria da “inumanidade dos negros” impôs-se, e permitiu ao europeu conquistar, colonizar e explorar o “novo mundo”. Com esta proeza, as potências europeias beneficiaram das riquezas no interior do continente africano. Multiplicaram as suas intenções em relação à exploração do africano e da sua terra⁹.

2. Independência e formação de Estados modernos

Com o colonialismo bem posto, no século XX, o nacionalismo africano, sob múltiplas formas, exprimiu-se com muita força até à conquista da independência. Surgiu a reação dos intelectuais e de outros movimentos de várias vertentes, que viam na intrusão europeia uma ameaça para a sua identidade. O nacionalismo surgia como uma resistência mais popular, que tomou as formas mais variadas, chegando até à sublevação armada. Era o “despertar da África Negra”, com o surto do nacionalismo, que aspirava à independência.

Neste sentido, o nacionalismo africano domesticado ou esmagado exprimiu-se sob a forma de revolta. Surgiram novas circunstâncias históricas que lhe conferiram a estatura de uma revolução. De facto, depois da II Guerra Mundial (1947), surgiu uma viragem decisiva na história universal, e em particular na história de África. Neste contexto, estudantes, intelectuais, sindicatos, os partidos políticos juntaram-se através de alguns movimentos culturais e filosóficos como o pan-africanismo e a negritude. Os africanos sentiram-se unidos pela raça. Surgia a era dos movimentos de libertação nacional, que ganharam também o estatuto de partidos políticos, mas com uma forte acentuação étnica. Os membros que pertencem a etnias dos presidentes têm sempre outros “privilégios”¹⁰.

⁷ Joseph Kizerbou, *op. cit.*, p. 67.

⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 76-77.

⁹ Cf. Bouopa Kamé, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰ Joseph Kizerbou, *op. cit.*, pp. 85-86 e 157-158.

Mas, na verdade, os esforços foram bem compensados. Por isso, muitos países, no fim da década de 50 e no princípio da de 60, tornaram-se independentes. Houve, realmente, o processo da descolonização. Porém, com a independência, o nacionalismo africano já não pôde fornecer respostas sérias e certas aos problemas reais. Os seus discursos já não passavam de excitações estéreis e de contradições indefinidas. Tornou-se o álibi dos privilegiados, que recorriam ao “mito da totalidade nacional” para fazer esquecer as desigualdades reais e outros problemas sociais. Contudo, as independências foram conquistadas na base de fronteiras artificiais herdadas pelo colonialismo¹¹.

Com esta realidade, torna mais complicada a ideia de nação para o africano. É lógico registar esta posição africana:

Surge-nos em primeiro lugar a absurda divisão actual, herdada da colonização. Tribos há, e aldeias, e mesmo famílias, cortadas por fronteiras que seguem os paralelos ou os meridianos escolhidos sobre um tapete verde em Londres ou em Paris, no século XIX [...] Assim, o povo senufo [...] encontra-se hoje dividido entre três Estados: o Mali, a Costa do Marfim e o Alto Volta.¹²

No caso de Angola, por exemplo, o Reino do Congo sofreu uma grande divisão, que ainda nos nossos dias cria muitos problemas: encontramos os bakongo ao norte de Angola, ao sul da República Democrática do Congo e da República do Gabão, e no Congo Brazzaville. Todos falam a mesma língua e têm os mesmos usos e costumes. Mas não pertencem, hoje, ao mesmo país.

É de realçar, nesta linha, que a política africana conheceu “novidades”, como o tribalismo, a ditadura e a democracia. São elementos fundamentais que merecem uma reflexão profunda. O *tribalismo* aparece como uma “praga” já antiga, pois não começou nos nossos dias. Existe desde os tempos remotos e continua a dominar até hoje a mentalidade africana, tocando também a agenda política... Correspondia a uma organização social, mas virada para o reagrupamento de uma série de núcleos familiares. Na *era colonial*, a tónica foi outra: a reivindicação étnica tomou um sentido ambíguo; a etnia foi largamente sublinhada para controle administrativo, político e religioso. A etnicidade surgia como um modo de organização política.

Neste quadro, as reivindicações tribais e regionais ganham terreno, pondo os países em contínuo risco de explosão. A etnicidade surge como instrumento dos líderes que controlam ou facilitam a execução do poder, num ambiente de conflitos, que são uma realidade, confinada em sistemas de desigualdade e de dominação que prevaleciam antes ou mesmo durante a colonização e que não foram abolidos, continuando a marcar passos na história, sob a capa das “instituições modernas”.

Por isso, a integração das etnias tem sido um processo precário, aparecendo como uma ameaça. É nesta perspectiva que os partidos políticos (e suas tendências), os movimentos, mesmo qualificados de revolucionários, exprimem o peso relativo dos grupos étnicos com a pluralidade de opções no tocante às diversas esferas. Assim, as tribos, em vez de forças de coesão, surgem como fontes de tensão da sociedade nacional ou estatal. Por isso a África Negra promove “Estados sem nações”¹³.

¹¹ Cf. Raymond F. Betts, *La decolonizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 87-90

¹² Joseph Kizerbou, *op. cit.*, p. 424.

¹³ Cf. Georges Balandier, *Antropologia Política*, Lisboa, Presença, 1987, pp. 177-178.

3. A difícil coabitação entre etnias e Estados modernos

Mesmo com estatuto de países independentes, não foi possível uma nova filosofia política, pois a ideologia colonial foi bem adotada para dar vida aos Estados modernos, sem qualquer possibilidade para regressar às “fontes”.

Os novos Estados independentes de África Negra inventaram as suas superestruturas institucionais, todas elas largamente inspiradas pelas instituições políticas das potências coloniais, que acabaram de “largar” o poder. Estes Estados modernos surgiram como instituições importadas que entraram em confronto com as infraestruturas políticas, sociais e económicas do passado, concretizando uma “desconexão” com as instituições locais.

Viu-se claramente que as potências coloniais estiveram na base da instabilidade que afeta os africanos. Trata-se de um *handicap* para o desenvolvimento do continente, *handicap* este que esteve sempre presente desde que a África se tornou independente. Daí, a procissão de crises: Angola, República Democrática do Congo, Nigéria, Ruanda, Burundi. Neste sentido, a questão da formação do Estado contemporâneo aparece como um tema que ajuda a entender as posições assumidas pelos africanos no que diz respeito à ideia que têm de “nação”, pois é quase o neocolonialismo que apareceu nesta nova forma de Estado. Hoje, assiste-se a uma via sacra de crises destes Estados, que suscita saudades da África que tinha “fronteiras naturais”. Daí o choque entre Estado pré-colonial e o Estado contemporâneo¹⁴.

Sobre isso, a palavra para o historiador Pierre Kipré:

O primeiro tipo de Estado responde à lógica das relações essencialmente interafricanas e anteriores à conquista colonial. É produto de conflitos, relações de forças, convívios e contradições próprias de uma história que se vive longe, fora das relações entre África do Oeste e o Ocidente.¹⁵

Pelo que, hoje, muitos concordam com a “teoria da reabilitação” do Estado africano pré-colonial que tem um peso na história da África Negra, ou na história e na antropologia dos Estados na África negra. Pode-se dizer que os Estados atuais são também Estados neocoloniais, num processo de formação de Estados contemporâneos em África. Esta fórmula é resultado de um processo que tem a ver com a centralização da autoridade política, e com a projeção “forçada” da nação, pela instauração autoritária da unidade entre grupos heterogêneos existentes no país. Esta realidade é completada por uma organização geralmente autoritária (sistema de partido único).

Agora, isto é, depois do colonialismo, a África luta pela integração nacional e pela construção de Estados, processos estes que têm estado a criar muitas dificuldades na compreensão do conceito “nação”. Falou-se do pan-africanismo, e, mais tarde da União Africana. Nesta perspetiva, projeta-se a criação dos “Estados Unidos de África”, uma proposta do presidente líbio Kadhafi, mas que está a ter poucos seguidores. E sente-se a necessidade de “restituir” à África a memória da sua antiga organização e comparar o hoje com o que foi a África no tempo colonial. E confirma-se que há continuidades e descontinuidades entre a era pré-colonial e a era pós-colonial. E nota-se que este ou aquele aspeto do Estado contemporâneo

¹⁴ Cf. Pierre Kipré, “L’historiographie de la formation de l’état contemporain en Afrique: du devoir de mémoire à la construction de l’avenir”, *Présence Africaine*, n.º 173, 2006, pp. 115 e 146.

¹⁵ *Ibidem*, p. 147.

é o prolongamento da era colonial. Porém, o pluralismo político nos finais dos anos 80 tornava-se uma realidade e permitiu o surgimento e a revisão de muitos problemas. Surgiram temas como a democracia, direitos humanos, integração regional, etc.¹⁶.

652 | 4. O que é uma Nação?

Argumentos não faltam para justificar as “ambiguidades africanas” na concepção da ideia de nação. Vejamos: os politólogos realçam que, objetivamente falando, o termo, ao contrário da perspetiva modernista que vê a nação como um fenómeno recente situado no tempo, a perspetiva objetiva procura essencialmente identificar a nação a partir de distinções no seio da espécie humana de natureza racial ou étnica. Nesse sentido, transformam-se as nações em obra da providência, que teria separado admiravelmente as nações não somente por florestas e montanhas, mas, sobretudo, por línguas, gostos e caracteres. A nação surge, assim, como uma concepção orgânica e cultural.

Por seu turno, a concepção subjetiva de nação baseia-se na ideia de que a distinção entre as nações não deve assentar numa suposta diferença de raças puras, mas, sim, numa base cultural e numa certa sedimentação histórica. Isto está bem assente numa opção consciente dos indivíduos e na adesão a princípios de convivência coletiva aceites por todos¹⁷.

Como o problema do Estado-Nação tem sido estudado no contexto das ciências sociais, eis as conclusões de um estudioso negro africano:

Todavia, com a consideração da perspectiva histórica das noções como “etnia”, “tribo”, “cidade-Estado”, os historiadores, em colaboração com os antropólogos, abrem novas vias para o seu desenvolvimento. Estas noções são manejadas de uma forma delicada, tanto que surgem dificuldades para definir o seu conteúdo semântico, e as mesmas continuaram a ser referencias para alguns estudos sobre a natureza e o Estado contemporâneo.¹⁸

À luz destas considerações, aceita-se que entre as grandes questões sobre a África está na ordem do dia o problema do Estado, sempre na base dos binómios colonização/pós-colonização, partido-Estado, que fizeram com que os africanos perdessem o seu próprio destino e a sua identidade. Com o formalismo da democracia importada, surge outra questão: como construir um Estado de direito e uma democracia nas sociedades dominadas pela diversidade cultural e diversidade étnica? Este é um dilema africano. Imposto à realidade social africana, o modelo do Estado-nação é forte por causa do seu primado de unificação cultural e étnica, e de individualização do corpo social. Nele, vive-se a vontade de viver todos juntos no respeito pelas diferenças.

Sociologicamente falando, no plano africano, as etnias africanas são povos ou “nações” pré-coloniais, na medida em que encarnam dois critérios objetivos de identificação de uma nação: laços de sangue, língua, cultura, religião, a terra, ou seja, a vontade de viver juntos atestada pela história, que não foi uma invenção do colono. São estes princípios objetivos e subjetivos defendidos pelos politólogos, para se falar de nação. O africano está nesta senda:

¹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 149-153.

¹⁷ Cf. Luís de Sá, *Introdução à Ciência Política*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, p. 141.

¹⁸ Cf. Pierre Kipré, *op. cit.*, p. 152.

vive na confusão entre nação e etnia. No campo político, como a “cópia” do poder de tipo ocidental continua a impor-se, procura-se o seu reconhecimento e a sua reconciliação com a realidade africana.

Com as ferramentas fornecidas pela história, antropologia política e jurídica, sociologia, ciências políticas, a prova está dada: em matéria da modernidade política, a África Negra não percorreu a mesma trajetória com o Ocidente. Dar-lhe a cura com esta fórmula Estado-Nação não parece ser, para muitos, a solução ideal. A honestidade intelectual obriga a reconhecer que as sociedades africanas pluriétnicas já tinham o seu próprio modelo de nação, de Estado e da democracia. A cultura do Estado segmentário, como Impérios ou Reinos de Etiópia, Mali, Benim, Gana, Kongo, Monomotapa, fornecem argumentos para a “refundação” de uma república pluriétnica e autónoma na gestão dos governos locais de clãs, linhagens, tribos e outras formas de reinados¹⁹.

5. Quadro atual e desafios urgentes

Como não podia deixar de ser, sendo a modernidade um fenómeno social irreversível para a África, ainda mais com este processo tão visível como é a globalização, a política, sendo uma esfera muito importante para qualquer sociedade, também sofreu, e está ainda a sofrer, mudanças de vulto no contexto africano. Na medida em que o tempo vai avançando, também muita coisa vai mudando na política africana, sobretudo nesta era da modernidade. Assim, a política vai, obviamente, acompanhando os passos desta nova realidade²⁰.

À luz desta premissa, pode-se adiantar que o quadro político africano começou a enfrentar problemas desde os tempos remotos. Com a colonização, tudo começou a mudar de uma forma radical. Surgiram novas marcas. A modernidade assinalou uma rutura: a autoridade tradicional foi perdendo a sua influência perante a autoridade colonial moderna. Surgiu um sistema moderno, fundado na burocracia que instaura relações menos personalizadas. Estes “embaraços” situam-se na linha da dinâmica da modernização. Neste âmbito, há dados importantes a assinalar. O nascimento do Estado em África acompanha a instauração de uma sociedade nova que se impõe às sociedades tradicionais que sofrem desmembramento, fruto do espírito ocidental²¹.

Decididamente, o processo da formação e da aprovação dos Estados modernos, em África, é irreversível, pois os ventos da globalização facilitam esta nova forma de governar, que continua a triunfar. Com estes ventos, a África mudou quase em todos os aspetos. No campo político, hoje, fala-se e exige-se a democracia. E muitos países aderiram a este regime, mesmo que seja apenas algo escrito no papel. Na verdade, a democracia, patente no multipartidarismo, está a ser uma realidade. Neste horizonte, com maiores ou menores dificuldades, os novos Estados modernos conseguiram unir as diferentes etnias, culturas e línguas num só país, apelidado de “nação”.

¹⁹ Cf. Mwayila Tshiyembe, “Refondation de l’etat africain et mondialisation”, *Présence Africaine*, n.º 173, 2006, 162-164.

²⁰ Cf. Muanamosi Matumona, *Filosofia africana na linha do tempo. Implicações epistemológicas, pedagógicas e práticas de uma ciência moderna*, Lisboa, Esfera do Caos, 2011, pp. 111-119.

²¹ Cf. Elikia Mbokolo, *África Negra. História e Civilizações do século XIX aos nossos dias*, t. II, Lisboa, Colibri, 2007, pp. 518-527; Mwayila Tshiyembe, *Etat multinational et démocratie Africaine. Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L’Harmattan, 2001.

Normal e frequentemente, em África, em muitos países marcados pelas diferenças entre os seus povos, recorre-se a este *slogan*: “Somos um só povo e uma só nação”. E fala-se da unidade nacional que se concretiza nas diversidades e nas diferenças, e não na uniformidade. Evidentemente, nestas circunstâncias, esforços devem ser envidados para que os africanos tenham uma ideia de nação bem enquadrada nos dias de hoje. A nação deve passar a corresponder ao território que forma um país independente, tendo um Estado com todos os requisitos, segundo os cânones da política moderna.

Conclusão

Depois desta reflexão, o que podemos dizer sobre a ideia de nação em África? As lições da história e de outros tratados estão bem claras e permitem-nos perceber a trajetória que o africano percorreu para chegar até à realidade atual. Seguramente, o colonialismo mudou o rumo da sua história.

Tendo tido uma organização social e política própria, estabelecida na base de “critérios naturais”, as potências coloniais, sobretudo com a Conferência de Berlim (1885), traçaram um novo mapa do continente, impondo fronteiras artificiais, que deformaram as estruturas dos autóctones: etnias foram divididas e espalhadas por vários países, perdendo a sua coesão. Esta tem sido, muitas vezes, uma das causas da instabilidade.

Com as independências nasceram os Estados novos, que nada mais fizeram senão manter as fronteiras concebidas pelas potências europeias. Daí a dificuldade para o africano entender bem o que é uma “nação” para ele. Todavia, com a modernidade, tudo é irreversível. Os Estados modernos vão coabitando com alguns valores e mazelas, como o tribalismo, a etnicidade, a democracia, a ditadura, etc.

Hoje, urge, pois, encontrar meios e métodos para os africanos conceberem a ideia de nação à sua maneira, mas com capacidade de lutar pela unidade, paz e concórdia entre todos os povos de um só país, vivendo em sintonia com os Estados modernos, que já são bem instituídos e bem implantados no continente-berço.

A IDEIA DE PORTUGAL NA MÚSICA ROCK DOS ANOS 80: UM TESTEMUNHO EM CARNE VIVA

Florentino Franco e Rosa Fina*

| 655

O nacionalismo musical tem as suas raízes no século XIX, inserido numa corrente tardia do romantismo. Os grandes compositores que usavam de expressão nacionalista inspiravam-se, principalmente, nas canções populares e na literatura de tradição oral, de onde recolhiam grande parte dos temas e dos motes. No que diz respeito à natureza das composições, o nacionalismo era expresso nas instrumentais através da sinfonia e, noutra vertente, tinha a sua expressão lírica e dramática nas óperas. Esta corrente de nacionalismo musical teve uma representação assinalável durante o século XIX, com a notável afirmação do Grupo dos Cinco¹, na Rússia. Foi, quase paralelamente, consolidado na Europa, com nomes como Brahms, na Alemanha, Liszt, na Hungria, e ainda o boémio Dvórák. O impressionismo de Debussy e Ravel deu o mote para que a ascendência de novos componentes musicais se propagasse a outros países durante o século XX.

Neste século o nacionalismo musical manifestou-se um pouco por toda a Europa, muito devido à instabilidade provocada pelas duas guerras mundiais, pela ameaça da independência por parte das superpotências e também pela persistência num espírito colonialista. Tornase quase tão importante como a literatura de cariz nacionalista, tendo como vantagem, em relação ao género escrito, a universalidade do seu meio de expressão: a música ultrapassa qualquer barreira linguística. Béla Bartók, por exemplo, é um compositor húngaro, subscritor do nacionalismo exacerbado, cujas obras chegaram a ser banidas pelo regime nazi.

Quanto ao género musical que iremos abordar, o *rock*, nos anos 80 já era um movimento consolidado e muito mais abrangente do que nas suas primeiras manifestações. Oficialmente, a primeira gravação *rock n' roll* foi feita em 1955 por *Bill Haley and the Comets*, com a música "Rock around the clock". Porém, as origens do *rock n' roll* remontam a tempos bastante anteriores. Contornando a raiz filológica da expressão, o termo é quase indissociável da cultura afro-americana do início do século XX, que conotou a expressão tanto com a dança e com a diversão em geral, como com o ato sexual². Na década de quarenta, uma jornalista de música usou o termo *rock and roll*³ para descrever um género de música mais dançável e direcionado para um público mais jovem.

Este género oriundo dos Estados Unidos difundiu-se um pouco por todo o mundo, principalmente nas décadas de 50 e 60, com fenómenos que acompanharam a mesma escala, como Elvis Presley ou Beatles, por exemplo. Contudo, o sucesso do *rock* noutros países refletiu-se não numa reprodução exata do fenómeno estadunidense, mas numa interpretação

* CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ César Cui, Aleksandr Borodin, Mily Balakirev, Modest Mussorgsky e Nikolay Rimsky-Korsakov.

² A expressão *rock n' roll* aparece pela primeira vez no séc. XVII para descrever o movimento de um barco em alto mar. *Rocking* para descrever o movimento de embalar para a frente e para trás, e *rolling* para descrever o movimento de balaço para os lados.

³ Conotação proveniente de expressões como *rolling on the hay* (rebolar no feno), entre outras.

autóctone do género, ou seja, manteve-se a estética com a expressão adequada à euforia sentimental consequente das tendências e contexto de cada país.

656 | Nos anos 80, Portugal vivia tempos ainda confusos. Depois de 38 anos de ditadura, uma revolução em 1974 trouxe luz sobre uma obscuridade demasiado prolongada e possibilitou a nivelção com os outros países europeus – problemática que se adensa com a entrada na CEE em 1986 – e, quiçá, com os Estados Unidos. Mas essa nivelção, que, pela urgência na mudança da situação portuguesa, se desejava quase imediata, é, afinal, um processo moroso e intrincado que ainda hoje, já a entrar na segunda década do século XXI, não se concretizou. Nos anos 80, no entanto, não havia consciência disso, até porque não havia comparação possível com situação semelhante. Foram, por isso, anos de excessos e de uma descoberta quase adolescente da liberdade. Tudo isto se refletiu agudamente na cultura portuguesa em geral e, particularmente, na música.

Até hoje não há registo de uma década tão fecunda no aparecimento de novas bandas e novos projetos musicais de grande qualidade e, sublinhe-se, de grande originalidade. Nomes como *Xutos e Pontapés*, *Heróis do Mar*, *GNR*, *UHF*, *Mler lfe Dada*, *Jorge Palma*, *Rui Veloso*, *Pop Del'Arte*, *Rockivários*, *Ocaso Épico* ou *Street Kids* – estes três últimos entre outros cuja duração não sobreviveu à década – insuflaram as veias da sociedade cultural de 80 com um sangue novo quase inebriante. As salas de concertos existentes enchiam, improvisavam-se outras (como pavilhões de ginásios e de sociedades recreativas) e abriam novos espaços unicamente vocacionados para a música. Foi o caso do famigerado Rock Rendez-Vous, hoje, como na altura, verdadeiro sinónimo de *rock* dos anos 80.

Este estudo incide precisamente neste *corpus*: as bandas de *rock* dos anos 80 e a imagem de Portugal, bem como a ideia de nacionalidade, que elas traduziram nas suas composições. As perspetivas são inúmeras, fazendo jus à riqueza e diversidade dos projetos. Desde o cantar quasi-nacionalista dos *Heróis do Mar* ou dos *Sétima Legião*, ao *punk* mal comportado e revolucionário dos *Xutos e Pontapés*, que elencou algumas das mais agudas críticas sociais da época, não esquecendo também o mundo onírico de Jorge Palma ou António Variações, ambos viventes de uma nacionalidade muito particular, sempre itinerante. De salientar também a fina metáfora dos *GNR*, que desde cedo colocaram algumas das grandes questões nacionais em versejos lúdicos que facilmente ficavam no ouvido.

Se o Fado se caracteriza como género musical que nos define como povo, com o predomínio de emoções materializadas em vocábulos – como a saudade, a mágoa, a tristeza, o amor ou o destino – o *rock* dos anos 80 traz ânimo a esta alma melancólica que tantos estrangeiros classificaram como inabalável e de brandos costumes⁴. Não se trata de cantos de intervenção, mas também não deixam de o ser, já que é incontornável o engajamento político e social da maior parte das letras musicais.

Sendo possível definir algumas linhas de pensamento comuns a umas bandas e incommuns a outras, aventamos a hipótese de existirem bandas que contavam e refletiam sobre a crise social e os problemas mais quotidianos, e aqueles que, acima de tudo, problematizavam a perda de um lugar cimeiro que Portugal já ocupara na história. Como refere Duarte Drumond Braga, as bandas ativas nesta década reuniam

⁴ Zuzanna Bubak Silva, *Fado: uma aproximação semântica*, Varsóvia, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2008; Mircea Eliade, "Appendix B: First Impressions of Portugal", in *The Portugal Journal* (Preface and notes by Mac Linscott Ricketts), Albany, State University of New York Press, 2010, p. 239. (tradução nossa); Steve Vai, "Brandos Costumes", in *Alive in a ultra world*, 2003.

[...] desde as referências à esfera sócio-política até à recuperação mítico-simbólica de signos histórico-culturais, o pensar Portugal em pleno rock – bem como em qualquer outro meio cultural deste período – parte necessariamente da consciencialização do termo abrupto de um ciclo imperial de meio milénio.⁵

Pretende-se com esta análise lançar luz sobre um campo muitas vezes esquecido no questionamento do nacional: a música; sublinhando não só a sua importância pela capacidade que tem de chegar às massas, mas principalmente como inegável estatuto de testemunho que retém, em alto e baixo relevo, as vivências, os ideais, os sonhos, as expectativas e as desilusões de toda uma geração.

⁵ Duarte Drumond Braga, “Notas sobre Portugal como questão no rock dos anos oitenta: Sétima Legião e a mitopoética da Cultura Portuguesa”, comunicação apresentada no Colóquio *Poéticas do Rock*, FLUL, 2009.

DOS MITOS À REALIDADE – UMA VIAGEM DE SONHO OU O SONHO DE UMA VIAGEM

Amadeu Prado de Lacerda¹

658 |

Um sentimento independentista perpassava pela nobreza de entre Douro e Minho, acalentado pelo casamento entre a melhor cepa da Borgonha e a terra ardente e ferosa de Castela.

Fruto da gravidez ansiada, sonhava-se com um néctar de cor tinta forte a colorir os beiços, com um aroma jovem de matizes frutadas a derramar-se pela pituitária, e de um sabor encorpado e denso com tonalidades que permanecessem na boca em memória de leite.

Parto difícil, em corpo frágil e grácil de mulher. Bacia estreita entalada entre o mar misterioso e sem fim e as terras áridas de Castela.

Sonho sonhado desfeito em breve instante. O nascituro débil, enfermo, malparado de membros, era a imagem viva da desilusão rapidamente instalada. Olhares vagos, mortíferos e desalentados, espelhos de uma revolta dificilmente contida.

– Não pode ser! Não pode ser!

Uma vaga de inconformismo percorre como uma mecha incendiária o reino em embrião.

Não havia dúvida, o menino tinha que ser afastado da corte, levado para um local de virtudes onde ar puro e lavado e mãos benfazejas dele cuidassem.

Uma onda de preces e de orações fervorosas e suplicantes germinaram e alastraram por todas as terras do condado.

Instado e comovido por tão grande devoção, a Graça do Altíssimo derrama-se sobre a enfesada criança, transformando-a, por mercê que escapa aos homens, num mocetão alto, corpulento, de porte gentil e garboso, fronte altaneira, rosto iluminado por uns olhos de brilho intenso e com nariz empinado – um verdadeiro Príncipe.

– Milagre!... clamavam agradecidos e rejubilantes os mais crédulos.

– Aqui há marosca, ai há!...há!..., sussuravam entre dentes os mais cépticos.

Humana trapaça ou Divina marosca a todos servia e caía como sopa no mel.

O jovem cavaleiro de espírito rebelde, vontade indómita e coragem decidida, acolitado a breve trecho pelos nobres apaniguados e fiéis, cavalaria determinado e voluntarioso pelas terras do condado à espadeirada a quem se opusesse ao seu sonho e o enfrentasse. Mãe, tios e primos tiveram a sua conta.

Aos poucos as adesões aumentam, – *serão bem-vindos todos os que vierem por bem!*

Sem areopago internacional onde expusesse as razões pró-independentistas – a ONU ainda não era nascida –, Afonso Henriques vira-se numa hábil manobra diplomática para Roma – os USA da época –, sempre aberta, como potência que era, a jogos de interesse que permitissem aumentar a sua influência política e os decorrentes benefícios económicos, em equilíbrios quantas vezes instáveis e precários de que poucos se podem orgulhar.

O movimento consolida-se, ganha força militar, consciência e coesão política. Nasce assim o primeiro movimento de libertação da história.

O apoio do papado, consagrado na Bula de Alexandre III, *Manifesto Probatum* de 1179, conferia a D. Afonso Henriques e à sua legítima descendência a dignidade régia. Mercê desta

¹ CLEPUL, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

grande vitória diplomática, a que não é alheio o notável esforço e capacidade negocial de D. João Peculiar, arcebispo de Braga e conselheiro privilegiado do reino, o movimento intestino ganha força, dimensão e reconhecimento, nada mais o detendo.

Afonso Henriques é chefe guerreiro e líder político. Batalha incessantemente, intriga, negocia, conspira, joga em todos os tabuleiros onde possa tirar dividendos para a causa. Aceita todas as ajudas de cruzados a profissionais de guerra e a aventureiros. É o precursor – antecipação histórica – dos guerrilheiros do século XX. É Amílcar Cabral, Mondlane, Mandela.

Consagra-se, e consagram-no, Rei. Somos enfim um povo, uma nação, um estado.

Postos em respeito os que ameaçavam o reino, voga na crista da onda de um magnetismo avassalador, ruma decididamente a sul batendo-se pela fé contra o infiel estribado pela benção e a ajuda da cristandade.

As praças fortes caem sucessivamente sob golpes de audácia e de astúcia.

Bafejado pelos favores divinos, recebe de novo a graça em Ourique, onde se foi com danação a cinco reis mouros que levaram que contar para casa. Podia finalmente dizer:

– Sim, nós queremos e podemos!

Estão, a partir de agora, abertas de forma imparável as portas da história aos movimentos de libertação.

Espartilhados ontem e hoje entre dois gigantes – o mar e Castela –, enterrámos a espada, amanhámos a terra, mas mantivemo-nos inconformados, ansiosos de espaço e de aventura, refugiámo-nos em mitos, demos asas ao sonho.

Pela fé e pela ciência, com o corpo em Sagres e o espírito deambulando pelo desconhecido, aceitámos a colaboração e o saber dos que vinham por bem e mareámos por aí além.

Dobrámos o Bojador, fomos além da dor, salgámos o mar, descobrimos, conhecemos, demos e recebemos, miscigenámo-nos, recriámos o Homem, fizemos do mundo dos homens o mundo do Homem.

Por decisão geoestratégica abandonámos como premissas únicas a fé e o conhecimento; guerreámos, pelejámos, matámos e morremos, tornámo-nos Imperiais, dividimos o mundo ao meio com Castela.

Abandonámos os mitos que nos aconchegavam, fomos o Mito.

Engravidámos o sonho e criámos a primeira Organização Mundial de Comércio Livre. Mercadejámos com muitas e desvairadas gentes – café, especiarias, marfim e outros produtos afins. Fomos a Wall Street de então, quando o euro, o dólar e os petrodolares ainda estavam na massa do impossível. Vendemos e comprámos, enganámos e fomos enganados, ganhámos e perdemos, universalizámos o comércio aberto e livre.

Inventámos a *Net* e a comunicação *on-line*, homem a homem, civilização a civilização.

Estabelecemos pontes, lançámos de braços abertos e mãos dadas as redes digitais do futuro.

O mundo ficou mais pequeno, mais próximo, mais acessível, mais a casa comum.

Um dia acordámos numa manhã envolta em nevoeiro espesso e denso, perdemos a imagem espelhada de nós próprios – fantasmas vagabundeando na névoa sem vislumbrar os caminhos nem enxergar as saídas.

Orfãos dos mitos que alimentavam o sonho e tonificavam a fraqueza, fechámo-nos, tornámo-nos “ilhéus continentais”, emparedados entre os gigantes de sempre, enclausurados numa miséria atávica, vazios de esperança, ausentes de futuro, prenhes de lamúria, discurso estafado e cansado. Virámos fado, fomos saudade, caminheiros perdidos sem eira nem beira.

Por instantes soerguemo-nos. Será que nos soerguemos? De premeio havia sempre o fado e a saudade.

Fomos Brasis e África, esperança renascida, riqueza reencontrada, breves e efémeras, – de novo o fado e a saudade.

660 | Discurso umbilical circular ao tempo, baço e tristonho, ladaíinha lamurienta esmeradamente cultivada, busca incessante de um culpado real, concreto, inominado, incorpóreo, rosto do nosso rosto nunca encontrado que rejeitamos, recusamos, negamos.

Espaço de identidade que nos salvaguarda e nos perpetua, sendo o nosso não ser.

De Antero a Miguel Real, passando por Pascoaes, Sardinha, Eduardo Lourenço, José Gil, Manuel Clemente, Filomena Mónica e tantos outros, o mesmo esforço denodado de nos compreender na afirmação, na objeção, na negação.

Nunca um povo sem ser universalmente particular mas particularmente singular falou tanto consigo próprio num exorcismo melancólico, pegajoso e infrutífero, dissecando exaustivamente sem peias o seu ser coletivo na busca desesperada e desesperante do seu Eu, sempre anónimo, que arque com a responsabilidade do que fomos e deixámos de ser, do que sonhámos ser e não fomos, do que somos na realidade e não gostamos de ser, numa recusa sistemática da assumptione libertadora do que a história teve de penalizante.

Fato sempre incómodo nunca à medida feito, por excesso ou defeito.

A espaços imputámos o nosso mal-estar histórico, a refúgios de costas largas que pela sua expressão e inserção na comunidade se põem a jeito.

O cristianismo é particularmente zurzido como causa da decadência dos povos peninsulares, olvidando-se que só é decadente o que foi grande e omitindo-o como um dos factores mais relevantes na génese e grandeza desses povos, ou culpando-o de ser um entrave ao seu progresso.

Assumamos que tê-lo-á sido em alguns momentos capitais, nomeadamente nessa hora negra da civilização que foi a Inquisição. Saliente-se, contudo, que o cristianismo professado em Portugal tem matizes especiais e foi uma força motriz da sua fundação.

Assente numa forte matriz popular, olhado de soslaio e com condescendente desconfiança pela hierarquia, nunca enfrentou os grandes debates teológicos que ao longo dos tempos têm sacudido a Igreja, sem que, contudo, deixe de albergar no seu seio alguma das suas maiores figuras. De Pedro Hispano, brilhante figura da medicina medieval, professor em Siena e único papa português com o nome de João XXI, a Santo António – senhor de uma inteligência brilhante, de uma cultura profunda e de um discurso vibrante e eloquente que teve o raro condão de fascinar letrados e ser adotado pela alma e pelo imaginário popular, numa íntima e pacífica simbiose de profano e sagrado que perdura pelos séculos, num reconhecimento universal –, passando por S. Francisco Xavier, o grande apóstolo do Oriente, e pelo padre António Vieira – paradoxal fusão de um profundo sentimento pátrio recheado de profético sonho de futuro, com uma fé apaixonada corajosamente posta ao serviço das minorias e dos mais desfavorecidos –, o cristianismo assumiu sempre um cariz profundamente Maternal, sem se afastar da fidelidade ao Filho na reconhecida centralidade do Pai, grande demais para nós, no dizer de José Gil.

Mais uma vez, à boa maneira portuguesa “contornou-se” a problemática teológica e religiosa, recorrendo com banal intimidade à corte celestial dos santos, bem mais próximos

da fragilidade humana, celebrados em festas, romarias e procissões, numa miscigenação do profano com o sagrado, a quem se fazem pedidos e se metem “cunhas”.

Foi este cristianismo brando e popular, intimamente sentido e professado por povo e reis, que soube, todavia, quando as circunstâncias o exigiram, protestar, vociferar, dizer não a Roma e sofrer o ser excomungado, “contornando” sempre os obstáculos – se Roma não nomeia os bispos, cá nos governamos: nomeia-os o Rei.

Diferentes na forma, doutrinariamente fiéis, nunca fomos Avinhão ou Henrique VIII. Fomos sempre nós próprios.

Encaremos sem complexos nem temores este tão peculiar “Ser Nós” – rosto sulcado pelo tempo e martelado pela história –, prenhe de defeitos e virtudes, e que hoje, liberto de medos e fantasmas, celebra o passado nos seus mitos, constrói o presente como realidade num espaço público de cidadania vigorosa e participante e sonha com um futuro que não seja mais o confronto das diversidades, mas o arco-íris do encontro da multiplicidade de identidades.

8. MITOLOGIA, TEATRO E RELIGIÃO POPULAR

Nas noites de lua, nas areias da Ilha dos Lençóis no Maranhão, Dom Sebastião aparece como touro encantado, e alguns conseguem ver seus tesouros nas dunas. A família de Dom Sebastião, com filhos, nobres de sua corte, cavaleiros, vaqueiros e soldados, é constituída de seres encantados que são recebidos em transe nos rituais de cura e de tambor de mina. O touro de Dom Sebastião constitui uma das vertentes formadoras do festival do Bumba-meu-boi e de outras manifestações populares no Maranhão. Através de observações no batizado do bozinho de Dom Sebastião, num ritual de cura, procuramos compreender elementos do sebastianismo maranhense, analisando a presença do sincretismo e do hibridismo como elementos de compreensão da religião e da cultura.

1. O sebastianismo no Maranhão

A crença num rei encantado que virá salvar o seu povo existe em muitas regiões, podendo ser considerada uma das manifestações do messianismo, ou do mito da espera de um messias ou salvador. O sebastianismo inclui-se entre essas crenças². No Brasil, o sebastianismo foi trazido pelos portugueses, sendo registrado em várias épocas e locais, relacionando-se principalmente ao culto a el-rei Dom Sebastião, que não teria morrido na guerra contra os mouros no Marrocos, mas teria se “encantado”³.

O sebastianismo possui manifestações e peculiaridades em diferentes regiões do Brasil. Uma de suas fontes de difusão foram os jesuítas. Waldemar Valente⁴ comenta que em 1656, ao falecer D. João IV, o padre Antônio Vieira pregou na matriz do Maranhão, que D. João estava morto, mas haveria de ressuscitar. Diz que este sermão se perdeu como alguns outros feitos de improviso, mas suas idéias permaneceram, sendo responsável, inclusive, por Vieira ter sido processado pelo Tribunal do Santo Ofício por ter defendido as profecias de Bandarra, ter pregado a volta de D. João IV e previsto o advento do Quinto Império. O Padre Antônio Vieira, que viveu durante vários anos no Maranhão, foi condenado pela Inquisição em 1667, mas, em 1675, foi absolvido pelo Papa.

¹ Universidade Federal do Maranhão.

² Jacqueline Hermann, *No reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

³ A respeito da categoria encantado, veja-se Raymundo Heraldo Maués, *A Ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada à Universidade de Brasília, PPGA, pesquisa antropológica n.º 22, Brasília, 1977, pp. 40-41: “Há certo número de pessoas que não morrem e, ao invés disso, se tornam encantados. Dizem que essas pessoas são levadas, muitas vezes ainda crianças, para o encanto (local de morada dos encantados), por certos encantados que se agradam delas, como as Mães d’Água. Assim, se uma criança desaparece num rio e seu corpo não for mais encontrado, dir-se-á que aquela criança foi para o encanto”. Ainda em relação ao termo “encantado” no tambor de mina e nos salões de curadores do Maranhão, Mundicarmo Ferretti informa: “Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial” (Mundicarmo Ferretti, *Maranhão Encantado: encataria maranhense e outras histórias*, São Luís, UEMA, 2000, p. 15).

⁴ Waldemar Valente, *Misticismo e religião: aspectos do Sebastianismo nordestino*, Recife, IJNPS/MEC, 1963, p. 61.

Localizado entre a região amazônica e o nordeste do país, o Estado do Maranhão permaneceu por muito tempo isolado do resto do Brasil e, no período colonial, constituiu, por mais do que uma vez, uma província separada do restante do país. Este isolamento fez com que nele se desenvolvessem características culturais específicas e diferentes de outras áreas. A região recebeu fortes influências ameríndias, européias e africanas.

666 | A presença indígena sempre foi grande dado o contingente populacional ameríndio e, até meados do século XVIII, línguas indígenas eram amplamente utilizadas, mesmo na capital. O europeu chegou em inícios do século XVII e procurou expandir a lavoura, principalmente da cana de açúcar e do algodão. A catequese dos indígenas se efetuou através de diversos empreendimentos missionários católicos. Grande número de escravos foi trazido da África, sobretudo a partir de meados do século XVIII com a criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e do Maranhão, organizada pelo Marquês de Pombal. Pombal expulsou os jesuítas, fortaleceu as tradições e a língua portuguesa, incrementou a importação de escravos e ampliou a urbanização com a construção de grandes edificações.

No litoral do Maranhão, há regiões com dunas de areias denominadas de lençóis, dentre elas a Ilha dos Lençóis, no município do Cururupu, no litoral norte, considerada como uma ilha encantada que serve de moradia ou de encantaria a Dom Sebastião e sua corte⁵. As areias dos Lençóis lembrariam a região da África em que o rei teria desaparecido. No vizinho Estado do Pará, há também regiões conhecidas como morada ou encantaria de Dom Sebastião⁶. Existe na Ilha dos Lençóis uma comunidade de albinos que são denominados de filhos do Rei Sebastião. O culto ao Rei Sebastião no Maranhão e no Pará, conforme Taissa Luca:

esvaziou a conotação messiânica da crença no “Encoberto”. Nenhum mineiro espera o retorno do rei, simplesmente porque nenhum culto afro-brasileiro possui característica salvaçãoista. Nessa religião de integração, o sagrado imanente se faz presente cotidianamente em meio a experiência extática. O retorno do rei acontece a cada festa pública, sempre que um filho-de-santo recebe esta entidade.⁷

A presença do sebastianismo no Maranhão e no Pará pode ser estudada como um caso de hibridismo cultural ou de sincretismo religioso como comentamos adiante, englobando elementos culturais portugueses com tradições culturais e religiosas de origens ameríndias e afro-brasileiras. Denominando as crenças sebásticas maranhenses de “sincretismo afro-caboclo” e considerando-as fruto do hibridismo, Jacqueline Hermann afirma:

⁵ Pedro dos Santos Braga, *o Touro Encantado da Ilha dos Lençóis: o sebastianismo no Maranhão*, Petrópolis, Vozes, 2001 (ed. original, São Luís, IPES, 1983); Madian de Jesus Frazão Pereira, *O imaginário fantástico da Ilha dos Lençóis: estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*, Dissertação de mestrado em Antropologia apresentada à Universidade Federal do Pará, CFCH/DA, Belém, 2000; Joel Carlos Souza de Andrade, *Os Filhos da Lua: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis – MA*, Dissertação de mestrado em História Social apresentada à Universidade Federal do Ceará, PPGHS, Fortaleza, 2002.

⁶ Raimundo Heraldo Maués, *op. cit.*, 1977; Anaíza Vergolino-Henry, “Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá””, in *Anais do 10.º Congresso Brasileiro de Folclore*, São Luís, CNF/CMF, 2004, pp. 158-164; Taissa Tavernard de Luca, “*Tem Branco na Guma*”: a nobreza européia montou corte na encantaria mineira, Tese de doutoramento em Antropologia apresentada à Universidade Federal do Pará, Belém, PPGCS, 2010.

⁷ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, p. 112.

Minha pesquisa sobre os sebastianismos luso-brasileiros encontrou no caso maranhense diversas inovações e especificidades que, de forma clara, agrega elementos da religiosidade africana e ameríndia, conformando, talvez, a versão mais genuinamente “brasileira” da crença sebastianista, na medida em que parece fundir e reelaborar aspectos importantes das três matrizes “originais” de nossa formação cultural.⁸

“Rei, Rei, Dom Sebastião, quem desencantar Lençóis bota abaixo o Maranhão” é o refrão de uma conhecida toada repetida nos cânticos dos terreiros em homenagem a Dom Sebastião, prevendo uma catástrofe com o desaparecimento do reino deste mundo que seria transformado no reino do outro mundo, como ocorre em muitos mitos de inversão. O mito da vinda de Dom Sebastião e os ritos relacionados com sua presença atual em São Luís constituem exemplo interessante do imaginário de mitos de origem “que procuram forjar uma identidade própria no tempo e no espaço sagrado”⁹. Vamos apresentar informações sobre esse mito a partir da descrição de um ritual religioso da cultura popular maranhense.

667

2. Religiões afro-maranhenses

Na cultura popular afro-maranhense, que se difunde também pela Amazônia, há duas manifestações religiosas específicas, o tambor de mina e a cura ou pajelança, além da umbanda e do candomblé, que foram trazidos de outras regiões do país.

O tambor de mina é mais encontrado na capital e se caracteriza pelo predomínio de entidades africanas, voduns e orixás, e pela inclusão de caboclos. Estes, na maioria, não são de origem ameríndia. Muitos são nobres europeus que se encantaram na mina ou são entidades brasileiras. O nome “tambor de mina” deriva da importância do tambor entre os instrumentos musicais e do forte de São Jorge da Mina, na atual República do Gana, por onde foram importados muitos escravos africanos.

O tambor de mina também é conhecido como Linha da Água Salgada, significando que suas entidades vieram do outro lado do oceano. Possui características semelhantes às demais religiões afro-brasileiras, como o candomblé da Bahia, mas tem especificidades locais que o diferenciam. Como as demais religiões afro-brasileiras, o tambor de mina conserva elementos e características africanas, sendo, porém, uma religião afro-brasileira que se distingue das religiões africanas originais. O tambor de mina é constituído predominantemente por mulheres. Nas casas mais antigas e tradicionais, a liderança é sempre feminina e, em algumas, só mulheres podem receber e dançar com as entidades. Atualmente há muitos terreiros dirigidos e com a participação de homens, embora com predomínio do número de mulheres.

A outra vertente ou manifestação religiosa difundida, sobretudo, nas regiões da Baixada e do litoral maranhense, é a cura ou pajelança¹⁰, denominada Linha de Água Doce, significando

⁸ Jacqueline Hermann, “O rei Sebastião no Maranhão: notas sobre o sebastianismo afro-caboclo da Ilha dos Lençóis”, in Antônio Herculano Lopes (org.), *Religião e performance ou as performances na religião brasileira*, v. 1, Rio de Janeiro, Edições Casa de Rui Barbosa, 2008, p. 40.

⁹ Maria Manuel Baptista, “Mitos de Origens: discursos modernos e pós-modernos”, apresentação ao Congresso *Europa das Nacionalidades*, Lisboa, 2010, <http://europe-nations.web.ua.pt/> (acedido a 17 de março de 2014).

¹⁰ O ritual de cura ou pajelança é também chamado de brinquedo ou brincadeira de cura, expressão usada desde pelo menos o final do séc. XIX para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas. (Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís, a Casa Fanti-Ashanti*, São Luís, EDUFMA, 2000; Gustavo de Brito Freire Pacheco, *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*, Tese de doutoramento em Antropologia apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 2004)

que as entidades cultuadas são, em sua maioria, brasileiras. A pajelança recebe influência das religiões ameríndias, mas apresenta elementos africanos e europeus. Encontra-se também na região amazônica e tem semelhanças com o culto da Jurema do Nordeste¹¹.

668 | Há muitas diferenças entre o tambor de mina e a pajelança. Na Mina, várias pessoas entram em transe ao mesmo tempo e dançam em roda. Diversas pessoas recebem sua entidade e permanecem em transe com ela durante quase todo ritual. Na cura, o transe costuma ocorrer em uma pessoa que recebe sucessivamente diferentes entidades. Oferecem a ela duas ou três saudações e a entidade se retira, sendo substituída por outra. Ao longo da noite, o pajé, ou a pajoa, pode receber cerca de uma centena de entidades que ficam pouco tempo. O pajé segura um maracá, um penacho de arara, amarrando os braços e a cintura com fitas. As entidades se agrupam em linhas e são consideradas como encantadas em pássaros, peixes, répteis e outros animais, ou em príncipes, princesas e caboclos. Os instrumentos musicais da mina são dois ou três tambores acompanhados de cabaças. Na cura, usam-se principalmente pandeiros e palmas, podendo também haver acompanhamento com tambores.

Em São Luís, muitos terreiros, paralelamente aos rituais de mina, organizam uma ou duas vezes ao ano um brinquedo de cura para saudar as entidades da pajelança. Algumas vezes, na pajelança, uma entidade realiza rituais de cura para clientes, extraindo magicamente um objeto do seu corpo e dando conselhos ou ensinando remédios. No interior, este ritual é mais frequente.

As casas de Mina mais antigas que se continuam no Maranhão foram fundadas por africanos em meados do século XIX, sendo uma de origem daomeana ou jeje, a Casa das Minas, e outra de origem yorubana ou nagô, a Casa de Nagô. Na casa Jeje, os voduns se agrupam em famílias e este modelo se difundiu no tambor de mina, onde as demais entidades cultuadas também costumam se agrupar em famílias. As entidades sobrenaturais no Maranhão e na Amazônia são também denominadas de encantados, pois vivem num mundo ou reino especial, a encantaria.

Uma das famílias de entidades mais importantes e conhecidas no tambor de mina é a família do rei da Turquia. Segundo Mundicarmo Ferretti:

O Rei da Turquia surgiu como entidade espiritual no Tambor de mina em São Luís, na casa do pai-de-santo conhecido por Manuel Teu Santo (que acredita-se ter nascido na África e que teria falecido no final do século XIX). Surgiu numa casa que parece ter sido mais ligada ao Terreiro do Egito [...] Seu Turquia foi recebido ali por Anastácia Lúcia dos Santos, filha de negros de uma fazenda de algodão de Codó (MA) e que viera, há pouco tempo, para a capital. Esta por volta de 1889 abriu em São Luís o terreiro que foi o “berço” da linhagem dos turcos no Tambor de mina e que ficou conhecido por Terreiro da Turquia.¹²

Mundicarmo Ferretti¹³ publicou diversos trabalhos sobre a família da Turquia no tambor de mina, tendo constatado que a fonte de informação na gênese desta família foi o romance

¹¹ Luís Carvalho de Assunção, *O reino dos encantados, caminhos: tradição e religiosidade no sertão nordestino*, Tese de Doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PPGCS, São Paulo, 1999.

¹² Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís, a Casa Fanti-Ashanti*, ed. cit., p. 129.

¹³ Mundicarmo Ferretti, “Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A importância de um Livro na Mitologia do Tambor de mina”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Edicom/Edusp, 1989, pp. 202-218.

A história do imperador Carlos Magno e dos doze pares de França. Este livro foi muito difundido no Brasil no século XIX e teve larga divulgação na literatura de cordel. As lutas de Turcos e Mouros, as Cheganças e Marujadas também foram manifestações culturais importantes no Nordeste e divulgaram informações sobre lutas entre mouros e cristãos. Mundicarmo Ferretti constatou que alguns personagens das histórias de Carlos Magno se encontram na família do rei da Turquia no tambor de mina, entre os quais Ferrabrás (o rei da Turquia), guerreiro de Alexandria, princesa Dora, princesa Flora, Floripes. A maioria dos filhos desta família possui nome indígena ou de outras origens¹⁴.

Vemos, assim, que o imaginário religioso afro-maranhense é influenciado por tradições procedentes de várias regiões, inclusive da Europa. Outra família importante de encantados presente no tambor de mina e na Pajelança é a família de Dom Sebastião. Nos últimos anos, a mitologia das religiões afro-brasileiras e ameríndias no Maranhão tem sido relativamente mais estudada, embora ainda haja muito a ser conhecido.

Na religiosidade popular maranhense, a festa de São Sebastião, no dia 20 de janeiro, é uma das mais importantes, sendo comemorada em quase todos os terreiros. Muitos deles oferecem um banquete aos cachorros para São Lázaro¹⁵. Nesta festa, são comemorados sobretudo os voduns da família de Odam ou de Aossi-Sakpatá entre os jeje, e da família de Légo Shapanã entre os nagô, também conhecido como Sebastião na Casa de Nagô e em outros terreiros. A tradição do culto a Dom Sebastião, relacionada com o mito do sebastianismo, constitui uma das fontes do imaginário religioso e da cultura popular local. O culto à família de Dom Sebastião está presente no tambor de mina e nos rituais de Cura ou Pajelança, englobando entidades consideradas nobres ou gentis¹⁶.

José Reginaldo Prandi e Patrícia Souza apresentam muitas informações sobre a família de Dom Sebastião, também conhecida como Família do Lençol, coletadas no terreiro de tambor de mina em São Paulo, do falecido pai-de-santo Francelino de Xapanã. Prandi e Souza¹⁷ informam que o chefe da família, Dom Sebastião, se encantou no Maranhão na Praia dos Lençóis, é homenageado no dia de São Sebastião junto com os voduns Xapanã e Aossi Sakpatá e sua cor predominante é o vermelho. Informam também que Dom Sebastião passa de sete em sete anos na casa de Francelino e vem muito velho, mas demonstrando grande alegria. Segundo Prandi e Souza, trata-se de uma família de reis e fidalgos, denominados gentis¹⁸.

Em alguns terreiros, o Rei Sebastião se incorpora nos devotos na forma de um touro, chamado de boi Turino e a pessoa que o recebe dança ajoelhada, com as mãos ciscando o chão e

¹⁴ Mundicarmo Ferretti (*Desceu na guma*, ed. cit., pp. 318-319) relaciona diversas entidades desta família entre as quais Aquilital, Burlante, Caboclo Nobre, Menino Dalera, Guajajara, Iracema, Ita, Jaguarema, Japetequara, Jarina, Jariodama, Juracema, Jureminha, Maresia, Mariana, Paraense, Itabajara, Tapindaré, Ubirajara.

¹⁵ Sérgio Ferretti, Banquete dos cachorros para São Lázaro, São Luís, in *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n.º 19, jun. 2001, pp. 4-5.

¹⁶ Em São Luís, este culto inclui entre outras entidades a princesa Iná, a princesa Jandira, Sebastiãozinho, Dom Sebastião, seus vaqueiros e outras.

¹⁷ José Reginaldo Prandi e Patrícia R. Souza, "Encantaria de Mina em São Paulo", in Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria brasileira: livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, pp. 220-234.

¹⁸ Prandi e Souza incluem entre os reis e rainhas desta família, além do Rei Sebastião, Dom Luiz, rei de França, Dom Manoel, Dom José Floriano, Dom João Rei das Minas, Dom João Soeira, Dom Henrique, Dom Carlos, Rainha Bárbara Soeira, Rainha Dina, Rainha Rosa, Rainha Madalena. Entre príncipes e princesas: Príncipe Orias, Príncipe de Oliveira, Príncipe Alteredo, Tói Zezinho, Boço Lauro, Tóia Jarina, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Oruana, Princesa Clara, Dona Maria Antônio, Moça Fina. Entre os nobres inclui: Duque Marques de Pombal, Ricardino Rei do Mar, Barão de Guaré, Barão de Anapoli.

bufando como um touro. Geralmente este transe dura pouco tempo, como vimos em São Luís, no terreiro de Margarida Motta e na cura de dona Raimundinha, que comentaremos adiante. No terreiro de Santa Luzia, de dona Benedita, no Bairro da Aurora, assistimos a uma visita do grupo de bumba-meu-boi *Boizinho Incantado*, que possui muitas músicas relacionadas com Dom Sebastião. Uma das entidades da família de Dom Sebastião nesta casa é a princesa Jandira. Em geral, os participantes do tambor de mina e da pajelança fazem certo mistério e não costumam falar sobre suas entidades, sobretudo as relacionadas com a família do Rei Sebastião.

Mundicarmo Ferretti¹⁹ constata que no processo contra a pajé Amélia Rosa, ocorrido em São Luís no século XIX, entre 1877-78, havia pessoas ligadas a seu grupo de culto que recebiam São Lázaro e Rei Sebastião, demonstrando a presença desta tradição em São Luís pelo menos desde a década de 1870. Rei Sebastião também é cultuado no vizinho Estado do Pará e vem em diversos devotos da Mina²⁰.

3. Religião e festas da cultura popular no Maranhão

Muitos terreiros de tambor de mina e de umbanda do Maranhão costumam realizar festas da cultura popular oferecidas em homenagem a encantados que as apreciam e solicitam. Assim é comum a realização nos terreiros da Festa do Divino Espírito Santo, do Tambor de Crioula, do Bumba-meu-boi e outras. Geralmente, no dia em que determinada entidade é cultuada, a ela é oferecida uma ou várias destas festas. Os membros dos grupos de afro-religiosos pertencem à mesma classe dos participantes das manifestações da cultura popular. Assim, religião e cultura popular encontram-se muito próximas, uma contribuindo e apoiando o desenvolvimento da outra.

No Maranhão, a Festa do Divino é realizada principalmente nos grupos de culto afro-brasileiros de tambor de mina. Quase todos os terreiros de mina organizam uma vez ao ano esta festa oferecida a uma entidade devota do Divino que solicita a festa em sua homenagem. Como é muito dispendiosa, geralmente é organizada na época da principal festa do terreiro. Alguns terreiros a realizam no período de Pentecostes da Igreja Católica. Outros a organizam ao longo do ano, sendo oferecida à entidade na data de determinado santo do calendário católico como Senhora Sant'Ana, São Luís, São Raimundo, Nossa Senhora da Conceição, etc. Nos terreiros, geralmente a Festa do Divino dura de uma a duas semanas e se continua com a realização de festas religiosas com toques para as entidades cultuadas.

Um dos elementos característicos desta festa no Maranhão é a presença de mulheres que tocam caixas ou caixeiras, que entoam cânticos conhecidos de cor ou feitos de improviso durante toda a festa. As caixeiras se apresentam em número variado e são quase que exclusivamente mulheres. São lideradas pela caixeira régia e pela caixeira mor, que conhecem todos os cânticos e elementos rituais. Em alguns momentos, elas executam uma dança, acompanhadas por bandeireiras, meninas que seguram bandeiras e dançam diante do império ou do mastro. Acompanham o império durante os deslocamentos, visitas ou procissões

¹⁹ Mundicarmo Ferretti, *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*, São Luís, CMF/FAPEMA, 2004, p. 204.

²⁰ Raimundo H. Maués e Gisela M. Vilacorta, *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*, Belém, Ed. Universitária, 2008; Anaíza Vergolino-Henry, "Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do "Monumental Místico Rei Sabá", in *Anais do 10.º Congresso Brasileiro de Folclore*, São Luís, CNF/CMF, 2004, pp. 158-164.

e tocam por devoção, recebendo pequenas ajudas para deslocamentos. Devem ser cuidadosas para que não ocorram erros durante o ritual que pode significar um mau presságio.

Nas festas do Divino Espírito Santo, comemoradas na cultura popular maranhense, podem, a nosso ver, ser encontradas algumas conotações messiânicas e milenaristas. Trata-se de uma festa que apresenta elementos de fartura, de luxo, de um império que mitiga a pobreza e a fome. Os nobres devem distribuir alimentos a todos e dar as sobras aos mais necessitados. Arrecadam-se recursos entre os amigos e faz-se um grande esforço para que a festa seja cada vez mais bonita e abundante. Não deve ocorrer nenhum erro durante os rituais, o que costuma ser visto como presságio de coisa ruim, ou da morte de pessoa importante entre os organizadores. A bandeira do mastro não pode ficar em posição errada; o mastro, quando carregado, e símbolos, como a pomba, a coroa, o cetro, também não podem cair. As mulheres que tocam as caixas devem cuidar para que todas as coisas sejam feitas sem erro, a fim de que não ocorram coisas ruins.

Outra manifestação da cultura popular maranhense é o tambor de crioula. Trata-se de uma dança folclórica de divertimento e uma forma de pagamento de promessa a São Benedito, a outros santos, como aos Pretos Velhos, e a outras entidades caboclas ou africanas cultuadas. Algumas casas de mina possuem grupos de tambor de crioula e muitos grupos se apresentam regularmente em terreiros para agradar entidades que apreciam esta manifestação. Em 2006, o tambor de crioula foi incluído no registro do Patrimônio Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Em São Luís, existem atualmente cerca de 80 grupos de tambor de crioula que, ao longo do ano, fazem apresentações folclóricas para turistas e realizam festas como forma de pagamento de promessa, muitas vezes em terreiro de tambor de mina. A dança é feita em roda pelas mulheres que dão entre si uma umbigada enquanto os homens tocam tambores e entoam cânticos conhecidos ou de improvisos.

No folclore maranhense, o Bumba-meu-boi constitui uma manifestação popular que atrai grande número de participantes. O boi no Maranhão é brincado, sobretudo no mês de junho, em homenagem a São João, e o ciclo das festas se estende de abril a outubro. Há mais de trezentos grupos de bumba-meu-boi organizados em São Lues, reunindo uma centena, ou mais, de participantes. Os bois se subdividem em sotaques que se relacionam com os instrumentos, o vestuário e os tipos de danças. Os sotaques mais conhecidos são os de matraca, de zabumba e de orquestra.

Muitos grupos de boi se apresentam em terreiros de umbanda e de tambor de mina. Diversos terreiros oferecem uma festa com bumba-meu-boi para entidades que apreciam esta manifestação e alguns possuem seu próprio boi. É comum nos terreiros haver festa para o batizado e para a morte do boi oferecido à entidade, que é denominado de boi de encantado. Diversos bois são organizados nos terreiros em homenagem a Dom Sebastião, como o *Boizinho Incantado*²¹.

Assim, no Maranhão a estória de Dom Sebastião está relacionada com os rituais e festas dos grupos de culto afro-religiosos de tambor de mina e de cura ou pajelança bem como com festas da cultura popular em grupos de bumba-meu-boi. As festas de boi nos terreiros de mina costumam ser oferecidas a entidades diversas²². Em algumas casas, a festa do boi se continua com toques nos terreiros.

²¹ O Boizinho Incantado é considerado um boi alternativo, com múltiplos estilos ou sotaques, utilizando pandeirões, zabumba, instrumentos de corda, guitarra elétrica, gaita, etc. Possui músicas gravadas, inclusive uma que fala de Dom Sebastião no terreiro de dona Benedita.

²² Como Seu Légua, Seu Preto Velho, Seu Corre Beirada, Seu Beberão, Seu Surrupirinha, Seu Tombassé, Seu Zezinho, Joãozinho de Légua, Luizinho, filho de Dom Luís, Rei Sebastião, Seu Lealdino – vaqueiro de Dom Sebastião – e outros.

4. Lendas do sebastianismo no Maranhão

A Ilha dos Lençóis no Município de Cururupu, no litoral norte do Maranhão, é considerada como local em que o rei Dom Sebastião encontra-se encantado. Pessoas que a visitaram, sobretudo os que possuem dons mediúnicos, umbandistas, mineiros curadores ou pajés, contam terem visto o rei encantado num touro e muitos dizem ter tido visão dos tesouros de Dom Sebastião. Dizem que Dom Sebastião costuma aparecer principalmente em junho, durante as festas do bumba-meu-boi, em agosto, época do aniversário da batalha de Alcácer Quibir, ou em janeiro, na festa de São Sebastião. Dizem também que, atualmente, o Rei já não está mais aparecendo porque “a praia dos Lençóis está sendo muito visitada e já possui muito morador”²³.

Esta não vinda reflete o pessimismo, ou idéias de desastre, do imaginário popular, de que, no passado, os tempos eram melhores e o presente degrada ou polui o ambiente. Essa crença, difundida em muitos mitos, parece estar de acordo com previsões de ambientalistas, segundo as quais o desmatamento e a destruição dos manguezais têm provocando alterações no planeta. Os antigos dizem que era comum acharem jóias na praia²⁴ e por isso os visitantes são proibidos de levar qualquer coisa da Ilha. Os pescadores acreditam que, se alguém sair levando conchas e lembranças, a embarcação não pode seguir viagem, pois tudo lá pertence ao tesouro do rei. Se insistirem, a embarcação pode afundar.

No Maranhão, circulam várias lendas relacionadas com este mito, como a do navio encantado de Dom Sebastião, que é visto pelos viajantes no local conhecido como Boqueirão, no Golfão Maranhense. Há também a lenda do navio encantado de Dom João, que era visto pelos frequentadores do antigo Terreiro do Egito, no local próximo ao porto do Itaqui, em São Luís. Há a lenda da princesa Iná, filha do Rei Sebastião, que ficou revoltada quando seu palácio, no fundo do mar, foi perturbado pela construção do porto do Itaqui²⁵.

Durante a construção do porto do Itaqui²⁶, em São Luís, aconteceram diversos acidentes graves e alguns escafandristas morreram. Pais-de-santo, liderados pelos falecidos Jorge de Itacy e Sebastião do Coroado, divulgaram a notícia que o porto era o local da encantaria da princesa Ina, ou Iná, filha do rei Dom Sebastião e que a princesa estava revoltada, pois seu palácio, no fundo do mar, fora perturbado pelas obras e por isso escafandristas estavam morrendo. Para acalmar a ira da princesa, aqueles religiosos prometeram oferecer sacrifícios e organizar uma grande festa, reunindo representantes de diversos terreiros na praia Boqueirão, próximo ao local. Foi o que ocorreu em 1970, com ampla divulgação pela mídia e apoio de autoridades municipais, como tivemos oportunidade de assistir na época. Depois disso não ocorreram mais

²³ Madian de Jesus Frazão Pereira, *O imaginário fantástico da Ilha dos Lençóis: estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*, Dissertação de mestrado em Antropologia apresentada à Universidade Federal do Pará, CFCH/DA, Belém, 2000, p. 94.

²⁴ Ver Mundicarmo Ferretti, *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*, São Luís, UEMA, 2000, p. 77 e Madian de Jesus Frazão Pereira, *op. cit.*

²⁵ Bento Moreira Lima Neto, *Histórias do Porto do Itaqui*, São Luís, Idéia Criativa, 2005.

²⁶ O complexo do porto do Itaqui é local de exportação do minério extraído da Serra dos Carajás, que é trazido por ferrovia construída pela Vale do Rio Doce. Pelo porto do Itaqui são também exportadas barras de alumínio laminadas pela Alcoa. Sua construção, em inícios da década de 1970, foi de grande importância estratégica na economia do norte do país. O porto foi construído nas proximidades de um canal natural muito profundo (o Boqueirão), que permite o apertamento de navios de grande calado, apesar das marés maranhenses, as mais altas do país, que sobem e descem numa oscilação com cerca de oito metros de profundidade.

acidentes na construção do porto. Alguns pais-de-santo, entretanto, dizem que, de tempos em tempos, as oferendas precisam ser renovadas para evitar futuros problemas no porto.

Estes incidentes e o mito relacionado com a princesa Iná lembram a “lenda do emparedado”, ilustrada na Albânia por Ismail Kadaré²⁷, segundo a qual uma obra construída durante o dia era demolida à noite, até que um ancião previu que, para a obra ser terminada, seres superiores exigiam um sacrifício humano que conseguisse fazer as pazes do encontro da terra com as águas. Mitos e lendas, como sabemos, possuem variantes similares em regiões longínquas do planeta.

O escritor maranhense Jomar Moraes²⁸, considera que: “A lenda de D. Sebastião é, sem dúvida, a que mais entranhadamente penetrou na alma maranhense, inspirando cantadores de boi, compositores populares, poetas, romancistas e pintores”. Moraes exemplifica a afirmação citando vários trabalhos de escritores, poetas, pintores, bem como cantigas de boi e de terreiros sobre o tema.

5. História de Dona Raimundinha

Vamos exemplificar, neste ensaio, aspetos do sebastianismo no Maranhão, narrando elementos da história de uma curadeira. Dona Raimunda Nonata Silva Viegas, filha de um lavrador, nascida na cidade de Codó, importante núcleo de religiões afro-maranhenses²⁹, recebeu o nome de Raimunda, por promessa de sua mãe a São Raimundo Nonato. Sua avó materna era parteira e curadeira. Raimundinha ajudava a mãe, que também era curadeira. O pai se mudava muito e ela viveu em vários povoados e municípios. Aos seis anos, quando a avó morreu, ela começou a ter problemas de mediunidade e diz que sua mediunidade veio do ventre da mãe³⁰.

Ela nos informou que veio para São Luís, “trazida por um encantado”. Era mocinha e veio com uma colega. Levaram-na à casa do curador Zé Cupertino, um dos fundadores da umbanda no Maranhão, onde foi encruzada, ou preparada como pajoa, em 1957. Morou hospedada, depois comprou uma casa à prestação. Queria ser artista, gostava de drama, de pastores, aprendeu e fez vários cursos, inclusive curso médio de enfermagem, e trabalhou num hospital e no comércio, vendendo coisas e ganhando dinheiro. Vendia ouro e outras coisas, como sofá e bicicleta numa casa de comércio que registrou. Também teve uma loja de produtos de umbanda. Foi casada por quatro anos e passou a se chamar Raimunda Viegas³¹.

²⁷ Ismail Kadará, *A ponte dos três arcos*, Rio de Janeiro, Objetivo, 1999.

²⁸ Jomar Moraes, *O touro encantado e outras lendas maranhenses*, São Luís, SIOGE, 1980, p. 20.

²⁹ Mundicarmo Ferretti, *Encantaria de “Barba Soeira” Codó, capital da magia negra?*, São Paulo, Siciliano, 2001.

³⁰ Informou que sua mãe, falecida há mais de vinte anos, recebia bicho d’água (Mãe D’Água), foi preparada no interior de Codó pelo curador Zé Colodino e por Dona Nazá. Ela trabalhava com várias ervas como angaçu (contra feitiços), cabeça de negro, jalapa, pinhão branco e muitas outras.

³¹ Dona Raimundinha conta que uma vez decidiu ir para o Rio de navio, mas o encantado a pegou e a trouxe de volta. Perdeu a passagem e não foi. Depois ganhou um terreno em Brasília, numa promoção, quando estavam construindo a cidade. Foi vender o terreno e de lá foi ao Rio, onde morou e trabalhou por dois anos. Estava no Rio quando passou mal, sendo internada no Hospital Miguel Couto. Ela teve uma hemorragia, fizeram curetagem e disseram que ela tinha um cisto no ovário e teria de ser operada. Na noite de São João, ficou olhando numa janela do hospital e fez promessa para o santo de que, se ficasse boa, voltaria ao Maranhão e iria brincar boi. Pediu saúde a São João, pois queria voltar e viver bem com a mãe e os filhos adotivos. Desde criança adotou muitos filhos, pois nunca teve nenhum. O curador Zé Cupertino afirmou a seus familiares que ela voltaria boa. Poucos dias depois, ela voltou e ficou curada daquele problema. Passou então a dançar como brincante, por promessa, num grupo de bumba-meu-boi, nos anos de 1960.

Desde o tempo em que dançava no terreiro de Zé Cupertino, frequentava as festas grandes na casa dele e, com sua autorização, fazia também trabalhos religiosos em casa. Fazia gira aos domingos e, na semana, seção esotérica, que trabalha com chave e disse que gosta muito do esoterismo³². Após o falecimento de Zé Cupertino, foi iniciada no candomblé por pai Euclides, na Casa Fanti Ashanti, e lá cumpriu as obrigações da feitoria.

Dona Raimundinha atende clientes utilizando diversos tipos de terapia, sobretudo preparando banhos, garrafadas e aplicando massagens³³. Em maio, reza ladainha para Nossa Senhora da Conceição. Em junho, fazia a Festa do Divino, dançava no boi e fazia a cura em novembro. Depois passou a fazer apenas a cura. Seu toque de cura é sempre perto de seu aniversário, no dia 29 de novembro, ou no fim de semana mais próximo.

A cura de Dona Raimundinha se inicia com uma ladainha, como ocorre nas festas populares e que normalmente é cantada em latim, seguida de cânticos em louvor ao santo comemorado. Depois faz a abertura da cura cantando paras entidades que são mestres, nobres, caboclos e encantados. O ritual é demorado, costuma começar pelas vinte e três horas e o curador ou pajé dança até o amanhecer, pois “é preciso chamar todas as linhas”. Dona Raimundinha afirma ter trazido a promessa do boi para o ritual de cura, fazendo a junção de um ritual religioso com elementos da cultura popular, como é comum na religiosidade afro-maranhense³⁴. No dia seguinte, pela manhã, o boi sai para visitar amigos e padrinhos antigos no bairro. Na volta, se canta até a morte do boi no fim da tarde.

Para o ritual da cura, ela diz que prepara uns 10 a 15 tauaris³⁵. Durante a cura, Dona Raimundinha bebe chá, café e refrigerante, mas não toma bebidas alcoólicas. De tempos em tempos, pede à ajudante que derrame bebida no seu pé e afirma que os encantados “bebem cachaça pelo pé dela”. Na cura, cantam para vários nobres como Dona Ana da Corte, Príncipe Navalheiro, Dom João Guerreiro e outros.

O nome do boi é Estrela Maior, em homenagem à estrela Dalva. O vaqueiro é João José Lealdino, vaqueiro do Rei Sebastião. Segundo Dona Raimundinha, ele mora nos morros de areia e nos igarapés da Ilha dos Lençóis³⁶. O boi Turino é o Rei Sebastião. Dona Raimundinha conta que já viu o palácio dele. É um palácio pequeno, azul e branco com uma escadaria, parecido com um coreto. Na frente, há uma bandeira das cruzadas, com uma cruz vermelha.

Segundo a lenda³⁷, no Maranhão, Dom Sebastião foi encantado num touro com uma estrela de ouro na testa. Se alguém conseguir ferrar a estrela de ouro com a vara de ferrão³⁸, os lençóis vão desaparecer e vem abaixo o Maranhão, como diz o refrão de uma das toadas mais conhecidas. Dona Raimundinha conta que Dom Sebastião é seguido por vaqueiros, prin-

³² Participou do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento e foi Rosa Cruz, trabalha com cristais, faz massagens, recebe audição de mensagens. Também fez, por muito tempo, toques para Ogum, Iemanjá, Xangô e organizava todos os anos, em junho, uma Festa do Divino no salão em sua casa.

³³ Num dos dias em que a procuramos, encontramos pessoa conhecida que disse ter conseguido grande melhora de um AVC com massagens e outros tratamentos que ela realizou.

³⁴ Sergio Ferretti, “Sincretismo, Religião e Culturas Populares”, in *Ciências Humanas em Revista*, vol. 2, n.º 1, São Luís, UFMA/CCH, 2004, pp.101-114.

³⁵ São cigarros, segundo ela, feitos hoje com papel de caderno, pois não existe mais papel abade próprio para fazer cigarro. O tauari leva várias ervas como alfazema, noz moscada, pichuí, alecrim, folha de fumo e outras.

³⁶ Madian de Jesus Frazão Pereira, *op. cit.*

³⁷ Jomar Moraes, *O touro encantado e outras lendas maranhenses*, São Luís, SIOGE, 1980.

³⁸ Vara de ferrão é um instrumento de madeira com cerca de dois metros, enfeitado com papel de seda colorido e recortado. Costuma ser usado em certos grupos de bumba-meu-boi de São Luís.

cipes e princesas. Princesa Iná é filha dele, mora no porto do Itaqui e faz corrente com as águas dos lençóis. Dom Manuel mora no Boqueirão, Urubarana é nobre, encantada numa sereia. Princesa Flora é da Ponta da Areia. O boi Turino é do Maitá, que é nome de uma pedra no mar. O vaqueiro era um guerreiro fiel de Dom Sebastião que sempre andava ao lado do rei. Na encantaria, ele virou vaqueiro, mora nos morros de areia e está sempre ao lado de Dom Sebastião. Dona Raimundinha disse que há outros vaqueiros como Zé Raimundo e que o vaqueiro Lealdino ela só conhece na cura de sua casa, nunca o tendo visto vir em outra pessoa. Diz que Dom Sebastião é um senhor idoso que, em vida, na terra, gostava de corridas de porcos e de touradas, por isso encantou-se num touro, chamado de Boi Turino. É interessante essa espécie de cartografia da moradia dos encantados que Dona Raimundinha descreve, indicando que as entidades estão encantadas em animais como o touro, sereia e em vários acidentes do litoral como ilhas, praias, porto e pedras da região.

Vemos, na história de vida de Dona Raimundinha, sua passagem por religiões populares e a realização de diversas práticas alternativas de cura e estilos de vida. Suas crenças e visões refletem a presença do sincretismo e do hibridismo cultural nos mitos e nos rituais que possuem elementos de origens variadas. Constatamos que a história de vida, as crenças e as práticas religiosas de Dona Raimundinha constituem exemplo que pode ser encontrado em outros curadores, comp entre outras pessoas da região, em que podemos identificar a confluência do sincretismo religioso e do hibridismo cultural.

6. O batizado do bozinho de Dom Sebastião na cura

Vamos descrever um ritual de cura ou brinquedo de cura, em homenagem ao bozinho de Dom Sebastião, que assistimos algumas vezes na casa de Dona Raimundinha, semelhante aos realizados em outros terreiros do Maranhão.

Assistimos à cura de dona Raimundinha, tiramos fotos, fizemos gravação e filmagem de vídeo, com a colaboração de estudantes. Realizamos entrevistas com Dona Raimundinha e fomos-lhe mostrar fotos e o vídeo³⁹. Ela afirma que costuma passar a noite anterior preparando comidas e a noite seguinte na cura⁴⁰. Quando chegamos mais cedo, vamos aos fundos da casa esperar a abertura, quando ela chama todos para rezarem a ladainha.

Os convidados são chamados para o jantar ou para se servirem de bolo e refrigerantes. No dia seguinte, ela serve uma feijoada e enfeita um galho de árvore, denominado de mourão, junto ao qual, pelas 17h, ocorre o ritual da morte do boi. Atualmente, a festa está sendo reduzida, devido a problemas de idade e de saúde da organizadora.

No centro da casa, junto à parede, é colocada uma pequena mesa de cura com imagens de santos, charutos de tauari e vários tipos de bebida. Durante o ritual, o padrinho do boi, de

³⁹ Numa entrevista, ela pediu cópia do vídeo que fizemos e nos convidou para padrinho da próxima festa do bozinho, pois soube que durante aquela cura o vaqueiro me havia entregado a vara de ferrão para segurar.

⁴⁰ Dona Raimundinha nos recebe sempre muito bem, dizendo que adora pesquisadores. Conta várias coisas sobre a cura e afirma que recebe diversas “ordens” de mestres – nobres, duques, reis, príncipes, soldados, depois os bichos de todas as categorias, peixes, aves – e que a cura dura a noite toda, pois tem que atender aos 4 elementos: terra, água, ar e fogo. Disse que o curador é conhecido como pajé, ou doutor do mato, e usa vários nomes populares relacionados com doenças e objetos, que todos têm um tipo de mediunidade, cantam cantigas comuns em todas as curas e algumas específicas de cada casa.

tempos em tempos, serve aos tocadores e aos presentes bebida num garrafão de vinho. Por volta das 23h, começa a ladainha e, antes das 23h30, Dona Raimundinha abre a mesa da cura.

Anotamos partes dos cânticos, alguns bonitos e poéticos. A curadora faz gestos, representando a entidade para a qual se canta. Costuma estar muito animada o tempo todo, incentivando os presentes no salão, bebendo, fumando muito, às vezes jogando cachaça nos pés descalços. No início, costuma haver poucos tocadores, de terreiros amigos, depois chegam outros. Geralmente usam camisa com dizeres: “Lembrança da festa do boizinho – Estrela Maior”. Os tocadores acompanham a cura tocando pandeiros. Amigos, clientes, pais e mães-de-santo e participantes de outros terreiros costumam assistir à festa todos os anos.

Após a abertura, cantam para encantados que são princesas, nobres, e para bichos, como borboleta, lagartixa, peixes e outros. Depois vêm os cânticos de boi. A música costuma ser bem tocada e muito animada. No começo, Dona Raimundinha usa vestido de determinada cor, depois muda de roupa. A cada ano, na cura, ela usa roupas novas e diferentes. Depois de um intervalo, volta com o boi. Vem vestida de vaqueiro, com calça e colete de veludo colorido bordado sobre blusa, com chapéu do mesmo tecido do colete. Traz nos braços fitas coloridas amarradas e segura o maracá, que são objetos rituais usados na cura pelos pajés. Dona Raimundinha traz também uma vara na qual é pendurado um pequeno boizinho de veludo preto, bordado e enfeitado com saia colorida. No outro braço, traz uma toalha e a vara de ferrão. É seguida pela madrinha, que traz uma toalha branca e uma vela acesa na mão, e pelo padrinho, que segura outra vara de ferrão. Ela entrega então a vara de ferrão a um dos presentes e canta animada, afastando cadeiras, para que mais pessoas participassem da dança.

Dona Raimundinha, em transe com seu vaqueiro Laurentino, estimula que todos cantem. Às vezes reclama que estão cantando pouco e manda servirem mais bebidas. Em alguns momentos, canta em falsete, muito alto, que dificulta o acompanhamento do coro. Em dado momento, entoa o cântico de despedida e se retira do salão com o boizinho e os padrinhos para um intervalo, indo para um quarto trocar de roupa. Nós e alguns dos presentes costumamos sair neste momento, por volta das 2h, mas sabemos que a cura continua até o amanhecer, com cânticos para linhas de caboclos, pretos velhos, Mãe d’Água, linha de cobra, linha de rã, de peixes e outras.

O boizinho representa um animal, mas deve ser batizado. A própria idéia de batizado do boi, que está muito presente na cultura e na religiosidade popular maranhense, reflete a presença do sincretismo e do hibridismo cultural.

7. Observações sobre a cura de Dona Raimundinha

Como vimos, Dona Maria Raimunda é uma líder religiosa que utiliza diversas práticas alternativas de cura para solucionar aflições dos que a consultam, recebendo clientes de diferentes camadas sociais. Ela é branca, porém originária de Codó, cidade do interior do Maranhão, onde a população negra é numerosa e as religiões de origem africana têm grande expressão. Informa que herdou da mãe e da avó habilidades de cura e algumas entidades que cultua.

Para Dona Raimundinha a cura é uma das muitas atividades religiosas que ela realiza. Para fazer tratamentos, recebe mensagens das entidades, joga búzios, tarô, I Ching. Diz que seu poder é um dom que utiliza a serviço dos que a procuram. Como vimos, ela tem uma trajetória de vida com atuação em diversas profissões, em várias práticas alternativas de cura e nas religiões afro-brasileiras.

Sua festa de cura se inicia com uma ladainha católica, como costuma acontecer nas festas religiosas populares locais. Depois canta para mestres, nobres, caboclos e encantados, chamando todas as linhas de sua cura. Canta para santos católicos, para os mestres e para caboclos. Canta para diversos animais, que vai recebendo em transe sucessivos, como borboleta, sereia, boto e outros. Canta para nobres, príncipes e princesas, como ocorre sempre nos rituais de cura. Depois recebe e canta para Dom Sebastião, encantado no boi Turino Maitá, e para seu vaqueiro Lealdino, que faz o batizado do boizinho e que são os personagens principais do seu ritual de cura. Os cânticos para o povo de Dom Sebastião contam que ele vive nas dunas e morros de areia da praia dos Lençóis. No transe mediúnic, nos rituais de cura, o médium ou curador recebe grande número de entidades que se sucedem durante a noite, cada entidade permanecendo no transe enquanto se oferecem a ela alguns cânticos.

Os cânticos da cura, alguns incluídos em anexo, apresentam músicas e letras bonitas. Em geral, cada série identifica determinadas entidades. Os textos não são fáceis de entender, pela pronúncia e pelo uso de linguagem figurada. Alguns são poéticos expressando uma filosofia de vida, como o que diz: “o tempo foi o meu mestre que me ensinou a curar”, ou “pedi conselho ao vento”; outros se relacionam com santos e elementos do catolicismo, outros se referem a termos e lugares conhecidos ou míticos como Maitá, Cabo das Tormentas, Boqueirão, Mar Ancião; empregam palavras arcaicas ou pouco conhecidas, como bragado, sinônimo de malhado das manchas no couro, boi Turino, no sentido de touro, guarnicê, termo utilizado no bumba-meu-boi do Maranhão, com o sentido de reunir os brincantes; aparecem os mestres da cura e personagens nobres como Duque do Pombal, Príncipe Navalheiro, Princesa Flora, Princesa Iná e outros, considerados parentes ou membros da corte de Dom Sebastião, que apresentam algumas de suas características. Os cânticos refletem conhecimentos de uma filosofia popular que preserva imagens do passado, atualizadas no presente. Tais cânticos necessitam ser bem documentados para serem compreendidos.

Na mitologia e nos cânticos, encontramos a confluência de elementos da natureza local, como animais e lugares, junto com personagens históricos ou criados que povoam o imaginário popular. O boizinho de Dom Sebastião é encontrado em muitas manifestações culturais maranhenses e pode ser estudado sob diferentes pontos de vista. Podemos analisá-lo sob a perspectiva da circularidade de culturas, do hibridismo, do sincretismo, do transculturalismo ou de empréstimos culturais, no contexto do sebastianismo nos cultos de possessão, da antropologia da performance e de acordo com outras visões, que destacam o interesse deste ritual afro-religioso, que ilustra a complexidade dos fenômenos da cultura popular.

8. Conclusões

Procuramos elaborar a etnografia de um ritual, interpretando o mito de origem relacionado com a produção simbólica e a identidade cultural de personagem da cultura popular. Verificamos que o imaginário religioso assume configurações particulares refletindo o diálogo entre culturas de diferentes origens e nacionalidades.

Mito e ritual são elementos inter-relacionados e possuem uma antiga tradição de abordagem desde os primórdios da Antropologia, que continuam sendo analisados e rediscutidos. De acordo com Malinowski, os estudos da mitologia e da magia se apresentam inter-relacionados. Magia seria como um “elo entre a mitologia e a realidade”⁴¹.

⁴¹ Bronislaw Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Ed. Abril, 1976, p. 232.

Para Malinowski⁴², o mito constitui uma realidade viva que se relaciona com a paisagem, tem raízes na tradição e é atualizado nos ritos. Consideramos, com Malinowski, que mito, ritual e magia estão inter-relacionados e se originam nas tradições locais, referindo-se ao espaço físico e ao tempo. Vemos que muitos nomes de acidentes locais são citados nos cânticos. Não pretendemos, entretanto, apresentar o mito e o ritual numa perspectiva holística de um todo integrado e acabado como faz Malinowski.

Tivemos a intenção, como sugere Geertz⁴³, de elaborar uma descrição densa, como um texto preliminar, aberto a interpretações, procurando entender no mito e no ritual a estrutura de significados envolvidos e considerando a cultura como um fato não estático, mas dinâmico, que se modifica constantemente. Na perspectiva de Geertz, esse estudo não deve ser fechado, não está acabado.

Segundo Eliade, “toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia”⁴⁴. Para Eliade, o mito tem função ritual nas curas e a maioria dos rituais terapêuticos evoca e reitera a criação do mundo como se o xamã suplicasse que o mundo fosse novamente criado. Conforme Eliade⁴⁵, a idéia de regeneração e de recriação do mundo encontra-se em muitos mitos milenaristas presente em povos primitivos, que compara com a destruição das linguagens artísticas nas sociedades modernas, sobretudo na pintura e outras artes plásticas.

Como sabemos, o sincretismo ocorre em todas as culturas e em todas as religiões, mas em algumas delas parece ser mais evidente. O conceito, que é antigo, foi debatido pela Antropologia, sobretudo nas décadas de 1940 e 50, e depois foi praticamente relegado dos debates por certo esgotamento e por muitas críticas que foram feitas às teorias funcionalistas e de aculturação ao qual se encontrava mais vinculado. Como afirmam McGuire e Maduro, o termo em si é neutro, mas costuma receber conotações pejorativas devido a “julgamentos teológicos considerando que a mistura seria o resultado da miscigenação de uma religião doadora, pura e autêntica”⁴⁶.

Para Stewart e Shaw⁴⁷, com o surgimento do conceito de invenção de tradições e de crítica da idéia de pureza ou autenticidade cultural e, com o advento da antropologia pós-moderna, o sincretismo passou a ser considerado um processo básico não só da religião e do ritual, mas da cultura como um todo. Para Stewart e Shaw, na pós-modernidade, a cultura passou a ser vista como uma invenção híbrida e sincretizada. Os autores se indagam: “Como usar o termo sincretismo hoje? A simples identificação de um ritual ou de uma tradição como sincrética não diz nada, pois todas as religiões têm origens compostas e são continuamente reconstruídas através de processos de síntese e substituição”⁴⁸.

Hibridismo cultural é outro conceito antigo que tem sido desenvolvido e utilizado por alguns teóricos da pós-modernidade. Segundo Peter Burke: “devemos ver as formas híbridas

⁴² Bronislaw Malinowski, *Magia, ciência e religião*, Lisboa, Ed. 70, 1988.

⁴³ Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Mito e realidade*, São Paulo, Perspectiva, 1986, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶ Meredith B. McGuire e Otto Maduro, “Au-delà du syncrétisme: Le bricolage en débat. Introduction”, in *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, vol. 52, N.º 4, dezembro de 2005, pp. 412-413.

⁴⁷ Charles Stewart e Rosalind Shaw, *Syncretism / Anti-Syncretism; the politics of religious synthesis*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 2005.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 7.

como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos⁴⁹. Para o autor, o hibridismo se relaciona com a idéia de circularidade cultural e com termos ou idéias como empréstimo cultural, crioulização, imitação, mistura, tradução cultural e outros.

Constatamos que os conceitos de “sincretismo”, juntamente com o de “hibridismo cultural”, embora negados por alguns, são importantes para a compreensão de muitos aspectos das culturas e das religiões. Procuramos mostrar aqui a presença do sincretismo e do hibridismo através do mito e de rituais relacionados com a crença do sebastianismo na cultura afro-maranhense.

Os diversos elementos presentes nos mitos e no ritual de cura, o batizado do boi de Dom Sebastião, os cânticos entoados, a poesia neles implícita, a dança da pajoa, seus gestos, os papéis que desempenha, a participação dos músicos e dos presentes, a atuação das entidades sobrenaturais, a história das entidades e suas relações com o meio ambiente, a mitologia atualizada, tudo contribui para a representação do espetáculo que é encenado e vivido. Vemos que os rituais podem ser observados como espetáculo cuja descrição e interpretação ajudam a entender os significados das ações simbólicas neles contidas.

As religiões denominadas afro-brasileiras ou de matrizes africanas possuem inúmeras variantes como reflexos de empréstimos, do sincretismo e do hibridismo cultural, que estão presentes em todas as religiões e se refletem nos rituais e nos mitos de origem. Na pós-modernidade, a religião e a cultura passam a ser vistas como híbridas e sincretizadas. A crítica ao conceito de pureza cultural e à noção de invenção de tradições contribui para uma nova aceitação do sincretismo e do hibridismo cultural, que enfrentaram resistências e hoje são novamente considerados como processo de compreensão, não só da religião e do ritual, mas da cultura como um todo.

A presença de Dom Sebastião na encantaria maranhense mostra a força de mitos de origens, como do sincretismo entre entidades africanas, caboclas, européias e do catolicismo popular e entre este e as religiões afro-brasileiras, bem como a influência do meio ambiente na elaboração de crenças que estão muito enraizadas na mentalidade popular. A figura mítica de Dom Sebastião, transformado num touro encantado que aparece na ilha dos Lençóis e é recebido em transe, reforça a junção entre a crença messiânica na volta esperada do Rei, o folguedo do bumba-meu-boi e os rituais de cura e de tambor de mina das religiões afro-maranhenses.

Como foi dito, na apresentação, pelo Presidente da Comissão Científica deste Congresso⁵⁰, Guilherme de Oliveira Martins, “a memória histórica tem que ser encarada como um fator de diversidade cultural”. É importante “definir e defender os interesses e valores comuns, preservando as diferenças e fazendo delas um fator de encontro e preservação do património cultural”. A coordenadora do evento, Maria Manuel Baptista, ensina que “os mitos de origem estão intimamente conectados com a produção simbólica”. Verificamos, no ritual e no mito da cura de Dom Sebastião encantado na Ilha dos Lençóis, a presença desta memória e desta produção simbólica, como reflexo da diversidade e como fator de encontro de tradições que bem ilustram a riqueza cultural histórica luso-afro-brasileira.

⁴⁹ Peter Burke, *Hibridismo cultural*, São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2003, p. 31.

⁵⁰ Congresso *Europa das Nacionalidades*, Universidade de Aveiro, 9 a 11 de maio de 2011, <http://europeanations.web.ua.pt/> (acedido a 17 de março de 2014).

Anexo: letras das toadas anotadas na cura

- 680 |
- 01) Meu Senhor que está naquela cruz, Eu vou abrir a minha mesa em nome de Jesus.
 - 02) Eu vou abrir a minha mesa – Meu Pombo Roxo “avuador”.
 - 03) Meu Santo Antônio, meu santo protetor, Eu já abri a minha mesa, Nosso Senhor que mandou.
 - 04) O meu Deus como eu sou sozinho, cumprindo com a minha sina, tocando o meu maracá.
 - 05) Marajá, Marajá tem dó. Põe a rama no caminho, não deixa o contrário entrar. (Derama cachaça nos quatro cantos do salão).
 - 06) Eu chamo pelo meu mestre. Vou chamar pelo meu Guia. Vou buscar pelo meu mestre, no rolo da Maresia.
 - 07) Mestre Cirilo já chegou. Esse mestre e contra mestre. Ele é bom curador.
 - 08) Eu tenho guia firme, foi meu mestre quem mandou, um é o Rei dos Mestres, outro é o Rei Nagô.
 - 09) Eu tava brincando na areia, quando mamãe me chamou. Me chamou papai, me chamou mamãe, pra eu ser um mestre curador.
 - 10) O tempo foi o meu mestre, que me ensinou a curar, corre depressa menino, corre depressa e vem cá, vai buscar minha conta nesta guia do meu maracá. (Paródia de Antônio Luís Corre Beirada, filho bastardo de Dom Luiz Rei de França)
 - 11) Nos astros eu sou um mestre, na terra eu sou doutor, no mar eu sou um peixe na terra bom curador. (Toada de Antônio Luís)
 - 12) Pedi conselho ao vento, o tempo me respondeu: menino presta atenção, que o seu mestre sou eu. (Toada de Antônio Luís).
 - 13) Passei na luz da candeia e no balanço do Mar, Dona Ana veio da Corte, Dona Ana veio da Corte. Ela veio da banda de lá.
 - 14) Eu sou uma borboleta, eu quero voar, meu pai é caçador da mata real. (Princesa encantada numa borboleta).
 - 15) Na passagem do riacho, Maria me deu a mão. Mas eu sou Mariazinha, no meio do Boqueirão. (Princesa Maria da Conceição).
 - 16) Eu sou aquela Princesa, eu moro no Mar Ancião, meu pai é o Rei Sebastião, minha madrinha a Virgem da Conceição. (Princesa Maria da Conceição).
 - 17) Eu quero... eu quero ir lá, sou a moça da Pedra Fina, moro nas ondas do mar.
 - 18) O mana minha, ó linda sereia, Urubarana senhora guerreira. (Princesa Urubarana).
 - 19) Princesa Flora tem papai e tem mamãe, Princesa Flora já foi filha hoje é mãe. É no luar, é no luar, Princesa Flora só passei no luar.
 - 20) Eu sou menina do Cai Cai, do Cai Cai, do Caidô, eu sou menina do Cai Cai Cai Caidô.
 - 21) Chegou moço Batalha, ele é batalhador, na província onde mora ele é governador. (Toada de Ogum)
 - 22) Olha o Duque, olha o Duque, olha o Duque do Pombal, olha o Duque deixa o Duque se sentar.
 - 23) No meu condado quem governa sou eu. Eu mando e ordeno, com o poder que Deus me deu.
 - 24) Sou João, sou João Soeiro, sou Guerreiro. Entre serras e batalhas eu sou João. Eu sou o Príncipe Navalheiro.

- 25) No Cabo das Tormentas eu me encantei, quando meu navio “afundeu”, mas eu também sou nobre, sou filho do imperador.
- 26) Oh! que caminho tão longo. Oh! que estrada tão tirana. Eu me chamo Constantino, sou baiano Chapéu de Couro. (Toada de Baiano Grande)
- 27) E só parece que a Bahia se perdeu. E só parece que o vento levou. Eu venho da Bahia. Eu sou baiano e moro na mina de ouro.
- 28) Boi Turino, boi Turino, boi Turino Maitá. Eu cavo na areia, lá nas ondas do mar.
- 29) Você diz que é boi na roda, boi bragado vem rodar.
- 30) Meu bom vaqueiro vai buscar meu boi laranja. Esse boi é meu, esse boi é meu.
- 31) Meu boi está no terreiro. Eu quero ver o meu boi brincar.
- 32) Ê, ê, ê boi. Morena sacode os cabelos, vem ver seu vaqueiro partir. Morena eu moro no morro de areia, eu vou meu gado reunir.
- 33) Tremeu, tremeu, eu vi a terra tremer. Vou “guarnicê”, o meu boi bonito fica aqui até o amanhecer.
- 34) Vou batizar o meu boi Estrela Maior.
- 35) O meu boi bonito já foi batizado, oi vaqueiro nobre vai buscar a boiada.
- 36) Todo mundo quer saber o meu nome, para fazer confusão, mas eu venho das quatro partes do mar, guiado por São João.
- 37) Meu glorioso São João. Ele é meu padrinho é meu santo protetor. Naquela fogueira que o senhor me batizou, São Pedro disse Lealdino é vaquejador.
- 38) Sou o vaqueiro Lealdino, eu moro num morro de areia no meio do mar, digo adeus a meu povo, pois eu vou me “arretirar”.
- 39) Tenho meu cordão de ouro, meu penacho de pavão. O que moço tão bonito é o Rei Sebastião (Ouvido em outro ritual).

REIS ENCANTADOS DO TAMBOR DE MINA: DOM MANUEL, DOM JOÃO SOEIRA E DOM PEDRO ANGASSU – REPRESENTAÇÃO DA NOBREZA LUSITANA EM POPULAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS?

682 |

Mundicarmo Ferretti*

1. Introdução

Embora as casas de mina mais antigas do Maranhão – a Casa das Minas (jeje) e a Casa de Nagô (iorubana) – sejam consagradas a voduns e orixás – divindades africanas (a primeira a Zomadônu e a segunda a Xangô) – na Casa de Nagô e nos demais terreiros de mina são também cultuados:

- 1) encantados “gentis” (nobres cristãos europeus associados a orixás: portugueses, franceses e de outras nacionalidades);
- 2) turcos (nobres geralmente submetidos ao cristianismo);
- 3) entidades caboclas (tipos populares com ou sem origem indígena; nobres que rejeitaram a vida palaciana – como Antonio Luís, o “Corre Beirada”, filho de Dom Luís, rei de França);
- 4) e índios, geralmente aculturados (ditos “mansos”) como Caboclo Velho, o índio Sa-pequara, pois na mina maranhense as entidades indígenas são geralmente apresentadas como muito selvagens, sem condições de participação de rituais onde são recebidas entidades de outras categorias (voduns, gentis, caboclo).

No Tambor de Mina as entidades indígenas são geralmente descritas como *índios brasileiros*, indomáveis, e algumas vezes quando incorporadas exibem um comportamento sub-humano (adotam nos rituais uma postura pouco ereta, uivam, pulam, comem carne crua, etc.). Alguns terreiros realizam anualmente para essas entidades um ritual denominado: Tambor de Índio, Tambor de Canjerê ou de Tambor Borá¹.

Neste trabalho pretendemos analisar representações de três reis de nomes portugueses integrados ao panteão do Tambor de Mina (Dom Manuel, Dom João e Dom Pedro) a partir de:

- 1) entrevistas com pais e com filhos-de-santo em vários momentos do nosso trabalho de campo e da análise da literatura afro-brasileira acadêmica e não acadêmica;
- 2) observações de rituais realizados em terreiros de São Luís onde ocorreram tranSES de possessão com aquelas entidades ou onde elas são homenageadas;
- 3) análises de letras de “doutrinas”/músicas cantadas em rituais (geralmente em português) em homenagem àquelas entidades espirituais coletadas e transcritas por nós e/ou registradas por outros pesquisadores e por pais-de-santo.

* Universidade Federal do Maranhão – Brasil.

¹ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma: O caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís*, 2.ª ed., revista e atualizada, São Luís, EDUFMA, 2000, p. 218.

² Taissa Tavernard de Luca, *“Tem branco na guma”: a nobreza européia montou corte na encantaria mineira*, Tese Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – IFCH-UFPA, 2010.

Entre as obras de outros pesquisadores que tratam sobre encantados gentis do “Tambor de Mina” merece destaque especial a tese de doutorado de Taissa de Luca, *“Tem branco na guma”: a nobreza européia montou corte na encantaria mineira*², e os trabalhos de Sergio Ferretti sobre o rei Dom Sebastião³.

Como nos rituais de mina o transe com as entidades gentis/nobres costuma ser menos frequente e duradouro, elas quando incorporadas falam pouco principalmente com as pessoas da assistência, e os “mineiros” em geral quase não falam sobre suas entidades espirituais, a análise das letras das músicas cantadas em sua homenagem se mostrou uma excelente fonte de dados.

2. Nobres ou gentis cultuados no Tambor de Mina

O Tambor de Mina é a denominação religiosa afro-brasileira típica e predominante de São Luís, capital do Maranhão, um dos estados do nordeste brasileiro. Tal como o candomblé da Bahia, que é mais conhecido nacional e internacionalmente, apresenta variações definidas em termos de etnias ou “nações” africanas: jeje, nagô, cambinda (ou caxias) e outras, para citar apenas as mais antigas⁴. Afirma-se geralmente que a influência jeje e nagô foi maior nos terreiros da capital e que a cambinda foi mais efetiva no interior de estado, especialmente nos municípios de Codó e de Caxias, onde predomina o Terecô – variedade de religião afro-brasileira onde há maior integração entre religião e saúde, considerada mais sincrética e aberta a trocas com outras religiões do que o Tambor de Mina. O distanciamento do Terecô do modelo jeje-nagô predominante no Tambor de Mina tem sido também atribuído ao seu sincretismo com a cultura do colonizador português e com culturas indígenas, afirmando-se que alguns africanos trazidos como escravos para Codó já teriam chegado falando português e que tiveram ali mais contato com a população indígena e cabocla (mestiça) do que os que ficaram na capital⁵.

Como foi mencionado no item anterior, no Tambor de Mina são cultuadas entidades africanas (voduns e orixás), gentis (nobres cristãos conhecidos como europeus que se acredita terem se encantado⁶, frequentemente associados a orixás e alguns deles a santos cató-

³ Sérgio Ferretti, “O mito e ritos de Dom Sebastião no tambor de mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão”, in *Anais do 10.º Congresso Brasileiro de Folclore*, São Luis, CNF/CMF, 2004, pp. 211-223; Idem, “Encantaria maranhense de Dom Sebastião”, apresentado no *Congresso Internacional A Europa das Nacionalidades. Mitos de Origem: Discursos Modernos e Pós-Modernos*, na Universidade de Aveiro, 2001, publicado na presente obra.

⁴ Embora a nação “cambinda” seja lembrada nos terreiros jeje, nagô (fundados por africanos) e nos demais terreiros de São Luís, abertos por crioulos, afrodescendentes e outros, classificados pelos jeje como beta – da mata ou de caboclos –, há muito não existe em São Luís nenhum terreiro definido como “cambinda”.

⁵ Sobre a possibilidade da vinda de escravos africanos para o Brasil falando português lembramos que, segundo Roger Bastide, em 1550 perto de 10% da população de Lisboa era constituída de escravos negros (Roger Bastide, “A influência de Portugal e África na América”, in Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. 1, São Paulo, Pioneira, 1971 (original de 1960), cap. 1, p.48) e que pesquisa realizada por Marina de Mello e Souza mostra que na África, a partir do século XV, devido ao contato com os portugueses e conversão da elite congolosa ao cristianismo, vários reis adotaram nomes usados pela realeza portuguesa como: Afonso, João, Henrique, Pedro e outros (Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002, pp. 72-73 e 267).

⁶ Fala-se na mina que uma entidade é encantada quando teve vida terrena e desapareceu sem ter sido constatada a sua morte. Em certo sentido, ao se encantar ela venceu a morte e pode reaparecer muito tempo depois incorporada em algum filho-de-santo, narrando sua história. Como para muitos o personagem histórico Rei Sebastião desapareceu em campo de batalha no Marrocos, é talvez o personagem histórico que melhor corresponde ao perfil do encantado de mesmo nome recebido em transe mediúnico em terreiros maranhenses.

licos), turcos (nobres geralmente convertidos ao cristianismo), entidades caboclas (tipos populares com ou sem origem indígena, e nobres que rejeitando a vida palaciana passaram a viver com o povo e como o povo), e entidades indígenas recebidas em transe mediúnicos pelas filhas e filhos-de-santo⁷. Ao contrário do que ocorre em outras religiões afro-brasileiras (como no Candomblé de Caboclo e na Umbanda), as entidades caboclas do Tambor de Mina não são sempre representadas como indígenas – índios aculturados ou mestiços. Muitas delas pertencem à família do Rei da Turquia, como Guerreiro de Alexandria, ou são filhas de reis europeus que se “acaboclam”, como o encantado Antônio Luiz, o “Corre Beirada”, filho de Dom Luís Rei de França, apesar de existir no Tambor de Mina um verdadeiro fascínio pela nobreza, como pode ser constatado na suntuosidade dos impérios representados nas Festas do Espírito Santo realizadas nos terreiros (casas de culto) e na existência de entidades espirituais nobres no panteão das minas jeje, nagô, cambinda e outras.

Acredita-se que uma das matrizes desse fascínio pela monarquia e pelo luxo observado na Festa do Espírito realizada em terreiros afro-brasileiros seja portuguesa, pois, segundo a historiadora paraense Taissa de Luca⁸, no reinado de Dom Manuel, quando o Brasil foi conquistado pelos portugueses, proliferaram cargos e ofícios mantidos pelo Estado e as dependências reais ganharam em suntuosidade.

Na centenária Casa das Minas (jeje), onde só se entra em transe com entidades africanas, vários voduns pertencem à família real do Daome e no passado eram também recebidas naquela Casa, em rituais especiais, varias tobôssis – princesas de *status* muito elevado. No panteão da mina-jeje existe também uma família de “reis caboclos”, ligados ao panteão da terra, ao qual pertence Azile – que se transferiu para a Casa de Nagô (matriz iorubana) onde ficou conhecido como Xapanã, divindade africana que passou a ser associada ao Rei Sebastião – todos eles homenageados no dia 20 de janeiro, data da festa de São Sebastião no calendário católico⁹.

Já na Casa de Nagô, apesar de ser um terreiro consagrado a Xangô – rei na mitologia iorubana –, a nobreza parece afirmada com maior ênfase nos rituais ligados a Dom Luís Rei de França¹⁰ e ao Rei Sebastião – que se acredita ser o mesmo soberano português desaparecido em batalha contra os mouros em 1557-1578, e ter se encantado no Maranhão, na Praia dos Lençóis¹¹.

Na mina maranhense são cultuadas várias entidades apresentadas como pertencentes à nobreza portuguesa, algumas mais conhecidas do que outras, entre elas os reis Dom Manuel, Dom João, Rei Sebastião, Dom Henrique, Dom Pedro, Dom José e Dom Miguel¹². De acordo com a tradição oral, o Rei Sebastião surgiu na Pajelança – manifestação religiosa e terapêutica encontrada no Maranhão, entre populações negras, desde meados do século XIX – e foi o primeiro soberano europeu a entrar na mina como encantado, como mencio-

⁷ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma*, *op. cit.*

⁸ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, p. 95.

⁹ Sérgio Ferretti, *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*, 3ª ed, Rio de Janeiro, Pallas, 2009.

¹⁰ Pierre Verger, *50 anos de fotografia*, Salvador, Corrupio, 1982.

¹¹ s circunstâncias do encantamento dos voduns gentis, apesar de muitas vezes descritas por alguns pais-de-santo do Pará (Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*), nunca são mencionadas nas letras das músicas e nas entrevistas realizadas no Maranhão, embora se fale frequentemente que Rei Sebastião se encantou numa batalha e que Dom Miguel foi encantado num peixe.

¹² Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*

nado por vodunsi da Casa de Nagô e parece atestado no processo-crime de Amélia Rosa (1877-1878) – negra alforriada cognominada “Rainha da Pajelança”, que realizava rituais mediuínicos em sua residência onde se entrava em transe com o Rei Sebastião¹³.

Algumas das entidades espirituais classificadas como nobres portugueses recebidas no Tambor de Mina, como Dom Manuel e Rei Sebastião, são classificadas como nagô gentil e outras, como Dom João e Dom Pedro, são classificadas como cambinda (congo-angola) e pertencem à “linha da mata de Codó” ou “de Caxias” (município de onde Codó foi desmembrado) identificada com o Terecô – típico de Codó e hegemônico no interior do estado.

Na Casa de Nagô os encantados nobres são recebidos como “senhores” (como entidades de *status* mais elevado, a quem o médium e suas entidades caboclas devem obediência e a quem se subordinam as demais entidades por eles recebidas¹⁴. São geralmente associadas a um orixá e festejadas no dia dos santos a quem são relacionados, que costumam ter o mesmo nome deles. Essas entidades quando aparecem num terreiro trazem frequentemente outras de sua família e às vezes também alguns súditos ou serviçais (como os vaqueiros de Rei Sebastião). Nos rituais de mina da Casa de Nagô os gentis não costumam se apresentar com luxo, mas são mais reservados do que os caboclos – costumam falar pouco e só com algumas pessoas. Nos outros terreiros que recebem entidades não africanas os encantados gentis (nobres) costumam ser recebidos com maior destaque e são preparadas para eles roupas especiais e luxuosas, como ocorre com Dom Luís no Terreiro de Iemanjá, fundado pelo conhecido Pai Jorge Itaci (já falecido).

Relacionar encantados gentis com personalidades históricas nem sempre é tarefa muito fácil. Em relação ao rei francês Dom Luís, há muitas divergências. Para uns seria Luís IX, que reinou de 1226-1270, inicialmente sob a regência de sua mãe, fez a última cruzada e foi canonizado pela Igreja Católica¹⁵. Para outros seria o rei Luís XIII, que reinou de 1610-1643 e era Delfim quando os franceses invadiram o Maranhão e fundaram o forte que deu origem à cidade de São Luís¹⁶.

¹³ O uso dos termos *pajé* ou *pajelança* e *cura* entre comunidades negras do Maranhão do século XIX não deve ser entendido como influência pura e simplesmente da religião indígena na cultura afro-descendente (Mundicarmo Ferretti, *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*, São Luís, CMF/FAPEMA, 2004 [transcrito pela professora e historiadora Jacira Pavão da Silva]). Estudos de etnolinguística realizados por Yeda Pessoa de Castro, da UFBA, levanta a possibilidade daqueles termos terem uma etimologia africana: *kpace* – exorcizar; *kuda* – os que evitam a morte (Yeda Pessoa de Castro, *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto no século XVIII*, Fundação João Pinheiro, Secretaria de Estado da Cultura, 2002, pp. 133 e 142).

¹⁴ Mundicarmo Ferretti, “Identidade e resistência em um terreiro de Mina de São Luís-MA: a Casa de Nagô”, in Cláudio Vasconcelos, *Nagon Abioton: um estudo fotográfico sobre a Casa de Nagô*, São Luís, Ed. do autor, 2009.

¹⁵ Pierre Verger, *op. cit.*, p. 240; Monique Augras, “Le roi Saint Louis danse ao Maragnon”, *Cahier Du Brésil contemporain*, n.º 5, Paris, Maison du Sciences de l’Homme, p.77-90, 1988; Jorge Oliveira, *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*, São Luís, VCR, 1989, p. 47; Roza Maria dos Santos, “Festa de São Luís Rei de França: o santo Frances – nagô”, *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n.º 14, ago. 1999, pp. 6-7.

¹⁶ Embora no Terreiro de Iemanjá em cada festa de santo católico haja mais de uma entidade espiritual também homenageada (associadas a ele), não fica claro se no dia 25 de agosto se homenageiam ali São Luís (Luís IX), como santo, e Dom Luís XIII como vodum gentil, ou se homenageava Dom Luís IX como santo e vodum e se reverencia Dom Luís XIII, que era Delfim na época da fundação do forte São Luís (onde surgiu São Luís – a capital do Maranhão). Como observou Roza dos Santos (*op. cit.*), além dos dois soberanos se chamarem Luís, ambos foram Delfins, o que contribuiu para que um fosse confundido com o outro). Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, *op. cit.*, 1989, p. 38; Mundicarmo Ferretti, “São Luís e Dom Luís em terreiros da capital maranhense”, *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n.º 14, ago. 1999, pp. 4-5.

A dificuldade de se relacionar os encantados da mina com os reis de Portugal de mesmo nome não é menor. Tomando como referência três deles selecionados para análise nesse trabalho (Dom Manuel, Dom João e Dom Pedro) e o período compreendido entre o descobrimento e a independência do Brasil de Portugal (1500 a 1822), verificamos que Portugal teve um rei de nome Manuel, diversos denominados João e Pedro¹⁷, o que torna essa correspondência bastante difícil. Alguns daqueles reis corresponderiam aos encantados recebidos nos terreiros de mina? Quais? Diante dessa dificuldade, em vez de procurarmos traçar o perfil de reis portugueses (personagens históricas) a partir da historiografia e tentar estabelecer a correlação deles com os encantados da mina que tem o mesmo nome, procuramos traçar o perfil de três reis portugueses encantados (Dom Manuel, Dom João e Dom Pedro Angassu), a partir de fragmentos da mitologia do Tambor de Mina (obtidos em entrevistas com pais-de-santo e análise de letras de músicas cantadas em sua homenagem) e de seu desempenho nos rituais de mina, tentando apontar idéias e valores a eles associados e compreender as analogias que têm sido realizadas entre eles e personagens históricos da monarquia portuguesa e sua posição de destaque no panteão do Tambor de Mina. Neste trabalho procuramos também destacar e interpretar alguns elementos da representação daqueles reis encantados facilmente atribuídos à sua integração ao panteão do Tambor de Mina (sua classificação como vodum nagô ou vodum cambinda) e outros que parecem estranhos aos reis portugueses de mesmo nome (como o sobrenome de Dom Pedro – “Angassu”) que nos permitem a formulação da hipótese de uma possível associação daqueles reis encantados a reis cristianizados do Congo de que fala Marina Sousa¹⁸ em seu livro: *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*¹⁸.

3. Reis do Tambor de Mina com nomes portugueses

3.1. Dom Manuel, “Rei dos Mestres” e “Rei do Mundo”

De acordo com o pai-de-santo Jorge Itaci, Dom Manuel é um rei português encantado no Maranhão na Praia do Arraial (sic.) e é um vodum nagô-gentil¹⁹ relacionado ao orixá Oxalá²⁰ e ao vodum Liça, a quem esse associado. É também conhecido em alguns terreiros de mina como “Rei dos Mestres” e costuma ser festejado no dia 6 de janeiro – dia de Santos Reis no calendário católico. E é o legítimo pai do encantado Zé Raimundo que costuma vir nos rituais de mina como da família de Codó, com os encantados da família de Légua Bogi, filho adotivo de Dom Pedro Angassu²¹.

¹⁷ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, p. 82.

¹⁸ Marina de Mello e Souza, *op. cit.*

¹⁹ Apesar do termo “vodum” ser usado nos terreiros antigos do Maranhão no sentido de entidades espirituais africanas dos povos ewe-fon, é também usado em terreiros de Mina para designar entidades espirituais antigas recebidas pelas vodunsis (filhas-de-santo) como “senhor”, “senhora” ou “guia” (a primeira entidade recebida pelos médiuns), daí a designação vodum gentil nagô, ou vodum gentil cambinda para nobres cristãos europeus, embora geralmente associados a orixás (como Oxalá, Xangô, Ogum) recebidos em terreiros nagô ou cambinda (pois na casa jeje só se recebe vodum).

²⁰ Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, *op. cit.*, 1989.

²¹ Francelino Shapanan, *Tambor de Mina vol. 2*, LP, Caritas, s./d; Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza, “Encantaria de Mina em São Paulo”, in Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p. 222.

O Dom Manuel (personagem histórico, que reinou em Portugal entre 1495 e 1521) teve grande relação com o Brasil, uma vez que foi durante o seu reinado que os portugueses o descobriram e transformaram em sua mais próspera colônia. Como observa Taissa de Luca, o rei português Dom Manuel, cognominado “O Venturoso”, expandiu Portugal para o Índico, o Pacífico e, principalmente, para o Atlântico, transformando aquele país numa das maiores potências navais e comerciais da Europa²².

A análise da letra de uma das músicas cantadas na mina em homenagem ao Dom Manuel encantado, apresentada a seguir, parece afirmar alguns pontos em comum entre ele e o personagem histórico de mesmo nome, como: sua relação com a navegação (ou com o oceano), seu poder no “Velho Mundo” (Europa) e no “Novo Mundo” (América)²³.

Andei, andei, passei pelo fundo
Senhores me dão notícias
de Dom Manuel Rei do Mundo.
(Ferreira)

Andei, andei, passei pelo mundo
Senhores me deem as novas
de Dom Manuel Rei do Mundo.
(Shapanan)

Em outra doutrina cantada em sua homenagem ele é denominado “Manuel da Vera Cruz” – um dos nomes dados em terreiros de mina ao mastro da Festa do Divino Espírito Santo (identificado por alguns pais-de-santo a Ifá)²⁴ – e parece falar de sua ligação com o Brasil, denominado originalmente “Terra de Santa Cruz” e “Terra de Vera Cruz”. Parece também anunciar sua relação com a “nação” cambinda através das referências a Bem Boço e a Légua Boji Boa, este conhecido como o Imperador da Mata do Codó, filho adotivo de Dom Pedro Angassu, entidade gentil também classificada como vodum cambinda.

Dom Manuel Bem Boço
Dom Manuel Boa
Dom Manuel da Vera Cruz
Dom Manuel Boa.
(Luca)

Uma terceira música de Dom Manuel cantada no Tambor de Mina parece proclamar as suas riquezas originadas da exploração do Brasil (extração de pau Brasil e depois de ouro) e cobiçadas por outras nações.

²² Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, pp. 94-96.

²³ As letras das músicas fornecidas são transcritas de fontes maranhenses (Euclides Ferreira, *Orixás e voduns em cânticos associados*, São Luís, Ed. Alcântara, 1985) e paraenses (Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*; Francelino Shapanan, *op. cit.*).

²⁴ Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, *op. cit.*, 1989, p. 39.

Dom Manuel pisa no ouro
Pisa no ouro de Dom Manuel.
(Luca)

Pisa no ouro, pisa no ouro
Pisa no ouro é de Dom Manuel.
(Shapanan)

688 |

Duas outras doutrinas entoadas em sua homenagem parecem revelar alguns dos seus cognomes: “Manuel da Paciência”, “Manuel da Luz” e “Manuel Rei de Roma”, esse, como observou Taissa de Luca²⁵, enfatiza a sua ligação com o papa e sua importância na expansão do catolicismo romano. A última parece referir-se a proibição policial já enfrentada pelos “mineiros” para realizar seus rituais²⁶ e à possibilidade de apelação a Dom Manuel, que, apesar de se tornar “mineiro” (ao se encantar e baixar nos terreiros), não perdeu seu prestígio em Roma, onde reside o Papa, autoridade máxima da Igreja Católica. Nessa quarta música foi chamado “Rei de Roma”:

Dom Manuel como é o teu nome
Aperta a cunha da cunha cunhá (refrão)
Dom Manuel dai-me paciência – aperta a cunha...
Dom Manuel é Rei de Roma – aperta a cunha...²⁷
(Luca)

Manuel da Luz anunciou,
foi em Roma
Chama vodum para a guma,
fala com Rei Manuel
(Shapanan)

A última doutrina citada parece explicar a introdução de voduns gentis (Dom Manuel) no panteão da mina como estratégia para a obtenção de licença para a realização dos toques de mina, no período de proibição policial. A letra da música funcionaria como um lembrete: “chama vodum para guma” (local de danças sagradas do Tambor de Mina) que Dom Manuel garante a realização do toque; “fala com Rei Manuel” que ele resolve o problema. É bom lembrar que, mesmo representado como rei português, ao se encantar na mina e se tornar “mi-

²⁵ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, p. 95.

²⁶ Maria do Rosário C. Santos, e Manoel dos Santos Neto, *Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*, São Luís, SECMA/SIOGE, 1989, p. 117; Mundicarmo Ferretti, *Encantaria de 'Barba Soeira': Codó, capital da magia negra?*, São Paulo, Siciliano, 2001; Idem, *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa*, São Luís, CMF/FAPEMA, 2004 [transcrito pela professora e historiadora Jacira Pavão da Silva].

²⁷ O mastro tem sido também considerado um símbolo antidiluviano e um oráculo para os terreiros de mina, uma vez que a observação de suas alterações permite a previsão de problemas futuros. De acordo com a narrativa bíblica, o mundo já foi destruído por um dilúvio, mas Noé, construindo uma barca, sobreviveu com sua família e conseguiu preservar várias espécies animais e vegetais. Depois de navegar por muito tempo, soltou uma pomba, que, voltando com um ramo de oliveira no bico, anunciou o escoamento das águas e a continuidade da vida sobre a Terra. Na festa do Espírito Santo realizada nos terreiros de mina do Maranhão, o mastro do Divino é denominado “Manuel da Vera Cruz” e “Oliveira”, nessa caso também em alusão a episódio da paixão de Cristo, no jardim das Oliveiras (Maria do Rosário C. Santos, e Manoel dos Santos Neto, *op. cit.*, p. 99).

neiro” ele se irmana a povos africanos escravizados e passa a ser um aliado poderoso dos negros²⁸. Ao ser cognominado “rei do mundo” parece justificar sua associação a Oxalá, o mais respeitado dos orixás no Candomblé, na Umbanda e nas religiões afro-brasileiras em geral.

3.2 Dom João, “Rei das Mina”

Dom João, também conhecido como “Rei das Mina” é vodum gentil cambinda, é um dos encantados mais homenageados nos terreiros de mina maranhenses e costuma ser festejado no dia 24 de junho, dia de São João Batista no calendário católico. Domina a Praia do Calhau. É geralmente associado ao orixá Xangô e a São João Batista²⁹, mas em alguns terreiros do Pará é também associado a Ogum³⁰. Dom João parece também apresentado em uma das doutrinas cantadas na mina como um rei cristão europeu que se encantando no Maranhão, vem “salvar terreiro”, o que pode ser interpretando tanto como “vem libertar os terreiros das perseguições policiais” que os afligia quanto como “vem render homenagem a casas de culto afro-brasileiro”, vítimas de perseguições e de preconceitos dos donos do poder.

Ô Dom João, Dom João é Rei das Minas
Ô Dom João, Dom João, é rei “mineiro”.
Ô Dom João, Dom João é Rei das Minas
Ô Dom João, Dom João, ele é “mineiro”.

Dom João é Rei das Minas, Dom João,
Aê Dom João, aê Dom João,
Dom João vem salvar terreiro, Dom João.
Aê Dom João, aê Dom João.
(Shapanan)

O repertório musical de Dom João é bastante rico, mas as letras das músicas cantadas em sua homenagem não são de fácil interpretação porque, ou fazem referência a personagens ou lugares pouco conhecidos, ou mesmo desconhecidos (Águas Belas e Águas Louras), ou contêm palavras em uma língua não identificada e, por isso mesmo, não traduzidas (dada cuê ê lou).

Aê Dom João, para vodunsi Águas Belas
Aê Dom João, para vodunsi Águas Louras.
(Ferreira)

Aê Dom João, fala vodunsi em Águas Louras
Aê Dom João, fala vodunsi em Águas Belas.
(Shapanan)

²⁸ Vodunsi da Casa das Minas e de outros terreiros de São Luís contam vários casos do tempo em que os terreiros eram proibidos de tocar, e fala da atuação de forças espirituais impedindo que policiais localizassem os terreiros que estavam tocando (desrespeitando a ordem policial) ou fazendo policiais entrarem em transe ao chegarem nas casas onde se realizavam os rituais. Conta-se também que o chefe de polícia Flávio Bezerra, famoso perseguidor dos terreiros da capital maranhense, só deixou o povo-de-santo em paz porque sua esposa entrou em transe e precisou da ajuda de terreiros.

²⁹ Francelino Shapanan, *op. cit.*

³⁰ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*

Ai de mim, ai de mim Águas Louras
 Ai de mim, ai de mim Águas Belas
 (Shapanan)

João, João, João dadá cuê lou
 Ele é maravéou dadá cuê ê lou.
 (Ferreira)

Ele é rei Dom João, ele é o rei maior
 É rei agacecila, ele é um rei maior
 (Shapanan)

Várias doutrinas cantadas em rituais de mina se referem a ele como Dom João Soeira, entidade que para uns é o mesmo Dom João e para outros é uma entidade espiritual diferente. No Maranhão, Dom João e Dom João Soeira são uma só entidade, como esclarece Pai Jorge³¹, e pode ser constatado analisando-se a sequência das doutrinas cantadas nos rituais.

Segundo fontes paraenses, no passado, nos terreiros de Belém, esses dois nomes eram da mesma entidade, mas atualmente designam entidades diferentes: Dom João, associado a Xangô ou a Badé (denominação desse orixá entre os jeje), e Dom João Soeira, que ora corresponde a Xangô, ora a Ogum e que tem como esposa Rainha Dina, entidade cambinda também conhecida por Fina Jóia, associada a Oxum e a Nossa Senhora de Nazaré e como irmã ou filha Rainha Barba Soeira, relacionada à lansã³².

Ê lelê Dom João,
 Fala vodum idô Badé
 Ele é rei, Dom João,
 Fala vodum idô Badé
 (Shapanan)

Rainha, mulher de Dom João,
 ela é a Fina rainha,
 mulher de Dom João é Fina Jóia.
 (Ferreira)

A análise do repertório musical e de mitos de Dom João Soeira (o mesmo Dom João?) mostra que ele é representado como encantado do mar, mas também do céu; que chega na “guma” montado em seu cavalo (médium) para “baiar” e sai para passear e viajar (“correr mundo”):

Dom João Soeira cavaleiro do mar
 Sela seu cavalo, Soeira, vamos passear
 (Ferreira)

³¹ Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, *op. cit.*, p. 46.

³² Na mina maranhense, Maria Barba Soeira é associada a Santa Bárbara, tal como o orixá lansã e o vodum Sobô, e é uma das entidades espirituais mais cultuadas. Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, pp. 137 e 142; Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza, *op. cit.*, p. 222.

Dom João Soeira cavaleiro do mar
Sela seu cavalo, Soeira, vamos viajar
(Shapanan)

Dom João Soeira, cavaleiro do mar e céu
Desceu na guma somente para “baiar”
Aê Soeira, cavaleiro do mar
Aê Soeira, cavaleiro do mar.³³

De acordo com a mitologia da mina, Dom João atravessou o Atlântico em um navio e, aportando no Maranhão, saiu a passear, em companhia do Rei da Turquia – seu adversário em lutas de mouros e cristãos. Durante o passeio Dom João separou-se dele (propositadamente) e partiu sozinho, só o reencontrando alguns anos depois, quando se tornaram amigos. Segundo Pai Jorge Itaci, o navio encantado de Dom João começou a ser visto no Terreiro do Egito³⁴ por volta de 1928 (alguns anos depois da Primeira Guerra Mundial) e trouxe para a mina a linha de Marinheiros³⁵.

Numa outra versão do mito do Rei da Turquia, este foi trazido prisioneiro por Dom Luís (Luís IX), depois da última cruzada, mas os turcos já entraram na mina pacificados e batizados. O Rei da Turquia e Dom Luís teriam chegado ao mesmo tempo: Dom Luís, na Casa de Nagô, onde foi recebido por Mãe Alta; e o Rei da Turquia no terreiro de Manuel Teu Santos (há muito desaparecido), onde incorporou em Mãe Anastácia, que fundou algum tempo depois o Terreiro da Turquia, conhecido como o primeiro terreiro de mina aberto em São Luís para entidade espiritual não africana³⁶.

Segundo relatos de pais-de-santo maranhenses, o navio encantado de Dom João foi visto muitas vezes em São Luís na área do porto do Itaqui, por ocasião das festas realizadas pelo já extinto Terreiro do Egito, onde aquele encantado era recebido por Mãe Pia, sucessora da fundadora do terreiro, que preparou vários pais e mães-de-santo da mina que abriram terreiros na década de 50 do século XX. O navio encantado de Dom João foi visto por Mãe Dudu, da Casa de Nagô³⁷, por Pai Jorge³⁸, ambos de lemanjá, e por outros mineiros maranhenses. Não temos informação se Dom João começou a ser recebido em transe mediúnicamente no Terreiro do Egito, tal como muitos encantados das famílias de Gama, chefiada por Dom Miguel; de Bandeira, comandada por João da Mata, também denominado Rei da Bandeira; de Marinheiros; de Botos; de Sereias, e outras entidades não africanas do Tambor de Mina³⁹.

³³ Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza, “Encantaria de Mina em São Paulo”, in Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p. 224.

³⁴ Terreiro de Rei dos Mestres que teria sido aberto por africana no final do século XIX, em local de difícil acesso, na área do porto do Itaqui, onde foram preparados vários pais e mães-de-santo que abriram terreiros de mina na década de 50 do século XX, como: Pai Jorge e Pai Euclides, citados também aqui como autores – Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, op. cit., 1989 e Euclides Ferreira, *Orixás e voduns...*, op. cit., 1985.

³⁵ Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, op. cit., 1989, p. 34; Taissa Tavernard de Luca, op. cit., p. 136.

³⁶ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma*, op. cit., p. 133; Idem, “Origens portuguesas nos folguedos brasileiros: das danças mouriscas ao tambor de mina”, *Letras – Revista da Universidade de Aveiro*, n.º 24, 2007, pp. 5-14.

³⁷ Memória de Velhos, *Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense*, vol. 1, São Luís, CMF; SECMA, 1997.

³⁸ Jorge Oliveira, *Orixás e voduns...*, op. cit., 1989,

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

Com base nos relatos sobre o navio encantado de Dom João, a pesquisadora paraense Taissa de Luca⁴⁰ levantou a hipótese de que o Dom João recebido na mina como encantado é o Dom João VI, que transferiu a família real portuguesa para o Brasil a fim de evitar que Napoleão invadisse Portugal.

692 | O encantado Dom João é rei, como Xangô, mas não é tão guerreiro como Ogum. De acordo com a letra das doutrinas citadas, é um navegador (gosta de viajar) que veio para o Maranhão para passear e desceu na guma para baia e não para guerrear, embora seja apresentado como defensor dos “mineiros” e esses possam recorrer a ele em casos de demanda (perseguição policial, etc.).

3.3 Dom Pedro Angassu, “Governador de vodum da mata de Codó”

Pedro Angassu é homem nobre
Fina flor do girassol
Governador dos voduns
lá das matas do Codó
(Shapanan)

De acordo com a tradição oral, Dom Pedro Angassu é um encantado que domina a Mata de Codó, município do interior do Maranhão, berço do Terecô – mais difundido fora da capital –, que recebeu muitos negros escravizados para o trabalho nas fazendas de algodão. É associado a Xangô e ao vodum jeje Agassu, da família real do Daome⁴¹ e é festejado no dia de São Pedro – 29 de junho.

Pedro Angassu tem como esposa Rainha Rosa, entidade relacionada com Oxum, e como filho adotivo a controversa entidade espiritual Légua Boji Boa da Trindade, que chefia as entidades caboclas do Terecô ou Mata de Codó e costuma ser apresentado como um tipo popular, um vaqueiro de modos pouco polidos, que gosta muito de cachaça⁴².

Légua é conhecido como bom para encontrar coisas perdidas: localizar boi desaparecido, etc.⁴³, e muito procurado pelos afrodescendentes para resolver múltiplos problemas. No tempo da escravidão, Légua Boji era considerado o grande defensor dos negros. Como o seu nome foi lembrado em memórias do cativo (escravidão – até 1888) recolhidas no interior do Maranhão pelo historiador Mathias Assunção⁴⁴ e Légua Boji nos foi apresentado em Codó como o encantado mais velho do mundo, é possível que seja tão antigo no Terecô de Codó

⁴⁰ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*

⁴¹ Francelino Shapanan, *op. cit.*

⁴² Dom Pedro Angassu e Rainha Rosa são pais de Rosinha Limeira (devota de Santa Rosa de Lima, daí o seu segundo nome). Légua Boji é classificado por uns como vodum cambinda, como preto velho angolano, e por outros como príncipe guerreiro ou caboclo (tipo popular) criado como filho ou como empregado por Dom Pedro Angassu. Légua Bogi é também conhecido em terreiros de São Luís como sendo o vodum daomeado Legba com “uma banda branca e outra preta” (uma para o bem e outra para o mal) ou como uma entidade que reúne características daquele vodum e da entidade daomeana Polibogi, o que estaria sugerido no nome pelo qual é conhecido: Légua Bogi. Essa associação de Légua a entidades daomeanas é também realizada com Pedro Angassu, cujo sobrenome permite sua associação ao Rei Agassu do antigo reino do Daomé.

⁴³ Octávio da Costa Eduardo, *The negro in Northern Brazil: a study in acculturation*, New York, J.J. Augustin Publisher, 1948.

⁴⁴ Mathias Assunção, *A guerra dos Bem-te-vis: a Balaiada na memória oral*, São Luís, SIOGE, 1988.

quanto o Rei Sebastião na Pajelança de negro de São Luís, recebido em rituais realizados na década de 70 do século XIX por Amélia Rosa – negra alforriada⁴⁵. A referência mais antiga que temos de Légua Boji no Tambor de Mina é do terreiro de Maximiana, mãe-de-santo co-doense ou ligada a Codó, que recebia Dom Pedro Angassu, documentado em 1937 por pesquisadores paulistas⁴⁶.

Ao contrário de Dom Manuel e de Dom João, Dom Pedro Angassu não é apresentado como dono do mar (navegador), nem como dono do mundo (muito poderoso), e sim como *imperador* da Mata de Codó ou *governador* dos voduns da mata do Codó (de um domínio restrito). É também apresentado como *homem* nobre, o que sugere uma maior aproximação com o povo, e não parece ter grande ligação com a Igreja Católica, pois nas letras das músicas analisadas sua relação com o catolicismo romano só aparece indiretamente, através do nome de um de seus filhos: Floriano Flor de Roma.

| 693

Eu vim só, vim só
Vim soletrar meu nome
Sou filho de Pedro Angassu,
Floriano Flor de Roma
(Ferreira)

Em uma de suas doutrinas/músicas, parece chamado de Pedro “Peleja” e lembrado como um batalhador ou bom em disputa:

Pedro Peleja pelejê,
Pedro Peleja pelejá
Aê Peleja, aê pelejá,
Aê Peleja, eu estou numa peleja
(Shapanan)

Mas, apesar do cognome Pedro Peleja, ele também chega na guma para *baiar* e não para trabalhar, numa quase afirmação de que, naquele contexto, o “senhores” e “senhoras”, também denominados “os brancos” não trabalham, e que quem trabalha são os “cavalos” (médiuns em quem incorporam) ou encantados de categoria inferior à deles. A análise das doutrinas cantadas em sua homenagem parece também sugerir a sua ligação com o Terecô – onde se toca maracá (cabaça sem cobertura de malha, diferente das tocadas na mina) e apenas um tambor, conhecido por “tambor da mata” (de uma só membrana) – e com a nação cambinda, a qual pertence o orixá Dantan a ele relacionado.

Rufa o tambor, toca o maracá
Dom Pedro Angassu veio “baiar”
Ele veio “baiar”, ele veio “baiar”
Rufa o tambor, Dom Pedro Angassu veio “baiar”
(Ferreira)

⁴⁵ Mundicarmo Ferretti, *Pajelança do Maranhão no século XIX*, op. cit.

⁴⁶ Oneyda Alvarenga, *Tambor de mina e Tambor de Crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro*, II, São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, 1948.

Rufa tambor, toca maracá
 Ô da licença Dom Pedro Angassu veio “baiar”
 Ele veio “baiar”, ele veio “baiar”
 Rufa tambor Dom Pedro Angassu veio “baiar”
 (Shapanan)

Boa noite Pedro Angassu
 Como vai, como passou
 Eu vim lhe trazer lembrança
 Que orixá Dantan lhe mandou
 (Ferreira)

4. Análises e interpretações

A análise de depoimentos de “mineiros” e de letras de músicas cantadas em rituais realizados em terreiros de mina mostra que, naquela denominação religiosa, os reis portugueses encantados são geralmente representados como navegadores cristãos ligados a Roma, contudo mais empenhados na conquista de novos mundos do que na luta contra os infiéis (no que diferem do encantado Dom Luís Rei de França e do Rei Luís IX a ele associado), embora em uma versão do mito do navio de Dom João, citado anteriormente, apareça de forma velada uma inimizade ou rivalidade entre ele e o Rei da Turquia⁴⁷. Mas, de acordo com as fontes consultadas, Dom Manuel, Dom João e Dom Pedro, escolhidos nesse trabalho para um exame mais detalhado, entraram na mina e desceram na “guma” (barracão onde são realizados os toques de mina) para “baiar”, deixando de lado inimizades tradicionais (como a contra os muçulmanos) ou temporárias (como a com os franceses no tempo de Dom João VI e de Napoleão), fazendo novas alianças (com turcos recém-convertidos e algumas vezes até resistentes ao cristianismo) e aproximando-se, ou mesmo confundindo-se, com orixás e voduns: Oxalá, Xangô, Agassu e outros.

Embora os “mineiros” antigos fossem africanos ou afrodescendentes e os reis encantados fossem representados como conquistadores ou colonizadores e pudessem ser associados ao sistema escravista, aqueles encantados foram integrados no panteão da mina em posição de honra e num patamar superior ao reservado às entidades espirituais indígenas (aos primeiros donos do Brasil). As oposições e antagonismos existentes entre catolicismo e religiões afro-brasileiras não impediram também que aqueles reis encantados fossem associados ao mesmo tempo a santos católicos e a divindades africanas (geralmente reis como eles: Xangô, Agassu e outros).

Os reis “mineiros” encantados, sendo associados a personalidades históricas da nobreza portuguesa e a orixás e voduns de famílias reais africanas, ao serem integrados no panteão dos terreiros contribuíram para a elevação da autoestima daqueles que os recebem ou os cultuam e conferiram aos terreiros maior legitimidade. Quando se diz numa doutrina que Dom João “vem salvar terreiro” (ou saudar terreiro), parece estar se querendo dizer que, apesar da religião ali professada ter sido vista preconceituosamente e perseguida pela Igreja Católica, tem valor e que aquele encantado se orgulha de ter sido integrado ao seu panteão.

⁴⁷ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma*, op. cit., p. 128.

Aqueles reis cristãos, integrando as categorias *orixá gentil* ou *vodum gentil* (nobres), passaram a ser advogados dos negros e afrodescendentes em questões contra os senhores de escravos e, depois da abolição, contra a polícia e a classe dominante (que proibiam a realização de seus rituais e tentavam impedir a “descida” de encantados⁴⁸, como parece sugerido na letra de doutrinas já apresentadas nesse trabalho e reapresentadas para concluir):

Manuel da Luz anunciou,
foi em Roma
Chama vodum para a guma,
fala com Rei Manuel
(Shapanan)

Dom João é Rei das Minas, Dom João,
Aê Dom João, aê Dom João,
Dom João vem salvar terreiro, Dom João.
Aê Dom João, aê Dom João.
(Shapanan)

Em compensação, ao se encantarem e entrarem na mina, aqueles reis adquiriram o poder de voltar ao nosso mundo, incorporados em filhos e filhas de santos, e a possibilidade de atualizarem suas histórias e de ampliarem suas famílias, gerando (?) ou adotando vários filhos, como é o caso do Rei Sebastião (1557-1578), que, de acordo com a historiografia, morreu sem deixar descendente e que, ao se integrar na mina como encantado, passou a ter vários filhos⁴⁹, entre os quais a Princesa Ína, que domina em São Luís a área do Porto do Itaqui.

5. Considerações finais

Resta ainda analisar traços apresentados pelos três reis encantados de nomes portugueses que foram objeto de atenção especial nesse trabalho (Dom Manuel, Dom João Soeira e Dom Pedro Angassu), que não podem ser atribuídos a soberanos de mesmo nome, e tentar encontrar fora da biografia desses soberanos portugueses uma explicação para a atribuição daqueles traços a reis encantados a eles associados por mineiros e/ou pesquisadores. Embora esse aspecto deva ser por nós examinado mais detidamente em outro trabalho sobre os voduns-gentis do Tambor de Mina, procurando compreender a existência no panteão do Tambor de Mina de reis encantados com nomes portugueses, constatamos a necessidade de desvincular, pelo menos provisoriamente, cada um daqueles encantados de um ou mais reis de Portugal de mesmo nome, e de procurar outras matrizes e conexões que nos permitam explicar, por exemplo, determinados sobrenomes ou cognomes atribuídos a eles no Tambor de Mina (Dom Manuel “Rei dos Mestres”, Dom João “Soeira”, Dom Pedro “Angassu”). Em outras palavras, nos pareceu necessário procurar outras matrizes do mito e do perfil daqueles reis encantados do Tambor de Mina.

⁴⁸ É preciso lembrar que em São Luís a obrigatoriedade dos terreiros requererem licença à polícia para a realização de suas festas e rituais públicos perdurou até 1989.

⁴⁹ Taissa Tavernard de Luca, *op. cit.*, p. 117.

Se analisarmos a forma de classificação daqueles reis encantados no Tambor de Mina, podemos ver que eles, além de apresentados como voduns-gentis – seres espirituais de posição social elevada (nobres) cultuados pelos jeje – são conhecidos como pertencentes a “nações” africanas (nagô e cambinda). Essa classificação sendo feita por afrodescendentes seria plenamente compreensível, mesmo que aquelas entidades fossem representadas por eles como reis portugueses cultuados como se fossem seus ancestrais, pois, ao serem cultuados por afrodescendentes, teriam que ser integrados no sistema de classificação de entidades espirituais adotado por eles. Mas, como os traços apresentados por aqueles encantados que são estranhos aos reis portugueses são muitos, dá para se constatar a existência, na representação daqueles reis encantados, de outras matrizes atuando em conjunto com a historiografia portuguesa.

No caso de Dom Pedro Angassu, a existência de outra matriz parece bastante clara, pois o sobrenome Angassu lembra o nome de um rei africano do Benin – Agassu, e o seu cognome – “Governador de vodum da Mata de Codó” – acentua sua relação com a religião jeje, segundo a qual as entidades espirituais são denominadas voduns, e sua ligação com a natureza – a mata – e sua associação a Codó, município do Maranhão conhecido como “terra de cambinda”, onde afirma-se que chegaram escravos que já falavam português e onde, no passado, foram recolhidos vários contos de matriz angolana⁵⁰, e que ficou também conhecido pela ligação de um de seus terreiros antigos com a Casa das Minas – matriz da mina-jeje –, em São Luís⁵¹.

⁵⁰ Octávio da Costa Eduardo, *op. cit.*

⁵¹ Mundicarmo Ferretti, “Identidade e resistência...”, *op. cit.*, 2009, p. 293.

MÁSCARAS BAIANAS: CORPOS DE ENCRUZILHADA E DE PERTENCIMENTO

Isa Maria Faria Trigo* e Larissa Latif**

| 697

1. Introdução

A máscara é um condensador coletivo de imagens e de identidades. Representa, para seus públicos e criadores, um lugar de pertencimento enquanto sujeitos de uma comunidade e, portanto, um lugar de reconhecimento de si mesmos num dado contexto cultural.

Este artigo resulta de um trabalho que vem sendo realizado desde 2000 e que consiste em oficinas gratuitas para artistas da cena e para o público em geral, tanto em comunidades como para grupos teatrais e universidades. Estas oficinas funcionam, entre outras coisas, como vias de recriação identitária e de autoestima através do trabalho cênico, inspiradas nos tipos populares cotidianos e míticos da cultura local e nacional. Exporemos aqui de que maneiras ocorreram a construção de corporeidades e de consciência de si, a partir dos estados psicofísicos e das cenas criadas, utilizando como eixos teórico-metodológicos a etnoecologia (Armando Bião, Jean-Marie Pradier) e a antropologia do imaginário (Gilbert Durand, Juremir Silva). Os eixos práticos estão ligados a minhas práticas como atriz, diretora e professora, aos mestres Ariane Mnouchkine, Mário Gonzalez e também ao Grupo Moitará.

Durante os anos em que vimos acompanhando grupos de samba, Maracatu e Cavalo Marinho, devo muitos dos meus aportes e *insights* aos mestres do Cavalo Marinho Mestre Batista (Mestre Mariano), ao Maracatu Estrela de Ouro (Mestre Zé Duda, Mestre Luiz Caboclo e Mestre Luiz do Coco), ao mestre Salú, ao Cavalo Marinho Estrela de Condado (Mestre Biu Alexandre, ao ator Seu Martelo) e, no Samba de Roda, a D. Nicinha, do Grupo Raízes de Santo Amaro, entre muitos outros. Enfim, a todos os atores, brincantes e pessoas que, com sua imaginação, inventaram, com uma máscara, o impossível. São, todos, tributários do que construí de conhecimento sobre o assunto.

Ver e ser visto. Reconhecer-se no olhar do outro. Reconhecer-se num outro personagem, nunca dantes visto. Desconhecer-se e ampliar-se. Desconhecer-se para ampliar sua noção de si.

Operações da máscara teatral, operações físicas de construção de si. O sujeito, a cultura e o olhar do outro. Aquele que me olha me transforma no seu espetáculo. Em troca, penso sobre isso com meu corpo inteiro. Estranhando-me, me encontro.

De que forma isso se articula para formar, transformar e consolidar identidades no trabalho teatral com máscaras faciais?

2. Oficinas de máscaras e identidades

Em março de 2000 começamos a orientar oficinas de teatro de máscaras de inspiração baiana para atores. Desde este período, até a presente data, fizemos várias oficinas, em diversas localidades baianas e pernambucanas e, posteriormente, a partir de 2003, ampliamos o público para qualquer pessoa que desejasse experimentar o uso e o treinamento de máscaras para teatro.

* Universidade do Estado da Bahia.

** Universidade de Aveiro e Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade - CECS Uminho.

Nas várias localidades do interior da Bahia e de Pernambuco em que estivemos, a oferta de cursos de artes para a comunidade não é muito grande. Assim, não só atores como bailarinos, artistas plásticos e mesmo pessoas não ligadas às artes compareceram e foram recebidas no trabalho. A duração destas oficinas variou entre 12h e 30h, normalmente as mais extensas sendo para o público ligado às artes cênicas¹.

É importante entender que, no Brasil, a estrutura de escolha e consolidação profissional por um labor artístico não ocorre da mesma forma que na Europa. Em Paris, o aluno entra no *Conservatoire* e tem a possibilidade de viver de sua arte, mesmo nos primeiros anos de estudo. No Brasil, mesmo atores consagrados têm outros empregos, para poderem se manter atuando nos palcos e nos espaços artísticos. Não há um mercado de trabalho suficientemente próspero para absorver a maior parte dos artistas brasileiros. Então, vemos pessoas que fazem e vivem de outros trabalhos e são grandes artistas da cena, como os brincantes de Pernambuco na Zona da Mata, por exemplo, que trabalham na lavoura da cana de açúcar e nos finais de semana se dedicam ao folguedo do Cavalo Marinho. Na Bahia, vemos igual situação; o indivíduo é funcionário público, professor, secretário, pedreiro; e se dedica ao teatro, à dança ou à capoeira, praticando sua arte nos momentos livres. Essa população, que frequenta as oficinas, carrega então consigo uma grande variedade de outras experiências, mesmo quando são declaradamente atores e artistas.

O que se deseja frisar é que há, de fato, uma mistura muito grande entre o fazer do dia a dia e das artes no Brasil; e que mesmo os artistas são pessoas que, na comunidade, assumem outros papéis, diferentes dos papéis do palco. E isso permite ao instrutor da oficina entrar em contato com realidades e pensamentos muito diversos, com uma amplitude de indivíduos oriundos de vivências culturais muito ricas. A condição econômica também varia. Nestas oficinas, podemos ter pessoas dos mais variados extratos sociais, unidas ali pela prática das artes cênicas. Um servente humilde pode contracenar ou fazer parte do mesmo grupo teatral da jovem de classe média alta. O que os congrega é a capacidade de fazer viver no palco outros personagens e situações.

A nossa escolha de trabalho recai prioritariamente sobre os grupos, pessoas e comunidades que, por serem mais carentes, não têm acesso a trabalhos de teatro. No caso das localidades já citadas na nota de rodapé, todos estes trabalhos foram feitos em comunidades e centros culturais fora do eixo principal do teatro baiano e pernambucano².

A estrutura do trabalho requer um número mínimo de instrumentos musicais bem simples, normalmente percussivos e tradicionais (agogô, timbau, triângulo, pau de chuva, conjuntos de tampinhas de garrafa de metal), que ficam situadas no lado da cena. Levamos normalmente também nossas máscaras, criadas em *papier maché*, e nossos figurinos de ensaio e de espetáculo.

Utilizamos também panos de limpar chão e baldes, cuja água é aromatizada com essências perfumadas, para limpar os assoalhos das salas de trabalho, pois há a necessidade

¹ 2002-2003: Oficinas nas cidades de Alagoinhas, Juazeiro, Valença, Palmeiras (Vale do Capão), Lauro de Freitas (Itinga) e Salvador; 2004 (Chã de Camará, em Aliança, Pernambuco); 2006: Recife, no Festival Janeiro de Grandes Espetáculos; Chã de Camará e Nazaré da Mata (Cavalo Marinho mestre Batista e Maracatú da AMUNAM); 2008: Chã de Camará; 2010: Recife (Grupo Grial e Cavalo Marinho de Mestre Biu Alexandre); 2011: Salvador (Comunidade de Boa Vista de Brotas).

² A não ser a do Festival Janeiro dos Grandes Espetáculos, para o qual fomos selecionados.

de deitar e de usar o chão. Trabalha-se muitas vezes com condição mínima, com salas nem sempre adaptadas ao uso cênico. E nas oficinas, via de regra, a finalização inclui ir para as ruas da localidade e interagir com o povo em geral.

O trabalho é influenciado pela metodologia de treinamento do Theatre du Soleil, mas principalmente pelas competências físicas dos componentes do grupo e dos participantes em cada oficina, e pelas práticas populares ligadas aos folguedos de máscaras (Zambiapunga, Nego Fugido, Repente, Cavalo Marinho). O samba, o forró, o xote e o pagode, na Bahia, e o Coco, a toada do Maracatu e do Cavalo Marinho em Pernambuco, e, de forma abrangente, os ritmos e músicas presentes no corpo e no dia a dia, definem e fortalecem as práticas e performances nas nossas oficinas de máscaras. São estes os elementos fundamentais na conscientização do seu corpo cultural e da sua identidade, junto com as regras do jogo de máscaras teatral. A seguir, discutiremos sobre estas balizas de pertencimento e afirmação identitária.

As manifestações populares brasileiras, na sua quase maioria, estão eivadas de referências e imagens oriundas dos folguedos europeus. Há referências a estas influências em livros antigos, com fotografias de grupos em comunidades agrárias, nas quais aparece a tradicional “burrinha”, tão frequente na Bahia e em Pernambuco, até hoje, dentro de manifestações ligadas aos Bumba meu Boi, que ocorrem em muitas localidades do nordeste brasileiro e que dão origem ao Cavalo Marinho pernambucano, entre outras manifestações. Quando observamos as figuras e personagens que hoje povoam estas manifestações, contemporâneas, vemos a presença da influência europeia³, inegável.

No nosso trabalho de máscaras, a inspiração é nos tipos que se observa na rua e nos mitos e lendas brasileiros (sereias, entidades), o que já aproxima o imaginário⁴ das pessoas e suas histórias. No decorrer das oficinas, as pessoas, experimentando personagens e histórias que elas mesmas criam, se vêem – ou se *transvêem* –, como já dizia Manoel de Barros, no olhar das outras e na reflexão extra-cotidiana sobre suas vidas e costumes.

3. Espetacularidade e identidades culturais

De acordo com a etnocologia, o espetacular se instaura quando se pode ver algo de fora, quando há algo no que se vê que escapa ao olhar e à percepção cotidianas e automáticas. Ao andar na rua, sentindo-se olhado, sua consciência se transforma e você passa a trabalhar num regime aqui denominado de “espetacularidade”. A espetacularidade seria então, quando tratamos de temas próprios a nós mesmos, essa capacidade de nos “vermos” e, sendo vistos, podermos nos compreender e nos reconstruir de outra forma. O ser humano vive, desde a mais tenra idade, a partir do olhar e da intervenção do outro. Somos constituídos, a toda hora, pela ação e pelo olhar dos outros. E o teatro é o ofício por excelência em

³ George Hérèlle, *Le théâtre comique: études sur le théâtre basque*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925. Este livro, bem antigo, continha uma foto de um grupo agrário, de festas, que tinha vários personagens, entre os quais uma burrinha. Consultei-o, em 2004, na Biblioteca do Arsenal, em Paris, filial da BNF para os estudos de Teatro.

⁴ Imaginário aqui tomado no conceito de Gilbert Durand (G. Durand, *As estruturas antropológicas do Imaginário*. São Paulo. Martins Fontes, 1997), e da Antropologia do Imaginário. Como bacia semântica dentro da cultura e formando este mesmo imaginário e culturas.

que este movimento ocorre. Pois, ao se colocar em cena, perante o olhar de uma plateia – em personagens e ações próximas ao seu dia a dia, mas transfigurados pela estranheza da situação – o sujeito se redescobre; e isso é uma via já em si de acesso a uma nova consciência de si e dos seus costumes e modos. A isso se agrega o uso, dentro da oficina, de costumes enraizados e já automáticos, como são as proficiências rítmicas, corporais e musicais dessas pessoas; estas competências são revistas e espetacularizadas na situação teatral; num contexto em que tudo – os gestos, formas de falar, ritmos, danças, conhecimentos culturais, dantes desvalorizados – passa a ser aumentado, espetacularizado e valorizado – temos aí uma receita importante de valorização e de reconhecimento das identidades individuais na sua relação com o conjunto social da sua comunidade.

Os ditames do trabalho com máscara teatral são: ao atuar, olhar sempre o outro, olhar com todo o rosto, com todo o corpo; estar receptivo ao que o seu colega ou plateia diz ou faz; ampliar sempre os movimentos, torná-los grandes e visíveis a alguma distância; permitir que a história e a máscara o conduzam, e não o contrário. Tudo isso coloca o sujeito numa situação fora do dia a dia. Ele passa a perceber e a avaliar, ainda que de forma mais sensorial, tudo o que fez ou faz naquele momento; se as temáticas e máscaras dizem respeito ao seu dia a dia, será este dia a dia então que estará sendo revisitado e reconfigurado.

Quanto ao uso das músicas e danças populares, é sabido que nos teatros tradicionais de máscaras em todo o mundo os seus atores devem dançar e cantar, movimentarem-se bem; que estes teatros vão às ruas, muitas vezes; no nosso país, durante décadas, o saber e os nossos ritmos populares foram subestimados e desvalorizados em relação aos estrangeiros. De alguns anos para cá, há uma grande valorização, mais além do carnaval e das ações turísticas, das nossas manifestações artísticas e populares; com isso, o uso delas passou a ser valorizado também principalmente por nós mesmos, e o seu uso no teatro de máscaras nos permite também, ao espetacularizar⁵ um forró ou um samba, por exemplo, percebermos o quanto eles são complexos e belos. Esta espetacularização, através do treinamento com máscaras, ocorre duplamente, pois tanto a prática da máscara quanto a reflexão sobre nossas corporeidades dançantes nos amplia como sujeitos e nos permite percebermo-nos maiores e melhores.

Em suma, o fato das oficinas serem uma prática onde há os que olham e os que são olhados; onde a espetacularização dos atos cotidianos se dá como rotina de trabalho; onde o elemento cultural local é utilizado e espetacularizado, permite ao indivíduo da comunidade reconhecer em si competências e belezas que antes não pensava existirem ou eram desvalorizadas; permite, ao ver o olhar dos outros sobre eles, referendar, para cada um e para os outros, uma identidade maior, mais articulada aos seus próximos, e individualmente mais rica. Eis, em brevíssimas palavras, o que faz uma oficina de máscaras pelos sujeitos aqui citados.

⁵ No sentido de se estranhar, refletir sobre o que está fazendo naquele instante; pensar os componentes da dança, conscientizar-se do que é normalmente automático no corpo.

O OUTRO NO TEATRO POPULAR PROFANO PORTUGUÊS – REPRESENTAÇÕES DE MOUROS E TURCOS NAS “CAVALHADAS” E “MOURISCADAS”

Jorge Palinhos*

| 701

O teatro popular português esteve na matriz do teatro de Gil Vicente e sobreviveu até ao século XX, continuando a realizar-se em algumas localidades do país. Os seus textos baseiam-se em mitos e ciclos europeus de cavalaria ou em lendas da reconquista cristã, que foram sendo alvo de reatualizações e reescritas constantes ao longo dos séculos, constituindo por isso janelas privilegiadas para a mentalidade popular portuguesa. Um dos aspetos mais interessantes de uma análise textual destas peças é o modo como representa o “outro” cultural, normalmente na forma de “mouro” ou “turco”, como uma “ameaça” com que é necessário lidar. A presente comunicação pretende estudar a forma como este “outro” é representado ou se representa em algumas das principais peças que chegaram até nós.

1. Introdução

Neste artigo proponho-me abordar a questão da representação do outro em algumas peças do teatro popular profano português, nomeadamente as de natureza cavaleiresca que decorrem no norte litoral de Portugal, nomeadamente o *Baile dos Turcos*, de Penafiel, o *Auto de Floripes* de Lugar das Neves e o *Auto dos Turcos do Crasto*.

Esta é uma investigação ainda em curso, pois, apesar da etnocenologia e da antropologia da performance serem áreas em crescimento, este é um tema ainda incipientemente estudado em Portugal, havendo poucas investigações publicadas. Na verdade, os estudos mais abrangentes que consegui identificar foram a obra *Teatro popular português*, de Azinhal Abeelho, da década de 60, uma recolha de cariz mais empírico e refletindo fortemente a visão do Estado Novo da cultura popular; uma compilação da recolha de Leite de Vasconcellos, publicado na década de 70 por seguidores seus, e bastante parcelar; e uma compilação mais recente, da responsabilidade do GEFAC – Grupo Etnográfico e Folclore da Academia de Coimbra, mas cujo principal foco de interesse é o teatro popular em mirandês, ainda que me pareça que a análise que nesta obra se faz também se aplique ao teatro popular em língua portuguesa, visto que, como observa Bogatyrev¹, existem mais semelhanças do que diferenças na estrutura destas performances. Aliás, em estudos que consultei sobre teatro popular checo e teatro popular turco, foi-me justamente dado a perceber que, embora refletindo culturas específicas, as peças têm grandes afinidades nos seus temas e funções.

2. O teatro popular

Tentando então caracterizar este teatro, creio que se podem definir como manifestações performativas, realizadas em contexto rural ou semi-rural, regulares e associadas a festivi-

* Universidade de Aveiro e Universidade do Minho.

¹ Petr Bogatyrev, “Formas e Funções no teatro popular”, in J. Coelho Guinsburg, J. Teixeira Coelho Netto e Reni Chaves Cardoso, *Semiologia do teatro*, São Paulo, Perspectiva, 2006, p. 270.

dades religiosas, realizadas por amadores locais e sem fins lucrativos, mas antes sociais. Normalmente este teatro é dividido em teatro religioso e teatro profano, sendo que o primeiro se dedica a emular episódios bíblicos ou vidas de santos, ao passo que o segundo, contendo ainda uma componente fortemente religiosa e doutrinária, normalmente aborda outros temas de cariz satírico ou cavaleiresco.

702 | Pelo facto de serem manifestações realizadas por locais, associadas a festividades regulares e elas próprias marcadas pela regularidade e longevidade, estas manifestações ganham muitas vezes um forte cunho identitário para estas comunidades, traduzindo nelas os conflitos e o imaginário da própria comunidade. É o que diz Guarinello, quando afirma que:

A festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num mesmo tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade.²

Tal confirma-se empiricamente pelo facto de, apesar destas manifestações de teatro popular terem muitas vezes temas e assuntos aparentemente díspares em relação à celebração coletiva em que se inserem, quase sempre há um momento delas que remete para esta celebração e a homenageia.

Aliás, muitas vezes esta disparidade temática talvez indique que existe uma origem pura e culturalmente específica destas manifestações, como seria passível de ser defendido pelo ideário romântico ou do Estado Novo. De facto, como indica Bogatyrev:

Considero peças “populares” mesmo aquelas que se originam de dramas artísticos, religiosos ou seculares, e que, depois de haver atingido a aldeia, se tornaram populares, sendo substancialmente alteradas e aproximadas em sua forma de outras peças folclóricas; assim, converteram-se em um constituinte da estrutura que o folclore da área particular cria.³

O mesmo autor esclarece isso, afirmando: “Muitas peças populares ligam-se, por sua origem, com dramas urbanos de carácter não folclórico, com peças das assim chamadas ‘camadas mais altas’”.

Tal situação confirma-se em Portugal, em que muitas das peças de teatro realizadas tiveram a sua origem em representações vindas das elites e das classes cultas. Luiz Francisco Rebello recorda os momos, peças de teatro grandiosas realizadas na corte medieval portuguesa, e não só, em que

[...] o aproveitamento dos símbolos próprios das novelas de cavalaria servia os desígnios da política régia de expansão e conquista, exaltando-a. Já nos momos de 1429 os fidalgos que neles participavam diziam ser “cavaleiros ou gentil-homens de nome estranho e que vinham de estranhas e longínquas terras em busca de aventuras”; e não era inocente que Garcia de Resende comparasse os momos de 1490 às “fábulas de Amadis e Esplandião.”⁴

² N. L. Guarinello, “Festa, Trabalho e Cotidiano”, in István Jancsó e Íris Kantor (orgs.), *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*, São Paulo, Edusp, 2001, p. 972.

³ Petr Bogatyrev, *op. cit.*, p. 270.

⁴ Luiz Francisco Rebello, *Breve história do teatro português*, 5.^a ed., Lisboa, PEA, 2000, p. 32.

Muitos destes modelos foram adotados para as festividades populares. Não só os autos que retratavam vidas de santos e da Paixão, mas também episódios das novelas de cavalaria, a que se dava o nome de “mouriscadas” e “bailes dos mouros”, e, mais tarde, muito por via do terror que a ameaça turca infundiu na Europa da Idade Moderna, “bailes de turcos” ou “turquesadas”. Encontram-se, aliás, referências a estas manifestações já em Garcia de Resende, que terá escrito:

Vimos grandes judiarias
judeus, guinolos e touras
também mouras, mourarias
seus bailos, galantarias
de muitas fermosas mouras
sempre nas festas reais
serão os dias principais
festa de mouros havia.⁵

Estes momos e autos estarão na génese direta da obra vicentina, como afirma Teófilo Braga: “pôde o escolar Gil Vicente contemplar de perto essas pompas faraónicas com que se celebrou o casamento do príncipe em 29 de Abril de 1490”⁶.

A obra de Gil Vicente teve um impacto decisivo em toda a produção dramática subsequente, dos séculos XVI e XVII, ao ponto de Camões ter escolhido o formato do auto vicentino para a sua produção dramática, e essa influência filtrou-se para a dramaturgia popular. Teófilo Braga⁷ menciona explicitamente o caso de Baltasar Dias, “de todos os poetas da escola vicentina foi o mais querido do povo”. A obra de autores como Baltasar Dias foi rapidamente adotada pelo povo, que as adaptou ao seu gosto e aos seus meios. Teófilo Braga⁸ menciona uma referência às descrições das festas em honra da Senhora da Luz, na vila de Pedrógão, de 1629, onde se fez uma “Representação das Nove Musas, um Colloquio ao divino sobre a restauração do mundo, entre tres Pastores em nome das Tres pessoas da Santissima Trindade”.

Esclarecida a influência do drama erudito no drama popular, não devemos esquecer que esta influência é mútua. Como afirma Bogatyrev: “Em vez da teoria unilateral da descida da arte ‘elevada’ até às massas, é necessário, na realidade, aceitar uma teoria mais razoável, da contínua permuta entre arte ‘elevada’ e a popular”⁹. Essa influência do teatro popular na cultura erudita é visível, por exemplo, no teatro épico teorizado por Bertolt Brecht, que se inspirou nas técnicas teatrais do teatro popular, e mais evidentemente no cinema contemporâneo, em cineastas como Manoel de Oliveira e António Reis. O próprio Manoel de Oliveira admitiu que foi a realização do filme *Acto da Primavera* (1963), a imagem de uma representação popular da Paixão de Cristo, que marcou decisivamente todos os filmes posteriores, influência evidente no uso de marcas específicas do teatro popular nos filmes deste cineasta, como a primazia dada ao texto literário e sua transmissão, o recurso a atores não-profissio-

⁵ Aurélio Lopes, *A festa dos Bugios do Sobrado*, Lisboa, Apenas Livros, 2008, pp. 5-7.

⁶ Teófilo Braga, *História da literatura portuguesa: Renascença*, vol. II, Lisboa, PEA, s.d., p. 34.

⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁸ Teófilo Braga, *Historia do theatro portuguez: A comedia classica e as tragicomedias*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1870, p. 233.

⁹ Petr Bogatyrev, *op. cit.*, p. 267.

nais, um estilo de representação hierática e ritualística, a combinação de elementos contemporâneos e anacrônicos e o frequente quebrar da quarta parede do público.

2. O teatro popular português

704 |

Incidindo agora a nossa atenção sobre as representações propriamente ditas, estas tomavam frequentemente lugar nos dias festivos das comunidades, como a festa do patrono da comunidade, o Natal, a Páscoa e, com bastante frequência, o Dia do Corpo de Deus e o Carnaval.

Estas duas últimas festividades eram as que estavam mais associadas ao teatro profano de que encontramos ainda hoje manifestações, apesar deste tipo de manifestações ter sido fortemente reduzido devido à transformação do mundo rural, subsistindo principalmente em locais onde estas manifestações ganharam valor turístico – o que inevitavelmente transformou a sua essência, pois é sabido que o olhar do outro transforma a forma como a comunidade se representa – ou em locais rurais, mas geograficamente próximos de centros urbanos, o que permite à comunidade manter os seus meios de subsistência e, assim, manter a sua identidade e coesão social.

No caso do teatro profano, como indiquei, existem duas datas significativas: o Carnaval, em que decorrem os chamados Enterros do Galo, do Bacalhau, do Entrudo, Testamento do Galo, Serrações da Velha, Julgamento dos Compadres, entre outras designações, que denominam uma manifestação em torno da figura do mascarado e de sátira social, onde figuras da própria comunidade são denunciadas e criticadas, crítica essa que termina com uma espécie de execução simbólica da velha, galo, bacalhau, compadres, ou outra figura simbólica que assume o papel de carregar os “pecados” da comunidade, desse modo dirimindo as tensões e conflitos dentro dessa comunidade; o dia do Corpo de Deus era marcado por outro tipo de manifestações, em que os participantes realizavam um desfile mascarados de anjos, diabos, gigantes, e organizavam danças teatralizadas, frequentemente em torno de histórias de combates entre mouros e cristãos.

Estes bailes mesteirais, de origem medieval, possivelmente remontando ao reinado de Afonso III, consistiam na reunião das diversas ordens profissionais do burgo num desfile coreografado, realizado em honra dos santos patronos da comunidade e também das autoridades municipais, com o intuito superficial de homenagear esta, mas também como clara demonstração de força e vitalidade da classe profissional. Entre estas danças mesteirais contavam-se também os bailes de mouros ou turcos, ou turquesadas, como acontece ainda hoje em Penafiel.

Era também frequente nos dias dos santos patronos representar-se peças de cariz profano, claramente inseridas no conceito de baile dos turcos ou mouros, onde se encenavam histórias míticas de cavaleiros em confronto com o inimigo turco, ou mouro, pontuadas por manifestações e intervenções de santos.

Estas peças normalmente apresentam temáticas de proximidade geográfica forte. Por exemplo, uma das peças mais conhecidas, *Os Sete Infantes de Lara*, era representada nas localidades de Grijó, Parada e Argozela, que distam entre si em 7 quilómetros.

O *Auto da Floripes* teve diversas declinações na zona entre o Lima e o Neiva, sendo as únicas sobreviventes, hoje, a do Lugar das Neves, perto de Viana do Castelo, e o *Drama dos doze pares de França*, de Palme, na região de Barcelos.

Estas danças, segundo Leite de Vasconcellos (1976: XVI-XVII), que as identifica pelo nome de “Dança dos Pretos, Dança da Donzela, Dança dos Marujos, Dança do Espingardeiro, Dança do Mouro [...], Dança da Luta [...], Turcos de Crasto, Dança do Rei David, dos Mesteirais, dos Bugios e Mourisqueiros”, entre outros, eram definidas como “uma espécie de cortejo com os intervenientes trajados apropriadamente, havia uma ou duas figuras centrais e em redor da actuação desta cantavam as outras, corriam, esgrimiam com espadas, dançavam ou faziam habilidades”. (Vasconcellos, 1976: XVII)

Entre estas danças, Vasconcellos define “Mouriscada” “como representações dramáticas ao ar livre” (1976: XIX) e “Reisada” ou “Mouriscada” como “combates de Cristãos contra Mouros ou Turcos”, embora, no primeiro caso, essas ocorram na altura da festa de Reis. (1976: XXI).

Estas peças são em grande medida fruto do teatro e dos romances de cordel de autores como Chiado, Francisco Lopes, Ferreira de Vasconcellos, Nogueira e Sousa, Afonso Álvares e Baltazar Dias. Aliás, não é certamente coincidência que a região de um dos mais prolíficos autores do género do livro de cordel de cavalaria, Baltazar Dias, seja também a região, entre Lima e Neiva, onde há, ainda hoje, numerosos vestígios destes géneros teatrais, como é o caso de *Os Turcos de Crasto* (Ponte de Lima), o *Auto da Floripes* (Neves, Viana do Castelo), *Os Doze Pares de França* (Palme, Barcelos) e o *Auto de Santo António* (Portela, Viana do Castelo).

Estes textos, contudo, como quase tudo no teatro popular, não se mantiveram imutáveis ao longo dos tempos. Aliás, num género teatral feito pelas camadas populares para as próprias camadas populares, tal não seria possível. Ao longo dos séculos o texto tem vindo a ser atualizado, modernizado e adaptado de geração em geração para se coadunar com os gostos e referências do público, as contingências e até mesmo a educação dos seus intervenientes. Um exemplo destas adaptações é a redução do tempo das representações, que em meados do século XX podia ainda durar várias horas ou um dia inteiro, e hoje é muitas vezes reduzida para menos de duas horas.

Outra alteração é uma re-eruditação das peças, em alguns casos. Enquanto peças em que, em meados dos séculos, os figurinos eram contemporâneos, como fardas de polícias ou soldados para os combatentes cristãos ou mouros, hoje recuperam-se trajes pseudo-medievalizantes. Um caso pitoresco é o do *Auto da Floripes*, no qual, em meados do século XX, os combatentes usavam armas de fogo, mas uma intervenção erudita posterior recuperou o uso de espadas e lanças falsas. No entanto, esta alteração não foi contemplada no texto, pelo que a ordem de ataque ainda é “Apontar lanças”, apesar de não haver qualquer justificação para as lanças serem apontadas.

3. Os mouros e turcos no teatro popular

Um dos elementos mais interessantes da representação dos mouros e turcos nestas peças é a sua completa ahistoricidade. Nas peças analisadas, os mouros são representados invocando vários deuses, como se fossem uma religião politeísta, ora tratando Maomé ou “Mafoma” como se fosse um deus e não um profeta, e nada no seu comportamento remete para os factos históricos que são conhecidos sobre os mouros da Ibéria medieval ou sobre os turcos, e o seu comportamento parece pautar-se mais pela oposição do comportamento dos cristãos do que qualquer cultura claramente definida. Isso leva-me a supor que a designação de “mouros” ou “turcos” se deve apenas à influência remota dos romances de cava-

laria setecentistas e aos panfletos de cordel sobre a ameaça turca oitocentistas, do que a qualquer fundamento histórico.

Como explica Edward Said:

706 |

Não foi por acaso que o Islão passou a simbolizar o terror, a devastação, o demoníaco, as hordas de odiosos bárbaros. Para a Europa, o Islão era um trauma duradouro. Até ao final do século XVII, o “perigo otomano” assomava ao lado da Europa, representado para o conjunto da civilização cristã um perigo constante, e com o tempo a civilização europeia incorporou esse perigo e as suas tradições, os seus grandes acontecimentos, figuras, virtudes e vícios, como se fizessem parte da trama da vida¹⁰

Creio que esta questão de os ditos “mouros” ou “turcos” representarem fundamentalmente o outro, o desconhecido, o perigo constante, revela-se, por exemplo, no facto de que tanto no caso no *Auto da Floripes*, de Lugar das Neves, como no *Baile dos Turcos*, de Penafiel, os turcos são representados com cores amarelas e vermelhas, que remetem para as cores da bandeira espanhola. E no caso do *Auto dos Turcos do Crasto*, os turcos exprimem as suas deixas em “portunhol”, uma miscelânea de português e castelhano, enquanto os cristãos falam apenas português.

Outro adereço curioso é o facto de os mouros usarem uma espada recurva, ao passo que os cristãos usam uma lança, tanto no *Baile dos Turcos* de Penafiel como no *Auto da Floripes*. Embora a espada recurvo corresponda a um certo imaginário oriental, as lanças eram já a arma por excelência dos peões e do povo, visto ser um instrumento tecnicamente mais rudimentar e que exigia menos treino, ao contrário da espada, que era a arma de escolha da aristocracia medieval. Isto parece remeter para uma visão quase classista, em que os cristãos são o povo humilde, e os estrangeiros são a classe alta.

Esta ideia do oriental como classe alta remete também para um ideal oriental de exótico e sedutor. Ou, nas palavras de Said: “O Oriente era quase uma invenção europeia, e tinha sido desde a Antiguidade um lugar romanesco de seres exóticos, de memórias evocadoras, de paisagens e experiências extraordinárias”¹¹.

Essa ideia de exótico e extraordinário concretiza-se também na forma como turcos ou mouros são encenados de uma forma muito mais rica do que os seus rivais cristãos: invariavelmente os seus trajes são mais coloridos e ricos ou remetem para a ideia de ouro e pedras preciosas, como é o caso dos espelhos dos capacetes dos mourisqueiros do São João de Sobrado, que remetem para a ideia de diamantes e outra pedraria rica.

Confrontemos, por exemplos, nas representações, os trajes de cristãos e Turcos. [...] os primeiros vestem um traje militar apenas fantasiado pelo manto e pelo adorno de alguns adereços [...] Em contrapartida, os turcos vestem com muita mais fantasia e riqueza cromática [...] Antigamente, os turcos usavam mesmo saias. E o Padre Maurício Guerra [...] remata realçando “o ar marcial dos cristãos e o exótico dos turcos [...] No *Auto da Floripes*, das Neves, mais influenciado pela investigação erudita, o traje dos cristãos é ainda mais sóbrio.¹²

¹⁰ Edward W. Said, *Orientalismo*, Lisboa, Livros Cotovia, 2004, p. 69.

¹¹ *Ibidem*, p. 1.

¹² Alberto A. Abreu, *Auto da Floripes*, Viana do Castelo, CMVN, 2001, p. 84.

Caprichosamente fardados, dólman de boa fazenda, recamada de aplicações de veludo, calça justa à perna e botas altas, usam na cabeça uma alta barretina do tipo usado nas campanhas napoleónicas, adornada de espelhos, que reflectem o sol dardejante daquela hora do meio-dia, e na mão seguram uma longa espada de cavalaria – noutros tempos talvez fosse um alfange – que portam com garbo e galhardia. Em colares de múltiplas voltas ou postas ao tiracolo à maneira de talabarte, usam grossos cordões de ouro, juntamente com pulseiras ou braceletes do mesmo metal. Ao seu chefe chamam o “Rei Moeiro” (Rei Mouro), que se apresenta ainda mais ricamente vestido, distinguindo-se sobretudo por vistosas dragonas douradas. A atitude desta formação é severa, o seu aprumo é impecável, os seus movimentos são sóbrios, viris, cadenciados e em tudo procuram dar uma ideia e tropa disciplinada e decidida. Marcham e dançam acompanhados apenas pelo rufar rítmico dum tambor ou caixa forte.¹³

Outro traço comum é a dissimulação que caracteriza estes turcos e mouros, que procuram, pela traição, roubar os santos e relíquias cristãs devido ao seu poder, ou manter pela força mulheres, cristãs ou mouras que desejam voltar para o seio do cristianismo ou tornar-se mesmo cristãs. Esta maldade tem como fulcro, no *Auto da Floripes*, a personagem de “Brutamontes”, que

simboliza toda a brutalidade atribuída aos Turcos e, como tal, às forças ctónicas que neles se hipostasiam... Por isso a sua linguagem é cheia de imprecações e ameaças [...] E, como o faz dirigindo-se ao público, mesmo que por vezes se não entenda, a sua função acaba por ser mais propriamente épica. A sua arma – e insígnia – específica é uma cacheira (moca) decorada com uma temível máscara, misto de sátiro e demónio.”¹⁴

A cultura e modo de vida do turco ou do mourisco é encarada nestas peças como fraudulenta, enganosa e os seus praticantes são vistos, não como maus, mas como estando enganados e ainda não tendo visto a verdade do cristianismo. Como afirma Said: “O Islão é considerado como sendo uma versão fraudulenta de uma experiência prévia, neste caso do Cristianismo”¹⁵. É, aliás, significativo que a personagem turca Ferrabrás, de *Auto da Floripes*, ao converter-se ao cristianismo reconhece a superioridade deste.

FERRABRÁS:

Senhor, enquanto que são cristãos reconheço que são melhores que eu, porém, quanto ao resto não conheço primazia senão ao nobre Oliveiros, de quem sou prisioneiro.

Mas agora desejo ir para terra de cristãos, ser baptizado e crismado, ser cristão como vós.¹⁶

Aliás, em alguns casos, a própria condição de mouro é tida muitas vezes como uma maldição, algo de que os próprios turcos e mouros gostariam de se livrar.

Finalmente, é frequente o foco de disputa entre mouros e cristãos ser ou uma relíquia cristã, de que os mouros procuram apoderar-se devido ao seu poder, como acontece na *Bugiada de Sobrado*, ou uma mulher, cristã, que deseja voltar para o seio do cristianismo, como acontece no *Baile dos Turcos* de Penafiel:

¹³ GEFAC, *Teatro popular mirandês: textos de cariz profano*, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 73-74.

¹⁴ Alberto A. Abreu, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ Edward W. Said, *op. cit.*, p. 68.

¹⁶ N/A, *Auto da Floripes*, Lugar das Neves, texto policopiado, 2009, p. 45.

Rainha:
Eu quero morrer por Deus
E fugir deste gentio
Ainda que ele me trate
Com rigoroso martírio.¹⁷

708 |

Ou ainda uma mulher moura, que prescinde da sua religião para arranjar um bom casamento, como é o caso da Floripes:

FLORIPES:
Ó senhor pai me perdoe
Esta acção mal considerada,
Se eu lhe fiz esta ofensa,
Foi para ser mulher casada.

BALAÃO:
Minha filha Floripes,
Eu te hei-de abençoar;
Casaste com um cavaleiro,
Dá-me a mão, vamos dançar.¹⁸

Neste sentido, estas lutas acabam por configurar numa luta pela fertilidade e pela força vital da comunidade, que se une contra um inimigo simbólico, para defender a sua especificidade e a sua continuidade. Segundo Abreu, “a comunidade atribui aos mouros um papel simbólico determinado, a derrota turca em cada auto, em cada ano, remete para a celebração da vitória da ordem sobre o caos, afirma o predomínio da fertilidade social sobre a fertilidade natural, rejeita a mudança”. (2004: 77)

É particularmente interessante que, nestas representações, no final os mouros ou fogem, como é o caso do São João de Sobrado, ou unem-se aos cristãos para cantar louvores ao santo patrono da comunidade, como acontece no *Auto da Floripes* e no *Baile dos Turcos*, reconhecendo assim a superioridade dos valores cristãos e comunitários sobre o caos e a sedução que o outro, o desconhecido, poderá constituir.

Nossa Senhora das Neves,
Sois guia de toda a terra,
Já se renderam os turcos,
Já se acabou toda a guerra.

Nossa Senhora das Neves,
Quando era o seu dia:
A cinco do mês de Agosto,
Quando a calma caía.

¹⁷ Teresa Soeiro, *Dias festivos: O Corpo de Deus em Penafiel*, Penafiel, Museu Municipal, 2001, p. 63.

¹⁸ N/A (2009) *Auto da Floripes*. Lugar das Neves: texto policopiado, p. 54.

Principiemos um baile,
Adeus, adeus, regalar,
Dai-nos licença senhores,
Agora vamos dançar.¹⁹

Hoje se festeja
Também se celebra,
O baile dos turcos
Nesta nossa terra.

Meus senhores todos
Hão-de perdoar,
Demos fim ao baile,
Não há mais lugar.²⁰

Esta união final concretiza a função ritual da peça e da representação, que “cria uma espécie de unidade diferenciada que aglutina extremos aparentemente contraditórios numa prática lúdica ao mesmo tempo de cooperação e competição”²¹.

5. Conclusões

Apesar de pouco estudadas, as representações de teatro popular português constituem uma manifestação antropológica bastante relevante, legado de uma tradição artística do passado e também fonte de inspiração para a cultura erudita. Longe de serem divertimentos ou relíquias, estas manifestações são celebrações da unidade e da identidade das comunidades contra o perigo do desconhecido. Ao realizar e perpetuar estas manifestações, as comunidades conseguem domesticar o medo do outro. Nas palavras de Said, “Algo claramente estrangeiro e distante, por um motivo ou outro, adquire um estatuto mais (e não menos) familiar”²². Deste modo, o outro torna-se um elemento integrante da comunidade e factor crucial para a sua unidade e continuação.

¹⁹ N/A, *Auto da Floripes*. Lugar das Neves, texto policopiado, 2009, p. 59

²⁰ Teresa Soeiro, *op. cit.*, p. 67.

²¹ Lúcia Lobato e Érico José Souza de Oliveira (orgs.), *Cadernos do GIPE-CIT – Grupo Interdisciplinar de Pesquisa e Extensão em Contemporaneidade, Imaginário e Teatralidade*, n.º 20 (*Festas*), Bahia, UFBA/PPGAC, 2008, p. 15 (versão eletrónica, acedida a 12 de março de 2014, disponível em: <http://tinyurl.com/oo8x4am>).

²² Edward W. Said, *op. cit.*, p. 67.

CEMITÉRIO CENTRAL DE AVEIRO: ENTRE A VIDA E A MORTE

Belmira Coutinho e Maria Manuel Baptista*

Agradecimento especial ao Monsenhor João Gaspar.
A sua orientação no início do estudo foi fundamental
para encontrarmos o nosso rumo.

710 |

1. Introdução

Se é verdade que a maioria das pessoas associa os cemitérios a tristeza e a morbidez, não é menos verdade que há um número crescente de pessoas para as quais eles são fonte de fascínio ou interesse¹. Inserida ou não na temática do Turismo Negro, a procura pelas visitas a cemitérios tem vindo a aumentar².

Alguns cemitérios podem ter importância a nível nacional ou mesmo mundial, como é o caso do Cimetière du Père Lachaise, em Paris. Aí encontramos as sepulturas de personalidades que marcaram a história mundial nos mais diversos âmbitos – dos quais a Literatura, a Filosofia, e a Música são apenas exemplos³. O cemitério de uma qualquer aldeia perdida no monte não terá, na maioria dos casos, este nível de relevância. Mas acreditamos que bastará acompanharmos um habitante desse local numa visita ao cemitério para recebermos um relato sobre a vida das pessoas que marcaram a aldeia e o habitante no período que a sua memória e o seu imaginário abarcam. Acreditamos que cada sepultura encerra a história dos que já partiram, e dos que ficaram e continuam a honrar e acarinhar (ou a ignorar) a sua memória. Visitar um cemitério proporciona não só um encontro com a morte, mas também com a vida dos que já morreram. Em que outro sítio está de tal forma concentrada a história de um local?

O objetivo principal deste trabalho é o de mostrar que o Cemitério Central de Aveiro tem potencial para se tornar em mais uma das atrações turísticas da cidade, chamando assim a atenção das autoridades locais para a sua preservação. Pretendemos fazê-lo através da sugestão de um percurso de visita dentro do cemitério, com enfoque na memória da vida de alguns dos que lá estão sepultados. Queremos mostrar que este cemitério é um local privilegiado para oferecer aos visitantes um panorama da vida da cidade de Aveiro, desde a segunda metade do século XIX.

Escolhemos para esse intuito sepulturas de indivíduos ilustres ou interessantes por diversos motivos, usando algumas delas como ponto de partida para uma explicação do ambiente histórico e social de Portugal no período a que dizem respeito. Não é esquecida também uma componente mais leve, quase de entretenimento, com a inclusão de curiosidades e a interpretação da simbologia presente em muitos túmulos.

* Universidade de Aveiro.

¹ Francisco Queiroz, "Cemeteries in Portugal (19th century): An historical and artistic approach", s.d., <http://www.queirozportela.com/cemetpo.htm> (acedido a 13 de março de 2014); Richard Sharpley, "Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction", in Richard Sharpley e Philip Stone (eds.), *The darker side of travel: The theory and practice of dark tourism*, Great Britain, Channel View Publications, 2009, pp. 3-22.

² Richard Sharpley, *op. cit.*, 2009; Ronnie Scott, "Cemetery Tourism: Introducing Cemetery Tourism", 2010, <http://pages.123-reg.co.uk/pstone1-995478/dark-tourism.org/id9.html> (acedido a 13 de março de 2014).

³ Cimetière du Père Lachaise, "Visite Virtuelle", 2003, <http://www.pere-lachaise.com/perelachaise.php?lang=> (acedido a 13 de março de 2014).

No entanto, antes de que este produto turístico possa ser apresentado, torna-se necessário enquadrá-lo num contexto teórico do que entendemos ser o Turismo Negro e o Turismo Cemiterial.

O Turismo Negro ou Thanatoturismo, do grego *thanatos*, que significa “morte”, é um fenómeno amplo que engloba variadas tipologias de atrações, procuradas por pessoas com motivações tão ou mais variadas. Pode ser definido como o ato de visita a lugares de algum modo relacionados com a morte e/ou o sofrimento⁴, o que abre portas a que seja analisado tanto como fenómeno comportamental, como como algo ligado apenas às características da oferta.

Seguidamente é feita uma abordagem ao Turismo Cemiterial especificamente, já que nem todos os que o praticam podem ser considerados turistas negros⁵. Alguns dos que visitam cemitérios fazem-no devido ao seu valor artístico e histórico⁶. De facto, há em Portugal exemplos de cemitérios criados durante o período do romantismo que têm grande beleza artística e potencial turístico, nos quais se inclui o Cemitério Central de Aveiro⁷.

Por tal motivo, antes de apresentar a nossa proposta de circuito de visita, fazemos uma breve abordagem ao processo de criação dos cemitérios românticos portugueses e ao seu potencial turístico, apresentando-se ainda exemplos de boas-práticas de Turismo Cemiterial em território nacional.

Finalmente, apresentamos algumas reflexões finais, limitações do estudo e questões para investigação futura.

2. Turismo negro e turismo cemiterial

Acreditamos que não é possível criar um produto turístico sem percebermos o enquadramento e fundamentação teórica em que ele se pode inserir. Nesse sentido, procurámos apresentar o contexto em que se desenvolve o Turismo Negro, em associação com o Turismo Cemiterial.

A problemática que rodeia o estudo académico do Turismo Negro estende-se até à identificação da altura em que terá começado. Há autores, como Foley e Lennon⁸, que entendem o Turismo Negro como um fenómeno moderno, com início no século XX. Em contrapartida, há tantos outros autores a defenderem que o Turismo Negro é uma das mais antigas formas de Turismo – Sharpley, é da opinião que “desde que as pessoas são capazes de viajar, que elas têm sido atraídas por [...] sítios, atrações ou eventos ligados de uma forma ou outra com morte, sofrimento, violência ou desastres”⁹.

De facto, um dos poucos elementos consensuais para estes autores é o de que o estudo deste tipo de turismo só recentemente começou a cativar a comunidade académica¹⁰. Outro ponto de concórdia entre os que tentam construir uma base teórica para o Turismo Negro é

⁴ Philip Stone, *apud* Richard Sharpley, “Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction”, in Richard Sharpley e Philip Stone (eds.), *op. cit.*, p. 4.

⁵ Ronnie Scott, *op. cit.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2009.

⁸ Foley e Lennon, *apud* Richard Sharpley, “Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction”, in Richard Sharpley e Philip Stone (eds.), *op. cit.*, p. 4.

⁹ Richard Sharpley, “Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction”, in *ibidem.*

¹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 3-22.

o facto de, em todas as suas manifestações, ele associar um local, atração, ou experiência turística à morte, calamidade ou sofrimento¹¹. Podemos então usar a definição de Stone¹², segundo a qual o Turismo Negro consiste no “acto de viajar para sítios associados com morte, sofrimento, e o aparentemente macabro”.

712 |

Na sociedade atual, em que a morte é, por um lado, afastada da esfera pública e remetida para um ambiente ascético e medicalizado, e, por outro lado, presença frequente na cultura popular, o Turismo Negro assume um papel importante como mediador entre o indivíduo e a morte, humanizando-a ao mesmo tempo que retira algum do dramatismo que lhe é inerente¹³. Este comportamento reflete a atitude romântica perante a morte, que segundo Ariès¹⁴ se resume na passagem de *la mort de soi* para *la mort de toi*. Esta dissociação do indivíduo em relação à morte, embora constitua um tema de estudo deveras interessante, não é o nosso foco neste trabalho.

Apesar de este ser ainda um fenómeno pouco estudado pela comunidade académica, há perspetivas de análise contrastantes: podemos encarar este tipo de turismo como algo relacionado apenas com as características das atrações, numa perspetiva orientada para a oferta, ou então como um fenómeno comportamental de consumo turístico (ligado ao turista).

Na perspetiva da oferta, Stone¹⁵ construiu um espetro de tonalidades dentro do Turismo Negro, que vão desde a mais escura à mais clara. No extremo mais escuro aparecem os locais de morte e sofrimento, que se tornaram atrações de forma não propositada, e que estão mais orientados para a educação e a conservação histórica. No extremo mais claro estão os locais associados a morte e sofrimento, que estão orientados para o entretenimento, numa perspetiva mais comercial.

Sharpley, por seu lado, construiu uma matriz que integra a oferta e a procura do Turismo Negro (fig. 1).

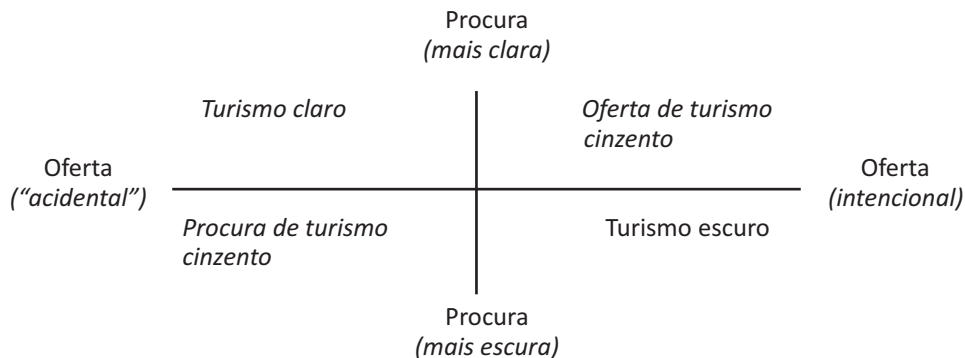


Figura 1 - Matriz da procura e oferta do Turismo Negro (fonte: adaptado de Sharpley, 2009¹⁶).

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² *Idem, ibidem*, p. 10.

¹³ Philip Stone, “Making Absent Death Present: Consuming Dark Tourism in Contemporary Society”, in *Ibidem*, pp.23-38; Tony Walter, “Dark Tourism: Mediating Between the Dead and the Living”, in *ibidem*, pp. 39-55.

¹⁴ Philippe Ariès, *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa, Teorema, 1988.

¹⁵ Philip Stone, *apud* Richard Sharpley, “Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction”, in Richard Sharpley e Philip Stone (eds.), *op. cit.*, p. 4.

¹⁶ Richard Sharpley, “Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction”, in Richard Sharpley e Philip Stone (eds.), in *ibidem*, pp. 3-22.

Assim sendo, temos por um lado o Turismo Negro *claro*, em que o interesse dos turistas na morte é mínimo, e os locais de visita não foram concebidos com o intuito de se tornarem atrações; e em oposição está o Turismo Negro *escuro*, o Turismo Negro puro, onde o fascínio dos turistas pela morte é satisfeito pela oferta em experiências pensadas especificamente para esse efeito¹⁷.

Nos outros extremos temos os visitantes com um fascínio pela morte que visitam atrações de Turismo Negro “acidentais” (Procura de turismo cinzento), e os locais criados desde a raiz para explorarem a temática da morte, mas que são visitados por pessoas cujo interesse na morte não é o motivo principal de visita¹⁸.

Scott¹⁹ refere que nem todos os que visitam um cemitério são turistas negros. Segundo este autor, muitas das pessoas que visitam um cemitério fazem-no no sentido de contactar com a história de um local e de contemplar a obra escultórica e arquitectónica do cemitério; o turista negro, por seu lado, procura o contacto com a presença imaginada da morte, interessando-se pelos elementos simbólicos dos túmulos e retirando da sua visita “um prazer emocional ou sentimental, enraizado na arte e na literatura romântica ou Gótica”²⁰. Podemos dizer então que o Turismo baseado em cemitérios pode ou não ser uma das manifestações do Turismo Negro.

“Os cemitérios monumentais foram feitos para serem visitados”²¹, e o Turismo Cemiterial acarreta mesmo algumas vantagens, segundo Queiroz. Uma delas relaciona-se com o tipo de turista que o pratica, que, ao ter alto poder económico, poderá fazer gastos elevados, acentuados pela duração das visitas a alguns cemitérios que podem estender-se a mais do que um dia²². A outra vantagem principal, das apontadas por Queiroz, é o facto de o Turismo Cemiterial alertar e sensibilizar as autoridades que tutelam os cemitérios para a sua conservação e restauro.

2.1. Boas-práticas de Turismo Cemiterial

No sentido de elaborarmos um produto consistente, procurámos conhecer alguns casos de boas-práticas de Turismo Cemiterial, em Portugal e no mundo. Procuramos então salientar aqui alguns dos exemplos mais interessantes que encontramos de casos em que cemitérios foram alvo de aproveitamento turístico, ou foi valorizado o seu contributo como documento histórico.

Seria impossível falar de Turismo Cemiterial sem mencionar o caso do Cimetière du Père Lachaise, em Paris. Este cemitério foi estabelecido em 1804 e alberga as sepulturas de personalidades famosas de várias épocas. É considerado um dos cemitérios mais visitados do mundo²³. Bastará uma simples pesquisa na Internet para encontrar vários sítios dedicados

¹⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁹ Ronnie Scott, *op. cit.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2009, p. 7.

²² *Ibidem.*

²³ Paris Cemeteries, “Cimetière du Père Lachaise”, <http://www.pariscemeteries.com/pages/perelachaise.html> (acedido a 13 de março de 2014); Sacred Destinations, “Père-Lachaise Cemetery, Paris”, 2010, <http://www.sacred-destinations.com/france/paris-pere-lachaise> (acedido a 13 de março de 2014); Meet me at Père Lachaise, “Tour Père Lachaise”, 2012, <http://www.perelachaiscemetry.com> (acedido a 13 de março de 2014).

714 | ao cemitério, que providenciam não só informação sobre a sua história e principais pontos de interesse, como também outros dados importantes para o visitante, como visitas guiadas, guias, mapas, horários de funcionamento, etc. No sítio Meet me at Père Lachaise²⁴ é mesmo possível descarregar uma aplicação para *i-phone* que é um guia do cemitério. O Cimetière du Père Lachaise constitui uma verdadeira atracção turística, sendo mencionado nos principais guias de viagem, como o Lonely Planet, como um sítio a não perder em Paris²⁵.

Um outro exemplo, menos conhecido, é o Cemitério Monumental de Milão, em Itália.

O Cemitério Monumental de Milão abriga túmulos de personalidades famosas como Verdi ou Toscanini, bem como obras de arte e arquitetura de várias épocas, sendo considerado um “museu a céu aberto”²⁶. Aqui se realizam diversos eventos, como concursos de fotografia, concertos e peças de teatro, por vezes ligados ao programa das Jornadas Europeias dos Museus a Céu Aberto²⁷. Lá podemos saber quais os livros e guias publicados sobre o cemitério, conhecer mais sobre a sua história, ver mapas e fazer uma visita virtual²⁸. Neste sítio ficamos a saber como marcar uma das visitas guiadas temáticas e quais os eventos que se irão realizar. Mas isto apenas se soubermos italiano, uma vez que as versões francesa e inglesa do sítio se encontram muito incompletas.

Há outros cemitérios na Europa dignos de nota, como o Cemitério de Highgate em Londres, o Cemitério de Estocolmo, o Cemitério de Montmartre, em Paris, e muitos, muitos outros. Por esse motivo foi criada a A.S.C.E. – Association of Significant Cemeteries in Europe (Associação dos Cemitérios Relevantes da Europa), que tem por objetivos: “promover os cemitérios europeus como uma parte fundamental da herança cultural da humanidade”, e “sensibilizar os cidadãos europeus para a importância dos cemitérios relevantes”²⁹. Para esse efeito, organiza diversas atividades, tais como reuniões anuais entre os membros, para partilha de experiências e boas-práticas, e a “Semana à descoberta dos Cemitérios Europeus”, que engloba cemitérios de toda a Europa que, nessa altura, desenvolvem eventos e atividades destinados à sensibilização e captação de público³⁰. A A.S.C.E divulga e apoia ainda iniciativas de valorização dos cemitérios como lançamento de livros, eventos culturais realizados nos cemitérios, concursos de fotografia, entre outras iniciativas³¹.

Além disso, a A.S.C.E. é a promotora da Rota dos Cemitérios Europeus³², uma iniciativa de promoção turística dos cemitérios.

²⁴ Meet me at Père Lachaise, “Paris Père Lachaise iPhone App”, 2012, <http://www.perelachaiscemetry.com/perelachaise-app> (acedido a 13 de março de 2014).

²⁵ Lonely Planet, “Paris: Les Incontournables”, <http://www.lonelyplanet.fr/destinations/europe/france/paris/les-incontournables> (acedido a 13 de março de 2014).

²⁶ Comune de Milano, “Cimitero Monumentale”, <http://tinyurl.com/nclszd9> (acedido a 13 de março de 2014).

²⁷ Comune de Milano, “Eventi e Manifestazioni”, <http://tinyurl.com/nclszd9> (acedido a 13 de março de 2014).

²⁸ Monumentale – museo a cielo aperto (s.d. c) *Home page*. Acedido em 07/09/2011 em <http://www.monumentale.net/Home.aspx>.

²⁹ A.S.C.E. – Association of Significant Cemeteries in Europe, “The Association”, <http://www.significantcemeteries.org/p/the-association.html> (acedido a 13 de março de 2014).

³⁰ A.S.C.E. – Association of Significant Cemeteries in Europe, “Events”, <http://www.significantcemeteries.org/p/events.html> (acedido a 14 de março de 2014).

³¹ *Ibidem*.

³² European Cemeteries Route, <http://cemeteriesroute.eu/european-cemeteries-route.aspx> (acedido a 13 de março de 2014).

No Brasil, há vários exemplos de valorização dos cemitérios. Em São Paulo, por exemplo, o Cemitério da Consolação recebe visitas guiadas desde 2001³³.

É ainda do Brasil que nos surgem dois exemplos de valorização dos cemitérios não só como atração turística, mas como documento histórico. Um desses exemplos é a iniciativa levada a cabo nos cemitérios da Vila Itoupava³⁴, no estado de Santa Catarina. Aqui, um grupo de investigadores fez uma catalogação exaustiva das sepulturas dos cemitérios na Vila Itoupava, registando informações sobre as pessoas sepultadas, as sepulturas e a história dos cemitérios, no âmbito de um projeto denominado “Lugares de antepassados, lugares de história: inventário de cemitérios de imigrantes em Vila Itoupava, Blumenau (SC)”³⁵.

Em Votuporanga, no estado de São Paulo, teve início em 2005 um estudo sobre os cemitérios desativados que existem na região, onde assume particular importância o cemitério da Vila Carvalho³⁶. Este estudo, feito pela equipa do Museu Municipal Edward Coruripe Costa, tem por objetivo “contribuir para a preservação da identidade cultural e da história de desenvolvimento local”, através da preservação do espaço e do registo da sua história³⁷.

Em Portugal, a valorização dos cemitérios enquanto produtos turísticos tem ainda poucas manifestações. Apesar de haver vários cemitérios com potencial para aproveitamento turístico no país, é apenas em cemitérios de Lisboa (Prazeres) e do Porto (Lapa, Agramonte e Prado do Repouso) que esse aproveitamento é de algum modo feito.

É no Cemitério dos Prazeres, em Lisboa, que está o Centro de Interpretação dos Cemitérios Municipais de Lisboa, único núcleo museológico cemiterial do país³⁸. O museu situa-se na capela mortuária do Cemitério dos Prazeres e está inserido no Projecto de Valorização Cultural dos Cemitérios de Lisboa, cujo objetivo é o de “sensibilizar as pessoas para o valor museológico dos cemitérios, divulgando o trabalho efectuado pela CML no sentido de preservar e estudar um património ligado ao imaginário da Morte”³⁹.

Para além disso, há a possibilidade de marcar visitas guiadas ao cemitério, segundo informação disponível tanto no sítio da Câmara Municipal de Lisboa⁴⁰, como no da empresa municipal Lisboa Verde⁴¹. Para os visitantes individuais, o cemitério está equipado com

³³ André Figundio, “Turismo no Cemitério, um passeio diferente e cultural”, 2011, <http://euqueroeviajar.wordpress.com/2011/02/28/turismo-no-cemiterio-um-passeio-diferente-e-cultural/> (acedido a 13 de março de 2014).

³⁴ Cristian Weiss, “Grupo faz inventário de cemitérios da Vila Itoupava em Blumenau”, *Diário Catarinense*, 10 de maio de 2011 (versão eletrónica, acedida a 13 de março de 2014, disponível em: <http://tinyurl.com/n9fp7jq>).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Secretaria da Comunicação – Prefeitura de Votuporanga, “Museu realiza estudo sobre cemitérios históricos”, Região Noroeste, 2006, <http://tinyurl.com/pf44nlx> (acedido a 13 de março de 2014).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Marta P. Oliveira, “Quando os turistas procuram a cultura da cidade morta”, 15 de maio de 2011 (versão eletrónica, acedida a 13 de março de 2014, disponível em: <http://www.publico.pt/sociedade/noticia/quando-os-turistas-procuram-a-cultura-da-cidade-morta-1494254>).

³⁹ Lisboa Verde, “Museu”, <http://lisboaverde.cm-lisboa.pt/index.php?id=3949> (o sítio parece ter sido, entretanto, desativado. Informação sobre o atual Núcleo Museológico dos Cemitérios Municipais de Lisboa pode ser encontrada em <http://www.cm-lisboa.pt/en/equipments/equipment/info/museu-cemiterio-dos-prazeres> e em <http://www.cm-lisboa.pt/equipamentos/equipamento/info/cemiterio-dos-prazeres> (accedidos a 13 de março de 2014).

⁴⁰ Câmara Municipal de Lisboa, “Visitas Guiadas – Cemitério dos Prazeres”, <http://www.cm-lisboa.pt/visitar/lazer-entretenimento/visitas-guiadas> (acedido a 13 de março de 2014).

⁴¹ Lisboa Verde, “Visitas”, <http://lisboaverde.cm-lisboa.pt/index.php?id=3948> (o sítio parece ter sido, entretanto, desativado. A informação sobre as visitas guiadas encontra-se unicamente no sítio da CML, indicado atrás).

senalética que remete para roteiros temáticos⁴². No entanto, dos cemitérios portugueses, o de Agramonte e o do Prado do Repouso fazem parte da A.S.C.E.⁴³.

Segundo a Câmara Municipal do Porto, há visitas guiadas aos principais cemitérios românticos da cidade desde 2003, que, a partir de 2004 se inseriram no Ciclo Cultural dos Cemitérios Municipais – que inclui, entre outras coisas, visitas guiadas, concertos de música sacra e exposições de fotografia⁴⁴. Os cemitérios portuenses membros da A.S.C.E. aliam-se, também, à celebração da Semana Europeia à Descoberta dos Cemitérios⁴⁵.

A Câmara Municipal do Porto disponibiliza ainda, no seu *site*, mapas e roteiros de visita aos cemitérios de Agramonte e do Prado do Repouso, havendo também um roteiro de visita ao cemitério da Lapa⁴⁶. Existe mesmo, no *site*, uma secção dedicada aos interessados em visitar os cemitérios da cidade, com informação sobre a sua história e principais pontos de interesse⁴⁷.

3. Cemitério Central de Aveiro, cemitério romântico português

O romantismo é apontado por vários autores⁴⁸ como a época em que os cemitérios se estabeleceram como objeto de visita turística. Em Portugal, esta coincidência assume ainda maior importância, pois foi durante o romantismo que surgiram os primeiros cemitérios modernos. Segundo Queiroz:

Um cemitério moderno era aquele em que todas as sepulturas estavam numeradas, existiam registos e, por vezes, plantas do cemitério, sendo facilmente localizável uma determinada sepultura. O cemitério moderno baseava-se nos princípios da civilização e da ordem urbana nas novas cidades dos mortos, em contraste com a situação anterior mais ou menos desregada.⁴⁹

De facto, tradicionalmente, as pessoas em Portugal eram enterradas dentro das igrejas (e outros edifícios religiosos como conventos e mosteiros), ou eventualmente nos adros⁵⁰. Segundo Queiroz, o primeiro impulso para a criação de verdadeiros cemitérios no nosso país deu-se com as lutas pelo liberalismo a partir de 1820. A subsequente guerra civil obrigou muitos políticos e intelectuais a procurarem o exílio em países europeus como França e Inglaterra. Quando voltaram, muitos desses intelectuais vieram ocupar lugares no Governo, e trouxeram consigo a imagem dos cemitérios que tinham visto: lugares murados, dignificados pela presença de árvores e de monumentos funerários⁵¹.

A vitória do liberalismo marcou o início do romantismo em Portugal, e é dessa época (1835) a primeira lei que obrigava à construção de cemitérios públicos, situados fora dos

⁴² Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2009.

⁴³ A.S.C.E. – Association of Significant Cemeteries in Europe, “The Association”, <http://www.significantcemeteries.org/p/the-association.html> (acedido a 13 de março de 2014).

⁴⁴ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁴⁵ Câmara Municipal do Porto, “À descoberta dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/6552> (acedido a 13 de março de 2014).

⁴⁶ Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2009.

⁴⁷ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁴⁸ Francisco Queiroz, *op. cit.*, s.d.; Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2003; — ; Ronnie Scott, *op. cit.*

⁴⁹ Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2003, p. 418 (vol. I, t. 2).

⁵⁰ *Ibidem*; — — —

⁵¹ Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2003; Francisco Queiroz, *op. cit.*, s.d.

está integrado numa zona dinâmica e movimentada, estando rodeado em grande parte por uma zona comercial e habitacional onde se incluem o centro comercial Fórum Aveiro e outros estabelecimentos. Atrás do cemitério, em direcção à Sé, está a instituição Florinhas do Vouga, dedicada ao apoio e ensino de crianças e jovens.

718



Figura 2 - Localização do Cemitério Central de Aveiro – assinalado com um círculo (fonte: adaptado do mapa fornecido pelo Turismo de Portugal)

Embora não nos tenha sido possível apurar a área total deste cemitério, podemos dizer que, em comparação com outros cemitérios românticos em Portugal, como o dos Prazeres, em Lisboa, e o de Agramonte, no Porto, ele é de reduzidas dimensões. Também por comparação com estes outros cemitérios, depreende-se que esta dimensão é proporcional à dimensão da cidade⁵⁸.

O Cemitério Central de Aveiro está dividido em quatro talhões, numerados como mostra a figura 3 abaixo. Como é também possível observar na figura, o cemitério é rodeado por jazigos.



Figura 3 - Vista aérea do Cemitério Central de Aveiro (fonte: adaptado de Google Earth)

⁵⁸ Tal como disse o Prof. Francisco Queiroz na sua palestra sobre Turismo Cemiterial no IS CET, em março de 2011.

Segundo Queiroz, os cemitérios do norte de Portugal, onde podemos incluir o de Aveiro, obedecem ao modelo introduzido nos cemitérios do Porto, em particular no da Lapa. Ao contrário do que acontece com os cemitérios do Sul do país, inspirados principalmente no cemitério britânico de Lisboa e no de Père Lachaise em Paris, os cemitérios do Norte não retêm tanta influência estrangeira, e os seus monumentos funerários tendem a ser mais altos⁵⁹.

3.2. Regime de proteção atual

Apesar de não ser um monumento classificado, o Cemitério Central de Aveiro já está de certa forma protegido: é abrangido pela Zona Especial de Proteção da Sé de Aveiro⁶⁰.

A Sé de Aveiro, localizada próximo do Cemitério, é, desde 1996, “Imóvel de Interesse Público”. Nos termos da Lei n.º 107/2001, que estabelece as bases da política e do regime de proteção e valorização do património cultural, os bens imóveis classificados ou em vias de classificação beneficiam não só de uma “zona geral de protecção de 50m, contados a partir dos seus limites externos”, como também de “uma zona especial de protecção, a fixar por portaria do órgão competente da administração central” (p.5815).

O artigo 43.º do Decreto-Lei n.º 309/2009 (que veio completar a já referida Lei n.º 107/2009) diz respeito ao conteúdo da zona especial de protecção, que “tem a extensão e impõe as restrições adequadas em função da protecção e valorização do bem imóvel classificado” (p.7983). No seu ponto 1, este artigo especifica ainda o conteúdo destas zonas especiais de protecção, que podem englobar bens ou grupos de bens imóveis que “devem ser preservados” e “podem ser objecto de obras de alteração, nomeadamente quanto à morfologia, cromatismo e revestimento exterior dos edifícios” (p.7983). No entanto, conforme o artigo 51º do mesmo Decreto-Lei, a licença para quaisquer obras não pode ser concedida pela Câmara Municipal sem a aprovação do IGESPAR, com a exceção de “obras de mera alteração no interior de bens imóveis, sem impacte arqueológico” (p. 7984), e outras definidas na portaria que fixou a zona especial de protecção.

Em resumo, podemos dizer que o Cemitério Central de Aveiro já beneficia de um certo grau de protecção, sendo a Câmara Municipal e outras entidades que ela delegue (por exemplo a Junta de Freguesia da Glória, onde se localiza este cemitério) responsáveis por efectuar obras de manutenção e preservação do mesmo.

4. Cemitério Central de Aveiro – entre a vida e a morte

O produto turístico que aqui sugerimos localiza-se numa posição central na matriz de Sharpley⁶¹ da procura e da oferta do Turismo Negro, já que é dirigida a pessoas cuja principal motivação de visita não tem que ser o contacto com a morte, podendo ser também o interesse pela vida dos que estão sepultados no cemitério ou o valor simbólico do mesmo, e dirige-se a um local que foi inicialmente concebido para ser visitado. Na perspetiva da

⁵⁹ Francisco Queiroz, *op. cit.*, s.d.

⁶⁰ Conforme pudemos apurar por meio de uma entrevista informal com a Dra. Gabriela Marques, técnica superior da Divisão de Museus e Património Histórico da Câmara Municipal de Aveiro, que teve lugar no dia 9 de junho de 2011 nas instalações do Museu da Cidade.

⁶¹ Richard Sharpley, *op. cit.*

oferta, este produto posiciona-se mais perto do extremo mais escuro do espectro – o seu foco principal é informar e sensibilizar para a importância de um local.

A visita proposta tem a duração de 45 minutos a 1 hora e não é recomendada a grupos com mais de 10 pessoas. Este facto é devido ao pouco espaço existente entre as campas dentro dos talhões do Cemitério (vide figura 2).

720 | A visita pode ser realizada a qualquer hora dentro do horário de funcionamento do Cemitério Central de Aveiro, deve-se apenas ter em conta que se trata de um cemitério em funcionamento e será apropriado obter informação antecipada sobre as cerimónias fúnebres que lá ocorram. Entendemos que esta visita deve ser gratuita, como modo de incentivar os visitantes, podendo haver lugar a donativos voluntários com vista à sua preservação.

4.1. Metodologia de pesquisa e apresentação

Para a elaboração deste roteiro recorreu-se à pesquisa bibliográfica em livros próprios e outros disponibilizados pelos serviços da Biblioteca da Universidade de Aveiro, e em artigos científicos e jornalísticos disponíveis na Internet. A investigação foi também realizada *online*, nos sítios de várias instituições, onde se encontrava alguma da informação aqui reproduzida.

A consulta dos livros de registo do Cemitério Central de Aveiro, disponíveis no Cemitério Sul de Aveiro, foi obviamente indispensável para a construção do percurso, tal como o foi a visita e a conversa com um historiador natural do distrito e que há muito vive e estuda nesta cidade, o Monsenhor João Gonçalves Gaspar.

A metodologia de apresentação deste percurso, ao contrário da de pesquisa, exige uma explicação mais elaborada.

Ao invés de apresentarmos em separado a informação sobre o percurso da visita, as individualidades sepultadas no Cemitério, as pessoas anónimas com histórias curiosas, e as explicações sobre os símbolos presentes nos monumentos funerários, optámos por organizá-la de outra forma. Queremos aproximar-nos da experiência do visitante, pelo que organizámos a apresentação do roteiro de modo a simular uma visita real, com o texto que acompanha cada ponto de interesse bastante semelhante ao que seria dito aos visitantes.

As personalidades com reconhecimento a nível nacional cujas sepulturas se incluem neste percurso foram escolhidas pela sua importância para o país e para a cidade. Os restantes pontos de interesse compõem-se por túmulos com particular riqueza simbólica e de pessoas comuns com histórias e/ou túmulos considerados curiosos ou comoventes.

Tendo em conta que se trata de um roteiro dirigido aos visitantes em geral, entendemos que a explicação sobre cada ponto de paragem deve ter um carácter informativo, mas não muito extenso. Não é nosso objetivo apresentar um perfil biográfico completo de cada individualidade incluída neste roteiro. Pelo contrário, fazemos um resumo breve da vida e obra da pessoa, salientando os aspetos mais curiosos relacionados com a sua vida e/ou com a sua morte.

4.2. Roteiro da visita ao Cemitério Central da cidade

O ponto de encontro dos participantes é em frente ao portão. É necessário produzir uma contextualização sobre os motivos e circunstâncias de construção do cemitério.

O Cemitério Central de Aveiro foi criado após a lei de 1835 (já mencionada anteriormente), e, embora tivesse condições precárias e ainda não tivesse sido benzido, foi

nesse mesmo ano que recebeu a sua primeira sepultura⁶². A primeira pessoa a ser sepultada neste cemitério foi um carpinteiro, Francisco de Almeida, acontecimento que não foi pacífico. Segundo Cristo e Gaspar, “o povo amotinou-se e, por vontade da família do defunto, chegou a abrir sepulturas em duas igrejas”⁶³, até que a lei se fez cumprir. A capela do cemitério foi construída em 1839 e só então este foi benzido.

Em Portugal, os surtos de cólera contribuíram para a criação e para a efectiva utilização dos cemitérios públicos⁶⁴. Em Aveiro, a *cholera-morbus* surgiu e extinguiu-se no ano de 1855, não sem antes ter vitimado inúmeras pessoas na cidade e na área circundante. O Cemitério Central de Aveiro foi construído e começou a receber enterros mais de uma década antes, no entanto podemos assumir que, pelo menos por causa do elevado número de mortos causado pela epidemia, a sua utilização tenha aumentado.

Aproveitamos também para introduzir aos visitantes o significado dos símbolos fúnebres presentes neste cemitério através dos que encontram no portão:

- Ampulheta com asas – o “tempo que voa”⁶⁵. É símbolo da mortalidade e da finitude da vida, mas também do ciclo da vida e da morte⁶⁶.
- Caveira e tíbias cruzadas – a caveira simboliza a caducidade e a instabilidade da vida do homem na terra⁶⁷. Com as tíbias cruzadas, que representam a força vital, forma um símbolo muito antigo de morte e de perigo, mas também de “afastamento da natureza sob a influência do espírito”⁶⁸.
- Tocha – segundo Gibson, simboliza a vida e o poder regenerador do fogo; a tocha pode por vezes aparecer invertida, simbolizando nesse caso a morte. No cristianismo o fogo assume o significado de Cristo como a luz do mundo e torna-se um “símbolo de purificação através da revelação espiritual em Deus”⁶⁹.

Depois de entrar, o percurso faz-se pela esquerda, encontrando logo aí os primeiros jazigos de interesse: o da diocese, e depois o do escultor Artur Prat. No da diocese estão sepultados, entre outros, os bispos João Evangelista de Lima Vidal e Manuel de Almeida Trindade.

Em 1882 a diocese de Aveiro foi extinta por Bula Papal, para desagrado da população⁷⁰. D. João Evangelista de Lima Vidal, em conjunto com outras pessoas (uma das quais será mencionada mais à frente neste roteiro), teve um papel determinante para que a diocese fosse restaurada, tendo sido o primeiro Bispo de Aveiro depois de reconstituída a diocese, em 1938. Para além disso, durante a sua carreira apostólica criou várias instituições

⁶² António Cristo e João Gaspar, *Calendário Histórico de Aveiro*, 2008, <http://www.prof2000.pt/users/avcultur/Calendaveiro/Cronologico/1830.htm> (acedido a 13 de março de 2014).

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Francisco Queiroz, *op. cit.*, s.d.

⁶⁵ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁶⁶ Clare Gibson, *Sinais e símbolos: Origem, história e significado*, China, Ullmann, 2008.

⁶⁷ *Ibidem*; Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014);

⁶⁸ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁶⁹ Clare Gibson, *op. cit.*, p. 141.

⁷⁰ João Gaspar, *Aveiro na História*, Aveiro, Câmara Municipal de Aveiro, 1997.

vocacionadas para o acolhimento e formação de crianças e adolescentes⁷¹, entre elas a das Florinhas do Vouga, que fica mesmo por trás deste cemitério, sendo visível deste ponto.

D. Manuel de Almeida Trindade exerceu funções como Bispo de Aveiro entre 1962 e 1988⁷². Foi um bispo com participação ativa no II Concílio do Vaticano, que, segundo o Papa João Paulo II⁷³, tinha como objetivo reformular a Igreja católica no sentido de a tornar mais actual. Por outro lado, D. Manuel Almeida Trindade destacou-se também pela sua participação numa manifestação dita apolítica a favor da salvaguarda dos direitos humanos e da liberdade, no Verão Quente de 1975⁷⁴. Esta manifestação viria a dar origem a outras semelhantes noutras cidades do país, e fez com que se temesse que o Bispo D. Manuel fosse detido pela polícia, coisa que não chegou a acontecer⁷⁵. Não obstante, organizou-se uma defesa popular, que consistiu em “vários homens de Fermentelos [...] sentados em frente do paço episcopal, [...] preparados para o que desse e viesse”⁷⁶.

Artur Prat foi um pintor e escultor nascido no Brasil mas que “considerava Aveiro a sua terra natal”⁷⁷, tendo vindo para esta cidade com a família muito novo. Foi ele o autor da estátua que encima o jazigo da sua família e onde estão também os seus restos mortais. Esta estátua, chamada “O Último Alento”, é datada de 1914 e apresenta a Morte a tomar a fragilidade da Vida. Podemos ver que a Vida segura uma tocha invertida e a Morte aponta para o infinito. Este gesto aponta a direção a seguir, neste caso para a vida no além⁷⁸.

Segue-se, depois, em direção ao talhão n.º 2. Sendo este talhão e os jazigos mais próximos especialmente ricos em símbolos, será nesta altura que se iniciará uma explicação sobre o significado dos símbolos visíveis nos túmulos em volta, e que continuará em todo o cemitério à medida que os símbolos forem sendo referenciados.

Salientamos aqui alguns dos símbolos presentes no cemitério e cujo significado nos foi possível encontrar:

- Acanto – este é um dos mais antigos motivos encontrados em cemitérios. Está associado com o jardim celeste, e tem raízes nos cemitérios da Grécia Antiga⁷⁹.
- Âncora – a âncora pode ser um símbolo cristão de esperança, já que era usada pelos primeiros cristãos como uma cruz disfarçada, sendo um dos atributos com que São Nicolau, padroeiro dos marinheiros, é representado⁸⁰. Sendo Aveiro uma cidade com

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Diocese de Aveiro, “Bispos da Diocese”, 2007, http://www.diocese-aveiro.pt/v2/?page_id=147 (acedido a 13 de março de 2014).

⁷³ Libreria Editrice Vaticana, “Discurso do Papa João Paulo II no encerramento do Congresso Internacional Sobre a Actuação dos Ensinamentos Conciliares”, 2000, http://www.pcf.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000227_vatican-council-ii_po.html (acedido a 13 de março de 2014).

⁷⁴ João Gaspar, “Memórias com D. Manuel de Almeida Trindade”, *Correio do Vouga*, n.º 3848, 12 de agosto de 2008, pp. 6-7 (versão eletrónica, acedida a 13 de março de 2014, disponível em http://diocese-aveiro.com/common/docs/NUMERO_ESPECIAL_D._MANUEL_DE_ALMEIDA_TRINDADE.pdf).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Câmara Municipal de Aveiro, “Aveirenses Ilustres” Ciclo de conferências dedica-se a Artur Prat e Alberto Sousa. Acedido em 28/06/2011 em http://www.cm-aveiro.pt/www/Templates/GenericDetails.aspx?id_object=32705.

⁷⁸ Clare Gibson, *op. cit.*

⁷⁹ Rochester’s History, *Glossary of victorian cemetery symbolism*, 1999-2003, <http://mrso.pbworks.com/f/Glossary%20of%20Cemetery%20Symbolism.htm> (acedido a 13 de março de 2014).

⁸⁰ *Ibidem*.

fortes ligações ao mar, a âncora pode também estar ligada à profissão ou atividade do defunto. Pode ainda simbolizar a estabilidade, a salvação e a esperança⁸¹.

- Anjos – são os mensageiros de Deus, guardiões dos mortos. Um anjo que chora significa o luto e a mágoa, talvez por uma morte prematura⁸².
- Coruja – o animal da noite, que representa a escuridão espiritual e o infortúnio e cujo grito alerta para a proximidade da morte⁸³. Também pode significar o domínio das trevas pela reflexão⁸⁴.
- Coluna truncada – as colunas, tal como as árvores, são o símbolo da vida e da ligação entre a terra e o céu⁸⁵. Quando aparecem truncadas, simbolizam uma vida que foi quebrada⁸⁶.
- Foice, gadanha ou segadeira – é o instrumento que a Morte, personificada no Ceifador, utiliza para colher as almas⁸⁷. Segundo a mesma autora (2008), este instrumento também pode simbolizar a morte e o renascimento.
- Fogaréu – significado semelhante ao da tocha.
- Livro – pode significar fé, ou o Livro da Vida, mas também pode assinalar o túmulo de um professor, ao poder assumir o significado da aprendizagem de ler e escrever⁸⁸.
Monte Gólgota – é o local onde Cristo foi crucificado, simbolizando por isso o martírio⁸⁹.
- Palmas – são o símbolo da ressurreição de Cristo⁹⁰, mas eram usadas nos primórdios do cristianismo também como símbolo fúnebre e de martírio⁹¹.
- Rosas – símbolo de beleza, vida, e renascimento, mas também de sangue, secretismo e morte⁹².
- Saudade – uma flor comum nos túmulos do romantismo, aparece por vezes entrelaçada com uma outra flor, chamada perpétua⁹³ – nesse caso assume o significado de “saudade perpétua”.
- Urna – este é o símbolo grego do luto⁹⁴.

Já no extremo exterior deste talhão, encontra-se um túmulo curioso, onde nada mais se lê do que “INFINITO AMOR!...”.

⁸¹ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).⁸² Rochester’s History, *op. cit.*

⁸³ Clare Gibson, *op. cit.*

⁸⁴ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁸⁵ Clare Gibson, *op. cit.*

⁸⁶ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁸⁷ Clare Gibson, *op. cit.*

⁸⁸ Rochester’s History, *op. cit.*

⁸⁹ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁹⁰ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

⁹¹ Clare Gibson, *op. cit.*

⁹² Rochester’s History, *op. cit.*; Clare Gibson, *op. cit.*

⁹³ Francisco Queiroz, *op. cit.*, 2003.

⁹⁴ Câmara Municipal do Porto, “Ciclo Cultural dos Cemitérios”, 2006, <http://www.cm-porto.pt/gen.pl?p=stories&op=view&fokey=cmp.stories/2375> (acedido a 13 de março de 2014).

Segundo o que nos foi possível descobrir nos registos do Cemitério Central, este túmulo é um monumento ao amor paternal. Foi mandado erigir pelos pais de Maria da Ascensão Tavares Silva, que morreu em 29 de março de 1926 com apenas 16 anos e é a única pessoa que lá está enterrada. É comum encontrar-se neste túmulo flores e velas, colocadas de um modo que não parece ser acidental, apesar de ser pouco provável que alguém que se recorde de Maria da Ascensão ainda sobreviva. Nenhum dos visitantes do cemitério, nem nenhum dos coveiros com que conversámos sabe quem é que coloca as velas e as flores neste túmulo. Podemos, no entanto, fazer várias conjeturas: talvez haja ainda alguém que tenha conhecido e amado Maria da Ascensão, talvez os pais da jovem tenham pedido à família para que não deixasse de visitar o seu túmulo, talvez alguém conheça a história desta jovem, talvez alguém deixe flores e velas neste túmulo para lembrar um amor que não morre.

Segue-se depois para o jazigo da família de José Estêvão, o qual se notabilizou principalmente como orador parlamentar do período do romantismo⁹⁵. José Estêvão Coelho de Magalhães foi um grande defensor do liberalismo, tanto nos seus discursos como enquanto soldado, sendo radical nas suas ideias revolucionárias; no entanto, defendia o regime monárquico⁹⁶.

O terreno para construção deste jazigo foi cedido gratuitamente a José Estêvão pela Câmara Municipal de Aveiro, em “sinal de gratidão pelos serviços prestados” à cidade⁹⁷. Já o pai de José Estêvão, Dr. Luiz Cipriano Coelho de Magalhães, tinha sido querido pela cidade, tendo ficado conhecido como o “médico dos pobres”, devido ao modo caridoso com que os tratava⁹⁸.

É também neste mausoléu que estão sepultados os filhos de José Estêvão: Luiz Cipriano, Joana Inez (que morreu com poucos meses de vida) e José Estêvão, que “nasceu após a morte do pai”⁹⁹.

Luiz Cipriano, o primogénito, distinguiu-se pela sua atividade como escritor, fundador de revistas e tertúlias, e político¹⁰⁰. Luiz de Magalhães, como ficou conhecido, contava entre os seus amigos nomes como Eça de Queiroz, Antero de Quental e Magalhães Lima¹⁰¹. É ainda de salientar o soneto escrito por Luiz de Magalhães que está inscrito na sepultura do seu filho (também chamado José Estêvão), intitulado “Na morte do meu filho” e que aqui reproduzimos:

A tua morte, meu filho! Ainda assombrada,
Minha alma a evoca, em sua desventura,
E, sente-se entre a magua que a tortura,
Pela sua grandeza deslumbrada!

E que, nessa hora, filho, iluminada,
Angelica de fé e de candura,
Abriu-se, toda em flôr, tua alma pura,
Tua alma valorosa e resignada!

⁹⁵ João Gaspar, *op. cit.*, 1997.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ António Cristo e João Gaspar, *op. cit.*

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ João Gaspar, *op. cit.*, 1997, p. 214.

¹⁰⁰ Portal da Cultura de Maia, “Conselheiro Luiz de Magalhães”, <http://cultura.maiadigital.pt/estorias-e-memorias/ilustres-maiatos/conselheiro-luiz-de-magalhaes> (acedido a 13 de março de 2014).

¹⁰¹ *Ibidem*.

Ah! Sim, alma gentil de heroe e crente!
 Pois esse Espectro que o terror espalha,
 A sua fouce brandindo eternamente,

Encaraste-o sem medo e sem quebranto
 Como um bravo nos campos de batalha,
 No teu leito de morte como um Santo!

De seguida entra-se no talhão n.º 1, e segue-se até à sepultura de Mário Sacramento, médico de profissão, mas que foi escritor, ensaísta e um acérrimo opositor do Estado Novo¹⁰². Já desde muito novo que vinha fazendo palestras e participando no que as autoridades da época consideravam “actividades subversivas”¹⁰³. De facto, a perseguição política ativa a Mário Sacramento começou quando ele tinha apenas 17 anos, altura em que “a PIDE invade-lhe a casa às cinco horas da madrugada”, segundo relata a sua irmã, Maria Ivone Sacramento. Para além da sua luta contra o regime e dos vários trabalhos literários que publicou, Mário Sacramento destacou-se também como médico. A irmã afirma que ele foi “o médico dos pobres, e, talvez, um dos raros médicos que, antes da formatura, tinha doentes à espera que completasse o curso”¹⁰⁴.

Avançando para o corredor lateral, está-se em boa posição para contemplar o jazigo da família Barbosa de Magalhães. Nesta família destacamos dois indivíduos notáveis, o Dr. José Maria Barbosa de Magalhães e o seu filho, o Dr. José Maria de Vilhena Barbosa de Magalhães. Ambos se notabilizaram na área do Direito e assumiram cargos importantes, quer no Governo como em outras instituições¹⁰⁵. O Dr. José Maria de Vilhena Barbosa de Magalhães foi ainda um acérrimo opositor ao Estado Novo, o que fez com que fosse afastado da função de professor¹⁰⁶.

O próximo ponto de paragem é o jazigo de um antigo Governador Civil de Aveiro, o Dr. Francisco Vale Guimarães. Vale Guimarães foi um Governador Civil do distrito de Aveiro durante o Estado Novo que se destacou pelo seu distanciamento em relação ao regime e pela sua formação liberal. Em pleno regime ditatorial, Vale Guimarães permitiu que se realizassem em Aveiro os congressos da Oposição Democrática¹⁰⁷.

Avançando mais um pouco pelo corredor lateral, encontramos na esquina um jazigo com uma inscrição curiosa: “Aqui jaz um velho infeliz”, e a indicação de que pertence à Santa Casa de Misericórdia, sem informação do nome do ocupante. Os registos do Cemitério dizem que aqui está sepultado Manuel José Barbosa, falecido em 1897, que não tendo herdeiros ou tendo-se desentendido com eles, deixou o que tinha à Santa Casa da Misericórdia de Aveiro, com a condição de que esta cuidasse do seu jazigo.

Um pouco mais para direita deste jazigo, está o da família Oudinot. Este monumento funerário é onde está sepultado José Reinaldo Rangel de Quadros Oudinot. Rangel de Quadros

¹⁰² João Gaspar, *op. cit.*; Maria Ivone Sacramento, “Mário Emílio de Moraes Sacramento”, in *Aveirenses Ilustres. Retratos à minuta*, Edição do X Encontro de Professores de História da Zona Centro, Aveiro, 1992, pp. 47-54 (versão eletrónica, acedida a 13 de março de 2014, disponível em <http://www.prof2000.pt/users/avcultur/aveirilustres/mariosacramento.htm>).

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ João Gaspar, *op. cit.*, 1997.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

foi professor de liceu, escritor, jornalista¹⁰⁸ e um aveirógrafo apaixonado pela sua cidade¹⁰⁹. Foi no exercício desta última atividade que deixou escritos e compilados muitos artigos sobre Aveiro, onde, para além de divulgar a história da cidade, relatava acontecimentos e tradições, oferecendo um panorama da vida passada das instituições do concelho, das alterações na cidade e das individualidades que se iam destacando¹¹⁰.

De seguida entra-se no talhão n.º 3. A primeira paragem é na sepultura de uma figura de relevo nacional: Mendes Leite. O Dr. Manuel José Mendes Leite destacou-se como deputado e legislador¹¹¹. Foi dele que partiu o aditamento ao Acto Adicional à Carta Constitucional, em 1852, que abolia a pena de morte para crimes políticos¹¹². Durante o período tumultuoso da Monarquia Constitucional, os Actos Adicionais foram publicados no sentido de alterar a Carta Constitucional de 1828, outorgada por D. Pedro IV.

Aqui também está a sepultura de João de Almeida. O General João de Almeida teve uma brilhante carreira ultramarina, mais especificamente em Angola¹¹³. Era chamado o “Herói dos Dembos”, por ter comandado uma operação militar com sucesso nesse local. O General João de Almeida comandou também a expedição de “reconhecimento, ocupação e pacificação”¹¹⁴ ao sul de Angola, expedição esta que contribuiu para a delimitação da fronteira meridional do país.

A última paragem neste talhão é na campa de Manuel de Melo Alvim. Segundo nos contou o Monsenhor João Gaspar, este senhor fazia, entre outras coisas, locuções de rádio e apresentação de espetáculos, atividade que ditou a sua morte. Manuel de Melo Alvim caiu morto no palco do Teatro Aveirense, com a emoção de estar a apresentar um espectáculo de homenagem a uma figura da época (que não conseguimos apurar qual).

Seguidamente, avança-se até ao centro do Cemitério, onde se encontra o monumento aos Mártires da Liberdade. Este monumento foi erigido para homenagear os 6 aveirenses que foram executados por terem participado no movimento revolucionário contra o Absolutismo em maio de 1828¹¹⁵. Nessa altura, Aveiro contava com um aguerrido partido liberal, cujos membros não viram com bons olhos a proclamação de D. Miguel como rei absoluto e decidiram revoltar-se. Embora inicialmente tenham tido algum sucesso e tenham chegado a juntar-se às tropas sublevadas na cidade do Porto, os revoltosos foram vencidos passados poucos meses e os responsáveis mandados executar. Ainda na cidade do Porto, os aveirenses foram enforcados e decapitados de seguida, para que as suas cabeças pudessem ser levadas e expostas em Aveiro e outras cidades próximas¹¹⁶. Os corpos dos desde então chamados “Mártires da Liberdade” estão sepultados no cemitério do Prado do Repouso no Porto, mas, em 1866 a Câmara Municipal de Aveiro mandou transladar as cabeças para este monumento que entretanto construiu¹¹⁷.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Câmara Municipal de Aveiro (s.d.) “Aveirenses Ilustres” Ciclo de conferências dedica-se a Artur Prat e Alberto Sousa. Acedido em 28/06/2011 em http://www.cm-aveiro.pt/www/Templates/GenericDetails.aspx?id_object=32705.

¹¹⁰ Câmara Municipal de Aveiro (s.d.) “Aveirenses Ilustres” Ciclo de conferências dedica-se a Artur Prat e Alberto Sousa. Acedido em 28/06/2011 em http://www.cm-aveiro.pt/www/Templates/GenericDetails.aspx?id_object=32705.

¹¹¹ João Gaspar, *op. cit.*, 1997

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 267.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ António Cristo e João Gaspar, *op. cit.*

Do Monumento aos Mártires da Liberdade prossegue-se para o talhão n.º4. Mais ou menos no centro deste talhão estão os túmulos pertencentes às Irmãs Dominicanas e à Madre Maria Henriqueta dos Anjos, última monja do Mosteiro de Jesus. Usamos estes túmulos para falar da extinção das Ordens Religiosas em Portugal. Em maio de 1834 foi decretada a extinção de todos os “conventos, mosteiros, colégios, hospícios e quaisquer casas de religiosos de todas as Ordens Regulares”¹¹⁸. Nessa altura, havia em Aveiro 6 conventos: 3 masculinos e 3 femininos¹¹⁹. Segundo Gaspar, os conventos masculinos foram simplesmente encerrados, os monges expulsos e os bens confiscados, no que Rangel de Quadros classificou como “uma perfeita ladroeira e uma indecente emboscada”¹²⁰. Os conventos femininos, no entanto, foram encerrando com a morte da última religiosa professa até à data de entrada em vigor desta lei¹²¹. No caso do Mosteiro de Jesus em Aveiro, isso aconteceu em 2 de março de 1874, com a morte da Madre Maria Henriqueta dos Anjos, sendo depois convertido em colégio e finalmente em museu.

Pouco mais à frente encontramos a campa de Homem Christo e um sarcófago de granito sem qualquer inscrição.

O Dr. Francisco Manuel Homem Christo teve uma carreira variada: foi “oficial do Exército, professor universitário, deputado, político, escritor, jornalista”¹²², sendo de destacar o trabalho de alfabetização que desenvolveu, principalmente enquanto oficial¹²³. Homem Christo foi um homem polémico, que afirmava as suas opiniões sem medo das consequências – característica que gerava conflitos. Um desses conflitos foi com Afonso Costa, que chegou a desafiá-lo para um duelo que o Dr. Homem Christo não aceitou, ficando o conflito pendente até que Homem Christo deixou o Exército¹²⁴.

O sarcófago de granito está encostada à sebe do lado direito, e à primeira vista pode parecer um banco. No entanto, tem atrás o n.º 986, e esse é o único dado que sobre ela existe nos livros de registo do Cemitério. Há um completo mistério sobre quem a mandou construir e quem estará lá sepultado.

Segue-se mais um pouco até um túmulo com 3 crianças da mesma família, mortas em anos muito próximos. Este pequeno e simples túmulo serve de ponto de partida para uma breve explicação sobre o modo como as crianças eram encaradas no século XIX, particularmente no que diz respeito à sua morte. Segundo disse a historiadora Irene Vaquinhas numa entrevista recente¹²⁵, nesta época as crianças só eram valorizadas a partir dos 4 ou 5 anos, idade em que conseguiam começar a trabalhar – por exemplo a cuidar de irmãos mais novos. A mesma autora refere ainda que uma criança que morria era vista como “um anjinho que ia para o céu”¹²⁶, e que a morte das crianças era encarada com naturalidade e sem grandes dramas. Havia mesmo pessoas a rir e “quem fizesse renda” no velório¹²⁷.

¹¹⁸ Chronica Constitucional de Lisboa, 1834, *apud* João Gaspar, *op. cit.*, 1997, p.199.

¹¹⁹ João Gaspar, *op. cit.*, 1997.

¹²⁰ Rangel de Quadros, *apud* João Gaspar, *op. cit.*, 1997, p. 199.

¹²¹ João Gaspar, *op. cit.*, 1997.

¹²² *Ibidem*, p. 257.

¹²³ Eduardo Cerqueira, *apud* Vítor Paiva, “Francisco Manuel Homem Cristo”, in *Aveirenses Ilustres. Retratos à minuta*, Edição do X Encontro de Professores de História da Zona Centro, Aveiro, 1992, pp. 11-13 (versão eletrónica, acedida a 13 de março de 2014, disponível em <http://www.prof2000.pt/users/avcultur/aveirilustres/HomemCristo.htm>); João Gaspar, *op. cit.*, 1997.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Alves, P. (2011) “Entrevista: Irene Vaquinhas”. *Revista Sábado*, n.º351, pp.30-32.

¹²⁶ Vaquinhas, *apud* Alves, P. (2011) “Entrevista: Irene Vaquinhas”. *Revista Sábado*, n.º 351, 20 a 26 de janeiro de 2011, p. 32.

¹²⁷ P. Alves, “Entrevista: Irene Vaquinhas”, *Revista Sábado*, n.º351, p. 32, 2011.

A última paragem deste percurso é junto à sepultura de Maria João Xarrama Bergamo, que morreu de doença oncológica em 1985, antes de completar 12 anos de idade. Na campa desta menina está um excerto de uma carta que pediu que a deixassem escrever aos pais, e que convida à reflexão: “Força, crianças e adultos, que Deus é tão grande, que tapa o Universo, mas tão pequeno que cabe nos nossos corações”.

5. Considerações finais

Apesar das diferentes perspetivas de abordagem a esta atividade, é consensual que o Turismo Negro se encontra em crescimento. Há ainda autores, como Stone¹²⁸, que argumentam que o Turismo Negro assume um importante papel de intermediário entre o indivíduo e a morte, numa sociedade que mantém uma relação bipolar com esta última: ela é simultaneamente retirada da vivência quotidiana e mostrada cruamente nos meios de comunicação.

O Turismo Cemiterial em particular pode trazer vantagens para as localidades e para os cemitérios em si, sem grande esforço das autoridades em criar outras infra-estruturas para além das existentes nos cemitérios. Os cemitérios românticos portugueses são intrinsecamente repositórios de arte e história, num espaço concentrado. A ação necessária é apenas a de assegurar o bom estado de conservação dos imóveis, e encontrar maneiras de organizar conteúdos e transformar em produtos o grande potencial turístico destes espaços.

O Cemitério de Aveiro é inegavelmente dotado de valor histórico e artístico, apesar de essa característica não ser, de todo, aproveitada. Pelo contrário, é lamentável o abandono a que são votados muitos dos monumentos funerários mais relevantes deste cemitério, apesar do seu regime de proteção atual, tanto pelas autoridades municipais como pelos proprietários.

Optámos por não focar este percurso na História da Arte, embora saibamos que haveria no Cemitério Central de Aveiro elementos que justificassem esse enfoque. Esta escolha consciente tem como objetivo oferecer um produto acessível e atrativo para todos os visitantes, mesmo os que nunca pensaram em visitar um cemitério. Daí termos apostado em mostrar o Cemitério Central de Aveiro como documento histórico intrinsecamente ligado à memória da cidade.

No entanto, esta escolha reflete também uma das limitações da nossa investigação, que é a abordagem aqui não desenvolvida da História da Arte e da arte tumular. Pretendemos então aprofundar a nossa investigação sobre a História e as histórias deste cemitério. Procuraremos traduzir este estudo noutras sugestões de percursos de visita ao Cemitério Central de Aveiro, a serem apresentadas à Câmara Municipal de Aveiro¹²⁹.

¹²⁸ Philip Stone, “Making Absent Death Present: Consuming Dark Tourism in Contemporary Society”, in Richard Sharpley e Philip Stone (eds.), *op. cit.*, pp. 23-38.

¹²⁹ Notámos, na nossa entrevista com a Dra. Gabriela Marques, que esta entidade é sensível à evolução do mercado turístico e que tem noção do potencial em bruto do Cemitério Central, pelo que antevemos que produtos como este possam ser bem recebidos.

ÍNDICE

PREFÁCIO	5
Guilherme de Oliveira Martins	
INTRODUÇÃO	7
José Eduardo Franco, Maria Manuel Baptista e Beata Cieszyńska	
1. HISTÓRIA E CONSTRUÇÃO IMAGINÁRIA DAS NAÇÕES	11
<i>A Europa das nações ou a nação Europa: mitos de origem passados e presentes</i>	13
Patrick J. Geary	
<i>O complexo mítico da construção da identidade portuguesa: a ideografia proto-nacionalizante de Fernando Oliveira e de António Vieira</i>	23
J. Eduardo Franco	
<i>O “Medo dos Turcos”, a Europa-Cristandade e a Europa das nações (notas para um estudo)</i>	38
Ricardo Ventura	
<i>O choque dos mitos: dois mitos do genocídio arménio e o possível papel da lógica de adequação na questão Arménia</i>	47
Eduard Alan Bulut	
<i>Viriato na comunidade judaica portuguesa de Londres do século XVIII: um capítulo desconhecido do iluminismo português</i>	58
Manuel Curado	
<i>Discursos intelectuais e o imaginário social europeu</i>	73
Pilar Damião de Medeiros	
<i>Os becos e as vielas de Ílhavo — as origens e os mitos</i>	84
Sara Vidal Maia e Maria Eugénia Pereira	
2. MITOS DE ORIGEM, RELIGIÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NACIONAIS	101
<i>A nação como religião</i>	103
Luís Machado de Abreu	
<i>Modernidade e catolicismo no Brasil no século XIX: permanências e tensões</i>	112
Márcio de Souza Porto	

O mito: a voz desconhecida do real? Uma leitura de René Girard.....123
Márcio Meruje

*“O antigo Portugal no Brasil renascido”:
o mito do império luso-brasileiro em Caramuru, de Santa Rita Durão*136
Elzimar Fernanda Nunes Ribeiro

*O Jano Ibérico: O papel cultural do anticastelhanismo
na construção da identidade nacional portuguesa (séculos XII a XVI)*.....150
Ana Sofia Santos

Narrativas nacionalizantes e turísticas: Era uma vez.....168
Cândida Cadavez

3. EXPRESSÕES E METAMORFOSES DOS IMAGINÁRIOS NACIONAIS....183

Os mitos de origem no salazarismo – o passado como se fora presente185
Moisés de Lemos Martins

Constantes da cultura portuguesa192
Miguel Real

Questões identitárias e de origem em Ílhavo: a visão da população.....197
Jenny campos, Maria Manuel Baptista e Larissa Latif

O mito da regeneração de Portugal: caixas económicas em Alexandre Herculano217
Ana Catarina Rocha e Renato Bogalho Jorge Pistola

Antonio Manuel e Artur Barrio: um estudo sobre o autorretrato fotográfico e a arte contemporânea no Brasil231
Virgínia Gil Araujo

Mitologia e propaganda soviéticas do “novo” homem.....241
Jūratė Svičiulienė

4. FECUNDAÇÃO LITERÁRIA DOS IMAGINÁRIOS NACIONAIS251

*Mitos e símbolos – povo, nação, paz – no pensamento dos utópicos
portugueses de meados de oitocentos*.....253
Maria Manuela Tavares Ribeiro

*As reformulações dos mitos da origem no início da modernidade
– Stanisław Wyspiański e Teixeira de Pascoas*.....273
Monika Swida

<i>“Bíblia da Pátria” — Portugal e as sucessivas reedições de Os Lusíadas</i>	282
Marisa Duarte de Almeida e Maria Manuel Baptista	
<i>Apropriação de estratégias e modelos para a criação de mitos nacionais: de Portugal à Galiza – dos Lusíadas (1572) aos Calaicos (1894)</i>	293
Maria Isabel Morán Cabanas	
<i>Retratística nacional: “exposição” antológica do romantismo à atualidade</i>	305
Annabela Rita	
<i>O sebastianismo: uma leitura do outro no discurso identitário pós-moderno</i>	323
Lídia Maria Caiado Batista Valadares	
5. (DES)MITIFICAÇÕES E INTERFACES EUROPEIAS	333
<i>O que é “central” na Europa central?</i>	335
Zygmunt Bauman	
<i>A ideia de “um mundo melhor” e o fascismo pós-moderno</i>	348
Rui Alexandre Grácio	
<i>O equívoco da portugalidade</i>	353
Vítor de Sousa	
<i>As componentes mítica e histórica nas abordagens polacas à missão católica na Europa: património real dos Polacos contemporâneos?</i>	371
Beata Cieszyńska	
<i>A Inglaterra como um mito português</i>	379
Luiz Eduardo Oliveira	
<i>Domesticar o dragão. Jasão em Liubliana: da tradição clássica e os mitos europeus de fundação</i>	395
Ana María S. Tarrío	
<i>Guernica ou a identidade como um ato de espera</i>	405
João Canha Hespagnol	
<i>Algumas perspetivas sobre as relações entre Portugal e Espanha nos séculos XVIII e XIX</i>	415
Rui Sousa	
<i>O patriotismo de Marquês de Pombal e a refundação de uma nova identidade nacional</i>	429
Paula Carreira	

Identidade e representações – a cultura portuguesa em negativo436
João Maurício Brás

Teorizar o passado iraniano dos Búlgar(o)es (século XIX – XXI)445
Yordan Lyutskanov

A cultura nacional da Lituânia sob o efeito da cultura massificada457
Virginija Jurėnienė

6. FILOSOFIA E (RE)CONSTRUÇÃO IMAGINÁRIA DA EUROPA.....477

Europa: um continente do passado?479
Eduardo Lourenço

*Identidade, imaginário e mito – contributos para o estudo
do pensamento pós-colonial de Eduardo Lourenço*484
Maria Manuel Baptista

*Minha língua, sua pátria: breve reflexão sobre os impactos
do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa no mito da Lusofonia*493
Anne Ventura

*Do lusitano mito pátrio da missão predestinada,
ao contributo para uma europa de valores*505
Fernando Cristóvão

Mitologias originais do império: direitos humanos e colonização portuguesa517
Fernanda Santos e Susana Alves-Jesus

*Construção e decadência da nacionalidade portuguesa:
uma teoria de António Sardinha em O valor da raça*529
Cristiana Lucas Silva

*Em diálogo com Agostinho da Silva: pensar Portugal,
entre o espaço europeu e o espaço lusófono*541
Renato Epifânio

Macau no mito do Quinto Império de Fernando Pessoa554
Arnaldo M. A. Gonçalves

Leão Tolstói e a modernidade: “as forças que movem as nações” (resumo alargado)559
Ana Prokopyshyn

O mito de duas figuras paternas: uma identidade?581
Hatice Sitki

7. CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E POLÍTICA597

Imaginário e revolução – o 25 de Abril e o novo discurso identitário599

Maria Manuela Cruzeiro

Joana d’Arc, uma antígona medieval e um mito (pós-)moderno?608

Dulce Martinho

A formação da nação e do estado no Brasil: um enigma histórico em aberto618

Alba Maria Pinho de Carvalho

Do nacionalismo à construção do estado: angola 1961-1991, uma síntese analítica629

Zeferino Capoco

A ideia de nação em África: etnia ou estado moderno?.....647

Muanamosi Matumona

A ideia de Portugal na música rock dos anos 80: um testemunho em carne viva655

Florentino Franco e Rosa Fina

Dos mitos à realidade – uma viagem de sonho ou o sonho de uma viagem658

Amadeu Prado de Lacerda

8. MITOLOGIA, TEATRO E RELIGIÃO POPULAR.....663

Encataria maranhense de dom sebastião.....665

Sergio F. Ferretti

Reis encantados do Tambor de Mina: Dom Manuel, Dom João Doeira e Dom Pedro Angassu – representação da nobreza lusitana em populações afro-brasileiras?682

Mundicarmo Ferretti

Máscaras baianas: corpos de encruzilhada e de pertencimento697

Isa Maria Faria Trigo e Larissa Latif

O outro no teatro popular profano português – representações de Mouros e Turcos nas “cavalhadas” e “mouriscadas”701

Jorge Palinhos

Cemitério Central de Aveiro: entre a vida e a morte710

Belmira Coutinho e Maria Manuel Baptista



Terá sentido, no dealbar pleno do século XXI, investigar e pensar as nacionalidades num mundo globalizado, em geral, e no âmbito da Europa, em particular, que procura desesperadamente salvar o seu projeto-utopia de União? Que pertinência tem hoje compreender a historiogénese das identidades nacionais, assim como os motivos e modos da sua definição e consolidação ao longo dos séculos? No tempo que vivemos, da emergência dos blocos de países como estratégia de resistência e protecção contra a desregulação dos velhos estados-nações, que sentido tem refletir sobre a trajetória da formação e afirmação das nacionalidades?



www.ruigracio.com

978-989-8377-66-1



9 789898 377661