

Armando Malheiro_da____
Silva

Para uma abordagem mitanaítica da Restauração

Para uma abordagem mitanalítica da Restauração

Por Armando Malheiro da Silva*

389

1. Explicação necessária

Na recente jubilação do Mestre e Amigo, Professor João Francisco Marques, entenderam colegas e discípulos promover a publicação de uma colectânea de estudos em sua homenagem. Perante tão louvável e irrecusável iniciativa decidimos participar com um modesto contributo que incide sobre um período histórico, anterior e posterior a 1640, ao qual o homenageado dedicou uma parte importante do seu labor e talento historiográficos, e que extraímos de um ensaio de maior fôlego feito em colaboração¹.

Ao explorar a parenética precursora da Restauração² e outros textos dessa conjuntura, nas suas implicações religiosas e políticas, João Marques abriu campo a outro tipo de interpretações como a esboçada de seguida à guisa de proposta sujeita a reflexão e debate críticos potenciadores de eventuais aportações que estimulem um maior e melhor conhecimento sobre o tema.

2. Pressupostos teóricos

De há uns anos a esta parte vimos insistindo na possibilidade de entrosar o conhecimento histórico com uma concepção de mito próxima das contribuições teóricas legadas, em geral, pelo *Círculo de Eranos*¹ e, em particular, por alguns dos seus membros - Cari Gustav Jung, Mircea Eliade, Erich Neumann, Karl Kerényi, Henri Corbin e Gilbert Durand. Desta

* Investigador Auxiliar da Universidade do Minho. Doutorado em História Contemporânea de Portugal.

** Este texto resulta de uma colaboração estreita e fecunda com o colega e amigo Professor Doutor Alberto Filipe Araújo, do Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho. Agradecem-se também as enriquecedoras sugestões e referências dos Drs. Joaquim Domingues, Joaquim Machado e Afonso Maltez, parceiros esclarecidos e constantes no interminável debate instaurado em torno da problemática mitanalítica e da sua aplicação ao processo histórico-pedagógico e histórico-político português.

¹ Ver ARAÚJO, Alberto Filipe e SILVA, Armando B. Malheiro da - Afonso Henriques, o mito fundador é a recor-rência mítica: para uma mitanálise do processo histórico português. In *Congresso Histórico de Guimarães, 1996 - Actas*. Vol. 3 - D. Afonso Henriques na história e na arte. Guimarães: Câmara Municipal; Universidade do Minho, 1997, p. 319-404.

² Ver sobretudo MARQUES, João Francisco - *A Parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

³ Sobre a importância e contributos decisivos para o desenvolvimento dos estudos de psicologia das profundidades e de simbologia que decorrem das famosas Conferências anuais de Eranos, realizadas desde 1933 em Ascona, Suíça, veja-se, entre outros, CORBIN, Henry - Le Temps d'Eranos, in *Henry Corbin et Mircea Eliade a propôs des Conférences Eranos*. Ascona: 1968, p. 1-15; ELJADE, Mircea - Rencontres a Ascona, in *Ibidem*, p. 16-23; CORBIN, Henry- Eranos. *Erariçs-Jahrbuch - Der Mensch, Fuhrer und Gefuhrter im Werk*. [Ascona], 1962, p. 9-13; *Idem - Le Temps cTEranòs. Cahiers l'Herne*. Paris, 1981, p. 256-260; DURAND, Gilbert - Le Génie du lieu et les heures propices. *Eranos, Jahrbuch, Yearbook, Annaies*. Ascona, 51, 1982, p. 243-276; e RITSEMA, Rudoif - UOeuvre d'Eranos et ses origines: refléxions à Poccasion de la 55me session. *Eranos, Jahrbuch, Yearbook, Annaies*. Ascona, 56, 1987, p. 35-47.

concepção distanciam-se as leituras desmitologizadoras, como a de Barrows Dunham, desenvolvida no seu livro sugestivamente intitulado *Man against myth*⁴, ou a de Roland Barthes, que descodificou, nas *Mitologias*, o mito como signo ideológico ou "sistema semiológico segundo", denunciando o seu uso/abuso social na Modernidade: "o mito - escreveu Barthes - é uma fala escolhida pela história, não poderia surgir da natureza das coisas"⁵.

Entendemos, ao invés, que toda a desmitificação, seja filosófica ou semiológica, apenas consegue torner, em vez de indagar, a complexidade e a profundidade do simbólico, pelo que aceitamos alguns pressupostos remitologizadores expressos por Jean-Jacques Wunenburger: "*La puissance symbolique et la valeur existentielle de la sphère des images ne se laissent nulle part aussi bien appréhender que dans le mythe*"⁶. E este afinçado pesquisador das relações das estruturas e funções das imagens, dos símbolos e dos mitos com os diversos tipos de racionalidade, enunciou igualmente uma premissa que merece a nossa concordância: "*A travers le symbolique nous expérimentons que nous ne sommes pas la source de toutes nos représentations et qu'elles ne sauraient toutes gagner à accéder à la pleine lumière rationnelle. La symbolique des images nous confronte donc à une altérité qui nous rappelle notre propre finitude. Elle nous met face à un autre langage que celui dont nous croyons généralement être Vauteur*"⁷.

Pensamos, aliás, que a nova história das ideias, dos sistemas políticos e da cultura e mentalidades deve abrir-se a esta perspectiva, ultrapassando o mero registo descritivo das representações racionalizadas que parecem, à primeira vista, ofuscar os traços de uma imagética/simbólica emersa do inconsciente colectivo e arquetipal de Jung, do qual se aproximou, apesar de notórias cautelas e certa ligeireza, o historiador das mentalidades Philippe Aries⁸.

⁴ DUNHAM, Barrows - *Man against myth*. Boston: Little, Brown and Company, 1947. Este autor americano centrou a sua atenção naquilo que designou por "mitos sociais", perfilhando uma análise filosófica dos mesmos: "A philosophical analysis of social myths would proceed in the manner I suggested toward the beginning of this chapter. It would undertake to establish the actual meaning of the myth, if in fact the myth a meaning. It would compare this meaning with objective data drawn from all the relevant sciences. It would reveal what statements the myth presupposes and what statements the myth further implies. And lastly, it would be careful to show the effect of the myth upon human behavior, by asking what anyone would do who held the myth to be true. The general result is to make it quite plain that the myth is out of accord with fact, that it assumes absurdities or implies them, and that it either paralyzes action toward a better world or stimulates action toward a worse one. In other words, myths make the believer an escapist or a storm trooper" (p. 29).

⁵ BARTHES, Roland - *Mitologias*. Lisboa: Edições 70, 1973, p. 182.

⁶ WUNENBURGER, Jean-Jacques - *La Vie des images*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, p. 27.

⁷ Ibidem, p. 24.

⁸ A propósito das suas indagações tanatológicas, Philippe Aries escreveu o seguinte: "Selon moi, les grandes dérives qui entraînent les mentalités — attitudes devant la vie et la mort — dépendent de moteurs plus secrets, plus enfouis à la limite du biologique et du culturel, c'est-à-dire de l'inconscient collectif. Il anime des forces psychologiques élémentaires qui sont conscience de soi, désir d'être plus, ou au contraire sens du destin collectif, sociabilité, etc". Esta definição de inconsciente colectivo, considerada vaga pelo historiador marxista Michel VOVELLE, suscitou a este uma interessante análise subordinada à questão: "Y a-t-il un inconscient collectif?". E a sua resposta passou por uma prudente desconfiança, que transparece nestas palavras: "Tel inconscient collectif "sur coussin d'air" se prête au jeu des pulsions intemporelles et antagonistes,

Não deve, pois, surpreender o esforço, aqui ensaiado, de trazer à escrita da História uma amplitude epistemológica que, em princípio, só enriquece o trabalho historiográfico, conectando-o com abordagens tidas ou havidas por afastadas umas das outras, embora sejam, no mínimo, geminadas - a etnológica, a antropológica, a psicanalítica, a sociológica, a filosófica... E, curiosamente, todas elas não são demais se ousarmos uma compreensão holística da inesgotável realidade humana e social. Mas aqui teremos de nos cingir apenas à abordagem mitanalítica tal como Gilbert Durand a concebeu na sequência directa da tradição remitologizadora acima indicada.

O mito é uma narrativa, que conta uma história verdadeira, exemplar e significativa, logo sagrada ou, se se preferir, inscrita num tempo sagrado, imemorial. Este aspecto foi claramente enfatizado pelo historiador das religiões Mircea Eliade: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos 'começos'. Dito de outro modo, o mito conta como, graças às explorações dos Seres Sobrenaturais, uma realidade veio à existência, trate-se da realidade total, o Cosmos, trate-se somente de um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação'. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e por vezes dramáticas irrupções do sagrado (ou simplesmente a 'sobrenaturalidade') das suas obras"⁹. Do exposto, e ainda de acordo com o mesmo autor, o mito é constituído pelas seguintes características: relata a História dos actos dos seres sobrenaturais; é uma história verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque ela é obra dos seres sobrenaturais); o mito refere-se sempre a uma "criação"; aquele que conhece o mito, conhece automaticamente a "origem" das coisas e, por isso, controla-as; e, como última característica, vive-se o mito no sentido em que a sua numinosidade, a sua potência sagrada apalavra aquele que o conhece e vive"¹⁰.

Mas se o mito é uma história verdadeira e sagrada, ele é igualmente um sistema pregnant de símbolos e de arquétipos que se constitui em narrativa mediante o impulso de um esquema, definido como a realização dinâmica e afectiva da imagem"¹¹. Nesta perspectiva, cremos que o *sermo mythicus* só adquire o seu peso semântico, se se ligar aos chamados *arquétipos* ou *imagens primordiais*. Estas são produzidas por uma "consciência mítica universal" com as suas raízes no Inconsciente colectivo junguiano definido pelo património genético e cultural eterno e universal da humanidade, diferenciado do Inconsciente pessoal. Pode-se distinguir, de princípio, o Inconsciente pessoal que recolhe todas as aquisições da vida pessoal: o que nós esquecemos, o que recalamos, percepções, pensamento e sentimentos subliminais. Ao lado desses conteúdos pessoais existem outros que não são pessoalmente adquiridos; eles provêm das possibilidades congénitas do funcionamento psíquico em

aux extrapolations faciles: on suit ainsi de Baldung Grien ou Manuel Deutsh au marquis de Sade le jeu d'Eros et de Thanatos à partir d'indices pour le moins discontinus" (Cf. Idem - *Idéologies & mentalités*. Paris: Librairie François Maspero, 1982, p. 86 e 96).

⁹ ELIADE, Mircea - *Aspect du mythe*, Paris: Gallimard, 1983, p. 15.

¹⁰ Ibidem, p. 30-31.

¹¹ DURAND, Gilbert- *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1984, p. 61.

geral, nomeadamente da estrutura herdada do cérebro. São as conexões mitológicas, os motivos e as imagens que se renovam por todo o lado e sem cessar, sem que haja tradição, nem migração histórica. Tais conteúdos são "inconscientes colectivos"¹².

Na linha traçada por Jung, Eliade e Durand aceitamos, como postulado operatório e impulsionador do nosso exercício hermenêutico, o Inconsciente colectivo, que é essa consciência universal responsável pela produção de figuras constantes do imaginário, as quais, por sua vez, moldam ou afectam as múltiplas variações culturais ou singularizações históricas. Opinião partilhada por Jean-Pierre Sironneau: "*A única coisa a admitir (...) é que existem constantes do imaginário. Saber se há, a um nível superior, arquétipos que estruturam o imaginário de modo a produzir regularmente aquilo a que nós chamamos mitos, é do domínio do antropólogo ou do psicanalista. Pessoalmente é uma hipótese à qual adiro, mas a questão fica em aberto*"¹³.

Neste contexto, convém, pois, referir que o conceito de arquétipo foi definido por Jung, na sua *Psicologia e Religião*, como aquelas formas ou imagens de natureza colectiva provenientes das disposições do espírito humano com base na tradição, migrações e hereditariedade e que se manifestam praticamente no mundo inteiro como elementos constitutivos dos mitos e simultaneamente como produtos autóctones, individuais, de origem inconsciente. Esta última hipótese é indispensável, porque as imagens arquetípicas, mesmo complicadas, podem aparecer espontaneamente sem nenhuma possibilidade de tradição directa¹⁴. Mas a partir da sua obra intitulada *Tipos Psicológicos* Jung começa a denominar "imagem primordial" ao que antes designava por "arquétipo": primordial será toda a imagem de carácter arcaico ("Uma imagem é arcaica se ela possui semelhanças mitológicas incontestáveis") ou, dito de outro modo, que apresenta uma concordância notável com os motivos mitológicos conhecidos. Ela exprime então, de princípio e sobretudo, os materiais colectivos inconscientes, ao mesmo tempo que indica que a consciência no seu estado momentâneo é menos pessoal porque submetida à influência colectiva. A imagem primordial, designada também de 'arquétipo', é (ao contrário da imagem pessoal) sempre colectiva, quer dizer comum, ao menos, a todo um povo ou a toda uma época. Muito provavelmente, os principais motivos mitológicos encontram-se em todas as raças e em todas as épocas, a ponto de existirem motivos de mitologia grega no sonho e nas imaginações de negros¹⁵.

Essas imagens, cujo lugar natural é o Inconsciente colectivo (autêntico *Grund*, abismo sem fundo¹⁶), fazem parte integrante da experiência universal e intemporal do homem. Como exemplo de tais imagens podemos citar a "persona", a "sombra", o "animus" e a "anima", o menino divino, o sábio e o rei idoso, o mago (lembramos aqui a figura de Merlin), o arqué-

² JUNG, Cari - *Types psychologiques*, 7ème éd. Genève: Georg Éditeur S.A., 1991, p. 448.

³ SIRONNEAU, Jean-Pierre - *Mythes et religions séculières* (entretien avec Raoul Girardet et Jean-Pierre Sironneau). *Krisis*, Paris (6) 1990, p. 116.

⁴ JUNG, Cari - *Psychologie et religion*. Paris: Buchet/Chastel, 1994, p. 102.

⁵ JUNG, Cari - *Types psychologiques*, ob. cit., p. 412 e 433-434.

⁶ Idem - *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Paris: Gallimard, 1991, p. 23-46; e Idem - *Types psychologiques*, ob. cit., p. 446-449 e 416-417.

tipo da mãe e o do mandala - símbolo de importância capital representando a "máxima perfeição", que só por si merecia um estudo¹⁷.

Esta análise junguiana dos arquétipos deve, como temos insistido, ser completada pelas análises da antropologia de profundidades e da fenomenologia religiosa devidas a Durand e a Eliade. Este último constata que essas imagens, enquanto figuras permanentes e estáveis do imaginário, se encontram sempre presentes e bem configuradas em todos os indivíduos, qual comunidade universal e plural do *semper et ubique et ab omnibus* que é o arquétipo¹⁸, tendo nos mitos e nos contos das grandes literaturas os seus mediadores mais autorizados. Figuras permanentes e estáveis do imaginário, a que Eliade se mostra receptivo, visto que para ele o interesse último dos mitos arcaicos reside nos seus conteúdos arquetipais eternos. Nesse sentido, o autor faz questão de sublinhar, na sua longa entrevista a Claude-Henri Rocquet, aparecida sob o título de *UÉpreuve du Labyrinthe*, que atribui ao arquétipo um sentido diferente daquele que Jung lhe conferiu, pois, para ele, o arquétipo não é uma predisposição do inconsciente colectivo (Jung), mas, no sentido de Platão e de Santo Agostinho, um 'modelo exemplar' revelado no mito e que se reactualiza pelo rito¹⁹. Aprova dessa diferença reside na "confissão" de Eliade, expressa no seu *Mito do Eterno Retorno. Arquétipos e repetição*, de que lamentava não ter antes sub-intitulado *Paradigmas e repetição*, a fim de evitar confundir-se com a terminologia junguiana. Neste trabalho defende que a *weltanschauung* do homem "tradicional", do homem "arcaico", é encarada como arquetipal e a-histórica (caracterizada pelo tempo cíclico, pela regeneração periódica da história que pode ou não apelar ao mito da "eterna repetição"²⁰). A repetição dos arquétipos acusa o desejo paradoxal de realizar uma forma ideal (= o arquétipo) na condição mesma da existência humana, de se achar na duração sem transportar o seu fardo, quer dizer sem experienciar a irreversibilidade²¹.

Para Durand há uma cumplicidade, uma complementaridade entre a "arquetipologia culturalista" de Eliade²² e a arquetipologia de Jung, ambos companheiros do Círculo de Eranos²³, na medida em que aos arquétipos do Mandala, do *Puer Aeternus* e do Velho Rei, entre outros revelados por Jung, Eliade acrescentou, na sua *démarche* de historiador das religiões e na linha daquilo a que Durand chama "arquétipos fenótipos", os seguintes: o "ferreiro mítico", o "deus ligador", a "deusa da vegetação", a imagem do Centro, que em muito corresponde ao arquétipo do Mandala, a figura do Andrógino, e mesmo o mito da "pérola",

¹⁷ Veja-se ELIADE, Mircea - La Terre-Mère et les hiérogamie cosmiques. *Eranos-Jahrbuch*, Ascona, 22, 1958, p. 195-236; CIRLOT, Juan-Eduardo - *Diccionario de símbolos*, 4- ed. Barcelona: Labor, 1981, p. 292-5; DURAND, Gilbert - *Les Structures anthropologiques de l'imagináire*, ob. cit, p. 282-84; JUNG, Carl - *Psychologie et alchimie*. Paris: Buchet/Chastel, 1970, p. 125-294 (e, especialmente, 291).

¹⁸ DURAND, Gilbert - *Beaux-Arts et archétypes. La Religion de l'art* Paris: P.U.F., 1989, p. 14.

¹⁹ ELIADE, Mircea - *UÉpreuve du labyrinthe (entretiens avec Cl. H. Rocquet)*. Paris: Belfond, 1978, p. 187.

²⁰ Idem - *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1985, p. 164.

²¹ Idem - *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1968, p. 341.

²² DURAND, Gilbert - Eliade ou Panthologie profonde, in TACOU, Constantin - *Mircea Eliade*. Paris: L'Heme, 1978, p. 33-41; e DURAND, Gilbert - L'Homme religieux et ses symboles, in RIES, Julien (dir.) - *Traité Panthologie du sacré*. Paris: Desclée, 1992, p. 113-116.

²³ DURAND, Gilbert - Le Génie du lieu et les heures propices. Pour le double jubile d'Eranos, art. cit.

que aponta para a ideia de esfericidade e que é sempre símbolo de totalidade e de perfeição porque co-implicadora de contrários²⁴. Tudo parece, portanto, indicar que o autor estudou os mitos arcaicos com o objectivo de saber qual o tipo de "arquétipos" que os povoavam ou que os configuravam. Poder-se-á mesmo dizer que os mitos fundamentais revelam os arquétipos que o homem se empenha a realizar frequentemente fora da vida religiosa propriamente dita²⁵.

Os arquétipos são, portanto, imagens primordiais numinosas (o "numinoso" de Rudolf Otto²⁶) imperativamente potentes e pertencentes ao domínio genético do comportamento humano (Portmann, Lorenz, Uexkull...), que emergem à análise através das "imagens arquetípicas" (Durand e Eliade). Para que esta distinção entre o genético e o cultural se torne mais nítida, Gilbert Durand, na linha de Jung e de Portmann²⁷, não esquecendo o precioso contributo de Lorenz²⁸ e Uexkull²⁹, prefere falar não de "arquétipo" à Jung ou de arquétipo como *Urbilder* à Portmann, mas de dois tipos de arquétipo: os genótipos, que correspondem àquilo a que Durand chama "esquema", e os fenótipos.

Os genótipos - ligados ao Inconsciente "específico" - reportam-se à constituição anatômico-fisiológica de cada espécie. Pela sua configuração específica, cada indivíduo duma espécie selecciona grandes conjuntos espaciais, sensoriais, simbólicos que são as *Urbilder* (imagens arquetípicas) que definem o seu mundo, o seu ecossistema (o seu sistema ecológico)³⁰. Enquanto os fenótipos - ligados ao inconsciente "sócio-cultural" - são os que derivam da aprendizagem cultural, isto é, são formados pela acção cultural e educativa do meio. Eles não provêm de um outro tronco genético 'enxertado' no indivíduo de uma dada espécie: eles são conservados pela adaptabilidade ao meio dos adultos genitores da espécie, e educados progressivamente por uma aprendizagem nos pequenos³¹. Estes arquétipos, que constituem a substantificação do esquema, definida mais adiante, são, para Durand, as concretizações imaginárias, as encarnações figuradas dos substantivos e dos atributos³².

²⁴ Veja-se ELIADE, Mircea - La Coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité. *Eranos-Jahrbuch*, Ascona, 27, 1958, p. 195-236; Idem - *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard, 1994, caps. 1 e 3; Idem - *Traité d'histoire des religions*, ob. cit., p. 241-243; e Idem - *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1981.

²⁵ ELIADE, Mircea - *Traité d'histoire des religions*, ob. cit., 1968, p. 356.

²⁶ Veja-se OTTO, Rudolf - *Le sacré. U'Élément non rationnel dans l'Idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1969, p. 25.

²⁷ PORTMANN, Adolf - Das Problem der urbilder in biologischer sicht. *Eranos-Jahrbuch*, Ascona, 18, 1950, p. 413-432, (e, especialmente, 424 e segs.); e Idem - *A Biologia e a conduta da nossa vida. Como viver amanhã (Encontros internacionais de Genebra)*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1966, p. 115-121.

²⁸ LORENZ, Konrad - *Essais sur le comportement animal ethumain*. Paris: Seuil, 1989.

²⁹ UEXKULL, Jacob von - *Mondes animaux et monde humain suivi de théorie de la signification*. Paris: Gonthier, 1965.

³⁰ DURAND, Gilbert - Archétype et mythe, in AKOUN, André - *Mythes et croyances du monde entier. Tome V - Le Monde occidental moderne*. Paris: Lidis-Brepols, 1985, p. 443.

³¹ Ibidem, p. 444.

³² Ibidem, p. 439.

As recentes pesquisas neurobiológicas sobre as relações entre "estados mentais" e "estados cerebrais específicos" trazem, tanto quanto o trabalho médico e laboratorial o permite, novas e preciosas apertações para a validação progressiva do Inconsciente arquetipal³³.

Os esquemas definidos anteriormente como "realizações dinâmicas e afectivas das imagens" são os arquétipos genotípicos que têm, em última instância, a sua origem nos gestos (Leroi-Gourhan) e na teoria do "reflexo dominante" (Escola de Leninegrado com a sua reflexiologia betcheriana). Tal é bem o arquétipo: grande imagem universalizável porque ligada - para além das linguas e dos escritos - aos gestos, ou seja, à motricidade elementar da criança, à gramática das pulsões que precede a da Academia francesa, aos reflexos dominantes que são as marcas do género homo, da espécie sapiens³⁴. São, pois, os gestos, enquanto esquemas que, sob a pressão do ambiente natural e social, determinam os arquétipos como foram, mais ou menos, definidos por Jung³⁵. Esta "génesse recíproca" entre o gesto pulsional e o meio-ambiente físico e sócio-cultural e vice-versa, foi classificada por Durand como "tracto antropológico". Em suma, o esquema é o motor da linguagem natural e física, logo o responsável pela produção do gesto humano ou da expressão corporal e da própria linguagem. Por isso, Durand, apoiando-se em Mauss e Leroi-Gourhan, considera-o como a primeira "linguagem", porque une os gestos naturais ou gestos dominantes reflexos (provenientes das partes sensitivas e motoras) às suas representações³⁶.

Mas, se, por um lado, admitimos que o gesto é primeiro e que a fonte do simbolismo reside numa realidade não-linguística, que é a semântica do desejo para Ricoeur³⁷ ou, na terminologia freudiana, as pulsões da vida, ou mesmo os gestos corporais, como aqueles que são feitos com a mão, também afirmamos, por outro lado, que o desejo, as "imagens primordiais" (Jung), a linguagem onírica, os símbolos cósmicos (de que a água, a terra, o fogo

³³ Há disponíveis em português duas obras recentes e importantes: DAMÁSIO, António R. - *O Erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1995; e GOLEMAN, Daniel - *Inteligência emocional*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, p. 33. Permitimo-nos chamar a atenção para o que o primeiro Autor citado deixou expresso sobre as designadas "representações disposicionais" (ou "depósito integral do conhecimento" e de "imagens por evocação") e ocorre-nos destacar o seguinte extracto: "O conhecimento inato baseia-se em representações disposicionais existentes no hipotálamo, no tronco cerebral e no sistema límbico. Podemos concebê-lo como comandos acerca da regulação biológica que são necessários para a sobrevivência (isto é, o controlo do metabolismo, impulso e instintos). Eles controlam muitos processos, mas, de um modo geral, não se transformam em imagens na mente. (...) O conhecimento adquirido baseia-se em representações disposicionais existentes tanto no córtex de alto nível como ao longo de muitos núcleos de massa cinzenta localizados abaixo do nível do córtex. Algumas dessas representações disposicionais contêm registos sobre o conhecimento imagético que podemos evocar e que é utilizado para o movimento, o raciocínio, a planificação e a criatividade; e algumas contêm registos de regras e de estratégias com as quais manipulamos essas imagens. A aquisição de conhecimento novo é conseguida pela modificação contínua dessas representações disposicionais" (p. 120-121).

³⁴ DURAND, Gilbert - Les Chats, les rats et les structuralistes. *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, Mons, 1969(17-18), p. 25.

³⁵ Idem - *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 62

³⁶ Ibidem, p. 61

³⁷ RICOEUR, Paul - *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 67.

e o ar são exemplo), só são audíveis ou recuperáveis, mediante a linguagem. Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se a potência do símbolo está enraizada mais abaixo; é na linguagem que o cosmos, o desejo e o imaginário acedem à expressão; é preciso sempre uma palavra para retomar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania. O mesmo acontece com o sonho que permanece fechado a todos, enquanto que não surge no plano da linguagem pela narração³⁸.

A linguagem é, então, a expressão do simbolismo arquetipal, da experiência vivida ao nível da instância última do símbolo enquanto tal. Por outras palavras, a linguagem é a epifania quer do nosso desejo de nos exprimir, quer dos nossos sonhos. A este nível tão fundo, compreende-se que o simbolismo apareça como um enigma que resulta do cruzamento, do entrelaçamento entre a equívocidade do discurso e a equívocidade do ser pelo simples e tão complexo facto de o "*ser se dizer de múltiplos modos*". Todavia esta equívocidade passa necessariamente pela linguagem enquanto estrutura do "duplo sentido", sendo esta a responsável pela abertura da multiplicidade do sentido à equívocidade do ser³⁹: o primário ou literal, físico (conteúdo patente), e o sentido figurado, espiritual (conteúdo latente), ou, então, do "sentido múltiplo" que designa um certo efeito de sentido, segundo o qual uma expressão, de dimensões variáveis, significando uma coisa, significa ao mesmo tempo uma outra coisa, sem cessar de significar a primeira.

A introdução do conceito da estrutura de "duplo-sentido", avançada por Ricoeur, revela-se extremamente pertinente, pois é através dela que podemos compreender o mito enquanto discurso e símbolo. É também por seu intermédio que se percebe porque é que o mito introduz linearidade na narrativa num universo de natureza diferente, não linear e pluridimensional que são os símbolos: ele está a igual distância da Epopeia, reservatório dos mitos desafectados pelo escrúpulo positivista da pesquisa arqueológica, e do Logos onde se entrelaçam linearmente os signos arbitrários⁴⁰.

No entanto, para se conhecer a linguagem mítica, com os seus símbolos e imagens, com os seus arquétipos tornados ideias, é-nos necessário recorrer às "estruturas antropológicas do imaginário" estudadas por Gilbert Durand. Elas organizam-se em torno de três grandes reflexos dominantes de todo o organismo humano, que são o postural, o nutritivo e o copulativo⁴¹. A cada um destes reflexos, Durand fez corresponder três grandes grupos de esquemas: o primeiro grupo ao qual correspondem os esquemas de ascensão ou verticalizantes e diairéticos, é simbolizado pelos arquétipos, sempre estáveis, do "cume", do "chefe", enquanto que o segundo grupo é simbolizado pelos arquétipos do "ceptro" e da "espada", pelos esquemas da descida e de interiorização, simbolizados pela "taça", e o terceiro grupo, com os esquemas rítmicos (com as suas nuances cíclicas ou progressistas), é simbolizado

³⁸ Ibidem, p. 17.

³⁹ Ibidem, p. 68.

⁴⁰ DURAND, Gilbert - *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 430; 412 e 431.

⁴¹ Ibidem, p. 54-55.

⁴² Ibidem, p. 202-215.

⁴³ Ibidem, p. 399-410.

pela "roda" e pelo "bastão". Por sua vez, agrupa-os em dois regimes: o primeiro grupo no regime diurno, e os dois últimos no regime nocturno. Num último passo, mostra que estes grandes esquemas, com os arquétipos que lhe correspondem, determinam aquilo a que Durand denomina estruturas, que se dividem em três: esquizomorfos ou heróicos (dominante postural)⁴², sintéticas ou dramáticas (dominante copulativa)⁴³ e místicas ou antifrásicas (dominante digestiva)⁴⁴.

Passível de discussão construtiva, tão saudável quanto necessário se torna estimular uma ampla e profunda conflitualidade de interpretações, fica, assim, exposta, nos seus principais vectores, a moldura conceptual que nos serve de apoio ou de bússola hermenêutica para a compreensão e interpretação da pregnância mítico-simbólica da narrativa de Ourique nas suas versões e aspectos mais característicos e estruturantes projectados no devir cultural e simbólico do processo histórico português.

3. Plano hermenêutico

3.1 0 milagre de Ourique - mito fundador

Uma narrativa mítica pressupõe a existência de versões e o Milagre de Ourique não fugiu à regra. E antes do discurso escrito houve a génese da tradição oral. De 1139 até ao séc. XIV ter-se-á desenvolvido, segundo Martim de Albuquerque, "*uma versão lendária*" da batalha de Ourique, referenciada em diversas fontes documentais: a *Crónica dos Vinte Reis*, a petição da Ordem de S. Tiago ao Papa, em 1318-1319, para se desligar da de Castela; a IV^a *Crónica Breve de Santa Cruz*, e a *Crónica Geral de Espanha* de 1344⁴⁵.

O relato desta última fonte cronística é repetido, a propósito das armas de Afonso Henriques, na *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal* ou *Crónica de 1419*, fazendo-se aí alusão expressa ao aparecimento de Cristo a Afonso Henriques: "(...) *via Nosso Senhor Jesu Christo em a cruz (...). E adorou com grande ledise e com lagrimas de prazer de seu coração*"⁴⁶. Três anos antes - 1416 -, foi redigido o *De ministério armorum* com uma breve narrativa do Milagre, sendo, por isso, a "versão" mais antiga que se conhece. E, em 1485, Vasco Fernandes de Lucena, enviado de D. João II, terá feito referência à "lenda da aparição" na sua Oração de Obediência perante o Papa Inocêncio VIII⁴⁷.

Será, no entanto, Duarte Galvão quem fixará, em 1505, a versão completa da narrativa, reproduzida, mais tarde, pela chamada historiografia alcobacense - Fr. Bernardo de Brito na sua *Chronica de Cister* (1602) e Fr. António Brandão na *Terceira Parte da Monarchia Lusitana* (1632). Este monge alcobacense corrigiu os "excessos" humanos do herói régio e do santo, incluindo a transcrição do auto do juramento de Afonso Henriques alegadamente descoberto em Alcobaca. A primeira publicação deste texto sucedera umas décadas antes, na

⁴⁴ Ibidem, p. 307-320.

⁴⁵ Veja-se ALBUQUERQUE, Martim de - *A Consciência nacional portuguesa*, ob. cit., p. 340; e BUESCU, Ana Isabel Carvalhão - *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica oitocentista*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, p. 123-137.

⁴⁶ ALBUQUERQUE, Martim de - *A Consciência nacional portuguesa*, ob. cit., p. 342.

⁴⁷ Ibidem, p. 342-343.

2ª edição dos *Diálogos de vária história* de Pedro de Mariz, impressa no ano de 1599, durante a dominação filipina.

Deste acervo de "versões" destacamos, em primeiro lugar, a de Duarte Galvão, porque, como observou Ana Isabel Buescu, "*representa, pois, um momento intermédio na constituição da lenda no seu significado global - a aparição e a mitificação da figura de Afonso Henriques*", embora a figura do rei ainda não se ache, aí, expurgada de elementos considerados negativos, especialmente a prisão de sua mãe D. Teresa⁴⁸. Esse expurgo será posterior e muito determinado por um investimento maior na canonização do fundador da Monarquia Lusitana, ou seja, nos seus dotes taumatúrgicos⁴⁹. Não se trata, porém, de aspecto decisivo para o nosso exercício hermenêutico, concentrado, sobretudo, na "desmontagem" mítico-simbólica do Milagre.

Concentremo-nos, então, no seguinte extracto:

(...) *ho hirmitam que estaua na hirmida ueo a elle e disse lhe: Primçipe dom Ajfomsso, Deus te mamda por mim dezer, que polia grande uoomtade e deseios que tees de o seruir, quer que tu seias ledo e esforçado: elle te fará de menhãa uemçer el Rey Is mar e todos seus grandes poderes: e mais te mamda per mym dizer, que quamdo ouuyres tamjer huua campainha que na hirmida estaa, tu sahiras fora, e elle te aparecera no çeeo, assi como padeçeo pellos peccadores. (...) E quamdo foi huua mea ora amte manhãa, tamgeosse a campãa como ho jrmitam dissera, e o Primçipe sayosse fora de su temda, e seguindo elle meesmo disse, e deu testemunho em sua estoria, uiu nosso Senhor em cruz, na manera que dissera ho jrmitam: e adorouho muy deuotamente com lagrimas de grande prazer, confortado e animado com tall emleuamemto e comfinnaçam do Spiritu Samto, que sse afirma tanto que uio nosso Senhor auer amtre outras pallauras faliado a alguuas sobre coraçam e spiritu humano, dizendo: Senhor, aos hereges, aos hereges faz mester appareceres, ca eu sem nenhua duuyda creo e espero em ti firmemente. Isso meesmo nam he pêra leixar de creer, o que também sse afirma, que neste aparecimento foy o Primçipe dom Ajfomsso certificado per Deus' de sempre Portugal aver de seer comseruado em rregno, e o tempo, e caso aquella ora, e sua uirtude e merecimentos eram taaes pêra lho Deus prometer'*⁵⁰.

Antes deste relato da "investidura" divina, Duarte Galvão refere algo, que do ponto de vista da simbólica numérica, se revela extremamente interessante: "*Pollo quall ouue el Rey Ismar tamta gemte em sua ajuda de mouros daaquem e daalem mar, e outras gemtes barbaras, (...) amtre os quaaes ueherom quatro rrei outros, cujos nomes nam achamos escriptos (...) e o Primçipe dom Ajfomsso e elRey Ismar assemtaram seus arrayaaes, huu a uista do outro, em uespora de Santiagu, anno de nosso Senhor de mill e çemto e trimta e*

⁴⁸ BUESCU, Ana Isabel Carvalhão - *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*, ob. cit., p. 130.

⁴⁹ Ver *Ibidem*, p. 133.

⁵⁰ GALVÃO, Duarte - *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*. Lisboa: Imprensa-Nacional-Casa da Moeda, 1986, 57-58. Citado em ALMEIDA, Gregório de - *Restauração de Portugal*, vol. 1. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1939, p. 64-71.

⁵¹ GALVÃO, Duarte - *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, ob. cit., p. 509.

*noue*⁵¹. E 1139 não era, afinal, um ano vulgar ou sem qualquer significado providencialista. A sua prova dos nove dá cinco, o que permite reforçar a importância deste número, patente no "escudo das armas" mencionado mais adiante

Aspecto que merece, também, ser destacado são as palavras que Jesus Cristo disse a D. Afonso Henriques, aquando da sua aparição:

*Na noite penúltima, antes da batalha e gloriosa vitória, lhe apareceu Cristo Senhor nosso crucificado, junto à vila de Casevel (...) Teve o Senhor com ele (D. Afonso Henriques) mui larga prática, na qual lhe declarou muito sucessos futuros e prometeu grandes felicidades para ele e seus descendentes. O que tudo o Príncipe jurou nas Cortes, que celebrou em Coimbra, aos nove de Outubro de 1152 anos" e a prática a que se refere o extracto precedente é do seguinte teor: "Eu sou o fundador e desolador, quando me apraz, dos Impérios e dos Reinos; quero em vós e em vossos descendentes fundar e estabelecer, para mim, um império, para que, por meio dele, seja meu nome publicado e dado a conhecer às nações estranhas; e para que vossos descendentes me reconheçam por Autor do Reino, comporeis o escudo de vossas armas do preço com que eu remi o género humano, e daquele porque fui comprado dos Judeus; e ser-me-á Reino santificado, puro na fé, e de mim amado por sua piedade*⁵².

399

Outro aspecto a acrescentar ao detalhe do "escudo das vossas armas" é aquele que é mencionado na *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII* da autoria de Vasco Fernandes de Lucena:

*(...) nesta batalha, em que se houve com mais denodo do que se podia exigir a um homem forte, as lanças dos Bárbaros despedaçaram-lhe por cinco vezes os escudos que manejava com o braço esquerdo. Em consequência desta singular e ínclita vitória, distinguiu as insígnias e armas dos reis de Portugal com cinco escudos, cada um deles semeado de cinco dinheiro s; quando, como assaz se sabe, até então havia um só escudo todo ele salpicado de moedas. Ora, os cinco escudos colocados na figura da santíssima cruz e os cinco dinheiro postos em cada um deles também a modo de cruz, que outra coisa significam senão as trinta moedas de prata, preço do sangue de Jesus Cristo, por que o hediondo Judas o entregou aos Judeus?*⁵³.

Destacadas as partes cruciais do discurso mítico, podemos avançar com a nossa leitura mitanalítica e esclarecemos, desde já, que a natureza profunda do *récit* do Milagre de Ourique, inscrita numa concepção linear do tempo, que é a da tradição judaico-cristã, só pode ser devidamente entendida se for lida e analisada à luz da corrente messiânica, sem dúvida a dominante, e, lateralmente, da estrutura milenarista. Messianismo e milenarismo além de constituírem, segundo Paul Ricoeur, as pedras angulares do imaginário social utópico, fazem parte integrante da imaginação histórica ou do simbolismo histórico, cuja função consiste em controlar o futuro, em transformá-lo e em adaptá-lo aos designios divinos.

⁵² ALMEIDA, Gregório de - *Restauração de Portugal*, ob. cit, p. 58.

⁵³ LUCENA, Vasco Fernandes - *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII [1485]*. Lisboa: Inapa, 1988, p. 20.

Mas antes de explicitarmos melhor a recorrência de Ourique e os cenários correlativos urge o retorno à narrativa do Milagre para "descoficarmos" a sua mensagem simbólica.

Começamos, então, pela importante figura do eremita que desempenha a função do Anjo ou, pelo menos, deixa-se assimilar pela sua semântica arquetipal. Sinal disto é que o eremita no Tarot de Bologna aparece não só como uma patriarca com asas (que já é indicativo do seu estatuto angélico), mas como alguém que trabalha o futuro: é um ancião experimentado que conhece o passado, no qual se inspira para preparar o futuro⁵⁴. Não é por acaso que Jung vê nele o Velho Sábio arquetípico com a sua lanterna acesa que, a nosso ver, simboliza o espírito quinta-essencial que transcende os quatro elementos naturais e, mais uma vez, nos encontramos aqui com a simbologia do número cinco.

400

Todavia, no que se refere ao Anjo, sabemos, através do *Crátilo* de Platão⁵⁵, ter derivado do verbo grego que significa "falar" e de *angelo* que significa mensageiro. O Anjo é o mensageiro que traz aquilo que Homero chamava 'as palavras voadoras', quer dizer divinas ou pelo menos sagradas. E a asa simboliza aqui, antes de mais, a mensagem na sua positividade e na sua fecundidade criadora⁵⁶. Esta fecundidade criadora liga-se à ideia de purificação e ao universo do invisível tornado visível por seu intermédio. Henry Corbin referiu, por isso, que a figura do Anjo possui uma tripla função - a hermenêutica, a teofânica ou anunciadora e a escatológica. O Anjo é o hermeneuta, o mensageiro da luz que anuncia e interpreta os mistérios divinos. Sem a sua mediação nós nada poderíamos saber nem nada dizer. O Anjo visível torna visível à alma tudo aquilo que lhe era invisível. O Anjo da Face não é o hermeneuta da divindade em geral, mas a anunciação 'aquele que traz a profecia, aquele que anuncia a divindade que vem'⁵⁷. Finalmente, e atendendo à tipologia durandiana das *estruturas antropológicas do imaginário*, o Anjo aparece como um arquétipo "substantivo" integrado no Regime Diurno com as suas estruturas esquizomorfas ou heróicas. Tipologia que confirma a ideia de purificação e os esquemas verbais da subida e da descida que caracterizam este tipo de regime.

Lê-se na narrativa que o eremita encontra-se numa pequena capela (ermida) - eis-nos perante o segundo arquétipo, que é o da Casa. Este é um arquétipo "substantivo", prenhe de semantismo feminino e, na classificação isotópica das imagens de Durand, situa-se dentro do regime nocturno com as estrutura místicas⁵⁸. A estas estruturas, ligadas ao "continente", associam-se os arquétipos de profundidade, de calma, de intimidade, de calor e de recolhimento. Todos eles indicam, a nosso ver, o sentido feminino subjacente ao arquétipo da Casa e, conseqüentemente, do papel simbólico desempenhado pela ermida como casa pequena e íntima,

⁵⁴ WIRTH, Oswald - *El Tarot de los imagineros de la Edad Média*. Barcelona: Teorema, 1986, p. 172.

⁵⁵ PLATÃO - Timéè-Critias, in *Oeuvres Completes*, tome X, 3ème ed. Paris: "Les Belles Lettres", 1956, 407E-408B.

⁵⁶ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis - L'Âme et Tange ou la signification philosophique du symbolisme des ailes. *Cahier de l'hermétisme*. Paris: Albin Michel, 1978, p. 213.

⁵⁷ Veja-se CORBIN, Henry - Necessite de Pangéologie. *Cahiers de l'Hermetisme*, Paris, 1978, p. 15-79; JUNG, Cari - *Les Racines de la conscience. Études sur l'archétype*. Paris: Buchet/Chastel, 1982, p. 158; DURAND, Gilbert - *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 148; e VIEILLARD-BARON, Jean-Louis - L'Âme et Tange, art. cit, p. 207-219.

⁵⁸ DURAND, Gilbert - *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 307-320 e Anexo II.

e cuja relação com a ideia de refúgio e do símbolo do paraíso é evidente⁵⁹. A casa constitui, portanto, entre o microcosmo do corpo humano e o cosmos, um microcosmos secundário, um meio termo. A casa é labirinto tranquilizador, amado apesar do que pode no seu mistério subsistir de ligeiro temor. A casa é sempre a imagem da intimidade repousante, quer ela seja templo, palácio ou choupana. E a palavra 'casa' indica sentido de paragem, de repouso, de 'sede' definitiva na iluminação interior. A importância microcsmica atribuída à casa indica já a primazia dada na constelação da intimidade às imagens do espaço bem-aventurado, do centro paradisíaco⁶⁰.

Outro arquétipo, presente na versão de Duarte Galvão, a merecer destaque, é o da Cruz, ligado ou contaminado pelos arquétipos ascensionais (porque ligado à simbólica da árvore), o que confirma, como vimos a propósito do arquétipo do Anjo, a simbólica de ascensão e de purificação angelical. Mas, ao contrário do arquétipo anterior, marcado pelas ideias de distinção e por epítetos de pureza-mancha ou alto-baixo, este arquétipo "substantivo", integrado no regime nocturno, com as suas estruturas sintéticas ou dramáticas, aparece como símbolo da totalização espacial ou não (veja-se o caso da união do yang e do yin), da união dos contrários (o positivo equivale ao vertical e o negativo equivale ao horizontal) e, finalmente, a Cruz aparece como símbolo da totalização do mundo. O que importa, pois, realçar a respeito deste arquétipo é que a sua característica maior é a da "unificação" ou a coincidência oppositorum: a "*conjunctio* - explica Jung - *é o cume da vida, e ao mesmo tempo o cume da morte*"⁶¹. Por outro lado, refira-se que a Cruz opõe-se à serpente, ao dragão Ouroboros, que simboliza as forças instintivas do inconsciente, as forças primordiais da *Magna Mater*, enfim, a desordem face ao cosmos, símbolo da ordem⁶².

Não é, por isso, de estranhar a cumplicidade existente, ao nível simbólico, entre a Cruz e o arquétipo "substantivo" da Arma Heróica que pode ser a Espada (símbolo de separação, de distinção), não só porque ambas lutam contra o monstro primordial, como também a Espada, na Idade Média, assume a forma de Cruz e, por isso, torna-se símbolo de conjunção. Nesse mesmo período, a Espada aparece como o símbolo que encarna preferencialmente o espírito, a liberdade e a força e também a Palavra de Deus contra as trevas, a impureza, o desordenado ou caótico. Esta simbólica coloca-a na categoria da Arma Heróica que, por sua vez, cai no Regime Diurno com as suas estruturas heróicas. A arma com a qual se encontra munido o herói é, portanto, simultaneamente símbolo de poder e de pureza. O combate reveste mitologicamente um carácter espiritual senão mesmo intelectual, porque 'as

⁵⁹ Veja-se GUHL, Marie-Cecile - *Les Paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge*. Circé, Paris, 11, 1972, p. 103; e ARAÚJO, Alberto Filipe e SILVA, Armando Malheiro da - *Mitanálise e interdisciplinaridade*, Subsídios para uma hermenêutica em educação e em ciências sociais. *Revista Portuguesa de Educação*, Braga, 8 (1 e 2) 1995-1996, p. 117-142; e 131-146.

⁶⁰ DURAND, Gilbert - *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 277-279. Veja-se também CIRLOT, Juan-Eduardo - *Diccionario de símbolos*, ob. cit., p. 120.

⁶¹ JUNG, Cari - *Les Racines de la conscience*, ob. cit., p. 445. Veja-se ainda CIRLOT, Juan-Eduardo - ob. cit., p. 154-156.

⁶² Veja-se CIRLOT, Juan-Eduardo - ob. cit., p. 407-410; DURAND, Gilbert - *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 104-106 e 363-369; e NEUMANN, Erich - *La Grande Madre. Fenomenologia deile configurazione femminile deifinconcio*. Roma: Astrolábio, 1981.

armas simbolizam a força da espiritualização e da sublimação' (Paul Diel)⁶³. Porém, a arma só é heróica se houver um herói porque uma arma sem alguém que a use para fins heróicos não passa de um instrumento cortante inerte. Lembramos que, na tradição medieva, as espadas eram frequentemente denominadas, personalizadas - Excalibur do rei Artur, Durandal de Rolando, etc.

Desembocamos aqui na figura do Herói, enquanto arquétipo "substantivo" subsumido pelo regime diurno e pelas estruturas heróicas. Este arquétipo é sempre solar, porque belicoso e activo opondo-se ao Herói lunar passivo, pacífico e resignado. O Herói solar impõe-se pela sua coragem guerreira, pelas batalhas que enfrenta e, sobretudo, daquelas em que sai vencedor ao serviço de uma causa profana ou sagrada. No caso de Dom Afonso Henriques e se relacionarmos as suas representações ideo-míticas em certas conjunturas da nossa História, descritas e interpretadas por Ana Isabel Buescu, podemos dizer que ele aparece não só como um herói profano, mas essencialmente como herói do sagrado, porque eleito, escolhido por Cristo, confirmando, enquanto tal, a orientação simbólica de que a transcendência se faz mediar por um braço armado: a "*transcendência* - escreveu Gilbert Durand⁶⁴ - *está portanto sempre armada*". E é ainda Durand quem nos mostra que símbolos, como o da Espada, que gravitam em torno da ascensão ou da luz (arquétipo "substantivo"), possuem sempre uma intenção purificadora (purificação: arquétipo "epíteto"). A transcendência, como a claridade, parece sempre exigir um esforço de distinção⁶⁵ - com os seus esquemas verbais de distinção e de separação.

Identificados os arquétipos constituintes da narrativa do Milagre de Ourique, na versão de Duarte Galvão, resta-nos chamar a atenção para os seus símbolos: a "campainha", que não é outra coisa do que um pequeno sino, e o cinco, referido na versão citada do Milagre de Vasco Fernandes de Lucena - "cinco vezes" e "cinco escudos" e "cinco dinheiros" em cada um dos escudos. E foi assim que ficaram consagradas, do ponto de vista heráldico, as Armas de Portugal, a que Camões aludiu em duas inspiradas estrofes de *Os Lusíadas*:

<i>Já fica vencedor o Lusitano,</i>	<i>E nestes cinco escudos pinta os trinta</i>
<i>Recolhendo os trofeus e presa rica;</i>	<i>Dinheiros por que Deus fora vendido.</i>
<i>Desbaratado e roto o Mauro Hispano,</i>	<i>Escrevendo a memória em vária tinta,</i>
<i>Três dias o grão Rei no campo fica.</i>	<i>Daquele de quem foi favorecido.</i>
<i>Aqui pinta no branco o escudo ufano,</i>	<i>Em cada um dos cinco, cinco pinta,</i>
<i>Que agora esta vitória certifica,</i>	<i>Porque assim fica o número cumprido,</i>
<i>Cinco escudos azuis esclarecidos,</i>	<i>Contando duas vezes o do meio,</i>
<i>Em sinal destes cinco Reis vencidos.</i>	<i>Dos cinco azuis que em cruz pintando veio</i> ⁶⁶

⁶³ DURAND, Gilbert - Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, ob. cit., p. 181. ⁵⁴ ibidem, p. 179.

⁶⁵ Ébidem, p. 191.

⁶⁶ CAMÕES, Luís de - *Os Lusíadas*. Edição organizada por Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto Editora, s.d., canto 111, estrofes 53-54.

A campanha, de acordo com a tipologia durandiana, pertence ao regime diurno com as suas estruturas heróicas, comungando das características típicas deste tipo de estruturas antropológicas do imaginário. Quanto à simbólica propriamente dita, ela centra-se na ideia de céu, do alto, do claro, do puro e da força criativa do espírito. O seu som é símbolo do poder criador. Pela sua posição suspensa participa do sentido místico de todos os objectos colocados entre o céu e a terra; pela sua forma tem relação com a abóbada e, por conseguinte, com o céu⁶⁷.

Quanto ao segundo - o cinco - pertence à Aritmologia, subsumida pelo regime nocturno com as suas estruturas sintéticas ou dramáticas, e a sua simbologia confirma as características principais destas mesmas estruturas. Prova disso, é que o "cinco" é o número da hierogamia, isto é, a união do princípio do Céu (três) e da Magna Mater (dois), é também símbolo da quintaessência que actua sobre a matéria e simboliza a Realidade Final que é a realidade do espírito e do homem: o cinco é, seguindo a concepção antiga, o número do homem natural [o homem antes da queda] cujas pernas e braços estendidos desenham, com a cabeça, um pentagrama [os quatro membros estendidos definindo quatro pontos da estrela, e com a cabeça como o quinto ponto]⁶⁸. Importa, também, assinalar que o pentagrama, tendo fôrma de estrela, representa a estrela da síntese universal e "*é a estrela da revelação que guiou os magos à manjedoura*"⁶⁹. A relevância e a densidade deste aspecto são, pois, indiscutíveis, aplicando-se por inteiro não apenas ao Milagre de Ourique, mas à concepção universalista e de plenificação da História que, em pleno séc. XVII, o Pe António Vieira condensou na ideia do Quinto Império⁷⁰ - "chave-mestra" do messianismo lusocêntrico. Com efeito, é a pregnância simbólica do cinco que acentua e reforça a estrutura escatológica (dominante na mitogénese messiânica) do Mito de Ourique: o ermita/Anjo revelou a Afonso Henriques ter sido escolhido por Deus para seu braço armado e o próprio Jesus Cristo confessou-lhe a suprema vontade de fundai", através dele, um Império, "*por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas*"⁷¹.

Ao analisarmos o Milagre de Ourique como mito da fundação política da Nação portuguesa, erigido no interior de uma narrativa protagonizada, no cenário de Ourique (o campo da batalha), pelo rei cristão D. Afonso Henriques, conquistador de terra aos Mouros (adversários do "verdadeiro Deus"), e por Cristo aparecido na Cruz (arquétipo), previamente anunciado pelo eremita (ou Anjo, prefiguração do "Anjo custódio" de Portugal, patente na narrativa novecentista do Milagre de Fátima...), há implicações que importa assumir e há, sobretudo, uma que sobressai: o mito não morre. Permanece em latência(s), "oculto" e irrompe

⁶⁷ CIRLOT, Juan-Eduardo - *Diccionario de símbolos*, ob. cit., p. 117.

⁶⁸ Juan-Eduardo - ob. cit., p. 330. Sobre as "raízes profundas do cinco" veja-se, também, ATIENZA, Juan G. - *A Meta secreta dos Templários*. Lisboa: Litexa, 1981, p. 108-112. A ligação do cinco à mensagem esotérica dos Templários é focada por AMARANTE, Eduardo e DAEHNHARDT, Rainer - *Portugal. A Missão que falta cumprir*, vol. 1: Arquétipos e mitos. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1994, p. 3941.

⁶⁹ NICHOLS, Sallie - *Jung e o taro*. São Paulo: Cultrix, 1989 (?), p. 134.

⁷⁰ Uma recente e profunda análise filosófica do pensamento vieirino e quinto imperial acha-se em BORGES, Paulo Alexandre Esteves - *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

⁷¹ BRANDÃO, António - *Monarquia Lusitana*. Introdução de A. da Silva Rego. Notas de A. Dias Farinha e Eduardo dos Santos, Parte terceira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, fl. 128v.

derivado ou sujeito a "usura", através de discursos - mito é "narrativa", é "palavra" impregnada de sagrado... - que procedem das condições históricas (políticas, ideológicas, sócio-económicas, culturais, etc.) próprias de cada conjuntura. E o contexto conjuntural (curta duração) articula-se, em tensão profunda e bivalente, com a estrutura postulada pela *École des Annales* (longa duração), na qual é inteligível a mentalidade de uma época ou de um grupo, ou seja, o "sistema de crenças, de valores e representações" designado por essa mesma escola historiográfica como "história das mentalidades"⁷². No âmago dessa tensão dialéctica e diacrónica podemos surpreender a efectividade da recorrência mítica, porque aí ela desvenda-se, "desoculta-se" e deixa-se "captar" por certo(s) tipo(s) de racionalidade (pós)moderna.

A recorrência do Milagre de Ourique não faz, obviamente, supô-lo como o único mito detectável no imaginário sócio-político, mas impõe-no, de facto, como referente mítico que permite, por um lado, "descodificar" a vasta produção política, ideológica, literária, etc. surgida nas diversas conjunturas de crise, de ruptura e de renovação do processo (estrutural e estruturante) histórico português, para melhor se "identificarem" os traços míticos subjacentes, bem como a "carga" arquetipal e simbólica do Inconsciente colectivo, e, por outro, apreender a interpenetração de mitos diferentes, podendo o messianismo judaico-cristão permanecer derivado ou em "usura" (com a força alternada e invertida de alguns arquétipos e símbolos, como a Cruz ou o cinco...) em plena ressurgência prometeica e miienarista (acentuação simultânea do prestígio das origens e da salvação definitiva) dos projectos utópicos e revolucionários - a Maria da Fonte e Patuleia⁷³, em 1846, o movimento republicano (laicizador e messiânico) vitorioso em 1910 ou ainda o 25 de Abril de 1974.

Tentativa séria e lúcida de articular a racionalidade científica com o domínio hermético do simbólico, a mitanálise não exclui a discursividade filosófica e intuitiva, antes visa abri-la à pesquisa sistemática. Nesse sentido, pode-se tentar dar, através da hermenêutica durandiana, eventual credibilidade e consistência interpretativa a estimulantes "intuições", como a que António Marques Bessa formulou num texto de 1988 sobre *As Dormentes Matrizes*, dissimuladas na cultura portuguesa e inscritas na alegada "essência" da nacionalidade, que Cunha Leãodesignou de *Enigma Português*¹⁴:

O mito fundacional assenta, assim, numa pedra intangível, ou seja, num serviço intemporal ao Senhor da História. O esforço criativo e guerreiro de Afonso Henriques, registado pelos monges de Santa Cruz de Coimbra e recuperado por Duarte Galvão, encontra-se com a guerra da Restauração e com as campanhas ultramarinas, descritas por Salazar como a defesa da civilização ocidental. E Ourique, aparição crística, casa-se per-

⁷² Veja-se CHARTIER, Roger - *A História cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988, p. 38-43. Convém notar uma acentuada proximidade entre a historiografia das mentalidades, desenvolvida em França a partir dos anos 60, e a mitanálise durandiana, embora este potencial encontro de perspectivas/abordagens diferenciadas não tenha sido até agora explorado por historiadores, nem por sociólogos do imaginário.

⁷³ Sobre esta temática veja-se SILVA, Armando B. Malheiro da e ARAÚJO, Alberto Filipe de - *Miguelismo e Maria da Fonte. Notas para uma leitura mitanalítica*, in *Congresso Histórico comemorativo dos 150 anos da Maria da Fonte. Ao Encontro da História*. Actas. Póvoa de Lanhoso: Câmara Municipal, 1996, p. 195-217.

feitamente com a epifania mariana de Balsamão, cruzadista em essência, que tem em Fátima - Altar do Mundo - a última e acabada expressão. Ou seja: agora há uma missão dada aos portugueses, a Portugal, cujo Anjo desvela a face, e que consiste justamente na defesa e alargamento do Reino Eterno: redenção da Rússia pela destruição do comunismo, a luta contra o pecado que mata as almas.

O mito fundacional do destino manifesto legitima, por um lado, a existência independente de Portugal e, por outro, separa os portugueses dos castelhanos, conquanto no plano da fé se pudessem confundir, enquanto todos católicos.

(...) O peculiar mito de base que contém Portugal, engendra, por si só, uma confiança impecável no futuro. Tendo por sustentáculo a palavra do Verbo. Portugal pode olhar o futuro com esperança, mesmo nos tempos maus. Será socorrido oportunamente, tal como Israel, depois de passar o tempo de cólera de Deus. E é no fundo do desespero que sobram razões para acreditar que está perto o momento de glória.

É neste quadro que se deveria referir os dois aspectos do segundo mito: o mito do Império do Espírito Santo. Por uma parte, desenvolve-se afigura do Quinto Império e, por outra parte, cresce afigura do Grande Monarca.

(...) O Império do Espírito Santo é o Império da Paz do milénio, governado pelo famoso Grande Monarca. Essas imagens estão em quase todas as profecias europeias, numa teimosia da esperança contra a realidade sócio-política. O apetecido tempo, paradoxalmente ucrónico e não utópico, desencadeou entre nós a profetização formal do Quinto Império, sob a égide dos portugueses, e a decifração de Dom Sebastião como Grande Monarca intemporal, alferes de Deus, portanto, Rei do Império futuro de Portugal.

(...) Os dois mitos positivos são o carimbo de Portugal, a garantia do futuro, o penhor da sua existência, a revelação da finalidade histórica da comunidade de sonhos. Contém também uma proposta de escala de valores políticos, de estratégia e de persistência. No entanto, o século XIX haveria de rejeitar esta matriz e desenvolver outra proposta desesperada: o mito da decadência⁷⁵.

Marques Bessa conseguiu "isolar" e evidenciar, no "fundo" da cultura portuguesa, duas "correntes" simbólicas e energéticas de sentido antinómico e dialéctico. Dois mitos positivos e dois negativos: os primeiros, polarizados em torno do "Destino Manifesto" (ou mito fundacional) e do Império do Espírito Santo (englobante do Quinto Império e do Sebastianismo, entendido como "a mitificação do último rei-cruzado, do monarca que incarnou o mito fundacional do destino manifesto"⁷⁶), encorajam os portugueses a superarem-se, a cumprirem o seu destino de missão universalista e a revelarem a "finalidade histórica da comunidade de sonhos"⁷⁷. Os negativos projectam nos (ou os) portugueses (para) o precipício - a dramática inviabilidade da autonomia e da independência. O séc. XIX ilustra, por um lado, o sentimento da decadência nacional expresso por escritores, poetas e ensaístas

⁷⁵ BESSA, António Marques - As Dormentes matrizes, in *A Identidade portuguesa. Cumprir Portugal*. Lisboa: Instituto Dom João de Castro, 1988, p. 60-61.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 61.

desencantados (Guerra Junqueiro, Antero de Quental, Oliveira Martins⁷⁸...), e, por outro, o "encantamento" racionalista do Populismo, do Progresso e da Regeneração milenarista (retomo ao prestígio das origens). O fim da velha Monarquia fundada por Afonso Henriques e a implantação da I República, burguesa e jacobina, podem ser, portanto, (re)vistos na linha das observações tecidas por Jean-Pierre Sironneau sobre a convergência da "mitologia do tempo", "*som la forme d'une succession d'ages et de cycles effectuée soas le signe de la décadence et de la chute*"⁷⁹, com a reflexão racional sobre a experiência histórica, que não pode ser conduzida à luz da exclusão apriorística de "*toute image ou toute catégorie interprétative. Récit mythique et récit historique ne constituent pas deux types irréductibles de récits; il n'y a pas de récit historique qui ne contienne sa part de fiction et il faut savoir que ce n'est pas l'histoire qui rend compte du mythe, mais qu'au contraire c'est le mythe qui est à l'origine de la pensée historienne*"⁸⁰.

A presença recorrente de Ourique implica, necessariamente, a tensão dialéctica e evolutiva face a cada conjuntura histórica dos cenários mítico-simbólicos atrás referidos: o messianismo e o milenarismo.

Embora radiquem ambos na tradição judaica, o primeiro implicou, com o aparecimento do Messias da casa de José (Cristo), a valorização de um tempo profano, linear e vectorizado da história com a crença num começo único e com um fim único do mundo: a novidade da consciência religiosa hebraica reside nesta convicção de que Deus se revela nos acontecimentos da história, que a história é uma teofania⁸¹. Para além ainda de mais estas características: a importância do carácter sacral da Realeza, baseado, entre outros aspectos, na descida do Espírito Santo enviado por Javé sobre os chefes carismáticos - o cerne da monarquia mística e teocrática; a certeza que Israel teve sempre da sua missão sagrada, visto que Deus, justo e misericordioso, elegeu o povo israelita como "povo eleito" e fez com ele uma aliança, que lhe permitirá triunfar; a vinda do Messias que vencerá os inimigos da fé e, assim, reinará mil anos num mundo purificado, ao qual sucederá a ressurreição dos mortos e o juízo final; e, por último, a concepção de Javé, segundo a qual Deus transcendente está intimamente ligado aos acontecimentos históricos e, por isso, estes deviam ser aceites como suas próprias manifestações e vontade. Decorre disto a ideia de que os acontecimentos, enquanto manifestações divinas (teofanias), são indispensáveis e importantes para a salvação definitiva do povo eleito num futuro mais ou menos determinado e que culminará com a vinda do Messias. Para o propósito de uma simbólica histórica judaica, o messianismo desempenha um papel essencial, visto que significa a valorização escatológica do tempo: é o futuro que regenera o tempo, que lhe devolve a sua pureza e a sua integridade original⁸².

⁷⁸ É já uma referência "clássica" a abordagem literária e histórico-cultural sobre a "ideia-força" da Decadência (saturada ora do messianismo de Ourique ora do milenarismo das novas ideologias, a liberal e a socialista) feita por PIRES, António Manuel Bettencourt Machado - *A Ideia de decadência na geração de 70*. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1980.

⁷⁹ SIRONNEAU, Jean-Pierre - Image mentale et réalité socio-historique: 1'exemple de la décadence, in *Figures de l'imaginaire religieux et de l'histoire idéologique*. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 95.

⁸⁰ Ibidem, p. 95.

⁸¹ SIRONNEAU, Jean-Pierre - *Figures de l'imaginaire religieux et de l'histoire idéologique*. ob. cit, p. 81.

⁸² Ibidem, p. 141.

E Mircea Eliade, na sua obra *O Mito do eterno retorno*, faz uma observação que se revela importante para compreendermos melhor esta ideia: *in Mo tempore* situa-se não somente no começo mas também no fim dos tempos⁸³.

O *in Mo tempore* futuro e messiânico equivale, uma vez aplicado ao nosso caso, à esperança de uma nova era de felicidade, de paz e de justiça num Portugal santificado e identificado à Jerusalém Celeste do Apocalipse de S. João, que não é outra coisa do que a restauração do Éden original, ou seja, da restauração da vida paradisíaca. Na concepção linear do tempo, com um começo e um fim únicos, pode, pois, postular-se o retorno do Paraíso terreal anunciado. E compete, pois, ao Messias anunciar quando se dará este fim do mundo com a consequente restauração do paraíso terreal - o Cosmos que reaparecerá depois da catástrofe será o mesmo Cosmos criado por Deus no começo do Tempo, mas purificado, regenerado e restaurado na sua glória primordial. Este Paraíso terrestre não será mais destruído, nem terá mais de fim. O Tempo não é mais o Tempo circular do Eterno Retorno, mas um Tempo linear e irreversível⁸⁴. Infere-se, portanto, daqui, que a história judaica só pode ser uma história santa, ou seja, uma história da salvação, articulada com o mistério messiânico. Concordamos, por isso, com Jean-Pierre Sironneau para quem toda a simbólica histórica do judaísmo é polarizada por esta expectativa no Messias e a esperança está bem no centro da experiência religiosa do judaísmo⁸⁵.

No que concerne ao cenário milenarista, pode dizer-se que este conjuga a perfeição dos começos, o "prestígio das origens", com a perfeição vindoura. O crucial neste cenário não é tanto a ideia de fim em si mesmo, mas a certeza de um novo começo. Também é imprescindível referir que a estrutura milenarista assenta numa dupla abertura ao tempo, a saber: o tempo mítico das origens, que caracteriza a estrutura mítica das origens, e o tempo mítico do "eschaton", isto é, do fim dos tempos, que caracteriza a estrutura mítica escatológica. Sironneau explica-a de forma clara. Segundo ele, a concepção cíclica do tempo ensina-nos, aliás, que não se pode separar a primeira estrutura da temporalidade, o prestígio das origens, da segunda, a intenção escatológica que se manifesta mais precisamente nos mitos do fim dos tempos; esses mitos contam um fim do mundo que teve já lugar e que deve reproduzir-se no futuro. Perfeição dos começos e fim do mundo desenrolam com intervalos regulares⁸⁶.

De um modo mais preciso, pode dizer-se que a estrutura milenarista se caracteriza pelas seguintes fases: a primeira corresponde ao estágio de perfeição seja do homem ou da sociedade (Éden priginal, Idade do Ouro, pureza original); a segunda corresponde ao período da queda (estado de decadência, de pecado, de alienação...) que não será definitivo; a terceira fase é a da insurreição ou da revolução ou guerra (luta violenta) que operará, por intermédio de um deus, de um antepassado, de um herói ou de um messias, uma ruptura radical com o estado de decadência e, deste modo, inaugurará um novo Éden (pureza original), que é o Reino milenário, a Terra sem mal ou a Terra prometida. Um movimento milenarista define-se pelos traços seguintes: a promessa da salvação terrestre e colectiva; de promessas e de

⁸³ ELIADE, Mircea - *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, ob. cit., p. 157.

⁸⁴ Idem - *Aspect du mythe*, ob. cit., p. 83.

⁸⁵ SIRONNEAU, Jean-Pierre - *Figures de l'imaginaire religieux et derive idéologique*, ob. cit., p. 137.

⁸⁶ Ibidem, p. 78-79.

objectivos de carácter ilimitado (um outro mundo, uma outra sociedade, um outro tipo de homem); a necessidade de uma ruptura violenta, de uma catástrofe ou de um cataclismo revolucionário considerado como o combate decisivo que instaurará um mundo transfigurado; e uma enorme desproporção entre os fins almejados e os meios disponíveis⁸⁷.

A distinção exposta corresponde, afinal, a referida acima entre o Messias judaico da casa de José e o Messias da casa de David, porque aquele invoca, sobretudo, a estrutura escatológica, enquanto este conjuga a escatológica com a cosmogónica. Aspecto, aliás, essencial para ajudar a esclarecer melhor o tema sebástico. Tema ou mitologema e não mito, porque a figura, o drama político de D. Sebastião (equivalente a um arquétipo "substantivo" das estruturas heróicas do regime ou polaridade diurna) e a resistência popular sebastianista à dominação de Castela inscrevem-se nos "modelos" míticos messiânico e milenarista (o Messias é um símbolo associado às estruturas sintéticas do regime nocturno), sendo, em função daquele, subsumidos pela narrativa mítica do Milagre de Ourique, onde se verifica a articulação, num sentido marcadamente escatológico, de símbolos, arquétipos "substantivos" e estruturas distribuídos pelos dois regimes ou polaridades.

Estamos, pois, perante a recorrência ou, em rigor, a permanência de Ourique, mito essencialmente messiânico-cristão, mas cada vez mais "confrontado" com a presença (ou recorrência, ressurgência...), ainda que "encoberta", de outros mitos - o da Idade do Ouro, o de Prometeu, o da Androgenia... - evocados pelas doutrinas e ideologias milenaristas (de pura raiz judaica). A valorização filosófico-política da *societas humana* (na expressão de S. Tomás) indicia, de facto, uma crescente estimulação das estruturas antropogónicas, ou seja, da corrente mítica prometeica. E a par disto importa não esquecer a silhueta constante, desde os alvares da Dinastia de Aviz ou joanina, do Mito do Herói - a heroicização coeva e, sobretudo, póstuma a D. Sebastião integrou-se, tal como já se integrara a do seu antepassado directo D. João I (fundador da dinastia que veio a extinguir-se no reinado sebástico...), num duplo "efeito" mítico de cariz messiânico-milenarista.

3.2 Do contributo historiográfico ao "olhar" mitanalítico

O domínio filipino estendeu-se por três reinados - o de Filipe II, Filipe III e Filipe IV, respectivamente I, II e III de Portugal - e por seis décadas, ao longo das quais a situação política, social e económica de Portugal acompanhou e reflectiu forçosamente as vicissitudes da grande Monarquia Espanhola, cabeça de um vasto império saído, em parte, do *Tratado de Tordesilhas* e associado a uma "era áurea", a era do grande esplendor da civilização espanhola. Mas será ainda no séc. XVII - o "Século de Ouro" da Espanha -, que se adensarão os sinais de estagnação e de declínio.

Ameaçada pelos ataques dos corsários ingleses ao comércio das índias e pela vaga herética da Reforma, desencadeada por Martinho Lutero e espalhada pelos Estados do Império Germânico, pela França e Inglaterra, onde se sucederam guerras religiosas, a Espanha de Filipe II, "vanguarda" da Contra-Reforma romana e desejosa de manter o con-

⁸⁷ SIRONNEAU, Jean-Pierre - Retour du mythe et imaginaire socio-politique, in *Le Retour du mythe*. Grenoble: P.U.G., 1980, p. 16-15.

trola dos Países Baixos, entrou, desde 1583, numa fase de guerra iminente com a Inglaterra, que aconteceu e culminou de 7 para 8 de Agosto de 1588 com a humilhante derrota da "Armada Invencível" espanhola diante de Calais. Não teve consequências imediatas, nem desastrosas esta derrota para a Espanha, além da perda dos Países Baixos do Norte e de um efectivo ascendente económico das "potências marítimas" do Noroeste europeu.

Um acordo de paz com a França de Henrique IV e depois com a de Luís XIII e do célebre cardeal Richelieu, obreiros da restauração da autoridade real francesa, contribuiu para que o reinado de Filipe III fosse relativamente pacífico, mas ao contrário de seu antecessor este monarca passou a confiar a condução dos negócios públicos a validos (favoritos), como o Duque de Lerma ou o enérgico conde-duque de Olivares, que servirá Filipe IV. A partir de 1621, estes dois homens protagonizaram uma política mais intervencionista, pensada para a unidade hispânica. O retorno dos Países Baixos, nesse mesmo ano, à posse espanhola arrastou, de novo, a monarquia filipina para o uso das armas face a uma França reorganizada e belicista.

Os efeitos da guerra afectaram os beligerantes no seu todo e Portugal não podia escapar-lhes. Aliás, desde 1585 que os portugueses começaram a sofrer as consequências de uma política externa comum, dominada pelos interesses espanhóis: nesse ano foi determinada a proibição do comércio com a Holanda; no ano seguinte ocorreu a ruptura das relações diplomáticas e a proibição do comércio com a Inglaterra; e em 1588 vários portos brasileiros foram atacados pelos corsários ingleses. O ataque às possessões portuguesas prosseguiu e intensificou-se nas décadas seguintes, sobretudo, a partir do acordo anglo-holandês de 1620.

Entretanto, a política de Olivares tendeu a integrar, sob o impulso da Coroa espanhola e de medidas de reforço fiscal e político, a sociedade portuguesa num Estado unitário e anti-dualista. Não tardou, por isso, a lavrar o descontentamento no seio do "terceiro Estado". Sucederam-se os motins populares, mas de pronto esmagados com a conivência da nobreza e dos letrados, uma parte dos quais acabará, no entanto, por agir contra o domínio espanhol, pressionados pela adversidade crescente das circunstâncias sócio-económicas.

A conjura de 1 de Dezembro de 1640 resultou, pois, do empenhamento subversivo das elites, reunidas em torno de D. João, duque de Bragança e governador militar do reino. Era, enfim, proclamada a Restauração da Pátria independente e abria-se um novo ciclo político, para onde confluíu, naturalmente, o "sebastianismo posterior à morte do rei", bem como uma hábil campanha de exaltação nacionalista, conduzida através de uma certa parenética: "*Vários - explica-nos João Francisco Marques - foram os meios de que os pregadores portugueses se socorreram durante o domínio filipino para alertar a consciência da nação contra o perigo que corria, se se deixasse abater pela onda de dificuldades e infortúnios que a assaltavam. A coberto de motivações religiosas e, por vezes, de uma argumentação ambígua, caindo intencionalmente em exageros retóricos ao abordar certos sintomas de declínio moral, económico, militar e político, a voz do orador sagrado erguia-se, espicaçando brios adormecidos, agitando desígnios messiânicos, exaltando-os em quem residia a derradeira esperança de recuperação da independência e, por fim, sugerindo o caminho da rebelião*"⁸⁸. Esses "desígnios messiânicos" entendem-se à luz da densa e fértil corrente de profetismo e

⁸⁸ MARQUES, João Francisco - *A Parenética portuguesa e a dominação filipina*, ob. cit, p. 261.

esoterismo, que prosseguirá activa até à primeira metade do séc. XVIII⁸⁹, e do movimento pós-tridentino, artístico-literário e político do Barroco - a arte do espectáculo e da ostentação, do apelo directo à emoção e à sensibilidade, posta ao serviço da Igreja e da exaltação do Poder régio. Os referidos "*desígnios messiânicos*" evocam ainda a presença marginal e enraizada de uma prolífera "mentalidade mágica".

Da *Anacefaleose da Monarquia Lusitana* de Manuel Bocarro Francês, publicada em 1624 e dedicada a Filipe IV⁹⁰, até à prosa sacra e profético-política do P.e António Vieira, passando pela parenética, que antecedeu e acompanhou a Restauração política de Portugal, pela historiografia alcobacense, consubstanciada na *Monarchia Lusitana* de Frei Bernardo de Brito e de Frei António Brandão, artífices da "*emergência da mitologia das origens (...)* significativa num período de crise de identidade, decorrente da anexação da Coroa por Castela"⁹¹, pela literatura política legitimadora do Estado brigantino ou pelo acervo de prognósticos "sebastianistas" e diversos textos herméticos, é ampla a gama de fontes carregada de denso substrato ideológico, sobre o qual muitas têm sido já as leituras interpretativas.

Autores como António Machado Pires, Joel Serrão, António Quadros ou João Medina, assentando em pressupostos e objectivos diferentes, seguiram a mesma pista aberta por Oliveira Martins na sua *História de Portugal* (I^a ed. 1879) e no *Portugal Contemporâneo* (I^a ed. 1881), ou seja, o trajecto do sebastianismo, enquanto "*provapóstuma da nacionalidade*" (nas próprias palavras de O. Martins), enquanto expressão da mentalidade popular portuguesa e brasileira (em foco, sobretudo, a acção profética e popular de António Conselheiro, líder do movimento "sebastianista" de Canudos, no sertão brasileiro, o "*Brasil do interior, profundo, durante o último quartel do séc. XIX*") e enquanto temática esotérica - a "Religião do Encoberto" - segundo pensadores como Sampaio Bruno ou para poetas como Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Afonso Lopes Vieira. Mais adiante veremos, genericamente, como foi encarado o tema sebastico nos sécs. XIX e XX, mas aqui só nos interessa destacar as análises da produção literária, filosófico-política e profética cingida ao contexto histórico seiscentista.

Nesse manancial de "testemunhos" temos, em relevo, a metamorfose messiânica do Encoberto no chefe da Casa de Bragança, tarefa exemplarmente cumprida por António Vieira como se deduz da extensa bibliografia disponível sobre ele. Como observou Yvete Centeno, D. Sebastião - "rei divino" à luz das Orações de Obediência ao Papa⁹² - morreu em

⁸⁹ Veja-se CAPELO, Rui Grilo - *Profetismo e esoterismo A arte do prognóstico em Portugal (séculos XVII-XVIII)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1994, ob. cit.

⁹⁰ O cariz sebastianista da obra fez recair graves suspeitas de Castela sobre as intensões políticas do autor e daí que ela tenha sido apreendida e Bocarro Francês preso, libertado pouco depois e forçado a exilar-se em Itália, onde publicou a *Anacefaleose IV* (o termo significa recapitulação e os poemas destinavam-se a recapitular as glórias de Portugal), com o título *Luz Pequena Lunar e estelífera da Monarquia Lusitana*, onde é garantida a vinda do Príncipe Encoberto, em menos de século após o nascimento de D. Sebastião (1554), ou seja, 1654 (Cf. PIRES, António Machado - *D. Sebastião e o Encoberto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, p. 79-80).

⁹¹ BETHENCOURT, Francisco - *A Sociogénese do sentimento nacional*, in *A Memória da Nação. Organização de Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro, 1987*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991, p. 489.

⁹² Veja-se *Orações de Obediência. Séculos XV a XVII (edição fac-similada com nota bibliográfica de Martim de Albuquerque)*. Lisboa: Ed. Inapa, 1988.

1578, mas não quebrou o espírito profético português, "que, pela voz do padre António Vieira (1608-1697), aliará à Restauração e reinado de D. João IV aquilo a que ele mesmo chama "Esperanças de Portugal e Quinto Império do Mundo". E a autora acrescenta: "De nacional - e nacionalista -, o mito fundador adquire foros de universalidade que lhe advêm da antiga tradição dos profetas bíblicos, e da mais recente tradição do abade Joaquim de Flora, da monja Hildegarda de Bingen, e dos visionários Nostradamus e Bandarra, o sapa-teiro que ele declara sábio e profeta e cujas trovas comenta até à exaustão. Morre D. João IV? Não importa. Ele é D. Sebastião. Ele voltará, ressuscitado. Em Portugal, apesar do reinado dos Filipes, o duplo corpo do rei continua a viver, imprimindo à nação e aos seus representantes uma dinâmica de messianismo coeso que nenhum contratempo parece poder abalar"⁹².

O padre Vieira, que, segundo José van den Besselaar, se considerou a si próprio o intérprete dos sinais celestes que lhe pareciam anunciar a iminente 'plenitude dos tempos'⁹⁴ e que começara a redigir em 1649 a sua magna e inacabada obra *História do Futuro. Esperanças de Portugal & Quinto Império do Mundo*, condensou aí a sua visão milenarista (joaquimita) do "descobrimento das nossas esperanças e felicidades", do plano divino (providencialismo) que Portugal, nação eleita, daria cumprimento ao Quinto Império, profetizado por Daniel e Ezequiel, desencadeado com o nascimento de Cristo (o Messias da casa de José) e realizado, finalmente, através do regresso assaz próximo - em 1666, o ano profético ansiosamente esperado... - de D. Sebastião, incarnado em D. João IV.

A concepção vieirina da transfiguração do mundo partia, pois, da analogia entre Quinto Império e Reino de Cristo, a instalar na terra logo que o Encoberto - um príncipe português de acordo com as profecias ibéricas - derrotasse os inimigos da fé cristã e conquistasse a Terra Santa. Então, o Quinto Império - sintetizou Besselaar - não tardou em vir: "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 diferenças nacionais e culturais haviam de ser integradas numa unidade superior; um reino em que todos os habitantes do globo terrestre haviam de obedecer - e de livre vontade - aos dois vigários de Cristo: ao papa de Roma, no plano espiritual; ao rei de Portugal, no plano temporal. Terminado esse período milenário, viria o Anticristo, a luta final e a consumação dos séculos. O Quinto Império era um sonho de patriotismo exaltado e, ao mesmo tempo, de ecumenismo universal: todas as partes do mundo deviam contribuir, cada uma à sua maneira, para maior esplendor do conjunto"⁹⁵.

⁹² CENTENO, Yvette - O Padre António Vieira e o segundo corpo do rei, in *A Memória da Nação*, ob. cit., p. 304. A autora aplicou ao caso de D. Sebastião e à obra sebastianista do célebre jesuíta e pregador Vieira, a análise de Ernest Kantorowicz sobre o "segundo corpo", ou seja, a transformação, em Shakespeare e na sua peça *King Richard II*, sofrida pelo estatuto e dignidade do rei, "no seu segundo corpo, o imutável, para não dizer divino" (Idem - *The King's two bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1957.)

⁹⁴ VAN DEN BESSELAAR, José - Introdução, in VIEIRA, Padre António - *Livro antepreimeiro da História do Futuro. Nova leitura, introdução e notas por...* Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983, p. 8. Sobre a plenificação da História em Vieira veja-se a recente e análise filosófica de BORGES, Paulo Alexandre Esteves - *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, ob. cit.

⁹⁵ VAN DEN BESSELAAR, José - Introdução, in VIEIRA, Padre António - *Livro antepreimeiro da História do Futuro*, ob. cit., p. 8.

Em torno da ideia do Quinto Império, axial no pensamento vieirino, o recente exercício hermenêutico de Paulo Borges ajudou a explorar vectores significativos. A partir do mesmo enquadramento teológico e mítico o discurso de Vieira sugere pistas fecundas para a especulação, nomeadamente a respeito das analogias que, extraídas das *Trovas de Bandarra*, podem ser estabelecidas "entre a ressurreição e epifania salvíficas do "bom rei encoberto" (segundo fundador da nação mediadora para o "Império" terreno da divindade, de acordo com o mito instaurador e destinaí de Ourique), decisivas para uma ressurreição universal da Verdade teândrica, e um acordar, ou despertar, cujo sentido se apura na explícita identificação daquela ressurreição com uma reminiscência [cf. Salmos, 22 (21)], pela qual no mundo triunfe do esquecimento e se reactualize a sinfonia primordial de todos os seres, na convergência para o seu Princípio e Fim único!"⁹⁶.

Mas a análise desse projecto quinto-imperial remete, necessária e constantemente, para as "circunstâncias" do seu mentor e daí a evocação, sempre oportuna, do ensaio de Vasco Pulido Valente sobre o enquadramento conjuntural do discurso filosófico-político de Vieira⁹⁷. E neste contexto a obra vieirina entrelaça-se profundamente com o sermónário anterior e posterior a 1640 e com os textos dos "teorizadores" e ideólogos políticos da Restauração.

No que concerne à riqueza ideológica bidimensional, isto é, aos ideogramas saturados de aflorações míticas, patentes na produção parenética de seiscentos, dispomos do trabalho historiográfico de João Francisco Marques, repartido já por vários estudos de dimensão e fôlego diversos⁹⁸. Entre os inúmeros excertos significativos extraídos dos muitos sermões relativos a esta conjuntura, interessa-nos destacar, aqui, os que João Marques analisou num texto sugestivamente intitulado *A Tutela do sagrado: a protecção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração*". E essa análise começa com a evocação necessária de que o discurso concionatório da Restauração de 1640 se destinava a "exaltar os feitos cometidos para torná-la possível; advogar a legitimidade do gesto patriótico separatista no plano religioso e jurídico; defender os actos governativos inerentes à sua conservação; aprovar e responsabilizar certas decisões dos órgãos governativos; apoiar a firmeza de opções impostas pela consolidação do movimento libertador; promover a união social indispensável à defesa da independência; colaborar na aceitação das medidas circunstanciais tendentes ao prosseguimento da luta armada, à paz, à contribuição financeira"⁹⁹TM.

Se se acrescer a isto a exarcebada e barroca mentalidade católica e mística prevalente no período seiscentista, ficamos com o quadro justificativo de tão veementes e fervorosas invocações do sagrado e, mais precisamente, da presença tutelar, manifestada através

⁹⁶ BORGES, Paulo Alexandre Esteves - *A Pienificação da História em Padre António Vieira*, ob. cit., p. 299.

⁹⁷ VALENTE, Vasco Pulido - *A Sociedade, o estado e a história na obra de António Vieira*. (Para a história da filosofia política em Portugal no século XVII), in Idem - *Estudos sobre a crise nacional*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 97-240.

⁹⁸ A referência-chave continua a ser a tese de doutoramento: MARQUES, João Francisco - *A Parenética portuguesa e a dominação filipina*, ob. cit.

⁹⁹ MARQUES, João Francisco - *A Tutela do sagrado: a protecção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Restauração*, in *A Memória da Nação*, ob. cit., p. 267-294.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 267-268.

de prodígios (tão fáceis de admitir para a mentalidade religiosa da época), de Cristo, da Virgem, da Sagrada Eucaristia e de um rol considerável de santos e santas padroeiras, de heróis ou "pais santos da grei lusa".

O teatino genovês Ardizzone Spinola pregou na Sé de Goa, a 22 de Setembro de 1641, que o reino de Portugal era de Cristo e da Virgem¹⁰¹, temática reforçada pelo dr. Luís de Sá, catedrático em Coimbra de Escritura Sagrada, quando, seis anos mais tarde, evocou o aparecimento da Virgem na Lua¹⁰², prodigiosa ocorrência, testemunhada por várias pessoas que diziam terem visto na Lua "um notável sinal à maneira de uma hóstia em meio de duas figuras que se lhe representaram serem Anjos que a adoravam"^m. Nesse sinal avulta a simbologia eucarística e mariana, "cujas raízes mergulham no Apocalipse joânico" e que constitui presença recorrente nos frontispícios dos sermões e nos relatos circunstanciados das cerimónias festivas, para além da especial devoção que a família real votava à Eucaristia.

Idêntica, se não mesmo maior, acabou por ser a intensidade posta no culto mariano: D. João IV foi um fervoroso defensor do dogma da Imaculada Conceição e da Virgem. Terá escapado a João Marques o *Sermão na aclamação d'El-Rei Dom João IV* de Fr. João de S. Bernardino, peça muito expressiva, citada pelo Bispo de Bragança na sua Exortação pastoral, de 25 de Março de 1904, nestes precisos termos: "*O Duque de Bragança tanto creu dever o throno á Virgem Nossa Senhora da Conceição, que a invocou como Padroeira, renovando o voto feito por Affonso Henriques cinco séculos antes. No sétimo dia depois da sua aclamação, Dom João IV assiste á festa da Immaculada, e por sua grande devoção por este mysterio, o jura, e faz jurar pelos Estados do Reino em 1645, sendo ali declarada a Santíssima Virgem Defensora e Protectora do Reino, promettendo e jurando confessar com o sacrificio da própria vida que a Virgem Maria foi concebida sem mancha do peccado original*"^m.

Mas para além da suprema intercessão de Cristo e da Virgem junto de Deus, podia haver, segundo os dictames da teologia católica, outros mediadores entre homens e a divindade - anjos, santos e almas do Purgatório. A situação política restauracionista favoreceu, naturalmente, o recurso intenso a tais intercessores. E, entre estes, o Anjo Custódio de Portugal manteve não só a sua importância litúrgica, mas também indiscutível acuidade no apoio conferido à conveniente legitimidade sobrenatural da Aclamação - Fr. Cristóvão de Lisboa referiu-se-lhe, num dos seus sermões, frisando bem a acção providencialista desse "espírito invisível", similar aos anjos-da-guarda das nações (incumbidos de presidir aos seus destinos e já mencionados no Antigo Testamento), dizendo que "*o Anjo Custódio do nosso Reyno está aparelhado, não só a nos defender, mas a ofender quem nos vier cometer, e que*

¹⁰¹ Para uma perspectiva histórica do culto mariano há a obra clássica de PIMENTAL, Alberto - *História do culto de Nossa Senhora em Portugal*. Lisboa: s.d.

¹⁰² Esclarece-nos João Marques que este aparecimento "(para além do que nele há de mítico) remonta aos primeiros embates fronteiriços com Castela. O evento evocado, aceite credulamente como prodígio, que se dizia haver sido observado na região de Braga e fora dela, circulava descrito em cartas e era autorizado por pregadores de nomeada, como Fr. Cristóvão de Lisboa" (Cf. *Ibidem*, p. 271).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 271.

¹⁰⁴ *Festas jubiliares da definição dogmática da Immaculada Conceição em Braga, 1854-1904*. Braga: Tip. de J. M. de Souza Cruz, 1904 (pág. inum.).

*se cá vierem os Castelhanos, que os ha de cegar de modo, que não hão de atinar com cousa que fação, & hão de ficar nossos prisioneiros, como sucedeu a Eliseu com seus inimigos*¹⁰⁵.

A presença do Anjo Custódio, identificado por vários autores com o Arcanjo S. Miguel (ou o Metraton), foi recentemente interpretada por Dalila Pereira da Costa como uma "presença encoberta": nos sécs. XV e XVI surge, em força, como o Arconte da Nação; mas a partir da segunda metade de quinhentos, o "*Anjo se esconde. Sua imagem não mais surgirá, potente, nos seus monumentos religiosos, em toda sua vera natureza e grandeza. E os séculos barrocos e classicistas, só dos anjos comumente nos comunicarão uma imagem decaída no humano e mundano, como sua obnubilação ou consciente degradação pela parte dos portugueses: natureza decaída na alegoria, no sentimentalismo teatral ou enfático, podendo ir até ao erotismo declarado. Toda a inacessibilidade, majestade, todo o terrível do supra-humano do anjo, todo seu numinoso, desaparece, nas mais das vezes*"¹⁰⁶.

414

A seguir ao Anjo Custódio não faltam referências a outros mediadores, como São Francisco Xavier, São José (implicado na proteção do libertador de Portugal, através de um paralelismo curioso: "Cristo e D. João são "*dous Reys nascidos ambos Reys, ambos Redemptores & ambos encubertos*", confiados à guarda do Pai putativo de Jesus para cumprimento dos desígnios divinos¹⁰⁷), Santo António, a Rainha Santa Isabel (advogada da paz e mãe da Pátria) ou o apóstolo São Tomé (invocado como protector do império ultramarino¹⁰⁸). D. Nuno Álvares Pereira e D. Afonso Henriques não podiam, também, ser esquecidos - o primeiro, antepassado directo da Casa ducal de Bragança, chegou a ser apresentado como o "*Santo David português progenitor do rei que libertara o seu povo do cativo a que o reduzira o filisteu castelhano*"¹⁰⁹, e o segundo ressurgiu por entre apelos vários (a Nobreza fê-lo nas Cortes de 1641) à sua beatificação e canonização, porque ele era o rei santo, a quem, segundo a crença comum, Cristo privilegiara com a sua aparição em Ourique. Para o teatino Spinola, Afonso Henriques era "*o Rey Santo por antonomásia, o invencível nas batalhas, o açoite dos Reis mouros, o querido de Jesus, o amado por Deus*"¹¹⁰.

Quanto à produção doutrinária de cariz teológico e jurídico-político, legitimadora da Restauração, permitimo-nos citar a tese de doutoramento de Luís Reis Torgal, para sublinharmos, em síntese breve e genérica, o essencial do dispositivo ideológico forjado na sequência do processo independentista e balizado pela construção do "Estado Moderno", cujos germens estavam-se a desenvolver na cultura além-pirenaica¹¹¹.

Segundo Reis Torgal a necessidade de provar a legitimidade da independência portuguesa conduzia naturalmente ao reforço da utilização dos processos mentais e das teses escolásticas,

¹⁰⁵ MARQUES, João Francisco - *A Tutela do sagrado...*, in ob. cit, p. 277.

loe COSTA, Dalila Pereira da - *Entre desengano e esperança. Ensaio português*. Porto: Lello & Irmãos, 1996, p. 18.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 281.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 291-292).

¹⁰⁹ Ibidem, p. 289.

¹¹⁰ Ibidem., p. 293.

¹¹¹ Ver TORGAL, Luís Reis - *Ideologia política e teoria do estado na restauração*, vol. 2. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1982, p. 235.

como seja o jusnaturalismo teológico e a teoria do contrato, que de alguma forma poderiam dar força às reivindicações das classes dominantes, que na Restauração apareceram como condutores do processo político. Tais concepções levariam, de acordo com as palavras taxativas do autor, "à afirmação da obrigatoriedade do respeito do Estado pelas leis ou pelos costumes e por alguns privilégios de classe; e, por outro, como implicavam a noção de que tais sectores sociais constituiriam a "vanguarda" ou "essência" do "povo", que contratualmente depositava no rei o poder político e que em certas condições o poderia reivindicar, iriam naturalmente provocar o reforço do seu prestígio. Além disso, a necessidade de se opor ao "imoralismo" despótico do imperialismo espanhol levava a ideologia portuguesa a reforçar o seu "moralismo" - na base, naturalmente, de uma ética cristã tradicional e não de uma ética cristã que fundamentava novas concepções políticas, como aconteceu em França — e a afastar-se das concepções laicistas, ou tendencialmente laicistas, que preparavam a separação da política da religião e da ética"².

Por sua vez, Diogo Ramada Curto chamou a atenção para diversos aspectos estruturais da construção desse Estado, reflectidos no discurso político adjacente, sendo de realçar, aqui, as imagens e cerimónias régias, tidas por "sinais exteriores demonstrativos da magestade" e que, a par dos sermões e do livro impresso, configuravam o "espaço público", traduzido na tipologia, apresentada em 1641 por Jerónimo Freire, das "formas existentes para endereçar a palavra ao rei: os púlpitos; as oficinas dos impressores; os pelourinhos, portas de paços reais, portas de igrejas; e, finalmente, a audiência real"³. Sobre as cerimónias, praticadas como rituais régios de afirmação e de exposição da "magestade" (do Poder), há a destacar a entrada régia (em Lisboa e em todas as cidades e vilas percorridas), associada à viagem do rei, que pode desenrolar-se através de outro tipo de circuitos: "a reunião de cortes e o juramento do rei e do príncipe, a ida do rei à casa da Suplicação, outras audiências reais, as refeições públicas, a assistência à procissão do Corpus Christi e a um auto de fé em Évora"⁴. Note-se, aliás, a sobrevivência e (re)enquadramento na Modernidade de todo um ceremonial régio, implicado na noção de festa, enquanto "momento privilegiado para o estudo da ideologia porque é a aplicação prática e voluntária da produção cultural e artística de uma sociedade que nela se reflecte e nela reflecte sobre si própria"⁵, e ilustrada pela entrada régia, instrumento medieval de "propaganda régia", aprofundado com o decorrer do tempo de molde a descrever-se a "entrada como a teatralização da magestade real e sublinhar a capacidade organizadora dos contratantes; esta evolução está na origem do aparecimento, no final do século XVI, por toda a Europa, de um novo género literário, o libreto de entrada, em que o tema fulcral é a descrição do aparato decorativo das ruas para a recepção ao rei, muito em especial a arquitectura efémera e seu significado alegórico"⁶.

² Ibidem, p. 241-242.

³ CURTO, Diogo Ramada - *O Discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1988, p. 143.

⁴ Ibidem, p. 158. Sobre ritos e cerimónias veja-se do mesmo autor: idem - *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, in *A Memória da Nação*, ob. cit., p. 201-265.

⁵ ALVES, Ana Maria - *As Entradas régias portuguesas. Uma visão de conjunto*. Lisboa: Livros Horizonte, s.d., p. 9.

⁶ Ibidem, p. 11.

A profusão de imagens (objectos) - moedas, medalhas, estátuas, pinturas e gravuras - funcionou, por seu lado, como "suporte" da "retórica da persuasão"; "que Starobinski considerava essencial ao absolutismo por associar o "signo da soberania" à "expressão de um poder que se materializa sobre espécies sensíveis, e que é capaz de renovar sem cessar as formas sobre as quais se manifesta"¹¹. Tudo isto aponta, afinal, para uma hipertrofia do Poder régio, paradoxalmente (des)sacralizadora, isto é, deformante do "direito divino" alto-medieval, sua primeira fonte legitimadora, porquanto vertido, no séc. XVIII, em "fórmulas perversas" - absolutismo, despotismo iluminado, regalismo...

416

Numa outra "d direcção" - a dos prognósticos associados ao sebastianismo e a das referências sebásticas, ao longo do séc. XVII e até meados do XVIII, em textos herméticos (cabalistas e alquimistas) - devidamente analisada nos seus meandros e nas suas interacções com a sociedade e o tempo, ganha especial pertinência esta observação de Rui Capelo: "Os avanços de uma nova mentalidade, que pretendia ser científica, técnica, pedagógica, uma nova maneira de conduzir a política, um maior empenhamento na economia, uma maior aproximação do racionalismo europeu, são premissas que permitem concluir que a sociedade se afasta cada vez mais da sacralização tradicional do poder, que o absolutismo real chega ao auge e, com ele, a afirmação de que o poder político é sagrado por si e não por instâncias religiosas. Pombal vai tentar aniquilar definitivamente a "desrazão" sebastianista, associando-a aos jesuítas, como mentores de todas as superstições. Os resultados pretendidos não são alcançados - os sebastianistas verão em Pombal a confirmação das infelicidades que precedem a chegada do Salvador, continuarão a resistir às ideias novas (para eles abomináveis) dos racionalistas, liberais, franco-maçãos e dos jacobinos, e continuarão a desejar sempre uma ordem social e política plenamente sacralizada e tradicionalmente arcaica"^m. Na segunda metade do séc. XVIII parece, pois, irreversível o desvanecimento do "hermetismo sebástico" e, face à ufana emergência da ciência moderna, inevitável o recuo das "ciências" divinatórias, devolvidas às margens sombreadas da cultura popular.

Os "cortes sincrónicos" expostos - pálida amostra dos inúmeros que poderiam ser feitos para a conjuntura em foco - permitem-nos, apesar disso, salientar, com alguma base apodíctica e em termos mitanalíticos, o seguinte:

a "originalidade mitogénica" do Pe António Vieira consistiu, segundo notou António Quadros, na "junção dos mitos do Encoberto e do Quinto Império", mas, em nossa opinião, a singularidade do contributo vieirino passou por outra via - a de ter conseguido pensar política, teológica e metafisicamente o Mito, num ensaio ousado de síntese católico-ecuménica e final dos messianismos opostos (cristão e judaico)¹⁹, pelo que a sua ideia quinto-imperial

¹¹ CURTO, Diogo Ramada - *O Discurso político em Portugal (1600-1650)*, ob. cit., p. 157.

⁸ CAPELO, Rui Grilo - *Profetismo e esoterismo*, ob. cit., p. 127.

⁹ É, aliás, António QUADROS, quem chama a atenção para a tentativa de António Veira, junto do famoso messianólogo hebreu Menassé Ben Israel (1604-1654), a fim de o convencer acerca da sua teoria do Quinto Império: "Mas - escreve Quadros - a verdade é que Menassé Ben Israel, ligando embora de algum modo Portugal, mas sobretudo o Portugal brasileiro, à sua interpretação da profecia de Daniel, por seu turno baseada no sonho babilónico Nabucodonozor, vê o Quinto Império, não como português, mas como israelita"

(providencialista e universalista) ultrapassa, em termos conjunturais, o mitologema ou tema sebastianista, mera reatualização de Ourique, procedendo directamente deste como se pode inferir das palavras de Raymond Abellio, em prefácio ao romance de Dominique Roux *O Quinto império*: "*este mito do "Quinto Império" que nasceu ao mesmo tempo que o Portugal independente, quando o seu primeiro rei, Dom Afonso Henriques, foi aclamado no campo da batalha de Ourique, e que Cristo lhe prometeu nesse momento que o seu país receberia o reino dos mares a fim de transmitir ao mundo a mensagem universal do seu Deus. Quinto Império, mito deste Portugal universal, missionado para a eternidade e doravante como que fundido na imensa extensão oceânica do seu sonho, não um país de conquistadores e de fundadores, mas de descobridores, mensageiros, navegadores sem fim, vindo-lhes a sua razão de ser e a sua força desta ausência de fim*"¹²⁰;

417

a espessa "ganga" político-ideológica pré e pós-restauracionista evoca, sem dúvida, a atmosfera contra-reformista, instauradora dum apertado controlo do mítico-simbólico, ou seja, a energia simbólica e arquetipal é "abafada" pela intencionalidade propagandística dos discursos (teológico, político, literário, etc);

a derivação ou usura da esfera mítico-simbólica operou-se, curiosamente, através da exacerbação religiosa e mística, no âmbito da catolicidade romana (reforço do culto mariano e eucarístico, incremento das manifestações litúrgicas, vigilante observância dos preceitos teológicos, etc), o que significou, por exemplo, a saturação e deriva ideológica de Ourique (messianismo cristão) e o, cada vez mais difícil, encobrimento da forte latência de Prometeu e da Idade do Ouro (milénarismo judaico); e

por último, trazendo sempre à colação a "tópica diagramática do social" proposta por Gilbert Durand, lembramos que as mutações, acumuladas progressivamente na sociedade, na cultura ou nas práticas políticas emergentes, interagem com o imaginário, na sua dimensão mais profunda (o Inconsciente), configurado pelo regime diurno mais as suas estruturas esquizomorfas, onde, entre outros, se insere o arquétipo do Anjo (presente no *récit* de Ourique e passível de "ocultação" a partir, sobretudo, do séc. XVII), e pelo regime nocturno, mais as estruturas sintéticas ou dramáticas, onde é possível distinguir, como arquétipos "substantivos", a Cruz (presente na narrativa de Ourique), o Andrógino (presente no tema do Homem Novo) ou a Arvore, e as estruturas místicas, onde está, por exemplo, o arquétipo Mulher/Anima (associável ao incremento do culto mariano, coevo do absolutismo e posterior...)¹²¹.

(Cf. Idem - *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, vol. 2, ob. cit., p. 135). Sobre a necessária contextualização de Menassé no movimento milénarista judaico dessa época veja-se o texto sinóptico *A Era dos Falsos Messias* in BARNAVI, Élie (dir.) - *História universal dos judeus. Da génese ao fim do século XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, s.d., p. 148.

¹²⁰ ABELLIO, Raymond - Prefácio, in ROUX, Dominique de - *O Quinto império*, romance. Lisboa: Roger Delraux, 1977, p. 11-12.

¹²¹ Seguimos, obviamente, a classificação isotópica das imagens proposta por Gilbert DURAND in Idem - *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit. Especificamente, sobre a "interferência" do par arquetipal Animus/Anima na transição da República para o Império Romano, bem como na conduta dos contrários imperadores Calígula, Nero, Cómodo, Caracala e Heliogábalo, "delirantes, criminosos, debochados

A estimulação profunda destes regimes, estruturas, esquemas, arquétipos ("substantivos" e "atributos") e símbolos, "activa" a distribuição intercambiante dos mesmos na estruturação "apalavrada" e "semi-racionalizada" do(s) mito(s), a qual, tendo em conta os sécs. XVII e XVIII, atingiu o paroxismo (seguido de esvaziamento) das estruturas escatológicas (projectão cristã e linear do escatón...), assim como o revigoreamento das antropogónicas (valorização do papel super-humano do herói...) e das escatológico-cosmogónicas (desgaste do deslumbramento majestático, recusa conceptual do declínio e idealização socializada do Paraíso...).

18

Convém que fique claro: não são conclusões. Quando muito resultados parcelares de uma pesquisa e, sobretudo, de uma aportação hermenêutica que, embora possa parecê-lo à primeira vista, não está cingida a determinada formulação teórica abstracta alheia ao exercício historiográfico. Há, certamente, filiação crítica num modelo hermenêutico aplicado ao conhecimento histórico a fim de aprofundá-lo e melhorá-lo, mas se a aplicação falhar "mata-se" o modelo e a escrita da História continua...

e incapazes, segundo a representação historiográfica legada por Tácito e Suetónio", veja-se a excelente aplicação de "mito-análise histórica" de CAZENAVE, Michel e AUGUET, Roland - *Os imperadores loucos. Ensaio de mito-análise histórica*. Mem-Martins: Editorial Inquérito, 1995.