

Armando B. Malheiro da Silva

*Faculdade de Letras da Universidade do Porto*

Alberto Filipe Araújo

*Universidade do Minho*

## *Para uma mitanálise da fundação sagrada do reino de Portugal em Ourique*

### Resumo

Neste, como em outros estudos de aplicação entretanto publicados, é montado e desenvolvido um olhar hermenêutico e mitanalítico, com seus pressupostos e conceitos operatórios sobre as narrativas de cariz religioso sobre a presença de Cristo nas origens políticas do reino de Portugal e na vida de seu primeiro Rei, D. Afonso Henriques (1109-1185). O famoso milagre de Ourique que Alexandre Herculano refutou através da análise crítica diplomático-histórica encerra traços profundos do imaginário humano e social inteligíveis à luz da mitocrítica/mitanálise proposta por Gilbert Durand e de outras contribuições como a Psicologia das Profundidades de Carl Gustav Jung e o recenseamento mítico-simbólico de Georges Dumézil. Seguindo este trilha teórico-m(i)todológico foi possível mostrar no seu âmago o Milagre enquanto Mito (narrativa sagrada e profunda) da Fundação de Portugal, reino nascido na Cristandade sob um desígnio providencial.

Finalmente, o presente estudo aparece dividido em três partes: a primeira é dedicada a uma “abertura epistemológica”; a segunda foca “o paradigma dos reis/santos fundadores”, nomeadamente fala-se de Clóvis e de Afonso Henriques; na terceira, e última parte, realiza-se, recorrendo-se aos conceitos de mito e de arquétipo, a mitanálise do Milagre de Ourique.

### Abstract

This study, as well as others published in the meantime, evolves around a hermeneutic and mythanalytical view. It addresses the underlying assumptions and operative concepts regarding narratives of a religious nature which relate to the presence of Christ in the political origins of the Portuguese kingdom and, therefore, in the life of the first Portuguese King, D. Afonso Henriques (1109-1185).

The famous miracle of Ourique, which Alexandre Herculano refuted through the critical analysis of diplomatic and historical facts, comprehends profound features of the human and social imagery, which is intelligible in light of the mythocriticism/mythanalysis

proposed by Gilbert Durand and other contributions, like the Psychology of Profoundries by Carl Gustav Jung and Georges Dumézil's study on myths and cults. Following this theoretical-m(y)thodological line of thought, it was possible to show the Miracle in its essence (sacred and profound narrative) as the Founding Myth of Portugal, a kingdom born in Christianity under the providential will of God.

Finally, this study is divided into three parts: the first part concerns an “epistemological opening”; the second one focuses on “the paradigm of founding kings/saints”, speaking of, namely, Clovis and Afonso Henriques; and the third and final part comprises the myth-analysis of the Miracle of Ourique, with recourse to the concepts of myth and archetype.

### 1. Abertura epistemológica<sup>(\*)</sup>

Através de mais este contributo de parceria interdisciplinar pretendemos mostrar que é possível e necessário entrosar o conhecimento histórico numa concepção de mito próxima das contribuições teóricas legadas, em geral, pelo *Círculo de Eranos*<sup>1</sup> e, em particular, por alguns dos seus membros — Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Erich Neumann, Karl Kerényi, Henri Corbin e Gilbert Durand. Desta concepção distanciam-se as leituras desmitologizadoras, como a de Barrows Dunham, desenvolvida no seu livro sugestivamente intitulado *Man against myth*<sup>2</sup>, ou a de Roland Barthes, que descodificou, nas *Mitologias*, o mito como signo ideológico ou “sistema semiológico segundo”, denunciando o seu uso/abuso social

---

<sup>(\*)</sup> Aos colegas e amigos Drs. Joaquim Domingues, Afonso Maltez e Professor Doutor Joaquim Machado, parceiros esclarecidos e constantes do interminável debate instaurado em torno da problemática mitanalítica e da sua aplicação ao processo histórico-pedagógico e histórico-político português, agradecemos, reconhecidos, as sugestões e as referências que muito enriqueceram este incipiente e, apenas, exploratório projecto de pesquisa. Não podemos, também, omitir a nossa sincera e perene admiração pelo mestre e amigo, Professor Jean-Pierre Sironneau, jubilado como professor de sociologia e antropologia na Universidade Pierre Mendès-France de Grenoble, e autor de uma modelar obra de aplicação ao imaginário social e político da mitanálise (ou mitodologia) de Gilbert Durand.

<sup>1</sup> 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 propos des Conférences Eranos*. Ascona: 1968, p. 1-15; ELIADE, Mircea — Rencontres a Ascona, in *Ibidem*, p. 16-23; CORBIN, Henry — Eranos. *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*. Ascona, 1962, p. 9-13; Idem — Le Temps d'Eranos. *Cahiers l'Herne*. Paris, 1981, p. 256-260; DURAND, Gilbert — Le Génie du lieu et les heures propices. *Eranos, Jahrbuch, Yearbook, Annales*. Ascona, 51, 1982, p. 243-276; e RITSEMA, Rudolf — L'Oeuvre d'Eranos et ses origines: réflexions à l'occasion de la 55<sup>ème</sup> session. *Eranos, Jahrbuch, Yearbook, Annales*. Ascona, 56, 1987, p. 35-47.

<sup>2</sup> 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 has 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

na Modernidade: *o mito* — escreveu Barthes — *é uma fala escolhida pela história, não poderia surgir da natureza das coisas*<sup>3</sup>.

Entendemos, ao invés, que toda a desmitificação, seja filosófica ou semiológica, apenas consegue tornear, em vez de indagar, a complexidade e a profundidade do simbólico, pelo que aceitamos alguns pressupostos remitologizadores, na exacta acepção de 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*<sup>4</sup>. E este empenhado pesquisador das relações das estruturas e funções das imagens, dos símbolos e dos mitos com os diversos tipos de racionalidade<sup>5</sup>, enunciou igualmente uma premissa, que merece a nossa concordância: *A travers le symbolique nous expérimentons que nous ne sommes*

---

*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).

<sup>3</sup> BARTHES, Roland — *Mitologias*. Lisboa: Edições 70, 1973, p. 182.

<sup>4</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques — *La Vie des images*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, p. 27.

<sup>5</sup> O relacionamento entre o simbólico e o racional foi reconhecido e apreçoado, ainda que, inevitavelmente, distorcido pela então inquestionável e implícita superioridade da Razão, no período “dourado” do optimismo cienticista, como se pode ver pelo livrinho da colecção *Bibliothèque Littéraire de Vulgarisation Scientifique*, escrito por D’HUMIAC, L. Michaud — *Les Grandes légendes de l’humanité*. Paris: Librairie C. Reinwald Schleicher Frères, Éditeurs, 1899. Na Introdução e na Conclusão o Autor deixou bem expressa a sua «convicção» na compatibilidade e complementaridade da Razão e da Imaginação (criadora dos grandes Mitos e Fábulas): «*De par les facultés qui sont en lui, la Destinée de l’Homme, semble bien définie: elle est de marcher, peu à peu, à la connaissance du monde où il a été jeté, à la perception du mystère qui l’environne. Il lui a été donné, pour cela, deux instruments d’investigation: la Raison et l’Imagination. La Raison constate les faits, les classes, les compare et cherche à en déduire les lois déterminantes. Mais elle n’y parviendrait pas toute seule, bien des anomalies déroutant sa logique, bien des arcanes où elle ne peut pénétrer, laissant, ça et là, de grosses lacunes dans son observation. Alors l’Imagination la supplée, par une sorte de prescience, elle saisit, entre les choses des rapports à peine perceptibles; là où la Raison n’a pu encore atteindre, elle vole avec des ailes de flammes, qui ouvrent, dans la nuit, des chemins de lumière; et ainsi elle illumine l’Invisible. Et elle rapporte la Vérité future, c’est-à-dire la Vérité entrevue, dont il faut chercher la démonstration. Dans le domaine de la Tradition, on pourrait dire que la Raison, a la charge de l’observation, du contrôle, de l’enregistrement des gestes et découvertes de l’Humanité, c’est-à-dire l’Histoire; — tandis que l’Imagination, a pour tâche l’élaboration, la transmission et la transformation successive des Mythes et des Fables, groupés généralement sous le nom de Légendes. (...) Et que l’on ne dise pas que le respect de ces Légendes revienne à exalter le culte de l’Imagination, au mépris du culte de la «Déesse Raison». De ce que l’on constate l’importance de la Fiction, on ne saurait conclure à quelque dédain de l’étude du Réel. Comment d’ailleurs pourrait-on vouloir établir une suprématie de l’Imagination sur la Raison, puisque ainsi que nous l’avons dit déjà, ce ne sont pas là deux facultés rivales, encore moins ennemies, mais deux alliées qui s’aident et se complètent? L’Imagination sans la Raison serait inutile; mais la Raison sans l’Imagination serait insuffisante. Un grand savant, qui n’est point suspect d’idéisme, Claude Bernard, a écrit lui-même: «On doit donner libre carrière à son imagination; c’est l’idée qui est le principe de tout raisonnement et de toute initiative»* (p. 6 e 185-186).

*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 l'auteur*<sup>6</sup>.

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 culturais, ideológicas, em suma, racionalizadas, que parecem, à primeira vista, ofuscar os traços de uma imagética/simbólica específica do inconsciente colectivo e arquetipal de Jung, do qual se aproximou, apesar de notórias cautelas e certa ligeireza, o historiador das mentalidades Philippe Ariès<sup>7</sup>.

O nosso prisma hermenêutico<sup>8</sup> abarca ainda a singularidade do mito, enquanto narrativa simbólica que articula a História com a não-História. Este importante aspecto foi posto em evidência pelo sociólogo do imaginário Alain Pessin no estimulante livro *Mythe du Peuple et la Société Française du XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>9</sup>. Ao analisar a ideia/tema mítico do Povo e do Populismo constatou que o pensamento utópico tecido em torno dessa ideia e da ideia de Progresso pressupunha, afinal, uma conciliação do plano histórico (tempo linear) com o não-histórico (tempo reversível ou circular): *Car il est nécessaire de penser l'histoire comme progrès, et*

<sup>6</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>7</sup> A propósito das suas indagações tanatológicas, Philippe Ariès 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, 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).

<sup>8</sup> Aplicámos ao campo entrecruzado da História Política, da História das Ideias e da História Cultural (em *latu sensu*), a metodologia exposta em ARAÚJO, Alberto Filipe e SILVA, Armando Malheiro da — Mitanálise: Uma Mitodologia do Imaginário? In ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). *Variáveis sobre o Imaginário. Domínios, Teorizações, Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 339-364. Esta nossa proposta visa, dentro do possível, enriquecer o modelo hermenêutico durandiano, não só com o conceito operatório de “ideologema” (bidimensional e unidimensional), necessário à compreensão do binómio mito-ideologia presente, por exemplo, nos discursos político e cultural do nosso tempo, mas também com o emprego exclusivo da mitanálise (absorvendo a definição dada por Durand à mitocrítica), ou seja, entendida como método que visa a detecção dos traços míticos (schèmes míticos) latentes ou difusos (mito implícito) e patentes (mito explícito), visto que nem sempre a presença do mito é “captada”, nos tecidos social e textual, pela consciência colectiva, como tem mostrado, com clareza, o sociólogo durandiano Jean-Pierre Sironneau.

<sup>9</sup> PESSIN, Alain — *Le Mythe du peuple et la société française du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: PUF, 1992.

*il est impossible de le faire. Il est nécessaire de glisser dans l'histoire, de 'faire être à l'histoire', une vérité mais une vérité historique cesse d'être une vérité. La pensée du peuple, c'est le mythe à la rescousse de l'histoire. Le mythe, c'est-à-dire le temps réversible, à la rescousse du temps irréversible, fléché, du progrès. Le peuple, c'est cette réserve, non pas sociologiquement située, mais cette réserve en nous de 'temps primordial', de non-historique, qui ménage des retours et peut fonder une vérité de l'histoire*<sup>10</sup>. Significa isto que a racionalidade moderna e científica, produtora de imagens e de discursos, deixa-se penetrar por outras imagens e por outras “lógicas” tão antinómicas, quanto complementares, e que as ciências humanas e sociais são, hoje, cada vez mais confrontadas com um campo amplo e heterogéneo de polaridades diversas e até opostas, mas radicadas numa unidade essencial<sup>11</sup>.

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.

Não deve ainda e por último surpreender uma certa reserva teórica quanto à ênfase da mitologia nacional, apesar do título escolhido. Não a negámos, nem tão pouco está, aqui, posta em causa a identidade/memória cultural e colectiva, tal como Eduardo Lourenço a vem pensando<sup>12</sup> ou como, em livro recente, a sondou o sociólogo Moisés de Lemos Martins<sup>13</sup>. Apenas pretendemos descentrá-la, ao contrário do que tem sido feito pelos epígonos da chamada *Filosofia Portuguesa*, com António Quadros à cabeça, para abriremos, assim, outros horizontes universalizantes à nossa especificidade. Neste ensaio não buscamos, nem pretendemos demonstrar a existência dos “mitos” portugueses, mas tão só explorar, no imaginário historicamente português, um “fundo” arquetipal e simbólico, ou seja,

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 264-265.

<sup>11</sup> À volta desta pertinente temática andou o filósofo luso-brasileiro Eudoro de Sousa, autor de *Mitologia I - Mistério e surgimento do Mundo* (Brasília: 1980) e *Mitologia II - História e mito* (Brasília: 1988). Sobre o travejamento essencial desta obra veja-se o estudo introdutório de SOVERAL, Eduardo Abranches de — Reflexões sobre o mito. Comentários à mitologia de Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 52 (1-4) Jan.-Dez. 1996 - Homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva, p. 871-888.

<sup>12</sup> Veja-se LOURENÇO, Eduardo — *O Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978; Idem — Crise de identidade ou ressaca 'imperial'. *Prelo*, Lisboa (1) Out.-Dez. 1983, p. 15-22; e Idem — *Nós e a Europa - ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.

<sup>13</sup> MARTINS, Moisés de Lemos — *Para uma inversa navegação. O discurso da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1996.

um “fundo” mítico inerente à mitologia de Portugal e, pela matriz essencial do Inconsciente colectivo postulado por Carl Jung, comum, afinal, a toda a espécie humana.

## 2. De Clovis a Afonso Henriques: o “paradigma” dos reis/santos fundadores

Seguindo uma perspectiva hermenêutica pautada pela interdisciplinaridade, julgamos possível e conveniente mostrar que a instauração de uma análise de profundidades não exclui, antes implica, a exploração crítica dos “materiais” recenseados, desenvolvida lá fora e entre nós, pelas abordagens historiográficas e culturalistas.

O incremento dispensado ao estudo monográfico (micro-histórico) das ideias, das práticas culturais e das atitudes, crenças e valores abriu à historiografia um vasto e rico filão temático, que suscita interessantes descrições diacrónicas e sincrónicas. Atente-se, por exemplo, na multiplicidade de “cortes”, que a permanência de uma figura heróica, como D. Afonso Henriques, na memória social, permite fazer: a exaltação do perfil do primeiro rei português na cronística medieval; os seus contornos na parenética da Restauração; a evocação do rei fundador no discurso contra-revolucionário e em certos actos públicos e solenes de D. Miguel (a sua visita a Santa Cruz de Coimbra, em 1832, onde jaziam os restos mortais do fundador); as diversas perspectivas ou imagens (re)produzidas na cultura histórica oitocentista; a abundante iconografia, datada, sobretudo, destes dois últimos séculos; as mais díspares “figurações” do monarca-fundador produzidas e colecionadas pela paixão bairrista vimaranense (bandeiras, brindes, postais ilustrados, objectos de cerâmica...)¹⁴; etc.

Tal como Clovis, “pai” dos Francos, o rei português desempenhou um papel e foi, por isso, heroicizado, dentro de determinada mundividência — a matriz cristã —, associada, por sua vez, ao que Gilbert Durand denominou “bacia semântica”. Trata-se de uma “tópica diagramática do social”, onde se jogam os movimentos permanentes ou perenes (a perenidade do mito, ainda que assumindo novas formas) alimentados pelo conjunto de imagens estáveis (que Jung designou por arquétipos) do Inconsciente colectivo, isto é, do nível fundador (“id/isso”), que molda as paisagens culturais da sociedade¹⁵. E nesta “tópica”, que será, mais

¹⁴ Integrada no 2º Congresso Histórico de Guimarães - D. Afonso Henriques e a sua época, a Sociedade Martins Sarmiento organizou uma Exposição intitulada “D. Afonso Henriques: a História e o Mito”, que ilustra admiravelmente a natural reprodução imagética do herói e “pai fundador” Afonso Henriques na memória nacional e local (vimaranense).

¹⁵ Atendendo a que os movimentos psico-sociais da história não são estáticos, devido à dinâmica da “bacia semântica”, temos de admitir as teses do pluralismo e do vitalismo das culturas defendido por O. Spengler, as relativas ao fenómeno da “aculturação” (J. Cazeneuve), da “reinterpretação”

adiante retomada no quadro conceptual da hermenêutica durandiana, é possível integrar os conceitos operatórios da estrutura (longa duração) e da conjuntura (curta duração) da nova História dos *Annales* de Lucien Febvre e Marc Bloch, de Ernest Labrousse e Fernand Braudel<sup>16</sup>, buscando-se, assim, uma efectiva aplicação da mitanálise durandiana aos modelos historiográficos da actualidade.

O mito de Clovis foi fixado, à volta do século VI (580), por Gregório, bispo de Tours, na sua obra intitulada *Histoire des Francs*, com dezasseis capítulos dedicados a Clovis, e escrita sessenta anos depois da sua morte. Na sequência do esforço de afirmação e de consolidação da Igreja Católica, a obra do bispo de Tours denuncia um projecto pedagógico destinado a mostrar e a provar a frutífera aliança, para o “glorioso destino da França”, entre a Igreja e Clovis, à semelhança da ligação que Constantino estabelecera com o Cristianismo. Como resultado directo desta estratégia germinou no ideário/imaginário social a ideia/”imagem” de um rei fundador escolhido pela Divina Providência. E, deste modo, ficou logo fixado o “paradigma”, comum aos diversos reinos da Europa alto-medieval, da fundação inspirada por Deus (ou por Cristo, o Filho de Deus feito Homem) a certos heróis, reis e santos, cuja sombra tutelar passou a pairar sobre os vindouros.

Em França, além de Clovis, S. Luís recebeu o culto de santo protector, e Carlos Magno, rei dos Francos e imperador do Ocidente (coroado em 800 pelo papa Leão III) suscitou esforços no sentido da sua santificação; na Península Ibérica

---

e dupla aculturação (R. Bastide) e a de “desnívelamento” proposta por Ch. Lalo, pois uma sociedade está sempre sujeita a “renascimentos” culturais periódicos que tendem a acentuar paulatinamente a sua singularidade. Este quadro de perspectivas convergentes parece ultrapassar o limiar algo “associacionista” ou “mecanicista” da postulação de uma “personalidade colectiva” constituída a partir da agregação dos “aparelhos psíquicos” individuais, como sugeriu Rui ARAGÃO: “*Sublinhe-se apenas que não há fenómenos psicológicos sociais, colectivos, que não existam também — em rigor: que não comecem por existir — ao nível psicológico individual: as sociedades não têm “psiquismo” ou “aparelho psíquico” (pulsões, superego, sintomas neuróticos, etc.); somente o têm os indivíduos que a compõem. (Uma outra questão consiste em que certos fenómenos psicológicos individuais só se desencadeiam, ou desencadeiam-se mais facilmente, quando os indivíduos não agem enquanto instâncias singulares, autónomas, mas, pelo contrário, quando se encontram no seio duma massa, dum conjunto indiferenciado de pessoas). Isto é, o comportamento das sociedades não é directamente analisável a partir do modelo orgânico da psicologia individual: a sociedade não constitui um “organismo” psíquico, mas sim um conjunto de organismos, estabelecendo relações colectivas. Se, em linguagem corrente, falamos de “inconscientes social”, por exemplo, é porque decidimos generalizar socialmente certos traços característicos comuns aos diversos inconscientes individuais em causa*” (Cf. Idem — *Portugal o desafio nacionalista. Psicologia e identidade nacionais*. Lisboa: Editorial Teorema, 1985, p. 124). Sobre a configuração teórica da “tópica diagramática do social” veja-se DURAND, Gilbert — *Perennité, dérivation et usure du mythe*, in “Problèmes du mythe et de son interprétation. Actes du Colloque de Chantilly: 24-25 Avril 1976”. Paris: Belles Lettres, p. 27-50; ARAÚJO, Alberto Filipe e SILVA, Armando Malheiro da — *Mitanálise: Uma Mitodologia do Imaginário?*, p. 358 e ss.

<sup>16</sup> Veja-se, a título meramente propedêutico, BRAUDEL, Fernand — *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

S. Tiago (Apóstolo de Cristo) ficou como padroeiro da reconquista peninsular ao aparecer nos céus, apoiando e incitando os cristãos contra os mouros na lendária batalha de Clavijo; em Inglaterra Eduardo o *Confessor* foi canonizado em 1161; na Hungria, Estevão, Emeric e Ladislau tornaram-se reis santos; na Boémia, o primeiro rei Venceslau (903-934) foi elevado à categoria de santo; a Dinamarca conseguiu, em 1100, a canonização do rei Knud; na Suécia foi proclamada a santidade do rei Eric (1155-1160); a Noruega, em 1041, consagrou o seu santo nacional Olaf como *rex perpetuus*....

Nesse contexto paradigmático, o mito de Clovis reproduziu-se e ressurgiu com a 2ª dinastia — os Carolíngios; e na terceira dinastia — a dos Capetos com Hugo Capeto. No entanto, com Filipe VI de Valois, o primeiro dos Capetos indirectos e em plena guerra dos Cem Anos, durante a qual a Inglaterra pôs em causa a legitimidade de Filipe VI, a figura de Clovis (re)emerge como símbolo de patriotismo e de unidade nacional contra o inimigo. Nesse ambiente de fervor patriótico, não é, pois, de estranhar que a propaganda monárquica espalhe a notícia de que as flores de *lys*, desde há duzentos anos o emblema da monarquia capeta, fossem ofertadas por um Anjo a Clovis para que este as colocasse no seu escudo (*bouclier*) a fim de se proteger e fazer frente aos inimigos da França, ou seja, da Cristandade.

O apogeu de Clovis ocorreu aquando da consagração de Carlos VII em Reims, no ano de 1429. O esplendor de Clovis teve no imaginário popular, estimulado no tempo de Carlos VII e Luis XI para a santificação do herói, o seu ponto mais alto e o mais baixo derivou dos trabalhos históricos dos beneditinos de Saint-Maur, no século XVII, de Bossuet e da Revolução Francesa. Parecia até que a sua chama se apagava, mas, como tem sido demonstrado por Gilbert Durand, o mito não morre, “oculta-se” e reaparece em conjunturas especiais.

No século XIX assiste-se, pois, a uma nova emergência, a uma nova inflação, segundo a terminologia durandiana, do mito cloviano: Carlos X, no ano de 1825, retomou a tradição da consagração em Reims, funcionando Clovis como o protector da monarquia restaurada, e foi apoiada por uma forte propaganda a que aderiram poetas bem conhecidos — Victor Hugo e Lamartine. Historiadores liberais, como Guizot, Thierry e Michelet, retomaram, entretanto, as pesquisas iniciadas pelos beneditinos de Saint-Maur não com intuítos desmitologizadores, mas precisamente com o objectivo, romântico e remitologizador, de revalorização da época e dos feitos de Clovis. E este seu reaparecimento não foi efêmero, porque encontrou eco, depois de 1871, junto dos republicanos patriotas que opuseram Clovis, o verdadeiro patriota, a Carlos Magno. Figuras importantes, como Gambetta, Jules Ferry e mesmo Clemenceau reviram-se no perfil de Clovis. Este longo percurso de sucessivas aparições, de ocultações e de opostas representações ideológicas de Clovis, é comparável ao de muitas outras figuras de heróis e de santos fundadores dos reinos cristãos.

Tal como Clovis<sup>17</sup>, Afonso Henriques “ressurgiu” em pleno para servir de fonte de legitimação ideológica e política em conjunturas de ameaça à independência nacional ou de crise identitária, sucedendo, com redobrada pertinência, a grandes figuras mítico-heróicas: Ulisses, fundador de Lisboa; Tubal, neto de Noé<sup>18</sup>, evocado a propósito das origens de Setúbal; Lusus, filho de Dionísios e “pai” dos Lusitanos; e Viriato, o herói dos Montes Herminios, considerado o “obreiro” do sentimento lusitano constitutivo da portugalidade. Mas para além desse recurso conjuntural forjado pela respectiva retórica e propaganda, há, em ambos os casos, uma profunda implicação mítico-simbólica, ilustrada pela cumplicidade de Deus na criação dos reinos da Cristandade.

O paralelismo de Clovis com D. Afonso Henriques é óbvio e natural se nos limitarmos, claro está, a seguir o trajecto das suas “imagens” racionalizadas e registadas nos mais diversos suportes da memória social, de acordo com os diferentes enquadramentos conjunturais do processo histórico. Com efeito, se nos centramos apenas nos níveis racional (o chamado “superego” institucional) e actancial (o “ego” societal) do diagrama de Gilbert Durand (a “tópica diagramática do social”), a nossa análise “cola-se” às abordagens historiográficas voltadas para a produção ideológica e para as práticas/atitudes culto-mentais, sendo possível estabelecer comparações entre o modo como, nas conjunturas mais diversas, se evoca, “imagina” e propagandeia/reproduz Afonso Henriques, Clovis ou Joana d’Arc.

Se ousarmos, porém, levar o nosso esforço hermenêutico até ao nível fundador (ou “id/isso” psicóide), deparamo-nos, então, com o Inconsciente arquetipal e colectivo de Carl Jung e com uma caracterização do imaginário, fundada na passagem ou “trajecto antropológico” entre o meio psico-fisiológico e o meio cultural, compreensível a partir da “tópica diagramática do social” ou “bacia semântica” de Durand. Neste quadro teórico o mito é um *sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de schèmes* [no original], *sistema dinâmico que, sob a impulsão dum esquema, tende a organizar-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, visto que ele utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias*<sup>19</sup>. E se o mito é definível deste modo — adiante convocaremos a definição complementar de Mircea Eliade —,

<sup>17</sup> Veja-se THEIS, Laurent — *Clovis*. Paris: Éditions Complexe, 1996. A análise deste medievalista foi recentemente tema de debate/entrevista com Emmanuel de Roux, no “Le Monde” (Paris, jeudi 19 Sept. 1996, p. 2) e no seu suplemento *Clovis, L’Église et la République*.

<sup>18</sup> Sobre esta personagem mítico considerado herói civilizador e primeiro rei da Ibéria veja-se o apontamento de AMARANTE, Eduardo — *Portugal simbólico. Origens sagradas dos Lusitanos*. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1995, p. 162-166 (2ª ed.).

<sup>19</sup> DURAND, Gilbert — *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire, 10<sup>è</sup> éd.* Paris: Dunod, 1984, p. 64; 27 e 39 (noção de símbolo); 62-3 e 437-61 (noção de arquétipo); 61 (noção de *schème*); 15-27 (noção de imagem) e 389-475 e segs. (noção de imaginário). Veja-se, também, RICOEUR, Paul — *Le Conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 32-33.

a figura, simultaneamente, histórica e (re)inventada de Afonso Henriques, o herói fundador do Reino de Portugal envolvido pelo enigma (não se lhe conhece a data exacta de nascimento e há até quem discuta a identidade pessoal, tomando-o como “duplo” de um príncipe nado-morto...) e pelo fantástico (teria vindo ao mundo *tolhido de ambos os pés, sendo milagrosamente curado por Nossa Senhora*, sinal premonitório dos feitos valorosos e sobrenaturais protagonizados mais tarde<sup>20</sup>...), corresponde apenas a um elemento — o mediador do sagrado com o profano — da narrativa do Milagre de Ourique, que consubstancia, nos seus traços fundamentais, as definições durandiana e eliadeana de mito.

Note-se ainda que a par da evolução do mito e da respectiva representação iconográfica e simbólica na heráldica nacional, deu-se início, a partir do séc. XVI e em pleno reinado de D. João III, ao processo de beatificação de D. Afonso Henriques, baseado na convicção atribuída por Fr. Nicolau de Santa Maria aos Cónegos Regrantes de Santa Cruz, de Coimbra, e aos Monges de Alcobça de que “*sempre tiveram pera si, e piamente creram, que o invicto Rei D. Afonso Henriques vivia glorioso na bemaventurança, e como tal lhe compuseram uma comemoração de bemaventurado com Antífona, Verso e Oração*”<sup>21</sup>. As tentativas para a sua canonização resultaram da sacralização das origens e da promessa escatológica de um destino, consubstanciadas na versão “madura” do Milagre, e não se reduzem, por isso, a um mero instrumento ideológico de afirmação política da nacionalidade. Remetem, como tentaremos mostrar, para um rico e complexo “fundo” simbólico...

### 3. Mitanálise do Milagre de Ourique: mito e arquétipo

Uma narrativa mítica pressupõe a existência de versões e o Milagre de Ourique não fugiu à regra. É 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 *IVª Crónica Breve de Santa Cruz*; a *Crónica Geral de Espanha* de 1344<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Veja-se BUESCU, Ana Isabel Carvalhão — *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*, ob. cit., p. 133.

<sup>21</sup> Cit. por BROCHADO, Idalino Ferreira da Costa — Tentativa de canonização de El-Rei D. Afonso Henriques, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2ª série, vol. 8. Lisboa: 1988, p. 312. A fonte primária é a obra de SANTA MARIA, Fr. Nicolau de — *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho. Segunda parte dividida em VI livros*. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1668.

<sup>22</sup> 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*, ob. cit., p. 123-137.

O relato dessa 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: “(...) *vio Nosso Senhor Jesu Christo em a cruz (...). E adorou com grande ledise e com lagrimas de prazer de seu coração*”<sup>23</sup>. Três anos antes — 1416 —, foi redigido o *De ministerio 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 VIII<sup>24</sup>.

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 Alcobaça. A primeira publicação deste texto sucedera umas décadas antes, na 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. Teresa<sup>25</sup>. Esse expurgo será posterior e muito determinado por um investimento maior na canonização do fundador da Monarquia Lusitana, ou seja, nos seus dotes taumatúrgicos<sup>26</sup>. Não se trata, porém, de aspecto decisivo para o nosso exercício hermenêutico, concentrado, sobretudo, na “desmontagem” mitico-simbólica do Milagre.

Concentremo-nos, então, no seguinte extracto:

(...) ho hirmitam que estaua na hirmida ueo a elle e disselhe: Príncipe dom Affomso, Deus te mamda por mim dezer, que polla gramde uoomtade e deseios que tees de o seruir, quer que tu seias ledo e esforçado: elle te fara de menhãa uemçer el Rey Ismar e todos seus grandes poderes: e mais te mamda per mym dizer, que quando ouuyres

<sup>23</sup> ALBUQUERQUE, Martim de — *A Consciência nacional portuguesa*, ob. cit., p. 342.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 342-343.

<sup>25</sup> BUESCU, Ana Isabel CARVALHÃO — *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano*, ob. cit., p. 130.

<sup>26</sup> Sobre estes dotes escreveu Ana Isabel BUESCU: “Finalmente, Afonso Henriques possui poderes taumatúrgicos, que se manifestam já após a sua morte. O seu corpo, incorrupto e exalando o odor de santidade, foi objecto, aquando da abertura da sepultura em 1515, na presença de D. Manuel, de grandes manifestações de devoção que se traduziram na busca afanosa de relíquias” (Cf. *Ibidem*, p. 133).

tamjer huua campainha que na hirmida estaa, tu sahiras fora, e elle te appareçera no çeeo, assi como padeçeo pellos peccadores. (...) E quamdo foi huua mea ora amte manhã, tamgeosse a campãa como ho jrmitam dissera, e o Primçipe sayosse fora de su temda, e segumdo 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 emleuamento e confirmaçam do Spiritu Samto, que sse afirma tanto que uiu nosso Senhor auer amtre outras pallauras fallado a alguuas sobre coraçam e spiritu humano, dizemdo: Senhor, aos hereges, aos hereges faz mester appareçeres, ca eu sem nenhua duuyda creio e espero em ti firmemente. Isso meesmo nam he pera leixar de creer, o que tambem sse afirma, que neste appareçimento foy o Primçipe dom Affõmso çertificado per Deus de sempre Portugal aver de seer conseruado em regno, e o tempo, e caso aquella ora, e sua uirtude e mereçimentos eram taaes pera lho Deus prometer<sup>27</sup>.

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 gente em sua ajuda de mouros daaquem e daalem mar, e outras gentes barbaras, (...) amtre os quaaes ueherom quatro rrei outros, cujos nomes nam achamos escriptos (...) e o Primçipe dom Affõmso e elRey Ismar assem taram seus arrayaaes, huu a uista do outro, em uespora de Santiagu, anno de nosso Senhor de mill e çemto e trimta e noue*”<sup>28</sup>. 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 êle e seus descendentes. O que tudo o Príncipe jurou nas Côrtes, 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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> GALVÃO, Duarte — *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, ob. cit., p. 509.

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<sup>29</sup>.

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 dinheiros, 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 dinheiros 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<sup>30</sup>.

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 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 desígnios divinos. Mais adiante, a propósito da recorrência e com algum detalhe, veremos os traços essenciais destes dois cenários. Agora interessa-nos, sobretudo, esclarecer um pouco melhor o que é o mito, tendo presente a definição atrás evocada de Gilbert Durand e acompanhada, agora, por outras aporções.

O mito é uma narrativa, que conta uma história verdadeira, exemplar e significativa, logo sagrada ou, caso se queira, inscrito 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 Sobenaturais, 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*

<sup>29</sup> ALMEIDA, Gregório de — *Restauração de Portugal*, ob. cit., p. 58.

<sup>30</sup> LUCENA, Vasco Fernandes — *Oração de obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII* [1485]. Lisboa: Inapa, 1988, p. 20.

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<sup>31</sup>. 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<sup>32</sup>.

Mas se o mito é uma história verdadeira e sagrada, ele é igualmente um sistema pregnante 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<sup>33</sup>. 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, distinguindo-se deste modo 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 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*<sup>34</sup>.

Na linha traçada por Jung, Eliade e Durand aceitamos, como postulado operativo 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 an-*

<sup>31</sup> ELIADE, Mircea — *Aspects du mythe*, ob. cit., p. 15.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 30-31.

<sup>33</sup> DURAND, Gilbert — *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*, ob. cit., p. 61.

<sup>34</sup> JUNG, Carl — *Types psychologiques*, 7<sup>e</sup> éd. Genève: Georg Éditeur S.A., 1991, p. 448.

tropólogo ou do psicanalista. Pessoalmente é uma hipótese à qual adiro, mas a questão fica em aberto<sup>35</sup>.

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 directa<sup>36</sup>. 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 negros<sup>37</sup>.

Essas imagens, cujo lugar natural é o Inconsciente colectivo (autêntico *Grund*, abismo sem fundo<sup>38</sup>), 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*, o *rei idoso*, o *mag*o (lembramos aqui a figura de Merlin), o arquétipo da *Grande Mãe* e o do *mandala* — símbolo de importância capital representando a “máxima perfeição”, que só por si merecia um estudo<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> SIRONNEAU, Jean-Pierre — Mythes et religions séculières (entretien avec Raoul Girardet et Jean-Pierre Sironneau). *Krisis*, Paris (6) 1990, p. 116.

<sup>36</sup> JUNG, Carl — *Psychologie et religion*. Paris: Buchet/Chastel, 1994, p. 102.

<sup>37</sup> JUNG, Carl — *Types psychologiques*, ob. cit., p. 412 e 433-434.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Veja-se ELLADE, Mircea — La Terre-Mère et les hiérogamie cosmiques. *Eranos-Jahrbuch*, Ascona, 22, 1958, p. 195-236; CIRLOT, Juan-Eduardo — *Diccionario de símbolos*, 4ª ed. Barcelona: Labor, 1981, p. 292-5; DURAND, Gilbert — *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 282-284; JUNG, Carl — *Psychologie et alchimie*. Paris: Buchet/Chastel, 1970, p. 125-294 (e, especialmente, 291).

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 arquétipo<sup>40</sup>, 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 *L'Épreuve 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 rito<sup>41</sup>. A prova dessa diferença reside na “confissão” de Eliade, expressa no seu *Mito do Eterno Retorno. Arquétipos e repetição*, de que lamentava não o 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”<sup>42</sup>). *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 irreversibilidade*<sup>43</sup>.

Para Durand há uma cumplicidade, uma complementaridade entre a “arquetipologia culturalista” de Eliade<sup>44</sup> e a arquetipologia de Jung, ambos companheiros do Círculo de Eranos<sup>45</sup>, na medida em que aos arquétipos, entre outros, já atrás referidos, Eliade acrescentou, na sua *démarche* de historiador das religiões e na linha daquilo a que Durand chama *arquétipos fénótipos*, os seguintes: o *ferreiro mítico*, o *deus ligador*, a *deusa da vegetação*, a imagem do *Centro*, que em muito

<sup>40</sup> DURAND, Gilbert — *Beaux-Arts et archétypes. La Religion de l'art*. Paris: P.U.F., 1989, p. 14.

<sup>41</sup> ELIADE, Mircea — *L'Épreuve du labyrinthe (entretiens avec Cl. H. Rocquet)*. Paris: Belfond, 1978, p. 187.

<sup>42</sup> Idem — *Le Mythe de l'éternel retour*, ob. cit., p. 164.

<sup>43</sup> Idem — *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1968, p. 341.

<sup>44</sup> DURAND, Gilbert — Eliade ou l'anthropologie profonde, in TACOU, Constantin — Mircea Eliade. Paris: L'Herne, 1978, p. 33-41; e DURAND, Gilbert — L'Homme religieux et ses symboles, in RIES, Julien (dir.) — *Traité d'anthropologie du sacré*. Paris: Desclée, 1992, p. 113-116.

<sup>45</sup> DURAND, Gilbert — Le Génie du lieu et les heures propices. Pour le double jubilé d'Eranos, art. cit.

corresponde ao arquétipo do *Mandala*, a figura mítica do *Andrógino*, e mesmo o *mito da pérola*, que aponta para a ideia de esfericidade e que é sempre símbolo de totalidade e de perfeição porque co-implicadora de contrários<sup>46</sup>. Tudo parece, portanto, indicar que o autor estudou os mitos arcaicos com o objectivo de saber qual o tipo de arquétipos que os povovam 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 dita<sup>47</sup>.

Os arquétipos são, portanto, imagens primordiais numinosas (o numinoso de Rudolf Otto<sup>48</sup>) imperativamente potentes e pertencentes ao domínio genético do comportamento humano (Portmann, Lorenz, Uexküll...), 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 Portmann<sup>49</sup>, não esquecendo o precioso contributo de Lorenz<sup>50</sup> e Uexküll<sup>51</sup>, 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 *schème*, e os *fenótipos*.

Os genótipos — ligados ao Inconsciente “específico” — reportam-se à constituição anatômico-fisiológica de cada espécie. *Pela sua configuração específica, cada indivíduo dum 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)*<sup>52</sup>. 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 dum outro tronco genético ‘enxertado’ no indivíduo dum dada espécie: eles são conservados pela adaptabilidade ao meio dos adultos genitores da espécie, e edu-*

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> ELIADE, Mircea — *Traité d'histoire des religions*, ob. cit., 1968, p. 356.

<sup>48</sup> Veja-se OTTO, Rudolf — *Le sacré. L'Élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1969, p. 25.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> LORENZ, Konrad — *Essais sur le comportement animal et humain*. Paris: Seuil, 1989.

<sup>51</sup> UEXKÜLL, Jacob von — *Mondes animaux et monde humain suivi de théorie de la signification*. Paris: Gonthier, 1965.

<sup>52</sup> 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.

*cados progressivamente por uma aprendizagem nos pequenos*<sup>53</sup>. Estes arquétipos, que constituem a substantificação do *schème*, definido mais adiante, são, para Durand, as *concretizações imaginárias, as encarnações figuradas dos substantivos e dos atributos*<sup>54</sup>.

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 aportações para a validação progressiva do Inconsciente arquetipal<sup>55</sup>.

Os *schèmes* definidos 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 línguas e dos escritos — aos*

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 439.

<sup>55</sup> 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. Permitimo-nos chamar a atenção para o que o primeiro Autor citado 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 nos córtices 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). Por sua vez, Daniel Goleman ao caracterizar o “cérebro emocional” dentro do quadro conhecido do processo de hominização escreveu o seguinte: “*Há cerca de 100 milhões de anos, o cérebro dos mamíferos deu um novo e grande salto em frente. Por cima das duas camadas gêmeas do córtex — as regiões que planeiam, compreendem o que é sentido, coordenam os movimentos — foram acrescentadas várias novas camadas de células crebrais, que vieram formar o neocórtex. Em contraste com o antigo córtex de duas camadas, o neocórtex oferecia uma extraordinária vantagem intelectual. O neocórtex do Homo sapiens, maior que o de qualquer espécie, trouxe consigo tudo o que é distintamente humano. O neocórtex é a sede do pensamento; contém os centros que integram e compreendem aquilo que os sentidos captam. Acrescenta a um sentimento aquilo que pensamos a respeito dele — e permite-nos ter sentimentos a respeito de ideias, arte, símbolos, imaginações. A evolução do neocórtex permitiu uma afinação criteriosa que sem dúvida trouxe enormes vantagens à capacidade de um organismo para sobreviver às adversidades, tornando mais provável que a sua progénie transmita por sua vez os genes que contêm os mesmos circuitos neuronais. Esta vantagem em termos de sobrevivência deve-se à capacidade do neocórtex para definir estratégias, fazer planos a longo prazo e outras capacidades mentais. Para além disto, os triunfos da arte, da civilização e da cultura são tudo frutos do neocórtex*” (p. 33).

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 *sapiens*<sup>56</sup>. São, pois, os gestos, enquanto *schèmes* que, sob a pressão do ambiente natural e social, determinam os arquétipos como foram, mais ou menos, definidos por Jung<sup>57</sup>. Esta “*gênese recíproca*” entre o gesto pulsional e o meio-ambiente físico e sócio-cultural e vice-versa, foi classificada por Durand como “*trajecto antropológico*”. Em suma, o *schème* 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 representações<sup>58</sup>.

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 Ricoeur<sup>59</sup> 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 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 emerge ao plano da linguagem pela narração*<sup>60</sup>.

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 equivocidade do discurso e a equivocidade do ser pelo simples e tão complexo facto de *o ser se dizer de múltiplos modos*. Todavia esta equivocidade passa necessariamente pela linguagem enquanto estrutura do “*duplo sentido*”, sendo esta a responsável pela

<sup>56</sup> DURAND, Gilbert — Les Chats, les rats et les structuralistes. *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, Mons, 1969 (17-18), p. 25.

<sup>57</sup> Idem — *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 62.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>59</sup> RICOEUR, Paul — *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 67.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 17.

abertura da multiplicidade do sentido à equívocidade do ser<sup>61</sup>: 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 arbitrários*<sup>62</sup>.

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 copulativo<sup>63</sup>. A cada um destes reflexos, Durand fez corresponder três grandes grupos de *schèmes*: o primeiro grupo, ao qual correspondem os *schèmes* 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 *schèmes* da descida e de interiorização, simbolizados pela “taça”, e o terceiro grupo, com os *schèmes* rítmicos (com as suas *nuances* cíclicas ou progressistas), é simbolizado 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 *schèmes*, com os arquétipos que lhe correspondem, determinam aquilo a que Durand denomina estruturas, que se dividem em três: esquizomorfos ou heróicas (dominante postural)<sup>64</sup>, sintéticas ou dramáticas (dominante copulativa)<sup>65</sup> e místicas ou antifráscas (dominante digestiva)<sup>66</sup>.

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

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>62</sup> DURAND, Gilbert — *As Estruturas antropológicas do imaginário*, ob. cit., p. 430; 412 e 431.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 54-55.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 202-215.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 399-410.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 307-320.

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. E torna-se, pois, imperioso regressar ao *récit* mítico com que havíamos iniciado, para aí “isolarmos” a figura do eremita.

Trata-se de uma figura importante 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 Bolonha, 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 futuro*<sup>67</sup>. 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.

Todavia, no que se refere ao Anjo, sabemos, através do *Crátilo* de Platão<sup>68</sup>, que deriva 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 na sua fecundidade criadora*<sup>69</sup>. 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*<sup>70</sup>. Finalmente, e atendendo à tipologia durandiana das *Estruturas Antropológicas do Imaginário*, o Anjo aparece como um arquetipo “substantivo” integrado no Regime Diurno com as suas estruturas esquizomorfas ou heróicas. Tipologia que confirma a ideia de purificação e os *schèmes* verbais da subida e da descida que caracterizam este tipo de regime.

<sup>67</sup> WIRTH, Oswald — *El Tarot de los imagineros de la Edad Média*. Barcelona: Teorema, 1986, p. 172.

<sup>68</sup> PLATÃO — Timée-Critias, in *Oeuvres Complètes, tome X*, 3<sup>e</sup> ed. Paris: «Les Belles Lettres», 1956, 407E-408B.

<sup>69</sup> VIEILLARD-BARON, Jean-Louis — L'Âme et l'ange ou la signification philosophique du symbolisme des ailes. *Cahier de l'Hermétisme*. Paris: Albin Michel, 1978, p. 213.

<sup>70</sup> Veja-se CORBIN, Henry — Nécessité de l'angéologie. *Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, 1978, p. 15-79; JUNG, Carl — *Les Racines de la conscience. Études sur l'archétype*. Paris: Buchet/Chastel, 1982, p. 158; DURAND, Gilbert — *As Estruturas antropológicas do imaginário*, ob. cit., p. 148; e VIEILLARD-BARON, Jean-Louis — L'Âme et l'ange, art. cit., p. 207-219.

Lê-se no *écrit* que o ermita 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 as imagens de Durand, situa-se dentro do regime nocturno com as estruturas místicas<sup>71</sup>. 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, e cuja relação com a ideia de refúgio e do símbolo do paraíso é evidente<sup>72</sup>. *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 malgrado aquilo 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 paradisíaco*<sup>73</sup>.

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 *coincidentia oppositorum* : a *conjunctio* — explica Jung — *é o cume da vida, e ao mesmo tempo o cume da morte*<sup>74</sup>. Por outro lado, refira-se que a Cruz opõe-se à serpente, ao dragão Ouroboros, que simboliza as forças instintivas do

<sup>71</sup> DURAND, Gilbert — *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*, ob. cit., p. 307-320 e Anexo II.

<sup>72</sup> Veja-se GUHL, Marie-Cecile — *Les Paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge*. *Circé*, Paris, 11 1972, p. 103.

<sup>73</sup> 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.

<sup>74</sup> JUNG, Carl — *Les Racines de la conscience*. ob. cit., p. 445. Veja-se ainda e CIRLOT, Juan-Eduardo — Ob. cit., p. 154-156.

inconsciente, as forças primordiais da *Magna Mater*; enfim, a desordem face ao cosmos, símbolo da ordem<sup>75</sup>.

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 armas simbolizam a força da espiritualização e da sublimação’ (Paul Diel)*<sup>76</sup>. 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 medievá, 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 Durand<sup>77</sup> — *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,*

---

<sup>75</sup> Veja-se CIRLOT, Juan-Eduardo — ob. cit., p. 407-410; DURAND, Gilbert — *As Estruturas antropológicas do imaginário*, ob. cit., p. 104-106 e 363-369; e NEUMANN, Erich — *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminile dell'inconscio*. Roma: Astrolabio, 1981.

<sup>76</sup> DURAND, Gilbert — *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, ob. cit., p. 181.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 179.

*parece sempre exigir um esforço de distinção*<sup>78</sup> — com os seus *schèmes* 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, assim, ficaram consagradas, do ponto de vista heráldico, as Armas de Portugal, a que Camões aludiu em duas inspiradas estrofes de *Os Lusíadas*:

Já fica vencedor o Lusitano, Recolhendo os troféus e presa rica; Desbaratado e roto o Mauro Hispano, Três dias o grão Rei no campo fica. Aqui pinta no branco o escudo ufano, Que agora esta vitória certifica, Cinco escudos azuis esclarecidos, Em sinal destes cinco Reis vencidos.	E nestes cinco escudos pinta os trinta Dinheiros por que Deus fora vendido. Escrevendo a memória em vária tinta, Daquele de quem foi favorecido. Em cada um dos cinco, cinco pinta, Porque assim fica o número cumprido, Contando duas vezes o do meio, Dos cinco azuis que em cruz pintando veio <sup>79</sup> .
---	--

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 céu*<sup>80</sup>.

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 ele 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: *os cinco são, seguindo a*

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>79</sup> CAMÕES, Luís de — *Os Lusíadas*. Edição organizada por Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto Editora, s.d., canto III, estrofes 53-54.

<sup>80</sup> CIRLOT, Juan-Eduardo — *Diccionario de símbolos*, ob. cit., p. 117.

<sup>81</sup> JUNG, Carl — *Les Racines de la conscience*, ob. cit., p. 231; e CIRLOT, Juan-Eduardo — ob. cit., p. 330. Sobre as “raízes profundas do cinco” veja-se, também, ATIENZA, Juan G. — *A Meta secreta dos Templários*, ob. cit., 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. 39-41.

*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]*<sup>81</sup>. Importa, também, assinalar que o pentagrama, tendo forma de estrela, representa a estrela da síntese universal e *é a estrela da revelação que guiou os magos à manjedoura*<sup>82</sup>. 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 P<sup>c</sup> António Vieira condensou na ideia do Quinto Império<sup>83</sup> — “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 eremita/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 fundar, através dele, um Império, *por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas*<sup>84</sup>.

No mito fundacional da Nação portuguesa podemos, em síntese, vislumbrar os sinais da totalidade óntica em que a portugalidade forçosamente se insere e enriquece: a narrativa do Milagre reflecte, como toda a narrativa mítica, a interacção convergente das práticas e das vivências racionalizadas (através de ideias, de conceitos, de imagens sócio-culturais, etc.) e marcadas pela temporalidade de um processo histórico específico, com o simbolismo incluído na “matriz” psico-fisiológica da espécie humana<sup>85</sup>. Interacção dinâmica que convoca a ancestral,

<sup>82</sup> NICHOLS, Sallie — *Jung e o tarô*. São Paulo: Cultrix, 1989 (?), p. 134.

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> Sobre esta matriz, Jean-Jacques WUNENBURGER num esforço de clarificação e de distinção da narrativa mítica da simples efabulação, lenda ou invenção romanesca, escreveu o seguinte: “*Par contre, les valeurs positives, généralement attribuées au mythe par l’herméneutique, ne deviennent intelligibles que si l’on prête au mythe une sorte de matrice génératrice du sens, de “logos spermatikos” propre, qui innerve la langue des images symboliques. L’existence d’une sorte de code génétique interne, indépendant des aléas événementiels, des variations contextuelles, devient le seul moyen de discriminer le récit mythique d’avec la simple fabulation, dont le noyau de signification est externe (dans le cas des légendes, d’une grande partie de l’invention romanesque). Dans ce cas, les motifs externes d’une histoire ne peuvent expliquer à eux-seuls, ni la configuration ni même la réceptivité du mythe. Seul ce noyau qu’il faudrait appeler transcendantal, au sens de condition antérieure et indépendante de toute expérience factuelle, rend compte de deux propriétés souvent mises en exergue par les sciences humaines: d’abord, l’appropriation du mythe, ne pouvant résulter d’une décomposition en segments partiellement intelligibles, ne peut se faire*

difusa e perturbadora comunicabilidade e/ou cumplicidade entre o dizível e o indizível, o racional e o irracional, o conhecimento (des)encantado e o encantamento do desconhecido...

#### 4. Recorrência Mítica e Processo Histórico

Do exercício mitanalítico efectuado pode, de imediato, inferir-se que a estrutura escatológica (dominante do messianismo), claramente inscrita, como se disse, na narrativa do Milagre de Ourique, permanece como constante mítica ao longo do processo histórico português, emergindo, ocultando-se e reaparecendo em conjunturas de tensão, viragem ou renovação. Não é, aliás, novidade nenhuma a presença do messianismo no imaginário sócio-político nacional, como tem sido posto em evidência pelos principais autores da *Filosofia Portuguesa* e pela historiografia produzida nas últimas décadas. Basta, a este propósito, atender à pertinente observação de Ana Isabel Buescu sobre a importância do referido Milagre como mito fundador e da sua força estruturante, em termos diacrónicos, na memória da Nação: *Ce mythe — di-lo num texto-síntese apresentado a um colóquio internacional sobre o imaginário das Nações — occupe, en effet, un lieu très particulier dans la construction d’une certaine mémoire nationale et constitue, dans ce sens, un véritable “lieu de mémoire”. Avec d’autres topoi, comme l’idée de la décadence et le mythe, de caractère messianique, construit autour du roi Sebastião (1557-1578), le miracle d’Ourique fait partie de ce que nous pouvons appeler «constellation mythique» (V. Magalhães Godinho), qui aura une énorme influence au Portugal au cours des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Cette ‘constellation mythique’ a une incidence, d’une manière ou d’autre, sur la nation, et en définit les contours*<sup>86</sup>.

É, pois, interessante o modo como é reconhecido o posicionamento do mito fundador na memória nacional e social (a “dimensão empobrecida” do imaginário), mas julgamos que é — e nisto residirá, talvez, o efeito inovador da aplicação a esta problemática da hermenêutica durandiana — possível ir mais além e encarar-lo como referente exploratório da(s) dinâmica(s) profunda(s) do Inconsciente colectivo e arquetipal, enformador do imaginário, enquanto sistema dinâmico

---

*que par la répétition du mythe lui-même. Le mythe est une forme redondante de l’imaginaire, qui agit par imprégnation et non par décomposition, par compréhension globale et non par explication progressive. Ensuite, le noyau intrinsèque du mythe apparaît inséparable de catalyseurs ou d’activateurs du sens, qui demeurent invariants par delà les changements entraînés par les vicissitudes culturelles, et qui ne sont autres que des archétypes, dont on a souvent mis en valeur la fonction génératrice de formes symboliques»* (Cf. Idem — *La vie des images*, ob. cit., p. 30).

<sup>86</sup> BUESCU, Ana Isabel — Un Mythe fondateur du royaume du Portugal: le miracle d’Ourique, in *L’Imaginaire de la Nation (1792-1992). Actes du colloque européen de Bordeaux (1989). Textes réunis par Claude-Gilbert Dubois*. Bordeaux: P.U.B., 1991, p. 174.

de *schèmes* e símbolos (Durand), e instância interactiva com os níveis societal e actancial (“super-ego” e “ego”, dentro da atrás focada “tópica diagramática do social”), em que assenta a memória social.

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, também, 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 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 *École* historiográfica como “história das mentalidades”<sup>87</sup>. 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 delectável 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” arquetípica 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 milenarista (acentuação simultânea do prestígio das origens e da salvação definitiva) dos

---

<sup>87</sup> 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.

projectos utópicos e revolucionários — a Maria da Fonte e Patuleia<sup>88</sup>, 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 Leão designou de *Enigma Português*<sup>89</sup>:

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 perfeitamente 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 legítima, 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 a figura do Quinto Império e, por outra parte, cresce a figura do Grande Monarca.

(...) O Império do Espírito Santo é o Império da Paz do milénio, governado pelo famoso Grande Monarca. Essas imagens estão 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

---

<sup>88</sup> Sobre esta temática veja-se SILVA, Armando B. Malheiro da e ARAÚJO, Alberto Filipe — 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.

<sup>89</sup> LEÃO, Francisco da Cunha — *O Enigma português*. Lisboa: Guimaraes & C<sup>a</sup> Editores, 1973 (2<sup>a</sup> ed.).

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 decadência<sup>90</sup>.

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*<sup>91</sup>), encorajam os portugueses a superarem-se, a cumprirem o seu destino de missão universalista e a revelarem a *finalidade histórica da comunidade de sonhos*<sup>92</sup>. 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 desencantados (Guerra Junqueiro, Antero de Quental, Oliveira Martins<sup>93</sup>...), e, por outro, o “encantamento” racionalista do Populismo, do Progresso e da Regeneração milenarista (retorno 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”, *sous la forme d'une succession d'âges et de cycles effectuée sous le signe de la décadence et de la chute*<sup>94</sup>, 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*

<sup>90</sup> BESSA, António Marques — As Dormentes matrizes, in *A Identidade portuguesa. Cumprir Portugal*. Lisboa: Instituto Dom João de Castro, 1988, p. 60-61.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> SIRONNEAU, Jean-Pierre — Image mentale et réalité socio-historique: l'exemple de la décadence, in *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 95.

*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 historique*<sup>95</sup>.

Se tentarmos transferir, dentro destes parâmetros epistemológicos, a “leitura” de Bessa Marques para o campo do conhecimento sociológico do imaginário religioso e sócio-político imbricado no processo histórico português, é imperioso ensaiar uma ampla, mas breve retrospectiva onde sobressaiem os momentos (con-junturas) tidos por cruciais da nossa História. São apenas alguns e a escolha deve-se a critérios impostos pela racionalidade historiográfica actualmente dominante.

Como pretendemos contribuir, da melhor forma, para uma interdisciplinari-dade em construção, na qual se revelem as relações profundas dos símbolos e dos mitos com as diferentes racionalidades (filosófica, científica, cultural...) contextualizadas, insistimos no pressuposto metodológico fundamental, bem sintetizado por Jean-Jacques Wunenburger: *L'intelligibilité des récits peut alors se trouver dans de simples motifs projectifs, biographiques, historiques*<sup>96</sup>. Por conseguinte, terá de ser sempre a partir do contexto e das intertextualidades que o nosso programa mitanalítico se desenvolve e cumpre, através de três níveis: o 1º nível — *consiste na recolha das fontes primárias e secundárias*, que são todos os textos passíveis de revelarem e de indagarem uma maior ou menor espessura mítica e, por isso, o conjunto é, naturalmente, vasto e aberto a fontes da mais diversa natureza (política, biográfica, científica, pedagógica, estética, religiosa, etc.) e seja qual for o seu suporte específico — escrito, gráfico, pictural, filmico ou arquitectónico; o 2º nível — *consiste em operar cortes sincrónicos* para se detectar os *ideologemas*<sup>97</sup>, o que pressupõe não só um conhecimento e domínio autorizado do contexto político-social da época, na qual se moveu ou move o autor ou autores dos respectivos textos analisados, como também da tradição mitológica à qual esses textos estarão ligados; e o 3º e último nível desemboca numa *análise de profundidades*, que nos conduza, através do exame crítico das listas de *ideologemas* à presença, mais ou menos difusa, dos *schèmes* míticos conhecidos (como, por exemplo, o do Messianismo ou o de Prometeu), e é devido a esta conotação ou mesmo denotação ideológica que se pode passar à fase da legitimação, a qual reenvia, por sua vez, para as “estruturas antropológicas do imaginário”.

A aplicação desta “grelha” metodológica pressupõe, preferentemente, um trabalho de equipa interdisciplinar e uma abordagem monográfica e selectiva dos períodos mais propícios à ressurgência mítica. Nos acanhados limites deste nosso

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>96</sup> WUNENBURGER, Jean-Jacques — *La vie des images*, ob. cit., p. 30.

<sup>97</sup> Entendemos por *ideograma* a unidade significante mobilizadora de energias semânticas, ao nível do imaginário social, passível de traduzir e de articular as ideias-força (dimensão ideológica) e os traços míticos (dimensão mítica: mitologemas, mitos directores, estruturas míticas da Humanidade).

estudo exploratório, só nos resta, para cada conjuntura escolhida, uma esquemática simulação do modo como se aplicam os três níveis enunciados, com as advertências oportunas de que os dois primeiros níveis são representados através do trabalho heurístico disponível feito pela moderna historiografia e de que não pretendemos “forçar” a observação dos traços de recorrência mítica, embora seja quase um “lugar comum” a presença messiânica na cultura e na política nacionais.

Não é, pois, difícil detectar o lastro de messianismo, em tensão dinâmica com outras estruturas mítico-simbólicas, ao longo do nosso processo histórico, mas o que constitui tarefa discutível/discutida — pouco pacífica, portanto...—, é integrar, por exemplo, a apodítica permanência (recorrência) messiânica num quadro hermenêutico mínimo que postule e, na medida do possível, explicita a intersecção do imaginário simbólico e arquetipal (gerador de mitos) com as instâncias “superiores” (super-ego/societal e ego/actancial, ou seja, a racionalidade filosófica, teológica, política, cultural, etc. e a memória social) bem patenteadas no património histórico (documental e monumental) da Humanidade. Integrá-la num quadro que ajude a superar o habitual reducionismo do simbólico ao ideológico e ao culto-mental, cabendo, geralmente, nestes conceitos operatórios uma gama imprecisa de manifestações e de sinais mais ou menos densos. Integrá-la, enfim, num quadro que ajude a distinguir sombras e matizes híbridos, o que equivale a admitir uma ideia-força, como a Decadência, simultaneamente produto racional específico de determinada conjuntura (curta duração) na história de qualquer povo e mitologema ou tema derivado do mito milenarista.

Temos, assim, o “eterno retorno” das tradições mitológicas ancestrais (greco-romana, judaico-cristã, etc.) antes de partirmos para a “descoberta” de novos Mitos — os *Mitos Políticos Modernos* de André Reszler<sup>98</sup>, que, curiosamente, mais não são do que racionalizações temáticas dos grandes e “velhos” Mitos. É o caso do anarquismo (projecto filosófico-político e utópico oitocentista) que, segundo Reszler, *partage avec les différents courants du socialisme leurs mythes majeurs: la révolution, le Progrès, Prométhée, l'âge d'Or (La Nouvelle Jérusalem), le «peuple», etc.*<sup>99</sup>.

Revolução, progresso, povo, diabo, declínio/decadência alinham-se, assim, num elenco mitológico que, em nossa opinião, carece de rigorosa e de perscrutante indagação hermenêutica.

Importa, contudo, deixar bem claro que a presente aplicação mitanalítica do conceito de recorrência ao processo histórico português, com incidência nas suas dimensões político-ideológica e cultural, não pode, nem visa ultrapassar os

<sup>98</sup> RESZLER, André — *Mythes politiques modernes*. Paris: PUF, 1981.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 25.

contornos incipientes de um mero exercício exploratório — espécie de “simulação” indicadora de como, por exemplo, poderão instaurar-se, em grosso, os diversos “contextos históricos” ou de como se deverão fazer, nas suas linhas gerais, os “cortes sincrónicos” do 2º nível da nossa “grelha” hermenêutica —, a partir do qual esperamos que possam surgir o debate crítico e o impulso esclarecido para novos programas, de preferência monográficos, sistematizadores de uma pesquisa, aqui e agora, somente delineada.