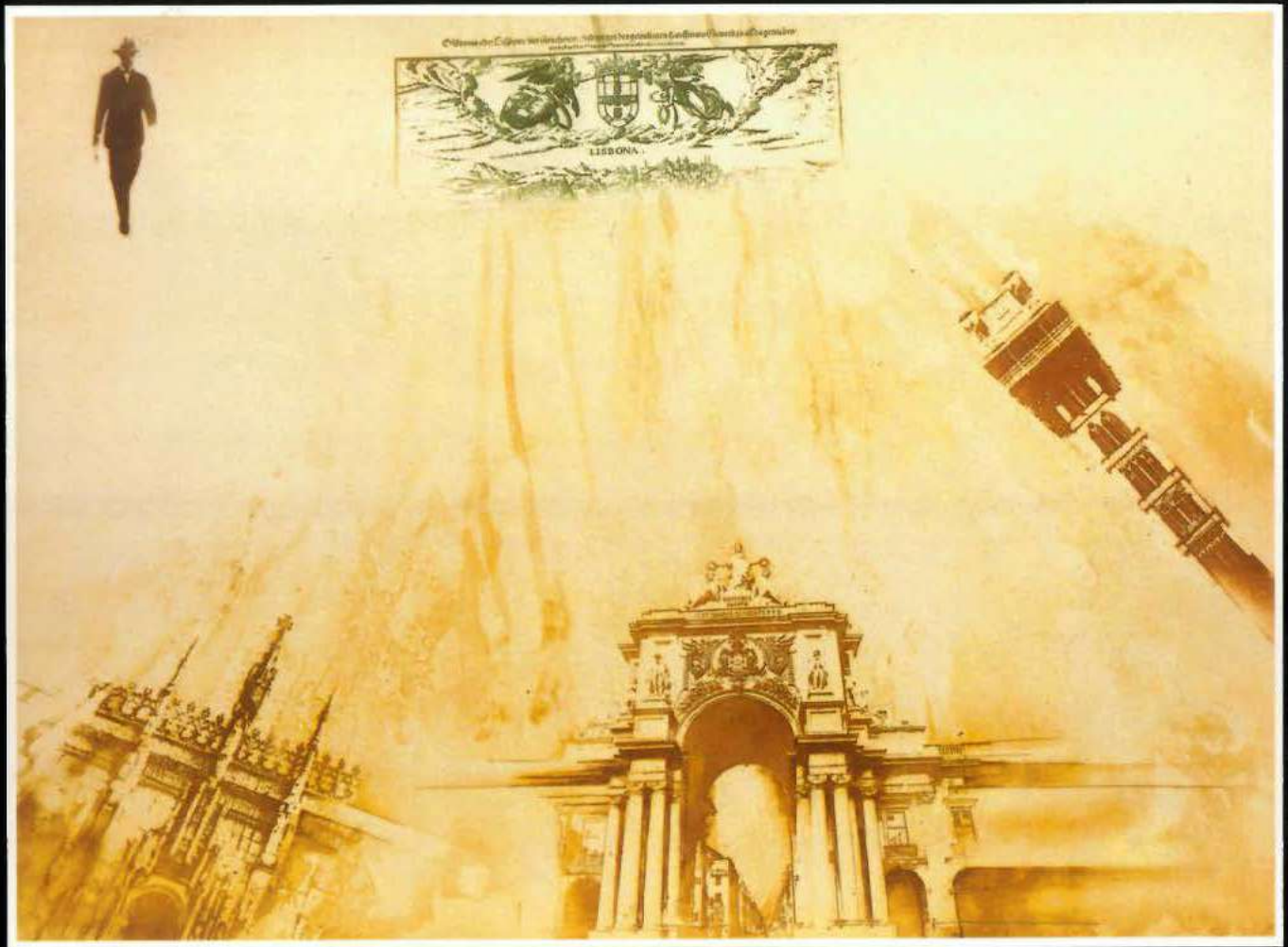


DELI PRELO

9

REVISTA DA IMPRENSA NACIONAL / CASA DA MOEDA

1985 | OUTUBRO | DEZEMBRO



NAÇÃO / NACIONALISMO

DLI PRELO

N.º 9 - Outubro/Dezembro 1985

Revista Trimestral

Propriedade

Imprensa Nacional - Casa da Moeda

Director

Diogo Pires Aurélio

Direcção,

Redacção e Administração

R. D. Francisco Manuel de Melo, 5-5.º

1000 LISBOA

Distribuição

Diglivro - Distribuidora de Livros

e Material Didáctico, Lda.

Rua das Chagas, 2 - 1200 LISBOA

Design

Grafidex Agência de Publicidade

Fabrico

Nova Lisboa Gráfica, Lda.

Preço

Número avulso — 450\$00

Assinatura (4 números) - 1.500\$00

Este preço não se aplica

aos números especiais

Tiragem

3000 exemplares

Na capa: "Em Lisboa,
gravura de David de Almeida



- 3** **Editorial: O mistério das nações**
- 9** **História Nacional e Nacionalismo**
por José Mattoso
- 17** **Nacionalismo e inovação**
por José Gil
- 25** **As nações como mediações entre o racional e o natural**
por António Marques
- 35** **Língua e Nação**
por Maria Teresa Cruz
- 45** **Identidade nacional e modernização**
por Diogo Pires Aurélio
- 59** **Viriato: uma realidade entre o mito e a história**
por José Manuel Garcia
- 71** **As ilhas fantásticas do imaginário português**
por António Pinto Ribeiro
- 89** **Viajantes estrangeiros no Portugal do século XVIII: o caso do duc du Chatelet**
por Nuno Luis Madureira

O mistério das nações

Fernando Pessoa dizia que «as nações todas são mistérios / cada uma é todo o mundo a sós» e talvez não haja fórmula muito mais adequada nem processo mais eficaz de abordar o problema.

Mistérios! Não, evidentemente, na acepção positivista do termo, que duvido fosse a que o poeta acolhia, em que o mistério se resume a um resíduo problemático a desaparecer na próxima encruzilhada da ciência. Os mistérios, aqui, são da ordem do cerimonial, da evocação periodicamente reiterada do que, não pertencendo ao mundo das coisas e dos factos, condiciona todavia os mesmos factos tal como eles são vividos e sentidos por sociedades inteiras. Indetermináveis por conceitos, inalcançáveis pelos sentidos, eles insinuam-se, dão-se a ver por sinais — os ritos, as bandeiras, as estátuas —, mas os sinais não são os mistérios. Representam-nos, e as representações, as personagens, podem mudar ou variar sem que se altere esse horizonte de sentido para que remetem e que os constitui como símbolos.

O importante é esse efeito de coesão e estabilidade segregado pela pressuposição de um continente jamais teorizável ou sequer perceptível, no interior do qual a dispersão dos conteúdos se organiza e ganha significado. Porque estamos na esfera do simbólico, não do imaginário. E as figuras do simbólico têm exactamente por função ligarem os elementos fugidios e dispersos que por seu intermédio se fixam, adquirem uma identidade e se reconhecem. Identidade indefinível, paisagem inabarcável, mas nem por isso menos necessária para que uma multiplicidade se assuma como sujeito. É assim no indivíduo,

domínio onde a psicanálise evidenciou há muito o papel do simbólico na constituição do ego, é assim num grupo social, que sem esse lastro comum se desagrega, deixando de se afirmar como um todo orgânico, um corpo capaz de resistir ou dialogar com outros corpos que reconhece como exteriores e estranhos, exactamente porque tem o sentido da sua própria identidade.

É, pois, à margem do conhecimento teórico que se coloca a realidade das nações, porquanto ela não é objectivável nem se esgota em qualquer das suas figuras possíveis — território, língua, história, costumes, etc., etc. —, as quais só ultrapassam o estatuto de simples coisas na medida em que metaforizam, dão de alguma forma a ver a invisível unidade de elementos que participam intersubjectivamente desse horizonte.

Pouco importa, ou melhor, é desnecessária para a sua caracterização, a génese empírica dessa identidade nacional, as manipulações várias de que é objecto e os contra-sensos ou paradoxos que em termos de racionalidade teórica atravessam as nações. Tudo isso é pertinente a outros níveis, mas compromete-se quando pretende reduzir aos seus parâmetros a compreensão de algo que lhe escapa: não porque seja um conceito confuso, como algumas das análises do tema insistem em julgar, mas porque se situa num plano diferente daquele em que decorre a ciência ou a ética — o plano do simbólico, o plano da estética —, devendo por isso ser alvo de outro tipo de aproximações.

*
* *

Tal como aconteceu em anteriores números desta revista, o título que aparece a ligar os vários artigos aqui inseridos não corresponde a qualquer plano determinado, que teria forçosamente de apontar para um objectivo co-

mum e definir ao menos as regras para o entrecruzar de pontos de vista. Apesar disso, julgamos que a abordagem livre e autónoma que cada um dos autores ensaiou se interliga num conjunto inédito onde não raro se nos deparam pistas de análise inesperadas e anteriormente inexploradas. Quer isto dizer que, não correspondendo a um trabalho sistemático, as duas partes em que o dividimos enunciam o que poderia ser um plano mais vasto a realizar nesta matéria: na primeira, procura-se compreender o que sejam as nações e o nacionalismo; na segunda, menos desenvolvida, tratam-se alguns dos tópicos da Nação e do nacionalismo português. O futuro dirá da possibilidade de tanto uma como outra virem a conhecer posterior desenvolvimento.

Diogo Pires Aurélio

O ofício e obrigação dos poetas não é dizerem as cousas como foram, mas pintarem-nas como haviam de ser ou como era bem que fossem. E achou o mais levantado e judicioso espírito de quantos escreveram em estilo poético que, para vencer as mais dificultosas empresas, para conquistar as mais belicosas nações e para fundar o mais poderoso e dilatado Império, nenhuma arma poderia haver mais forte, nem mais impenetrável, nem que mais enchesse de ânimo, confiança e valor o peito que fosse coberto e defendido com ela, que um escudo formado por arte e saber divino, no qual estivessem entalhados e descritos os mesmos sucessos futuros que se haviam de obrar naquela empresa. Assim armou o grande poeta ao seu Encias. E este mesmo escudo, não fabuloso, senão verdadeiro, e não fingido depois de experimentados os sucessos, senão escrito antes de sucederem, é propriamente e sem ficção, o que nesta *História do Futuro* ofereço, Senhor, a Vossa Majestade.

Dobrado de sete lâminas dizem que era aquele escudo; e também o da nossa *História*, para que em tudo lhe seja semelhante, é publicado em sete livros. Nele verão os capitães de Portugal sem conselho, o que hão-de resolver; sem batalha, o que hão-de vencer e sem resistência, o que hão-de conquistar. Sobretudo se verão nele a si mesmos e suas valorosas acções, como em espelho, para que, com estas cópias de morte-cor diante dos olhos, retratem por elas vivamente os originais, antevendo o que hão-de obrar, para que o obrem, e o que hão-de ser, para que o sejam.

P.º António Vieira

PRELO
AS NAÇÕES



História Nacional e Nacionalismo

por José Mattoso *

A história nacional, como história política que é, deverá estudar sobretudo a zona da relação entre os acontecimentos ou decisões políticas e as estruturas que explicam as suas repercussões. Para isso, será necessário utilizar os recursos e os métodos exigidos pela «Nova História».

* Da Universidade Nova de Lisboa (FCSH)

Na gravura, Estudo de Armadura, por Anton van Dick, col. Gulbenkian.

Dizia Eduardo Prado Coelho, há pouco, reagindo à afirmação minha de que o fenómeno nacional estaria fora de moda, que, pelo contrário, «a identidade portuguesa é objecto de sucessivos debates, e os valores nacionalistas se voltam a colorir de novos cambiantes ideológicos»⁽¹⁾. Desencontro típico entre o comentador dos acontecimentos actuais e o historiador. Eu pensava apenas na historiografia contemporânea; ele, no ensaio e no texto jornalístico. De facto, ele move-se no tempo curto, sujeito às constantes modificações que a alteração das ideias e da acção política provoca, sejam elas reais ou aparentes. Eu penso, antes de mais, na compreensão do passado longínquo, esquecendo, muitas vezes, a influência das questões actuais sobre os esquemas interpretativos e os temas da moda. E todavia, por isso mesmo, experimentamos ambos a surpresa do nosso encontro inesperado. Ele encontra na minha análise, teoricamente neutra, a revelação de permanências que condicionam comportamentos colectivos e estratégias de implantação do poder, ainda na actualidade; eu descubro, através da reacção dele e de outros, que os problemas históricos e a sua formulação estão fortemente influenciados pelo presente que todos vivemos.

Não posso, pois, deixar de reflectir um pouco sobre isto, apesar de habitualmente me sentir um tanto avesso à teorização e à reflexão conceptual. Será uma forma de consciencializar o que não deve ficar meramente implícito ou inconsciente.

Não há dúvida que a história política e a história das nações não interessavam os historiadores dos *Annales*, que ditaram, sem qualquer contestação, as orientações da historiografia contemporânea. O seu combate contra o *événement*, a *histoire-batailles*, o tempo curto, o dado anedótico e superficial, conduzia-os a estudar preferentemente os fundamentos económicos, as leis sociais, as estruturas, as permanências seculares. Mais tarde, no quadro regional, e portanto em espaços relativamente restritos, observaram a «história total», e, de maneira especial, a articulação entre os diversos níveis históricos, isto é, do económico com o

social, de ambos com o cultural e institucional, de todos com o mental. Em nenhum dos casos pareceu adequado o quadro nacional: no primeiro, parecia demasiado sujeito à instância política, e, portanto, demasiado próximo das tendências historiográficas que se pretendiam contestar; no segundo, constituía um quadro espacial demasiado amplo e, afinal, de uma adequação estrutural discutível, uma vez que não era evidente a sua relação com fenómenos independentes da decisão arbitrária dos poderes estabelecidos. Estava ainda demasiado perto da memória de todos a assinatura de tratados internacionais que deslocavam ou trocavam fronteiras por simples decisão dos chefes políticos.

Para a «Nova História», que no após-guerra procurou renovar a escola dos *Annales*, insistindo sobretudo nos processos sugeridos pela interdisciplinaridade, a grande preocupação consistiu antes em multiplicar os campos de observação: não apenas o dado económico, institucional ou social, mas também o comportamento das minorias, mesmo dos marginais. Não apenas a organização da sociedade, mas também a atitude perante a morte ou o sexo. Não apenas o real, mas também o imaginário. Não só o público, mas também o privado. Além do homem, a mulher. Depois do estudo dos génios, o dos compêndios e enciclopédias, que vulgarizam os conceitos. Tudo, portanto: as formas de cozinhar os alimentos, os tempos livres, o desporto, o vestuário, o clima, o corpo, a festa, os mitos, os rituais. Tudo se tornou objecto da insaciável curiosidade de Clio. Também isto não era adequado ao quadro nacional. As barreiras políticas não foram nunca grandes obstáculos à circulação das ideias, às imposições das modas, às alterações dos costumes, à difusão de novas crenças ou de novos mitos.

Os historiadores e a história nacional

Só actualmente, e com grande lentidão, se assiste ao retomar da história nacional e da história política. O balanço de Jacques Julliard em 1974⁽²⁾

não se modificou, afinal, grande coisa. O programa que ele traçou no seu breve mas denso artigo, mal se pode considerar iniciado, muito menos cumprido, apesar do seu evidente interesse e importância.

As razões que explicam esta autêntica repugnância dos historiadores pela história nacional e pela história política, sobretudo pela primeira, são compreensíveis. Aquela, ainda se justifica numa perspectiva crítica, tal como a concebeu, obviamente, Jacques Julliard. Esta, porém, parece à partida situar-se num terreno demasiado sujeito às armadilhas da ideologia, para se poder abordar com segurança.

De facto, mesmo em Portugal, e apesar da forte pressão do regime, a ideologia vigente até esse mesmo ano de 1974 deu resultados tão pouco convincentes em termos científicos, que só contribuiu para separar cada vez mais uma coisa e outra, como se fossem, afinal, incompatíveis. O único autor que produziu, neste capítulo, obra digna de menção foi o professor Torquato de Sousa Soares⁽³⁾. Quando os organizadores do *Dicionário de História de Portugal*, publicado nos anos 60, sob o signo da escola dos *Annales*, quiseram publicar um artigo acerca da formação de Portugal, tiveram de recorrer a um geógrafo, Orlando Ribeiro, conseguindo, assim, de resto, um dos mais notáveis estudos sobre o tema, apesar das suas reduzidas dimensões⁽⁴⁾. Não é menos sintomático que desde a década anterior o Ministério da Educação tivesse resolvido suprimir a História de Portugal como disciplina autónoma no ensino secundário e integrasse a respectiva matéria na da História Universal. Dir-se-ia que o próprio regime deixara de confiar no discurso histórico patriótico dirigido aos adolescentes.

Hoje o ambiente parece ser diferente. Bastará mencionar uma série de comemorações com um certo impacto sobre o público, para se ver que, por pressões artificiais ou de forma espontânea, a curiosidade do grande público se volta de novo para o fenómeno nacional, ou que este pelo menos suscita as reflexões de não poucos intelectuais.



Desde a década de 50, o Ministério da Educação suprimira a História de Portugal como disciplina autónoma no ensino secundário. Dir-se-ia que o próprio regime deixara de confiar no discurso histórico patriótico dirigido aos adolescentes. (Na gravura, selo desenhado por Almada Negreiros, em 1934, com a conhecida frase de Salazar).

Lembremos em 1978-1979 as comemorações do 850.^o aniversário da Batalha de S. Mamede e o respectivo congresso histórico⁽⁵⁾; em 1979 a sessão comemorativa do centenário da bula «Manifestis probatum» na Academia da História⁽⁶⁾; em 1983 a XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura, sobre os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento; no momento mesmo em que escrevo, as comemorações nacionais do sexto centenário da Batalha de Aljubarrota; dentro em breve as do nono centenário da morte do primeiro rei de Portugal. Dir-se-ia que todos os pre-

textos servem para recordar as grandes datas do passado nacional. O que de facto vem dar toda a razão a Eduardo Prado Coelho.

Deixemos de lado o que alguns destes acontecimentos têm tido de artificial, como veículo de afirmação pública de forças políticas fáceis de identificar. O que não é possível é confundi-las com um verdadeiro renascimento da história nacional, nem sequer com um estudo atento e objectivo da sua pertinência e da sua necessidade. Não é só a prática do regime passado que suscita a desconfiança instintiva dos historiadores e até dos sociólogos para com o tema. A forma como se procuraram aproveitar ideologicamente as comemorações que referi não pode deixar de contribuir para manter a divergência entre o discurso científico e o discurso político. A prova do que digo está em que, nesses acontecimentos, se deixou para os actos solenes a mensagem ideológica, e que as comunicações científicas ignoraram quase sempre a investigação sobre os temas nacionais propriamente ditos, limitando-se a aproveitar a ocasião para expor problemas só muito vagamente relacionados com a questão da identidade nacional. Só algumas das actividades científicas realizadas por ocasião da XVII Exposição Europeia tiveram um sentido diferente, como podem testemunhar certos dos catálogos publicados posteriormente. Mas estes, da forma como foram editados pelo Comissariado, constituem apenas objectos de luxo que ninguém se lembra de ler ou consultar. Por isso o seu impacto na opinião pública e mesmo nos meios científicos pode-se considerar praticamente nulo.

Isto, pelo que diz respeito a Portugal. Haveria ainda que considerar o problema no panorama internacional. De facto, não pode deixar de suscitar matéria de reflexão o facto de o programa traçado por Jacques Julliard ter sido quase completamente ignorado em Portugal, como nos outros países, e de as suas previsões acerca da recuperação da história política, passados mais de dez anos, não se terem, praticamente, verificado. Deixarei

a comentadores mais bem informados do que eu a tarefa de explicarem este fenómeno, apesar de estar persuadido que ele tem alguma coisa que ver com o universal descrédito das ideologias.

Em Portugal, porém, admito que, apesar da interpretação acima feita, segundo a qual deveríamos esperar o prolongamento do desinteresse dos historiadores profissionais pela história nacional e pelo fenómeno da identidade nacional, o rumo venha a ser um tanto diferente. Posso citar a este respeito um artigo de António José Saraiva, e sobretudo o primeiro volume da sua obra *A Cultura em Portugal. Teoria e História*⁽⁷⁾, que estuda o problema da identidade cultural portuguesa em termos científicos. Eu próprio não tentei outra coisa no meu livro a que dei o título «Identificação de um País»⁽⁸⁾. Este número da *Prelo* também se pode incluir no mesmo contexto.

O facto de Portugal haver finalmente abandonado as suas responsabilidades coloniais e, por isso, de ter de se limitar ao seu espaço europeu e, por outro lado, a sua inserção no Mercado Comum e no Parlamento Europeu, constituem acontecimentos perante os quais não é possível evitar as maiores interrogações no contexto internacional. Para isso, o recurso à história será, evidentemente, um dos mais procurados pontos de apoio para a aquisição de uma nova consciência nacional, agora formulada em termos diferentes dos tradicionais entre nós.

Não tenho a pretensão de propor o que quer que seja que interesse directamente a classe política. Ou melhor, não tenho ilusões acerca da possibilidade de evitar o aproveitamento mítico da história no discurso ideológico. Este preferirá a lenda, a narrativa heróica, a separação clara entre bons e maus, a simplificação grosseira ou mesmo a representação mental que propõe ideais e formas de organização social ou uma certa distribuição de poderes, e não a compreensão objectiva do passado, que não serve só por si para tranquilizar, para movimentar ou para agradar às multidões. Também não espero que a separação teórica que esta-

beleci entre a história científica e o discurso patriótico, e que parece ser a tendência actual, evite por completo as tentativas de justificação das ideologias pela investigação histórica que pretenda utilizar os recursos metodológicos propostos pela historiografia actual, embora eu seja, obviamente, muito céptico acerca da possibilidade de conciliar este objectivo com uma verdadeira atitude crítica.

Tentemos, portanto, guardar a possível lucidez a este respeito. O que importa, porém, é reflectir acerca das próprias condições em que será possível, assumindo com vigor as propostas conceptuais e metodológicas da historiografia actual, aprofundar o conhecimento da história nacional. É o que tentarei expor a seguir.

Um fenómeno político

Na minha opinião, devemos considerar o fenómeno nacional como um fenómeno fundamentalmente político. Ou seja, envolve a existência de um centro de decisão minimamente unificado, isto é, um Estado (no sentido moderno, ou nas formas históricas que o precederam); admite a possibilidade teórica de soluções diferentes, quer quanto ao espaço geográfico em que o respectivo âmbito de decisão se insere, quer quanto aos momentos em que inicia a sua trajectória, ou vai reunindo os seus elementos constituintes; admite uma certa amplitude de soluções quanto à forma de autoridade que instaura, ou os vínculos de solidariedade em que se baseia, e de que o mesmo Estado é a expressão concreta.

Como se pode deduzir de tal ideia, este âmbito está fortemente sujeito «à intervenção consciente e voluntária dos homens nos domínios onde se jogam os seus destinos», para usar uma expressão de J. Julliard, adaptando, de resto, o que Trotsky dizia acerca da revolução⁽⁹⁾. Simplesmente, convém não esquecer que a capacidade de o homem se assenhorear do seu próprio futuro não foi sempre a mesma, e que hoje os recursos da planifica-

ção e da técnica obtêm resultados que não se podem comparar com os desencadeados por decisões políticas voluntárias, em épocas em que o homem estava profundamente dependente da natureza e em que tentava dominar o mundo por meio da magia ou dos recursos religiosos.

Por outro lado, será preciso também admitir que os centros de decisão política não tiveram sempre o mesmo âmbito e as mesmas formas de actuação. Isto é, o poder público não reside apenas no Estado ou no monarca, reside também nos vários detentores individuais e colectivos que o exercem, ou seja, além dos senhores feudais, os concelhos, as comunas, as cidades. Também estes poderes agem voluntariamente. Assim, a política nacional não se pode considerar apenas o que depende das decisões do poder central, mas antes a resultante da conjugação de todas estas instâncias.

Como diz ainda J. Julliard, os próprios acontecimentos políticos têm efeitos transformadores sobre os destinos nacionais. Nem sempre teria acontecido o mesmo do que na nossa época, em que o desenvolvimento dos meios de comunicação social contribui para lhes conferir uma repercussão suplementar, o que amplia o seu impacto colectivo, quando não a sua própria exemplaridade⁽¹⁰⁾. Todavia, guardadas as devidas proporções, e tendo em conta as formas históricas de repercussão social dos acontecimentos e das acções políticas, podemos admitir alguma coisa de análogo em épocas mais recuadas.

Assim, temos constantemente de considerar a história política como «uma dialéctica da continuidade e da mudança, da estrutura e da conjuntura». Como diz ainda o mesmo autor, o acontecimento político, seja ele a decisão dos chefes ou das colectividades, não pode ser considerado como um simples *produto* de estruturas anteriores. É ele próprio o *produtor* de novas formas de organização colectiva ou da adaptação das estruturas anteriores a novas condições de vida⁽¹¹⁾.

Esta noção parece-me extremamente importante em termos de história nacional. Não se trata, evi-

dentemente, de ressuscitar a velha ideia atribuída a Herculano de que a independência nacional resulta da vontade de um chefe⁽¹²⁾, muito menos de aceitar a afirmação de Sanchez Albornoz de que a mesma independência se deve a um «caso histórico»⁽¹³⁾, ou outras ideias do mesmo género. É necessário admitir que, embora a importância histórica e até a própria possibilidade de a referida decisão trazerem resultados seculares se baseie numa larga cadeia de condições remotas, produz ela própria resultados que só então se podem considerar de natureza política e de longo alcance. Como é evidente, o que se diz a respeito do acontecimento fundacional que tanto preocupou os historiadores portugueses, pode-se também afirmar a propósito de muitos outros de análoga transcendência.

Assim, a história nacional deverá, como toda a história política, situar-se fundamentalmente na zona do encontro entre o acontecimento de âmbito nacional ou a decisão das diversas instâncias do poder e as estruturas que explicam as suas repercussões para além do tempo curto.

Consequentemente, a história nacional, como história política que é, deverá estudar sobretudo a zona da relação entre os acontecimentos ou decisões políticas e as estruturas que explicam as suas repercussões. Para isso, será necessário utilizar os recursos e os métodos exigidos pela «Nova História»: procurar na análise das estruturas e dos fenómenos do tempo longo, sobretudo na história das mentalidades, os dados que explicam o amplo impacto de certos acontecimentos políticos, situados no tempo curto.

Sendo assim, não se trata apenas de proceder à narrativa das decisões governamentais, nem mesmo de as explicar dentro do nível da praxeologia ou só no âmbito próprio da política propriamente dita, como fazia, afinal, a velha história, com a única diferença de que esta escolhia apenas como dignos de atenção os acontecimentos mais veneráveis e gloriosos. Também não se trata só de

tentar descobrir as manifestações das solidariedades colectivas, de âmbito e de significado nacional, tanto no domínio político como no da cultura, tomada esta na sua acepção mais vasta, como têm tentado alguns historiadores, sobretudo fora de Portugal. Depois de proceder a cuidadosas análises nestes dois campos, será ainda necessário procurar, com os dados da psicologia social, da sociologia do poder e da sociologia das grandes mutações, e ainda com os recursos propostos pela antropologia política, a explicação para a formação da consciência nacional e as reacções de massa aos acontecimentos políticos e à actuação dos poderes estabelecidos nos seus diversos níveis e modalidades. Será ainda necessário recorrer aos métodos de análise de textos escritos ou orais propostos pela sociolinguística, analisar as representações gráficas e plásticas, os monumentos, as decorações, as festas públicas populares ou organizadas pelas diversas autoridades, com ajuda dos conceitos e da problemática sugerida pela semiótica.

Se as estruturas e os acontecimentos que explicam a constituição do Estado nacional e da consciência nacional são, evidentemente, os fenómenos mais importantes, justamente porque resultam da dialéctica entre esses dois níveis — o do tempo curto e o do tempo longo — e porque representam a manifestação mais evidente da história política de âmbito nacional, convém todavia não esquecer aqueles fenómenos que são ainda mais profundos e globais, porque exprimem uma solidariedade nacional ou mesmo regional, espontânea ou adquirida, solidariedade essa que funciona mesmo quando não é directamente comandada ou solicitada pelas acções do poder, ou que reage, por vezes, de maneira inesperada a essas mesmas acções. De facto, a história nacional não pretende apenas expor e compreender as manifestações de harmonia entre o poder e a nação, mas também as suas divergências, desencontros ou contradições. Não se limita à actuação de uma sobre a outra, estuda também o desenvolvimento de cada uma delas na sua esfera própria.



A forma como se procuram aproveitar ideologicamente as comemorações não pode deixar de contribuir para manter a divergência entre o discurso científico e o discurso político. (Na gravura, Estudo para cartaz, de Almada Negreiros, 1940).

Reformular a História de Portugal

O programa aqui apresentado, apesar de reduzido às suas linhas fundamentais, deveria levar, se fosse tomado em consideração, a uma reformulação completa da História de Portugal. De facto, desde o momento em que se escolhe a dimensão nacional para qualquer ensaio ou investigação, logo será necessário demonstrar a pertinência dessa mesma dimensão, o que, por sua vez, exigirá que se tenha em conta o significado político (no sentido que indiquei) do conjunto de fenómenos estudados. Esta coesquência, porém, não será mais do que o resultado normal do facto de a história política, com a amplitude que tentei dar a este termo, dever ser, afinal, *história total*. Creio mesmo que esta forma de «história total» pode reivindicar a mais justo título essa pretensão do que muitos dos programas e das realizações efectivas das primeiras gerações da «escola» dos *Annales*, que se colocavam preferentemente no nível da sociologia. Pela simples razão de que a dimensão política não trata apenas da superestrutura nem só da infra-estrutura, mas das duas e sobretudo da dialéctica que explica o seu inter-relacionamento.

Talvez seja demasiado utópico esperar que estes conceitos e princípios sejam efectivamente tomados em consideração e levados à prática por todos aqueles que pretendem responder ao actual desejo de explicar o fenómeno nacional e desejam compreender melhor a sua identidade de portugueses. Posso, no entanto, esperar que a moda e as curiosidades actuais não produzam apenas resultados superficiais e que, dentro de pouco tempo, se venham a esquecer, como meras ilusões. Devo realmente esperar que o interesse por estes problemas não produza discursos destinados a estéreis tentativas de manipular multidões ou repetitivas e não menos estéreis formulações ideológicas.

(¹) E. Prado Coelho, «O essencial sobre o trabalho ensaístico», in *Expresso*, 3 de Agosto de 1985.

(²) Jacques Julliard, «A Política», in *Fazer História* (dir. por Jacques Le Goff e Pierre Nora), vol. II, Lisboa, Bertrand, 1981, pp. 263-285 (trad. do francês, ed. orig. de 1974).

(³) Torquato de Sousa Soares, *Reflexões sobre a Origem e a Formação de Portugal*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1962; id., *Contribuição para o Estudo das Origens do Povo Português*, Sá da Bandeira, 1970.

(⁴) Orlando Ribeiro, «Portugal, Formação de», in *Dicionário da História de Portugal* (dir. por Joel Serrão), vol. III, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1968, pp. 432-451.

(⁵) *Congresso Histórico de Guimarães e Sua Colegiada. Actas*, 5 vols., Guimarães, 1980-1982.

(⁶) Academia Portuguesa da História. *8.º Centenário do Reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (Bula «Manifestis Probatum» — 23 de Maio de 1179). Comemoração Académica*, Lisboa, 1979.

(⁷) António José Saraiva, «Sobre as Origens do Estado Português. A ideia de Portugal pode remontar ao século IX», in *História*, n.º 3, Janeiro de 1979, pp. 14-21. Este artigo é uma primeira versão do que o mesmo Autor escreve em *A Cultura em Portugal. Teoria e História*, vol. I, Lisboa, Bertrand, 1982, pp. 19-35. Quase todo o vol. I desta mesma obra é consagrado ao problema da identidade nacional em termos culturais.

(⁸) José Mattoso, *Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal*, 2 vols., Lisboa, Ed. Estampa, 1985.

(⁹) J. Julliard, *ob. cit.*, p. 267.

(¹⁰) *Ibid.*, p. 268.

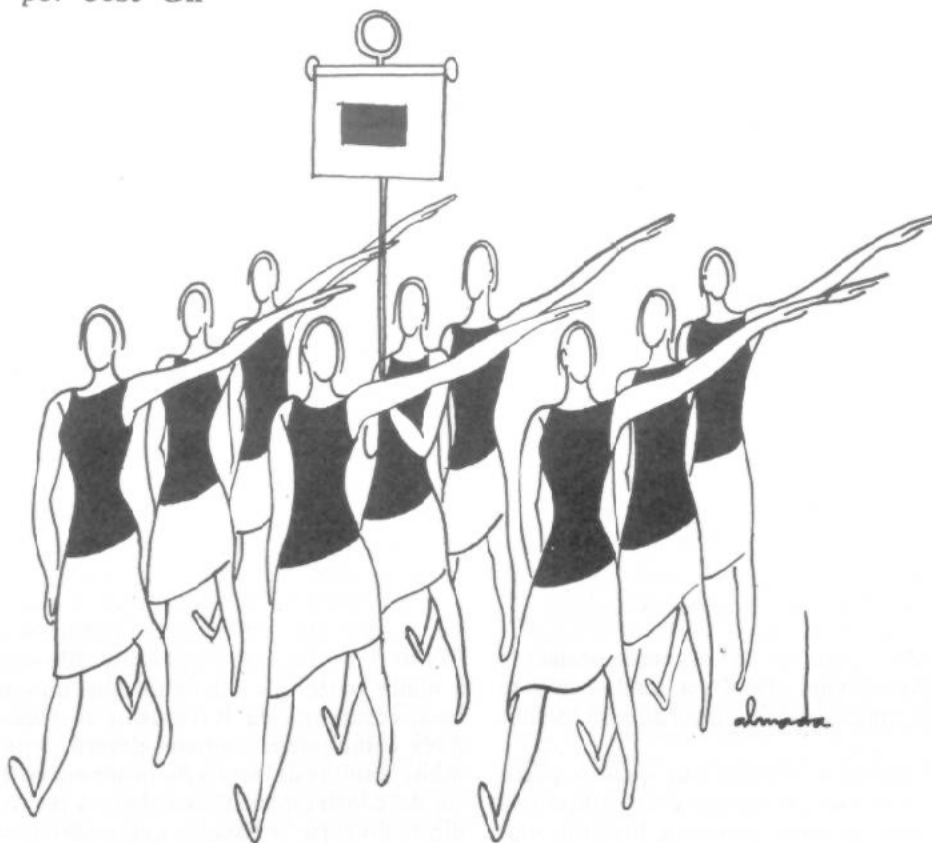
(¹¹) *Ibid.*, pp. 270, 274.

(¹²) Cf. J. Mattoso, introd. a A. Herculano, *História de Portugal*, vol. I, p. XXX

(¹³) Cl. Sanchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, vol. II, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1956, p. 418.

Nacionalismo e inovação

por José Gil *



... Daí o paradoxo próprio de todos os nacionalismos: exactamente quando se preza o regresso às fontes, cria-se algo de novo e projecta-se no futuro; exactamente quando se luta por fazer renascer a identidade primeira, original, é-se levado a que-

rer a liberdade, no combate nacional, contra o opressor. As relações entre o romantismo e o nacionalismo alemão do séc. XIX ilustram bem esta tensão entre duas tendências da ideologia nacionalista.

* Da Universidade Nova de Lisboa (FCSH). Texto de uma comunicação apresentada ao seminário sobre «Invention, Nouveauté et Développement», no Instituto Gulben-

kian de Ciência, 1980. Tradução de Miguel Serras Pereira.

Na gravura, *Parada Desportiva*, 1934, tinta-da-China de Almada Negreiros.

Se é verdade que cada vez mais se faz sentir a necessidade de estabelecer uma tipologia dos nacionalismos que permita, enfim, saber de que estamos a falar quando empregamos esse termo, não é menos certo que a falta dessa tipologia não deve impedir-nos, no imediato, de utilizar o termo no seu sentido geral. Há, sem dúvida, múltiplas formas de nacionalismo: os nacionalismos da Europa do começo do século XIX diferem dos nacionalismos, fascistas, do século XX, e, em cada uma das categorias, há distinções a operar; existem ainda esses nacionalismos, muito particulares, que surgiram, um pouco por toda a parte, em África, na Ásia e na América, e que se encontram mais ou menos ligados ao fenómeno identitário das minorias nacionais, nesta segunda metade do século XX. Será, sobretudo, a este último tipo que me referirei aqui.

O nacionalismo é um discurso de salvação. Surge muitas vezes quando as estruturas socio-culturais das sociedades arcaicas ou tradicionais se vêem tão perigosamente ameaçadas de dissolução que um derradeiro sobressalto levanta a comunidade: a ideologia nacional que, fixando-lhe novos fins, lhe dá coesão e unidade, favorecendo a sua mutação e as suas probabilidades de sobrevivência. Trata-se, para tais comunidades arcaicas ou tradicionais, de entrar na história, saindo da sua temporalidade «recorrente» (Gluckman, 1958), a qual, como se sabe, supõe um único modelo cultural para as suas instituições.

Ora, o nacionalismo oferece um quadro particularmente propício ao pensamento do tempo histórico: quer dizer, permite pensar a história, emprestando-lhe sentido e perspectiva. De modo esquemático, a lógica do discurso nacionalista, enquanto doutrina de salvação, estabelece três momentos no plano temporal: em primeiro lugar, um passado mítico, uma temporalidade virginal, forte, em que a comunidade vivia a sua cultura autêntica, não corrompida pela colonização ou pela modernidade. Tempo em que o povo, que ainda não conhecera nem a mestiçagem nem as contribuições de outras culturas, se alimentava das tradições

puras que definiam a etnia. Tempo mítico, portanto, cujos exemplos são facilmente detectáveis nos nacionalismos das minorias culturais de hoje. (1)

Neste passado mítico vem dessedentar-se a colectividade presente que procura a salvação. De acordo com os estádios do presente em causa, no interior da lógica diacrónica do nacionalismo, o presente pode ter já superado ou não a etapa fundamental do «negativo», para empregarmos uma analogia hegeliana. Etapa que constitui propriamente a «saga» do povo: luta contra os colonizadores, os invasores, o estrangeiro, contra o mal polarizado num alvo preciso. Esta saga é como uma travessia do deserto (2): ao longo de toda a sua luta, o povo impõe-se privações e sacrifícios, de tal modo que a provação de sofrimento que a saga representa assume a feição de um trajecto iniciático. A luta contra o inimigo exterior é acompanhada de uma espécie de purificação do mal interior: assume-se o «negativo» e este é projectado num alvo externo. A partir daí, é o começo de uma nova era para a comunidade: trata-se de dar corpo a uma nova entidade colectiva que, graças ao nacionalismo, terá a sua expressão final na «nação». Contrariamente à noção de «povo», que é essencialmente socio-cultural, a «nação» define-se, à partida, em termos jurídicos e políticos. Como o mostra o exemplo, tornado canónico para a maior parte dos nacionalismos, da «nação» francesa, resultante da Revolução do século XVIII, a nova comunidade humana deverá, antes de tudo o mais, resultar da acção da instância política. Trata-se de construir uma sociedade a partir, por assim dizer, do zero: o Estado, expressão da vontade nacional, tem por tarefa reedificar de alto a baixo o tecido social: as relações sociais serão determinadas pelos princípios e pelas leis políticas, a cultura nascerá da instrução; a homogeneidade linguística, da aprendizagem obrigatória da língua nacional; a solidariedade, do projecto comum de edificar, precisamente, a «nação». Sabe-se que esta acepção da palavra «nação» pesou e pesa ainda nas discussões acerca do nacionalismo dos séculos XVIII, XIX e XX. Depois da descoloni-

zação da África Negra francesa, muitos dos Estados africanos se interrogaram — como fizera o Congresso americano após a independência dos Estados Unidos — para saber quando, a partir de que momento da acção do Estado, haveria uma nação gabonesa ou senegalesa. Havia Estados, mas não havia nações: porque, paralelamente ao projecto inscrito nas diferentes constituições revolucionárias da França, tratava-se de criar uma colectividade homogênea e culturalmente mais estável, sólida e «natural» do que as dos «povos» de antes da independência — as «tribos» ou grupos «tribais».

Fechando o círculo — ou o ciclo — temporal, surgiu, portanto, a «nação», entidade colectiva ao mesmo tempo presente e inacabada, já actual e, todavia, situada, também ela, num futuro mítico (a nação é algo a realizar ao longo de um projecto histórico infinito). Uma análise simples mostraria a complementaridade que se estabelece entre o passado e o futuro míticos do discurso nacionalista. O resumo que acabamos de traçar sugere uma analogia com o tempo do mito e, uma outra, entre a lógica do discurso nacionalista e a que encontramos em acção no desenrolar de um rito primitivo (um rito de iniciação, por exemplo). Só que, diferentemente do ritual arcaico, a diacronia tecida pelo discurso do nacionalismo fixa um futuro mítico: no ritual de iniciação, os três momentos do tempo (passado mítico, presente, futuro) encontram-se justapostos na sequência a que poderíamos chamar a epifania da potência sobrenatural (deus ou antepassado, espírito, duplo) — como ressalta claramente de um rito de possessão. Por outras palavras, contrariamente ao pensamento arcaico do tempo social — tal como se traduz num modelo ideal, o das normas que regem certa comunidade particular —, o pensamento do tempo histórico drenado pelo discurso do nacionalismo quebra o espartilho da «recorrência», abrindo a temporalidade ao desconhecido — o futuro —, sendo este o que o pensamento mágico-simbólico e as práticas correspondentes procuravam precisamente captar em malhas imutáveis [(como diz

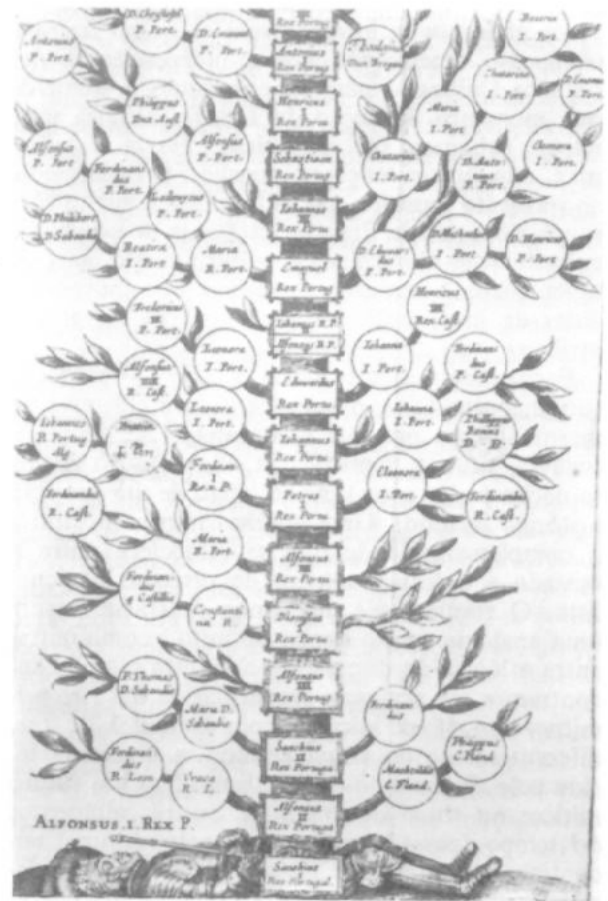


Contrariamente à noção de «povo», que é essencialmente sociocultural, a «nação» define-se à partida em termos jurídicos e políticos. O Estado, expressão da vontade nacional, tem por tarefa reedificar de alto a baixo o tecido social. (Na gravura, Apologia à Constituição de 1933, cartaz de Almada Negreiros).

Leach, parafraseando Lévi-Strauss, um ritual «é uma máquina de suprimir o tempo» (Leach, 1976)].

É neste contexto que convém situar o problema da novidade criada pelo nacionalismo. Porque o tempo da história é bem o da inovação (Lapierre), da transformação dos modelos e do aparecimento do inédito. No entanto, justamente na medida em que a lógica do discurso nacionalista retoma, no plano da diacronia, os lineamentos presentes em certas práticas próprias das sociedades de temporalidade recorrente; na medida em que, por conseguinte, podemos afirmar — não sendo esta exposição o lugar para tal demonstração — que a lógica do discurso nacionalista resulta da recaída da sincronia — tanto quanto é possível falar das estruturas sincrônicas de um ritual, por exemplo — sobre a diacronia, seríamos levados a crer que a novidade que o nacionalismo faz surgir não consistiria ainda em mais do que uma repetição do passado. De onde o seguinte paradoxo, próprio de todos os nacionalismos: exactamente quando se prega o regresso às fontes, cria-se algo de novo e projecta-se no futuro; exactamente quando se luta por fazer renascer a identidade primeira, original, é-se levado a querer a liberdade, no combate nacional, contra o inimigo opressor. As relações entre o romantismo (e o seu fascínio pela Idade Média e pelo folclore) e o nacionalismo alemão do século XIX ilustram bem esta tensão entre duas tendências da ideologia nacionalista.

De resto, é o mesmo que se verifica na realidade — e não só já no plano do discurso: a produção do novo, nos movimentos sociais e culturais saídos do nacionalismo, constituem retomadas de conteúdos, representações, crenças, práticas culturais tradicionais que ressurgem profundamente modificadas. Trata-se de uma banalidade quotidiana do material do etnólogo de hoje. As correntes proféticas ou messiânicas, os novos cultos de possessão (sobre tais temas, a bibliografia é vasta; um bom exemplo, no que aos cultos de possessão malgache se refere: Althabé, 1969), os sincretismos, relevam desta dupla tendência.



Quando se preza o regresso às fontes, cria-se algo de novo e projecta-se no futuro. (Na gravura, a árvore genealógica dos reis de Portugal até D. João IV).



Quando se luta por fazer renascer a identidade primeira, original, é-se levado a querer a liberdade, no combate nacional, contra o inimigo opressor. (Na gravura, bilhete postal comemorativo da República).

Seria interessante tentar determinar os processos graças aos quais se realiza a produção do novo num contexto estritamente nacionalista — domínio onde os trabalhos se tornam mais raros, enquanto a literatura acerca das transformações sociais nas culturas primitivas sob o choque da colonização e da modernidade é imensa.

Gostaria de mostrar, por meio de um exemplo resumido, onde se situa o domínio da emergência da novidade na esfera cultural própria do nacionalismo, considerado como quadro de pensamento do tempo histórico, quer dizer, enquanto esquema permitindo pensar conteúdos culturais novos, integrando-os em representações arcaicas que simultaneamente se remodelam em profundidade.

Desde há cerca de cinco anos, e sob o impulso do nacionalismo e do trabalho de «regresso às fontes» que o acompanha, os escritores e os homens de teatro corsos ressuscitaram uma figura quase esquecida da cultura tradicional corsa: o *mazzeru*. Trata-se de uma figura central do antigo sistema mágico-religioso: uma espécie de xamane, anunciador da morte (natural) na aldeia. Pertencendo a não importa que camada de uma sociedade essencialmente agro-pastoril, o *mazzeru* «sonha» que vai à caça, coloca-se de preferência junto das fontes ou à beira das ribeiras, mata o primeiro animal que passa (em geral, um javali), vira-lhe o focinho e descobre o rosto de um homem ou de uma mulher da sua aldeia. Quando «desperta»⁽³⁾, anuncia que matou em sonho certa pessoa: invariavelmente, na aldeia, no intervalo compreendido entre três dias e um ano depois de o *mazzeru* ter revelado o seu sonho, a pessoa morre realmente. O *mazzeru* diz-se «irresponsável», «impelido por uma força irresistível»: isso não o impede de poder ser temido e mesmo detestado no interior da respectiva comunidade.

Num outro contexto do mesmo sistema mágico-religioso, situa-se uma representação também importante: o cortejo dos mortos, *a mumma*. Trata-se de um cortejo de fantasmas, associados em confraria, que certos corsos, que possuem o dom de *ver*⁽⁴⁾, avistam efectivamente, passando à noite,

por vezes transportando um caixão, por vezes atravessando as montanhas e cantando litanias incompreensíveis. Quando alguém se aproxima da *mumma*, não deve aceitar nada dos mortos, que procuram dar sempre alguma coisa aos vivos (um pedaço de vela, por exemplo): fazê-lo equivale a cair sob a ameaça de uma morte certa.

Acontece que a geração ascendente dos escritores nacionalistas corsos se apoderou da figura do *mazzeru*: contos, novelas, peças de teatro, canções utilizam assim o *mazzeru* com fins nitidamente políticos e militantes. Ele torna-se deste modo anunciador da morte do povo corso, o que vê o futuro, o representante autêntico da cultura antiga, o que adverte os Corsos de hoje das ameaças que pesam sobre a sua comunidade. Na narrativa de um jovem escritor (Valentini, 1980), encontramos a mesma lógica do discurso nacionalista em estado puro: o *mazzeru*, que mantinha ligações mágicas com a sua casa e a terra dos seus antepassados, vê-se despojado pelos colonizadores — assimilados à *mumma*; morre, iniciando e transmitindo o seu saber tradicional a um rapaz muito novo que se junta à «guerrilha», quer dizer, ao combate contra o opressor, a fim de retomar a posse, «um dia» (futuro mítico), da terra do seu iniciador.

O que impressiona no discurso nacionalista, que reactualiza temas tradicionais, é, ao mesmo tempo, o empobrecimento do conteúdo simbólico e o alargamento da função simbólica que sofrem na nova recontextualização operada pelo discurso. Que se tornaram o *mazzeru* e a *mumma* no novo discurso cultural do nacionalismo? Pontos de ancoragem simbólica de um sistema de representações que procura interpretar conteúdos novos, os quais penetraram, do exterior, a cultura tradicional. Este sistema responde a problemas novos (aos quais o sistema cultural antigo era incapaz de responder) e propõe respostas novas.

Relativamente às funções e situações estruturais, as diferenças entre os dois sistemas saltam aos olhos: enquanto anteriormente estas figuras não eram símbolos num discurso, mas representações e

seres ligados num conjunto complexo de crenças e de comportamentos, quer dizer, enquanto anteriormente implicavam relações afectivas, sociais, jurídicas reais, práticas e todo um múltiplo saber-fazer da sociedade tradicional, elas tornaram-se hoje puras figuras — é caso para se dizer — de retórica no interior de um discurso. Sem dúvida, também este discurso remete para comportamentos e práticas. Mas a relação entre discurso e prática transformase por completo: na sociedade arcaica, essa ligação supõe uma correspondência extremamente fina, de modo tal que o sentido dos comportamentos é inteiramente aspirado pelo sistema de interpretação da realidade. Uma das propriedades do pensamento mágico-simbólico é justamente proporcionar um quadro ao mesmo tempo bastante vasto e cerrado para que todo o comportamento — e, portanto, todo o novo acontecimento — possa ser interpretado segundo o sistema de representação próprio da cultura dada. Pelo contrário, o nacionalismo, que surge como uma resposta a problemas inteiramente inéditos, proporciona apenas um quadro global incluindo um pequeno número de eixos de interpretação maiores: os comportamentos compreendem-se numa perspectiva geral, as acções que o discurso nacionalista reclama são *a inventar* de acordo com uma ordem finalizada de coisas. Por outras palavras, enquanto o sistema cultural arcaico supõe uma crença presente, ligando um sujeito actual a um objecto actual, o nacionalismo implica uma crença a produzir, devendo ligar um sujeito actual a um objecto futuro.

Gostaria de colocar agora esta questão de um outro ângulo: que mutação sofreu o regime simbólico, a que estava submetida a representação do *mazzeru* quando esta foi transferida do contexto tradicional para o contexto nacionalista? Para responder a semelhante questão, é necessário esclarecer, muito rapidamente, o que se deve entender por «sentido simbólico» num sistema arcaico. Como mostrou Lévi-Strauss, cada coisa, cada ser, tem um sentido simbólico inconsciente que a análise estrutural evidencia. Esse sentido inconsciente não se encontra «mascarado» pelo seu sentido consciente,

tal como acontece com o discurso latente, segundo Freud; não há hiato entre o sentido que o indígena dá a certo utensílio e o seu sentido tal como o restitui a interpretação do etnólogo⁽⁵⁾. Mas é um facto que o sentido consciente não constitui para o indígena senão uma parcela mínima do sentido simbólico que o objecto encerra. Há, portanto, um sentido simbólico inconsciente dos símbolos nas culturas primitivas. E este sentido inconsciente encontra-se *repartido* por entre os outros símbolos e as suas relações. O que o jaguar significa em certo mito bororo não é compreensível a não ser pelo sentido que assumem certos outros «significantes» ou «mitemas» do conjunto mítico. O inconsciente, nas culturas primitivas, está por assim dizer à flor da sociedade, em cada objecto, em cada acção, em cada crença.

Comparemos isto com o sentido simbólico dos símbolos do nacionalismo: aqui, tudo é transparente e consciente; as metáforas são explícitas, construídas mais ou menos deliberadamente: em todo o caso, dizem quase tudo o que se propõem dizer. «Quase tudo»: no entanto, alguma coisa do antigo sentido do *mazzeru* permanece no novo contexto. Permanece, mas deformado e velado: uma parcela de incompreensível ligada à própria palavra, ao que esta veiculava de significações mágico-simbólicas, por uma espécie de inércia semântica que se liga, de resto, ao facto de a recontextualização se querer fidelidade às fontes. Mas trata-se de algo que se tornou incompreensível e, desta feita, realmente inconsciente, quer dizer, isolado, colado à representação sem possibilidade de «tradução» simbólica noutras figuras do discurso. Para empregar uma analogia freudiana, tornou-se «recalcado». Mas que foi feito desse «recalcado», desse sentido simbólico que rodeava o símbolo arcaico?

Sentimo-nos tentados a responder: passou para «o inconsciente da história», na medida em que a história, fazendo surgir novos conteúdos arcaicos inconscientes, arrasta consigo um *resto* de sentido simbólico inconsciente. Este inconsciente vai, portanto, para a história, e para o psiquismo individual — temos aqui uma hipótese acerca da for-

mação de inconsciente freudiano⁽⁶⁾. Mas na medida em que a inovação trazida pela história mergulha incessantemente neste inconsciente simbólico que não encontra modo de investir-se como outrora — em relações sociais, produções culturais, ritos, laços afectivos, técnicas arcaicas —, a criação do novo surge assim como uma «tradução», infinitamente inacabada, do reservatório simbólico.

Porque o nacionalismo perspectiva o sentido dos comportamentos segundo uma escatologia (mítica), uma finalidade sem fim (real), todo o conjunto de relações simbólicas dos sistemas mágico-religiosos desaparece em benefício de um sentido único: o da «nação» realizada, da colectividade mítica incarnada, que assim contém em si, em potência, uma parte *do equivalente traduzido* (o discurso nacionalista é um metadiscurso) do sentido inconsciente, desaparecido ao mesmo tempo que se desagregava a sociedade tradicional. Mas, porque o nacionalismo falha na sua tarefa de substituir uma cultura, a novidade que deixa surgir escapa-lhe e estende-se a outras esferas do saber e do poder. É o que mostra a sua vocação de transportador do Estado (Gil, 1980): abre caminho à criação do quadro político e jurídico da nova sociedade.

BIBLIOGRAFIA

1. G. Althabé, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspero, Paris, 1969.
2. José Gil, «Le piège de l'Etat» in art. *Nazione*, Enciclopedia Einaudi, T. IX, 1980.
3. Max Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhode-Livingston Paper, n.º 28, Manchester University Press, 1958.
4. Edmund Leach, *Culture and Communication, the logic by which symbols are connected*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
5. W. Lapierre, *Traité du pouvoir*.
6. Saveriu Valentini, *A Cunfina*, Ed. Parole Sciolte, Paris, 1980.

(¹) E não só: já antes, há os americanos, com os seus *País Fundadores* e, mais remotamente, o juramento do *May Flower*; há até o III Reich, que foi buscar o seu passado mítico ao I Reich...

(²) Não é por acaso que certos nacionalismos ocidentais ou de tradição ocidental — como o americano ou o *boer* — descobriram na Bíblia o modelo que lhes permitiu pensar a história (a entrada na história) do seu povo. É que a história do povo judeu, culminando, para a tradição cristã, nos Evangelhos, proporciona o quadro privilegiado quer de uma religião de salvação, messiânica, quer do pensamento de uma salvação efectivamente realizada e, todavia, sempre diferida: tal como será também a promessa da «nação» a construir, no discurso nacionalista.

(³) As investigações destinadas a saber se o *mazzeru*

dorme e sonha ou se, de facto, sai para caçar à noite, encontram-se apenas no início. Mas acumulam-se testemunhos que apontam no sentido desta segunda hipótese.

(⁴) O *mazzeru vé*, mas pode comunicar eventualmente esse dom a não importa quem: basta que coloque o seu pé direito em cima do pé do outro.

(⁵) Como provam os exemplos de informadores — como os de Victor Turner — que se entregam a interpretações «estruturais».

(⁶) Uma investigação ainda por fazer no domínio da Córsega — sociedade que sai das estruturas tradicionais — mostraria provavelmente que certos casos classificados de «paranóia» nos hospitais psiquiátricos de Bastia e de Ajaccio resultam da liquidação do sistema jurídico da *vendetta*.



As nações como mediação entre o racional e o natural

por António Marques *

As nações são — como Kant percebe, contra toda uma antropologia idealista de raiz mais ou menos platónica — um misto de natureza e liberdade, de sensível e inteligível. Qualquer ordem jurídica internacional nunca será suficientemente forte para racionalizar em absoluto uma certa tendência residual das nações para a transgressão e a guerra.

* Da Universidade Nova de Lisboa (FCSH)

Na gravura, *retrato de Kant.*

Há ideias que a razão exige, mas que a prática parece não viabilizar, sobretudo se tivermos em atenção aquilo que a experiência empírica nos revela no passado e no presente. Mas, por outro lado, poderão ser teoricamente correctas certas ideias empiricamente irrealizáveis? Um outro aspecto do mesmo problema é formulável na interrogação: como saber *a priori* que esta ou aquela ideia jamais se realizará?

Vem isto a propósito do ensaio que Kant escreveu sobre uma paz eterna entre nações com o nome «Para a Paz Perpétua» (*Zum ewigen Frieden* 1795, in vol. VIII da Edição da Academia de Berlim), onde essa utopia, que hoje ainda habita o nosso pensamento, é defendida na forma de uma *federação de Estados independentes*. O tema não é, no séc. XVIII, absolutamente original, tendo no abade de São Pedro (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, 1713) e em Rousseau, (*Projet de paix perpétuelle*), dois dos seus principais teorizadores; mas também Fichte, em 1793, e as suas violentas críticas à Revolução Francesa, com o *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution* (Contribuição para a rectificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa), e também Herder, em textos sobre a paz entre as nações insertos nas suas *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Cartas para a promoção da humanidade), datadas igualmente de 1793, estimularam por certo Kant a escrever sobre o problema de uma paz que não fosse a mera interrupção do estado de guerra. São os supostos metafísicos que sobretudo interessa realçar na perspectiva de Kant. Estes levam-no à defesa de muitos lugares teóricos do séc. XVIII, tais como a ideia de contrato, de representatividade do poder, de partição do poder, etc., mas a argumentação utilizada desenvolve-se num quadro filosófico próprio, em que a ideia de *federação* assinala uma diferença específica.

Voltando às questões iniciais, aí se cruzam problemas filosóficos com componentes éticas, pragmáticas e epistemológicas não desprezíveis. Qual a utilidade de uma ideia de *paz eterna* consubstan-

ciada numa federação de Estados independentes? Qual o seu valor teórico e qual a sua viabilidade prática? Ideias como aquela terão valor precisamente enquanto forem *ideias racionais*, o que para o filósofo da *Crítica da Razão Pura* deve bastar para lhes dar uma certa capacidade de relacionamento com o empírico, ainda que possa *não* ser suficiente para lhe dar uma existência num *espaço e num tempo determinados*. Este é o grande pressuposto, assim o julgamos, de tudo o que Kant vem a escrever sobre o tema e que condiciona a pertinência e a actualidade filosófica e política dos seus pensamentos.

Desde logo, se a paz deverá ser mais do que a mera ausência da guerra entre povos e nações, somos remetidos para o problema das relações entre diferentes nações que desejem estabelecer entre si um direito internacional. O problema, como se verá melhor a seguir, reside de facto na compreensão do *tipo de relações* entre um número indeterminado de Estados independentes, coisa que não encerraria nenhuma problematicidade se aqueles fossem unidades abstractas, entes privados de uma *vis interna* específica. Mas as nações são — como Kant percebe *contra* toda uma antropologia idealista de raiz mais ou menos platónica — um misto de natureza e liberdade, de sensível e inteligível. Qualquer ordem jurídica internacional nunca será suficientemente forte para racionalizar em absoluto uma certa tendência residual das nações para a transgressão e a guerra. Parece ser, pois, a ordem da natureza a introduzir dificuldades, no plano teórico e prático, no respeitante à possibilidade, quer de uma federação de Estados independentes, quer de uma paz eterna. O esforço teórico de Kant consistirá em não sucumbir à tentação de elidir a opacidade do sensível na clareza absoluta do inteligível, o que daria uma situação em que as nações seriam expressões directas e sublimadas de ideias da razão. Pelo contrário, será uma certa opacidade do mecanismo «cego» da natureza que vai surgir na argumentação kantiana com um valor positivo, mostrando que o sentido que encontramos na esfera do racional tem o seu fundamento objec-

tivo nos factos do mundo, se é que alguma vez conseguimos interpretar este convenientemente. Nessa valorização metafísica da natureza, aquilo que irá permitir a viabilidade teórica e prática da ideia de paz eterna são as nações, enquanto participantes de um todo racional-natural que encontra naquele mecanismo os bons instrumentos da efectivação da racionalidade. Mais concretamente, o sustento da harmonia juridicamente regrada entre Estados e da paz como superação total do estado de guerra latente.

A federação de Estados pensada por Kant equiva- le a uma associação juridicamente regrada que transcende motivações precárias de tipo económico ou de simples defesa comum. Só assim aparecerá uma autêntica *civitas gentium* de plena igualdade entre Estados e preparada para uma paz eterna. «Para a paz perpétua», de 1795, é um texto de um Kant pós-crítico (a sua última obra crítica foi precisamente a *Crítica da Faculdade de Julgar*, de 1790) e a procurar a boa forma para o sistema da filosofia (a metafísica), a despeito da velhice que já o atormenta. Outro aspecto importante é o de, em 1975, haver já a possibilidade de uma avaliação dos rumos da Revolução Francesa, pelo que o filósofo de Königsberg poderia contar com boas razões para descrever na gradual aproximação do empírico relativamente às ideias da razão. No entanto, os grandes domínios sobre que a razão, ela própria, se exerce, isto é, a *natureza e a liberdade*, aparecem-lhe agora tão intrinsecamente ligados que, nesse entrelaçamento primordial, ele não tem dúvidas a respeito da necessidade moral e da viabilidade histórico-política de uma federação de Estados livres.

Não que seja fácil representá-la, já que é difícil certamente tornar sensível um conceito a que não corresponde sequer um *organismo*, imagem que, à primeira vista, melhor se adequaria. Efectivamente, uma federação não será como um organismo em que cada Estado seria um membro cuja vida depende do todo. Esta impossibilidade de representação advém, afinal, da completa autonomia dos Estados uns face aos outros, a qual é ex-

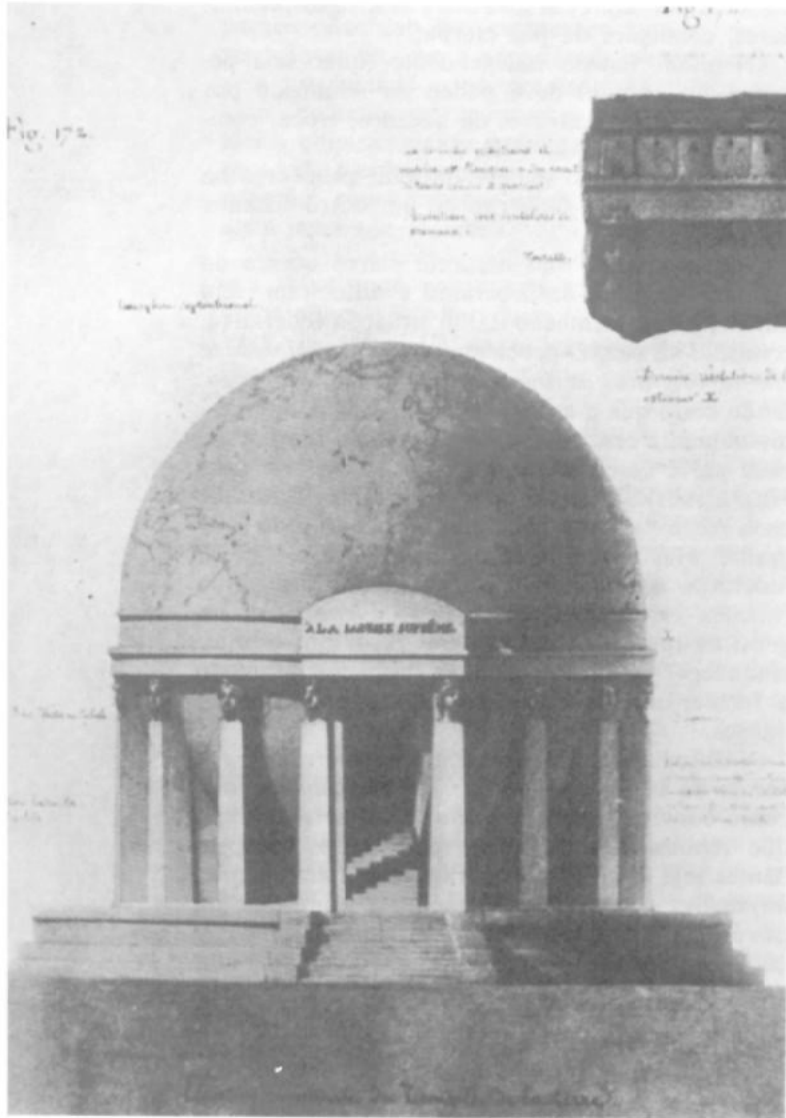
plícitada por Kant em dois dos seis artigos preliminares, condições da paz eterna:

«Nenhum Estado independente (quer seja pequeno ou grande) deve poder ser adquirido por um outro Estado através de herança, troca, compra ou doação» (Ak. VIII, 344).

«Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na Constituição e no Governo de um outro Estado» (Ak. VIII, 346).

Estes princípios são bastante claros acerca do carácter absoluto da soberania e dificultam, sem dúvida, a representação da tal situação federativa, condição da paz. O problema reside na *dificuldade em representar as ligações das partes no todo*, sendo certo que a ausência da imagem do organismo aumenta essa dificuldade. Como se sabe, neste, cada parte desempenha a respectiva função, com vista à subsistência do todo, e a própria forma de cada parte é determinada pela forma do todo integrante. Mas a relação entre Estados no interior da federação não se define por uma divisão segundo funções, referindo Kant somente a existência em geral de relações entre si («im Verhältnisse untereinander») orientadas por leis públicas de modo a formar uma *civitas gentium* ou sociedade de nações.

A dificuldade em representar esta *civitas* ou a forma de inter-relações que lhe corresponde tem como consequência que a *estrutura jurídica* sobre que repousará a federação de Estados independentes seja extremamente frágil e, empiricamente, *impossível de antecipar*. Como nota Kant, que um povo diga: entre nós (pessoas de uma mesma nação) não haverá guerra porque acima de todos existirá um poder supremo — executivo, legislativo e judicial —, é facilmente concebível; mas dois ou mais Estados soberanos não poderão nunca invocar um outro poder, para lá da soberania de cada um (cf. Ak. VIII, 356). Dir-se-á que esse poder supremo não seria mais do que o equivalente a um contrato social como aquele que é possível instituir-se entre indivíduos. Assim também, haveria um contrato entre nações, um direito que, com os tempos, se sistematizará como garante da



A ordem da natureza é que introduz dificuldades, no plano teórico e prático, quer à possibilidade de uma federação de Estados independentes, quer de uma paz eterna. (Na gravura, Templo da Terra, projecto de Jean-Jacques Lequeu, 1790).

paz. No entanto, o que possa ser este contrato, para além de alguns artigos provisórios enunciados no princípio da obra, e dos quais já citámos dois fundamentais, não é talvez representável. Empregando uma terminologia kantiana, a situação é a seguinte: é possível *antecipar a forma* de um Estado juridicamente preparado para a paz — para Kant, o Estado republicano e representativo — mas já é *inantecipável a forma* da organização federativa entre várias nações ou Estados soberanos, no sentido em que não posso representar, *nem sequer analogicamente*, de um modo *a priori* (independentemente da experiência), uma espécie de *esquema global da ideia* de uma federação daquele tipo. E, no entanto, se se pretende que essa ideia seja mais do que uma simples quimera, ela deve conter um uso susceptível de qualquer relação com o empírico! Por outras palavras, deve possuir uma *realidade objectiva* mínima.

É a paz perpétua um conceito vazio?

A verdade é que deparamos aqui com um ponto de extrema dificuldade na teoria kantiana do federalismo e da paz perpétua. É que Kant refere-se a estas ideias como *puras ideias da razão*, as quais, como se sabe, na sua filosofia crítica, se situam numa ordem completamente diferente da ordem do empírico, nenhuma ligação sendo possível estabelecer entre ambas. No entanto, Kant também pensa que a razão deve poder *influenciar* o empírico e que, por isso, se as ideias dessa faculdade suprema se não se *aplicam* àquele, possuem contudo um interesse não desprezível: orientar a nossa inteligência na multiplicidade mais ou menos caótica das «experiências». São como o índice de um sentido último, uma espécie de perfeitas formas, das quais nos devemos esforçar por nos aproximar e das quais se aproximará o mundo em constante mutação. Outro aspecto fundamental nesta teoria kantiana das ideias é que, para estas guardarem a sua capacidade reguladora, devem possuir aquilo a que Kant chama uma *esquematização possível*, ainda

que somente por analogia com a esquematização dos conceitos puros do entendimento. Trata-se, essencialmente, de um *método de construção de figuras* que a nossa imaginação representa como sendo as *imagens mais adequadas* para exprimir o *significado das ideias* em causa. No caso dos conceitos puros do entendimento (p. ex. a substância, a causalidade ou a possibilidade), esses *esquemas* são, no fundo, formas ou modalidades de determinação do tempo, e o seu valor «semântico» requer ainda a presença de um qualquer objecto na sensibilidade. (Voltaremos ao assunto com exemplos que tornem mais compreensível esta parte difícil da filosofia kantiana, fundamentalmente desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*). No caso das ideias da razão, encontramos antes *esquemas por analogia*, isto é, da constituição, através da imaginação, de uma figura cujo *funcionamento* seja o mais possível semelhante ao da ideia cujo conteúdo semântico o esquema é suposto expor. Assim, um Estado republicano e representativo será esquematizado (por exemplo) através da imagem de um organismo (conf. *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 59).

Ora, o problema que parece surgir relativamente à ideia de uma paz perpétua é a *ausência de um esquema possível*, isto é, de uma imagem para a ideia que exponha na nossa sensibilidade o funcionamento típico daquela. O que sugere, pois, não só a natureza irrealizável da paz perpétua, mas sobretudo a sua vacuidade semântica: a conseqüente perda de valor orientador da prática é uma certa incapacidade de a nossa imaginação lhe arranjar um esquema. Já aludimos a esta dificuldade e sublinharemos ainda o seguinte: a ideia de uma federação de Estados independentes é muito diferente da ideia de um Estado, ou, por outras palavras, a ideia da relação entre Estados no interior de uma federação é muito diferente da ideia de uma relação entre pessoas no interior de um Estado. Kant menciona a existência de leis públicas (*öffentliche Zwangsgesetzen*), reguladoras daquela relação entre Estados, alicerces de uma *civitas gentium* universal. Mas depressa parece des-

cer dessa espécie de república universal, pois que, sendo uma situação em si absolutamente justa, isso não deve chegar para a sua manutenção. É mais fácil pensar que a *civitas gentium* se mantenha mais pela negativa do que pela positiva, isto é, mais através de uma aliança *contra* o perigo de uma guerra, do que pela decisão racional de uma aliança tendo por motivo único a paz. «Contudo, como as nações, segundo a sua ideia de direito das nações, não querem de forma nenhuma uma *civitas gentium* e, em consequência, o que é correcto *in thesi* é rejeitado *in hypothesi*, então só o *equivalente negativo de uma aliança contra a guerra*, aliança subsistindo constantemente (se não se quiser deitar tudo a perder), em vez da ideia positiva de uma *república do mundo*, pode sustentar a corrente das tendências adversas e tementes do direito (...) (Ak. VIII, 357).

É-se levado então a supor que a federação em vista não pode ser objecto de uma espécie de decisão livre, ponderada e *transparentemente racional* das várias nações. É que não existe essa racionalidade optimista e absolutamente coerciva que leve os povos, assim como os indivíduos, a abdicar de todo e qualquer egoísmo a favor de interesses supranacionais. Admitir-se-á então que os progressos no entendimento entre nações far-se-ão precisamente através dos naturais interesses egoístas ou das respectivas necessidades de defesa. *O que é da ordem do natural não deve, pois, funcionar como o obstáculo ao avanço da racionalidade, da harmonia fundada em regras de direito, mas é, antes, veículo desse avanço.* Por isso, diz Kant, a *natureza é a garantia suprema de um possível concerto entre as nações* e, nessa medida, da paz eterna: aquilo que «produz esta *segurança* (garantia) não é outra coisa senão a grande artífice natureza (*natura daedala rerum*) em cujo curso mecânico brilha a finalidade invisível», exprimindo deste modo uma posição claramente especulativa, difícil de conciliar com os pressupostos da filosofia crítica. Devemos, todavia, passar por cima deste aspecto.

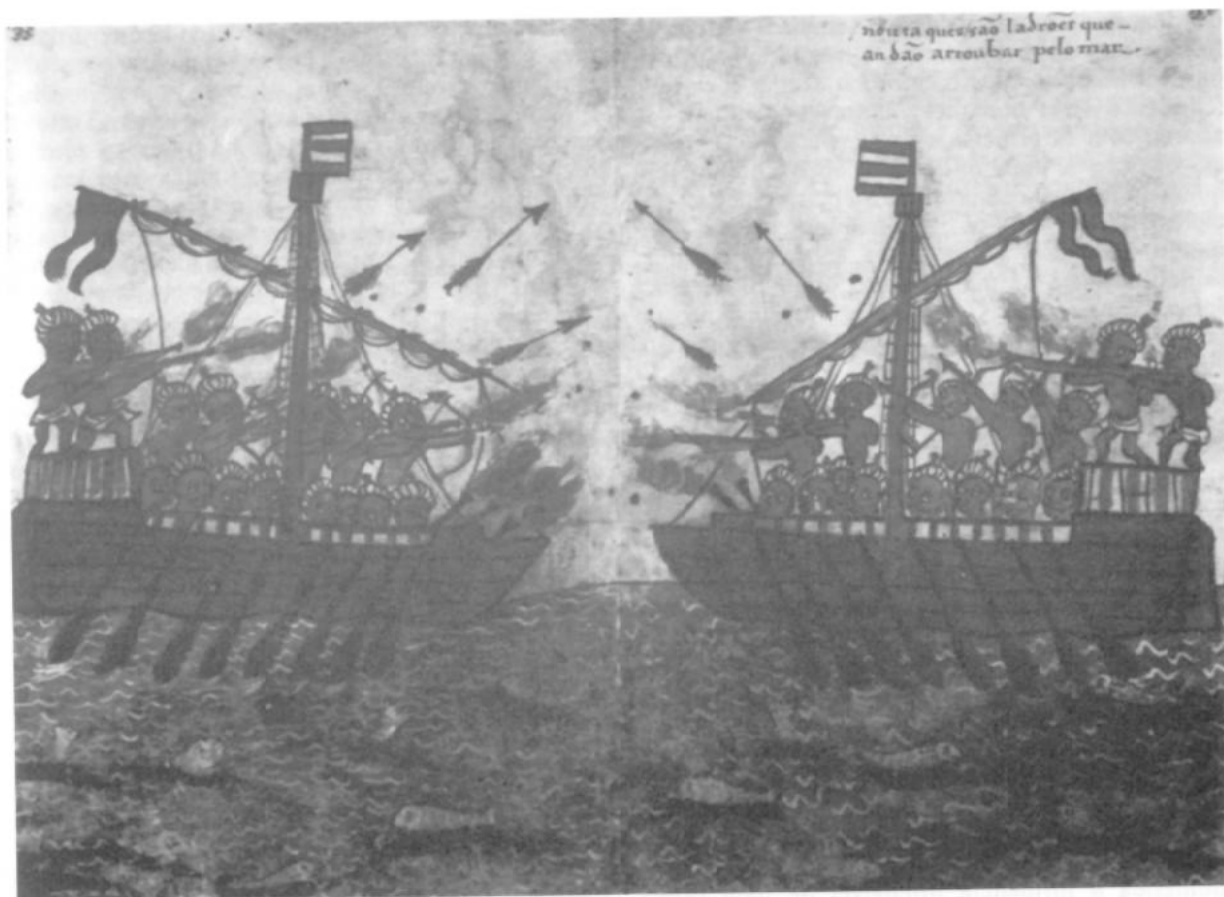
Parece-nos que é a extrema dificuldade em determinar *a priori* qual poder regularia a federação dos Estados independentes que remete Kant para aquela posição especulativa que atribui à natureza *faculdades praticamente confundíveis com a racionalidade*. O problema colocou-se então nos seguintes termos: já que não é esquematizável a ideia de uma federação de Estados independentes tal como se poderá realizar com a ideia de um Estado republicano constitucional, com os seus poderes separados e a sua forma de representatividade, então deverá abandonar-se toda a tentativa de procurar, no puro domínio da razão, no simples inteligível, a demonstração da *possibilidade objectiva* de uma federação daquele tipo, único fundamento objectivo de uma paz sem interrupções.

A natureza e a paz

Feliz ou infelizmente, não se passa neste domínio o que é possível fazer com os conceitos puros do nosso entendimento que constantemente estruturam a nossa experiência. Nestes casos, por exemplo no caso de conceitos como a substância, a causalidade, a possibilidade, etc., é possível à nossa imaginação mais profunda descrever uma espécie de figuras do tempo que permitem ver como esses conceitos, sem o mínimo de empírico, se lhe aplicam mesmo assim. O conceito de *necessidade* é então esquematizado do seguinte modo: a existência de um objecto em todo o tempo. *A causalidade*: a ligação no tempo, e segundo uma regra, de dois fenómenos. A própria *finalidade*, que é um conceito da razão prática ou moral (só neste domínio se pode dizer que surgem os fins), tem como esquema a imagem de um organismo, como relação entre um todo cuja representação é causa das partes que, por sua vez, são causa daquele todo. Mas esse esquema que a nossa imaginação faz da ideia de um fim tem também como particular interesse «lembrar-nos» que os *organismos existem na realidade*, como entidades de que podemos ter

a experiência. De tal maneira que só podemos ter deles um conhecimento apropriado se os julgarmos como *finalidades objectivas e reais*. Ora, é essa existência de formas na natureza, possuindo uma configuração tal (uma certa relação entre o todo e as partes), que só as possamos pensar através do conceito de um fim (ainda que um fim natural e não um fim da razão prático-moral) que dá um fundamento objectivo para pensar a natureza como um *todo de fins*. Esta teoria que Kant desenvolve na ponta final da sua obra crítica, mais precisamente, na já citada *Crítica da Faculdade de Julgar*, vai permitir-lhe situar a natureza. Não como um mero agregado de coisas ou fenómenos, os quais, é certo, podemos ligar de vários modos (tantos quantas as nossas categorias do entendimento) através do tempo, mas nunca deixarão de ser grupos não estruturados. A natureza ganha, ela própria, organização interna, e, apesar da ordem que nela pensamos ser ainda uma projecção nossa, a verdade é que ela nos «sugere», através da exibição de organismos, toda uma hierarquia, organização e finalidade.

Neste ponto vem encontrar-se o nosso problema de uma federação de Estados independentes. Já o dissemos, uma nação é constituída por homens, que, enquanto tais, participam da natureza, com as suas tendências egoístas e destruidoras ou amorosas, assim como participam da racionalidade e, por isso, constituem entre si o direito como conjunto de normas de valor universal. Sendo pois a nação um misto de razão e natureza, não é compreensível que a decisão de constituir a federação da paz perpétua passe unicamente por uma decisão puramente racional dos sujeitos ou de uma hipostasiada «vontade geral» à Rousseau. Poder-se-ia aqui perguntar se não é possível conceber, afinal, as nações como indivíduos que, pertencendo embora à natureza, são no entanto capazes de uma desvinculação total relativamente aos seus interesses para fazer valer somente a lei que nasce da sua consciência moral. Por outras palavras, não haverá, por analogia, uma espécie de consciência moral das nações que supere em definitivo os respectivos



Qualquer ordem jurídica internacional nunca será suficientemente forte para racionalizar em absoluto uma certa tendência residual das nações para a transgressão e a guerra. (Na gravura, um dos desenhos do Códice Português da Biblioteca Casanatense, reproduzido em *Imagens do Oriente no Século XVI*, Lisboa, INCM, 1985).

interesses particulares? A resposta é *não*, porque a *consciência* moral e as leis que dela brotam são universais (por definição) e, por isso, não devem ser sujeitas à variedade de uma qualquer morfologia. O que os povos possuem, sim, é a capacidade de criar direito e um Estado, o qual,

se for republicano-representativo, poderá ser elemento constituinte e atrator da federação. A pertença da nação ao estrato do racional como colectivo de indivíduos que se outorga um *contrato positivo*, fundado na ideia de um contrato original, é o que decerto lhe permite dar-se uma constitui-

ção instituída na liberdade e no direito. «A constituição fundada, primeiramente, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto seres humanos), em segundo lugar, de acordo com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súbditos) e, em terceiro lugar, aqueles princípios segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto *cidadãos*) — a única constituição que, saindo da ideia de um contrato original, deve ser fundada sobre toda a legislação jurídica de um povo — é a constituição *republicana*. Por isso, esta é no respeitante ao direito, em si mesma, a constituição que serve de base a todas as outras espécies de constituições civis; e aqui coloca-se a pergunta: se ela é a única que pode conduzir à paz perpétua» (Ak. VIII, 349-350).

Essa ideia que não é possível imaginar (esquematisar) será então ainda teoricamente legítima, terá algumas consequências no empírico, enfim, uma realidade objectiva mínima? Pode ter, se nos colocarmos, *não do ponto de vista estrito da razão, mas se adoptarmos sobretudo o da natureza!* Da natureza na qual reconhecemos, é claro, *fins naturais* que garantem o bem fundado de a imaginarmos e pesquisarmos como um *sistema de fins*. O movimento visível em Kant consiste pois em deslocar-se da impossibilidade de esquematizar a ideia de uma federação com vista à paz eterna, para o ponto de vista de uma natureza, já ela própria submetida à influência inteligível de uma razão prático-moral, isto é, uma natureza onde se vislumbra um *telos* a partir da observação de particulares organizados. Há registos mais do que abundantes que mostram como o *próprio determinismo do natural acaba por servir o racional*. E se aplicarmos isto ao problema que nos interessa, são observáveis comportamentos «naturais» do ser humano e das nações que indicam, sem qualquer ambiguidade, um sentido, uma direcção. É a partir deste momento que Kant escreve algumas das mais belas páginas de metafísica da natureza, em relação às quais o ponto de vista jurista ou político quase se apaga.

Já se mencionou como ele defende que a natureza é a garantia suprema de uma paz perpétua. Estranha afirmação, mas só para quem imagine a natureza como um determinismo cego. Trata-se então, para Kant, de detectar na natureza aqueles registos que parecem dar um fundamento teórico e prático à ideia da paz perpétua entre nações, assim como aí é possível encontrar os seres organizados (vivos ou fossilizados) que dão fundamento objectivo a uma ciência ou arqueologia da natureza (cf. C. F. J. § 83).

Em primeiro lugar, a artífice natureza parece ter empregado sabiamente certas organizações provisórias a favor do comércio (no sentido amplo) entre os homens: 1) preocupou-se em que os homens vivessem em todos os lugares da Terra; 2) impeliu-os para a guerra entre si, mesmo nos sítios mais inóspitos, que, depois, haveriam de povoar; 3) a guerra obrigou os homens, pelo mesmo método, a contrair relações mais ou menos legais (Ak. VIII 362). Parecerá perfeitamente abusivo que Kant fale da natureza como se se tratasse de um ser inteligente com desígnios específicos. No entanto, se pusermos a hipótese da negação destas *organizações da natureza*, não restarão quaisquer dúvidas de que nunca qualquer progresso nas relações entre povos e nações seria possível. Efectivamente, pense-se a inexistência de qualquer expansão além-fronteiras, pense-se a inexistência de quaisquer normas que regulem situações contratuais, ainda que se tratem de situações derivadas da guerra. Será, pois, correcto falar da natureza como sujeito, pois que não se encontra realmente em qualquer caso nenhum trabalho da razão. Foram os mecanismos naturais que desencadearam o facto do comércio entre os homens no mesmo globo terrestre que, em conjunto, eles deverão habitar e partilhar. A estratégia de Kant vai ser então a de acentuar esse papel protagonista da natureza, um arqui-protagonista que comandará os protagonistas reais, os homens, os grupos, as nações, através do seu mecanismo natural, e que os conduz. Poderia tratar-se de um procedimento igual ao do idealismo da razão absoluta (somente transpor-

tado para a natureza), se Kant não mantivesse a ideia da paz eterna fora do alcance das nações. Só que estas caminham para lá *como se* fosse algo factível e ocorrendo *in concreto*, possuindo este *como se* um valor filosófico importante: *significa que somos nós que assim julgamos que a natureza é e não vamos ao ponto de a antropomorfizar como faz a teleologia do senso comum e de muitas metafísicas*. Apesar de tudo, a distância entre nós, que assim julgamos a natureza, e esta mesma é ainda enorme, embora as suas marcas sejam excelentes indicadoras de sentido. Mantendo, pois, a distância do *como se*, Kant persiste em interrogar a *natureza como garante da paz eterna*. Se a aproximação desta não é feita por *decisão racional* dos povos e nações, é a natureza que subtilmente surge como determinante. Por exemplo, a própria constituição de Estados, que devem ter por único objectivo o equilíbrio dos interesses particulares e dos gerais, talvez não fosse possível sem o seu concurso.

A mera necessidade de conservar a vida obrigou os indivíduos a constituir um mecanismo racional que obrigue cada um a respeitar o lugar dos demais: «Porém, dirá Kant, a natureza vem em socorro da vontade tão prezada e fundada na razão, ainda que impotente na prática — ajuda prestada precisamente por meio de tendências egoístas» (Ak. VIII, 44). O mesmo é dizer que, se o contrato político, fundado no direito universal, é um ganho enorme de racionalidade, é porque esse avanço é determinado pelos factores naturais que nos homens se encontram em permanente dinâmica. Neste ponto da evolução da humanidade e da cultura já não se sabe, aliás, muito bem o que é do domínio do estritamente racional ou do domínio de um natural finalizado. O Estado republicano é bem o exemplo disso: a natureza «empurrou» as nações para a formação de três poderes separados na sociedade e para uma concepção legítima do poder, o poder delegado pelo povo. Mas, por outro lado, dir-se-á que é a razão subtilmente a operar nos interstícios da natureza que leva os homens a descobrir formas racionais de organização social. Numa fórmula de cariz nitidamente metafísico,

Kant exprime esta astúcia da natureza-razão: «A natureza quer, de um modo irresistível, que o direito obtenha finalmente o poder supremo» (Ak. VIII). E como a ideia da federação não se poderia sequer teoricamente conceber sem Estados diferentes, é também à natureza que se deve ir buscar essa diferença específica. Se é verdade que nessa *civitas gentium* terá que existir uma matriz constitucional comum aos Estados, que é a representatividade e o republicanismo, é da essência das nações não se definirem só pela forma de organização do Estado. Este, sendo da ordem do racional, resulta do dinamismo natural que faz dos povos nações diferentes e lhe confere aquele natural desejo de autonomia. Do ponto de vista do direito e da política internacionais, Kant não abdica dessa *inalienável singularidade* que os povos, enquanto nações, mostram. Qualquer pensamento político-jurídico que desvalorize esse factor não fará mais, afinal, do que mistificar a verdadeira essência das nações (mistos de racionalidade e natureza) e, reduzindo a uma única forma orgânica os vários Estados, transformar a rica multiplicidade num todo pretensamente claro e distinto, afinal uma ideia da razão que terá *forçado* a natureza a subordinar-se aos seus ditames. Nada disso é possível aos olhos de Kant. Não tem sentido imaginar-se uma razão *desligada da natureza*, e a esfera do jurídico e do político não deve, em caso nenhum, resvalar para esse esquecimento. É, pois, a nação e a sua essência mista que asseguram a diversidade, a única possibilidade de a federação em causa não ser um «despotismo sem alma» (*seelenloser Despotism*) que, mais tarde ou mais cedo, cairá na anarquia. E de que instrumentos se servirá a natureza para conseguir essa singularidade das nações? «Ela serve-se de dois meios para preservar as nações da fusão e as separar: a diversidade das *linguas* e das *religiões*» (Ak. VIII, 367). São estas duas faculdades, cuja dimensão «natural» é mais evidente, que detêm os movimentos centrífugos e de exteriorização absoluta que um Estado universal viria a desencadear. Os defensores deste não se cansariam de invocar os perigos de

guerra provenientes destas duas forças da singularidade nacional. Ao que Kant responde: «(...) na verdade, esta diversidade leva ao ódio recíproco e a pretextos para a guerra, mas conduz, por outro lado, com o crescimento da cultura e a gradual aproximação dos homens, a um acordo mais amplo nos princípios, numa paz que não é produzida e assegurada como no caso daquele despotismo (sobre o túmulo da liberdade) através do enfranqueamento de todas as forças, mas, pelo contrário, através do seu equilíbrio, na sua mais viva emulação» (Ak. *ibid.*). O que significa que, do ponto de vista da natureza, acedemos à boa compreensão daquilo que, doutro ponto de vista (de uma racionalidade pura), não seria mais do que uma ficção sem qualquer interesse prático e teórico.

Uma quase irrepresentabilidade da federação de Estados independentes e a impossibilidade em determinar com precisão as relações entre estes advêm precisamente da elisão da natureza e mais precisamente dessa realidade que mediatiza o racional e o natural que são as *nações*. Mas a partir da altura em que se observa na natureza capacidade para: 1 — unir os povos (pela guerra e pelo comércio); 2 — unir os homens de cada nação segundo relações de tipo jurídico que dão lugar ao Estado moderno; 3 — preservar a cada nação a respectiva singularidade, mesmo na perspectiva de uma federação de Estados, então sim a ideia perde a sua dificuldade primitiva. Pelo menos, não se vislumbra qualquer obstáculo a que a federação imaginada venha a ter lugar. Pode dizer-se que o novo ponto de vista que faz da nação o *terceiro mediador* entre as duas ordens heterónomas, natureza e razão, deu uma legitimidade à utopia que a diferencia doutras ideias da razão prático-moral.

Coloquemos como hipótese a ideia de felicidade ou total harmonia entre os homens. Seria possível, na perspectiva do filósofo, conceber tal utopia como uma ideia legítima, como acontece com a ideia de paz eterna entre nações? Não nos parece. É que, no caso de uma federação entre Estados, a natureza fabricou, através dos interesses parti-

culares e, afinal de contas, contra eles, normas gerais de actuação com valor jurídico. O contrato social entre sujeitos jurídicos, a que a própria natureza obriga, realiza, em última análise, a estrutura do Estado republicano. Para Kant, este define-se essencialmente pela separação entre os poderes legislativo e executivo. Daqui que *o máximo de harmonia entre indivíduos seja sempre mediado por sistemas contratuais que os Estados modernos asseguram e pela «pressão» que sobre eles exerce a esfera do jurídico, nascendo do contrato*. O máximo da utopia permitida — tal parece ser a convicção de Kant — será a convivência pacífica entre nações com o esclarecimento suficiente para definirem, cada uma para si, um sistema contratual coerente com a partição racional dos poderes. Uma harmonia sem mediações é impensável e irrepresentável. A natureza precisa de instrumentos mediadores que não se esgotam na individualidade dos indivíduos e, por isso, não *trabalhará decerto com vista à harmonia sem contrato social e sem Estado*. A utopia permitida é aquela em que surgem, ligando os indivíduos, aqueles artefactos da natureza que só funcionam na medida em que, tanto os homens, como as nações, não perdem nunca o dinamismo que a natureza lhes outorgou.

As consequências políticas decorrentes desta metafísica da paz, das nações e da natureza são evidentes:

- a) Uma situação final de paz ininterrupta entre nações não deverá ser fruto de uma qualquer vontade política, por mais legítima que esta se queira assumir. Deve resultar, sim, de um longo e talvez infundável trabalho conjunto da natureza e da razão, a que nenhum voluntarismo se poderá sobrepor.
- b) A paz perpétua, já que é, sobretudo, uma ideia da razão (registada nas formas naturais), não elimina o *conflito racionalizado* entre os povos, assim como o Estado republicano não elimina a possibilidade de conflito entre indivíduos. Para Kant, o conflito racionalizado é um índice notável de um *telos* que a natureza exhibe.

Língua e Nação

por Maria Teresa Cruz *



Provando que aquilo que está, afinal, em causa entre língua e identidade nacional não é uma relação necessária nem essencial, os novos Estados-nações acabam por escolher uma de entre as numerosas línguas faladas no território, ou, mais

elucidativamente, a língua dos Estados que os colonizaram.

* Da Universidade Nova de Lisboa (FCSH)

«A linguagem distingue as nações entre si; apenas conhecemos de onde um homem é, depois de ele ter falado.»

ROUSSEAU

«A língua de um povo é necessariamente tal qual é, e não é correcto dizer que esse povo exprime o seu pensamento; deve dizer-se que o pensamento se exprime através desse povo.»

FICHTE

«A minha pátria é a língua portuguesa.»

FERNANDO PESSOA

Nesta palavra «nação», de história ainda relativamente curta (cerca de 200 anos), é a ressonância do verbo latino «nascere» que antes de mais se faz ouvir. Encontro com uma origem, portanto, oferta de um berço composto de aspectos, ao que parece, primordiais, ou seja, conferimento de uma identidade. Ser português, inglês, italiano ou alemão seria assim uma espécie de segundo nome próprio que figura, aliás, obrigatoriamente, no nosso Bilhete de Identidade, essa espécie de enunciação institucional do sujeito, essa tentativa frustrada de definição/fixação de uma identidade através de marcas que não são senão, precisamente, as marcas da sua impossibilidade: nome, fotografia, impressão digital, assinatura.

É pois uma procura metafísica — a da identidade — que se joga, antes de mais, na questão da nacionalidade. Tal procura apresenta-se, no entanto, como assentando em factores objectiváveis, em aspectos positivos que bastaria conjugar para definir então uma identidade nacional, ou seja, uma nação: etnia, língua, tradições, antepassados comuns, submissão a uma mesma autoridade ... A nação dá-se pois como uma comunidade natural,

uma realidade concreta, composta de positivamente discerníveis e identificáveis. Tentemos contudo apontá-la, estabelecer-lhe fronteiras como o fazemos para os territórios e os Estados, e logo ela se revela bastante mais difícil de encontrar do que estes. Da mesma forma que o «povo» não é a população, nem a «pátria» o território, também a nação não parece ser simplesmente identificável com este conjunto de ingredientes naturais. A pergunta será então a de sabermos como saltamos nós dos primeiros para os segundos, e a que forma de existência os condenamos por essa passagem. Ao que parece, a uma existência meramente ideológica, o que faz com que o conceito de nação seja já por si uma ideologia, mesmo antes de qualquer nacionalismo.

Afirmá-lo, contudo, em nada retira o interesse do seu esclarecimento. Pelo contrário, impele-nos para o seu desmascaramento, colocando-nos de imediato a questão de sabermos qual a sua necessidade, ou melhor, qual a sua eficácia estratégica e o que é que nela se joga. Porquê inventar essas entidades ideológicas que são o povo, a pátria e a nação? Porquê tentar forjar, através da língua, uma identidade?

De todos os ingredientes naturais através dos quais se procura definir a nação, a língua é aquele que tem assumido, quase sistematicamente, o primeiro plano. É ela que parece assim apresentar-se como o mais sólido elemento dessa identidade nacional, supostamente objectivável, como o mostram, aliás, os discursos dos homens do séc. XVIII e XIX, sobretudo em França e na Alemanha, os dois momentos e os dois lugares em que o conceito de nação conhece, com clareza, a sua formulação moderna. Que afinidades e relações se julga ver então entre língua e nação? Que concepção de língua poderá ser essa que a implica numa questão metafísica — a da identidade? Que interesse político poderá ter essa implicação? De que forma é que a questão da identidade atravessa hoje, para nós, o espaço da linguagem — será este o espaço da sua afirmação e expressão, ou o espaço da sua construção e desconstrução?

A formulação moderna do conceito de nação e a importância que tal conceito assume nos séculos XVII e XIX parece-nos ser impossível de desligar de um conjunto de factores históricos e de uma nova concepção política do Estado, surgida fundamentalmente a partir da Revolução Francesa e a que chamamos, precisamente, Estado-nação. É em função de uma nova forma de organização político que se tenta realizar após a queda dos príncipes e dos monarcas, que o conceito de nação surgirá como um necessário «operador do discurso político» — «uma ideia metafísica, no sentido kantiano, princípio regulador do pensamento político, sem conteúdo empírico» (1).

A Revolução Francesa e a recusa das formas de poder instituídas obrigam à concepção de um novo modelo de Estado e a encontrar um outro depositário da soberania que não o monarca. No dizer de Châtelet (2), trata-se tão-somente de encontrar um novo ocupante para o lugar do rei ou do príncipe, de modo a assegurar afinal a continuidade de um princípio de soberania, aceite por todos. Em sua opinião, a Revolução Francesa substitui o príncipe pelo povo, do mesmo modo que, mais tarde, a Revolução Russa o substitui, por sua vez, pelo partido. Nos dois casos, apesar das importantes mudanças implicadas, tratar-se-ia, antes de mais, de manter um fundamento uno, identificável ou, pelo menos, denominável, do poder.

A ideia de contrato

O «povo», enquanto novo soberano, não pode ser, no entanto, simplesmente identificado com o conjunto da população francesa. Pressupor o «povo» como o novo depositário e fundamento do poder é, em primeiro lugar, postular uma vontade geral de o ser e de se identificar a um determinado conjunto de ideais. O «povo» não é simplesmente o conjunto dos indivíduos que habitam o território, o «povo» é uma figura nova, autor da «vontade geral» de que fala Rousseau, e que não se identifica com cada uma das vontades individuais, nem

mesmo com a sua soma. O «povo» é já a expressão de uma colectividade política, de um empenhamento comum em determinados fins. Ele é, afinal, a figura que resulta do contrato social celebrado entre os indivíduos, de que nos falam vários autores desta época.

O contrato surge assim como o operador através do qual se passa do mero conjunto de indivíduos para a existência de uma colectividade política. A primeira garantia que é preciso assegurar, para que a colectividade encontre em si mesma um novo princípio uno de soberania, é a de que os indivíduos aceitem não fazer prevalecer as suas vontades individuais. Ora, é neste espaço de mediação e génese da colectividade política que irá surgir, como factor de coesão, a ideia de nação, provando que a de contrato era, para tal, insuficiente. Nas teorias do contrato, como diz José Gil (3), «a sociedade é o resultado de um contrato entre os indivíduos. No início está a pessoa; no fim, a colectividade; entre a primeira e a segunda não há nada (e aqui, neste espaço vazio, alojar-se-á o «nacionalismo»).

Quando se aceita, como em Hobbes, que o contrato leva à deposição dos poderes e direitos naturais dos indivíduos nas mãos de um só (o monarca), por se tratar da única forma possível de sobrevivência pacífica da colectividade, a ideia de nação não parece ser ainda fundamental. Quando porém, como em Rousseau, os indivíduos se submetem ao contrato para que simplesmente prevaleça uma legítima «vontade geral», há que fazê-los acreditar num conjunto de afinidades e num projecto comum a todos eles, sem o qual a existência dessa «vontade geral» se não tornaria verosímil. Enquanto princípio teórico, o contrato explicaria aqui a formação da colectividade política mas não a justificaria. É este vazio de razões que a ideia de nação virá preencher, com a sua descoberta da identidade nacional.

Se a ideia de nação nos pareceu, desde o início, um operador do discurso político (no que seria então semelhante à de contrato) descobrimos-lhe aqui trunfos novos que aumentam aliás a sua efi-

cácia enquanto tal. — A possibilidade de intervir, não só como princípio teórico, mas também como explicação, como discurso sobre a origem e a identidade, aparentado afinal com o mito, e capaz de agir sobre o nosso imaginário. O contrato seria uma espécie de ocorrência teórica, igual para todos os casos. Não há o contrato desta ou daquela sociedade, mas apenas a abstracção do conceito de contrato, pressuposta em todas elas. É em virtude disto que a ideia de contrato se mostra então insuficiente para garantir a coesão social e política necessária a um estado sem monarca. Fornece-lhe uma razão de ser teórica mas não uma justificação capaz de co-mover os indivíduos, isto é, fazê-los mover em conjunto numa acção ou, simplesmente, num discurso, cujo significado possa ser partilhado por todos.

Para que o «povo» seja o novo soberano (ainda que através de representantes) é preciso que descubra em si o princípio dessa soberania; é preciso que nele próprio resida a justificação da unidade (a identidade) e a justificação do poder (um projecto a cumprir). Recusar o monarca obriga assim os novos Estados a forjar toda uma série de noções que não correspondem simplesmente a realidades empíricas mas garantem a coesão do grupo e a sua submissão voluntária ao poder. Recorde-se, aliás, que a própria figura do monarca correspondia, também ela, a duas ordens de factos, relacionadas com os «dois corpos do rei» — a pessoa do rei, e o seu corpo político e simbólico, ao qual cabia, precisamente, a manutenção das condições do poder. É assim que, nos séculos XVIII e XIX vão surgir, em torno da ideia de nação, toda uma série de conceitos que não se podem confundir com realidades concretas e que se articulam simplesmente no fabrico de uma identidade que justificará o Estado: a «nação» não é composta de uma população, mas sim de um «povo»; não habita um território, mas sim uma «pátria»; não tem um passado, mas sim uma «história»; não tem um futuro, mas sim um «destino».

Para além de se articular com este conjunto de noções da mesma ordem, a nação não deixa, no

entanto, de procurar uma definição através de factores objectivos que a corporizem, dando consistência e verosimilhança à ideia da sua identidade. A pressuposição de tal conjunto de factores seria, além do mais, comandada por um imperativo de acção do Estado sobre a colectividade. Considerar a nação formada por uma série de positividade permite ao Estado forjar uma política de intervenção (muitas vezes sob pretexto de protecção da identidade em jogo) sob diversos aspectos da vida política, social e cultural.

De entre estes factores pretensamente positivos que se apontam como constitutivos da nação, a língua é talvez aquele que mais atenção desde sempre provocou por parte do Estado. A demonstrá-lo existe sobretudo todo o conjunto de práticas de controlo que as sociedades têm forjado sobre o discurso, impondo-lhe uma «ordem» (4), práticas que se exercem tanto a partir do exterior (sistemas de exclusão, delimitação e interdição), como a partir do seu interior (sistemas de classificação, de ordenação e de distribuição).

Uma arma estratégica

A ideia de uma unidade linguística como elemento de uma forte coesão interna surge desde logo com a Revolução Francesa, concomitante, pois, com o próprio aparecimento da ideia de nação. A definição de língua dada pelos enciclopedistas liga-se já inequivocamente à ideia de nação («une langue est la totalité des usages propres à une nation pour exprimer les pensées par la voix») (5). O francês é sentido como a língua da revolução, a expressão do patriotismo e dos ideais revolucionários e, na realidade, ele é a língua dos discursos e dos episódios que vão ocorrendo na capital, embora não seja a única língua falada no país.

Desde o início surge então a preocupação de que a língua francesa seja falada e compreendida pelo maior número, como garantia de uma comunicação eficaz e como factor-chave de unidade. A burguesia francesa, elevada ao poder com a

Revolução de 1789, foi a primeira a elaborar as linhas de uma política linguística que realizasse a extensão da língua nacional, em detrimento de línguas minoritárias:

1790 — inquérito, por via de questionário, sobre as línguas faladas em França;

1791 — proposta de criação de um ensino primário exclusivamente em francês como forma de luta contra os dialectos;

1793 (26 de Outubro) — Decreto da Convenção onde efectivamente se decide que o ensino primário será de facto feito unicamente em francês, pelo menos nas escolas do Estado;

1793 (17 de Dezembro) — interdição do uso do alemão na Alsácia;

1794 (27 de Janeiro) — como o decreto sobre a instrução não tivesse conhecido um cumprimento imediato, em parte por falta de meios, ordena-se a nomeação, em cada comuna, de um tutor francófono que, entre outras funções, deveria ler as novas leis ao povo, cada dez dias.

Supõe-se que, na França de então, apenas 2/5 da população falava francês desde a nascença, embora cerca de 9 milhões o falassem também, melhor ou pior, como segunda língua. Cerca de seis milhões, por sua vez, ignoravam-no. Por aqui se pode perceber que a França era então um país com uma forte implantação de dialectos locais que foram, contudo, desaparecendo, em virtude de normas como estas, e em nome de uma comunidade linguística como cimento da nação. A este tipo de processo chama Jean-Louis Calvet uma glotofagia, isto é, um processo em que uma língua se torna dominante e acaba por devorar outras, faladas no seio duma mesma comunidade, ou relegá-las para o estatuto de dialectos, tornando-as em mais um elemento do folclore local.

O que aqui, antes de mais, se evidencia, é que a unidade linguística não existe à partida em muitos dos estados então em formação, ou seja, que a língua não é um ingrediente natural da unidade nem da identidade da nação. Efectivamente, não bastaria, no século XVIII, ouvir falar um homem para descobrir a que nação pertenceria, ao con-

trário do que sugere Rousseau. As fronteiras dos Estados-nações não coincidiam, na maior parte da Europa, com fronteiras linguísticas e, portanto, ainda que a língua expressasse uma qualquer identidade, ela nunca seria a da nação. Uma suposta identidade nacional da língua não pode ser vista, pois, como um dos fundamentos do Estado-nação, mas sim, já, como um resultado ideológico da sua estratégia de legitimação. A relação da língua com uma identidade nacional obriga, inclusivamente, a violências do ponto de vista linguístico (relegação do estatuto de língua para o de dialecto) e cultural, e que passam, em primeiro lugar, por uma tentativa de redução a uma mesma língua, dado que a construção de uma identidade é, primordialmente, a redução ao mesmo.

Mas porquê a preocupação de que a construção dessa unidade e dessa identidade passe precisamente pela língua? Que se joga nela de tão importante para o Estado-nação? Em primeiro lugar é preciso notar que, já em Rousseau, a língua era encarada como a «primeira instituição social que deve a sua forma a causas naturais»⁽⁶⁾, ou seja, que a língua se forma naturalmente, mantendo uma relação necessária com a vida e as necessidades dos indivíduos. Assim sendo, provar que a língua mantém com a nação uma relação necessária é, automaticamente, naturalizar a nação, escondendo-lhe o seu carácter ideológico. Em segundo lugar, a língua é olhada como um instrumento neutro de necessidades do homem que Rousseau classifica em dois tipos: comunicação do pensamento e expressão das paixões. Ora, tanto numa como noutra se jogam formas importantes de fortalecimento do Estado — nelas assentam respectivamente o sistema de educação e a mobilização ideológica dos indivíduos ou, mais especificamente, neste caso, a construção de um sentimento nacionalista. Apoderar-se daquilo que se supõe ser o instrumento destas duas importantes tarefas, eis o que seduz o Estado-nação.

Curiosamente, aquela que Rousseau considera ser a função primordial da língua é a segunda, ou seja, a de «comover o coração e inflamar as

Natural de (Né à — Born at) <u>Lisboa</u>		ASSINATURA DO PORTADOR (Signature of the Holder — Bearer's Signature) <i>Fernando Pessoa</i>
<u>Lisbonne</u>		
Data do nascimento (Né le — Date of birth) <u>28 de Agosto de 1888 (e bits)</u>	Impres <u>indicador direito</u>	Empreinte de l'indicateur <u>droit</u>
Profissão (Profession) <u>empregado em comércio</u> <u>- employé de commerce -</u>	Print of the <u>right</u> <u>finger</u>	
<u>solteiro - célibataire - bachelier</u> <u>- célibe -</u>		
Altura (Taille — Height) <u>1,72</u>		
Olhos (Yeux — Eyes) <u>castanhos escuros</u> <u>- roux - brun - castagne -</u>		
Cicatrices (Cicatrices — Scars)		
<u>Lisboa, 28 de Agosto de 1928 (bits)</u>		
<u>Rebêlica do Director do Arquivo</u> <u>Amalarias</u>		

A nacionalidade que assim se funda não é uma nacionalidade linguística, da mesma forma que não é nem biológica, nem étnica, nem racial. (Na gravura, o bilhete de identidade de Fernando Pessoa).

paixões» (7), servindo assim para reunir os indivíduos. A língua parece assim destinada à unificação e à coesão do grupo, constituindo o instrumento privilegiado para se dirigir ao povo e devendo ser utilizada como tal. «Eu digo que toda a língua com a qual não nos podemos fazer ouvir pelo povo reunido é uma língua servil, é impossível que um povo permaneça livre, falando essa língua», diz Rousseau (8).

Uma nação deve ter pois uma só «língua», compreendida por todo o «povo», pois são as suas paixões que ela se destina a despertar. Inevitável não colocar aqui entre aspas, também, o conceito de língua, colocando-o assim ao lado de todos os outros conceitos ideológicos que tínhamos já associado ao de nação. A passagem subtil que se joga neste excerto do texto de Rousseau é a passagem de um conceito linguístico de língua para uma noção de língua restrita, que não é já constituída pelo conjunto de enunciados possíveis da língua francesa, mas sim por aqueles enunciados e aqueles discursos que, dirigidos ao povo, despertam nele o sentimento de uma unidade, de uma identidade, ou seja, um sentimento nacionalista. Tal redução partiria contudo, necessariamente, da manipulação da língua natural, o que é o mesmo que dizer que o espaço em que se forja esta língua nacionalista, ou seja, esta ideologia, não é senão o espaço da linguagem. Daí que qualquer Estado, ao construir uma ideologia da nação, se interesse inevitavelmente pela língua e pelas suas possibilidades. Tendo em mente uma fase já mais tardia do nacionalismo (o que envolveu a Segunda Guerra Mundial), Cassirer escreve, na sua obra *O Mito do Estado* (9): «Os novos mitos políticos não crescem livremente, não são frutos bravios de uma imaginação exuberante. São coisas artificiais fabricadas por artesãos hábeis e matreiros. Estava reservado ao século XX, à grande era da técnica, desenvolver uma nova técnica do mito. (...) O primeiro passo a ser dado era uma modificação na função da língua.»

O mito, diz-nos por sua vez Barthes, «é uma linguagem» (10); é a linguagem no seu funciona-

mento ideológico. A nação enquanto conceito ideológico, enquanto mito, conduzir-nos-ia assim, também a nós aqui, necessariamente, à questão da língua. Seria assim verdade, num certo sentido, que a nação forja a sua identidade na língua. Não porque a língua seja um seu ingrediente natural, mas sim porque a língua é o espaço do seu nascimento ideológico. Nação seria assim um signo, um signo naturalizado, ou seja, uma ideologia ou um mito. Da mesma forma, também a «língua», enquanto componente natural da «nação», não seria senão um conceito ideológico de língua.

A desmistificação que importa fazer em relação ao conceito de língua, de nação e da relação passa assim, em grande parte, pela sua desnaturalização, pelo seu desmascaramento enquanto realidades que não são senão efeitos ideológicos da linguagem e, mais particularmente, do discurso político.

A língua-mãe

Mas, a relação entre língua e nação, nem sempre se deu neste discurso político como uma relação naturalizada. O que encontramos, por exemplo, em alguns dos discursos alemães do séc. XIX a este respeito, é algo de uma ordem diferente. A relação que se postula aí entre língua e nação, e que encontra a sua formulação mais expressiva e radical em Fichte, é uma relação essencial e não já, simplesmente, natural. A nacionalidade que assim se funda não é, no entanto, uma nacionalidade essencialmente linguística, da mesma forma que o não é nem biológica, nem étnica, nem racial. É uma nacionalidade que se funda na detenção do próprio princípio filosófico e essencial da vida (demarcado assim de um princípio natural e biológico) e que tende, portanto, necessariamente, para ser a nacionalidade (a própria essência da humanidade) e não simplesmente uma nacionalidade, entre outras.

É assim que os *Discursos à Nação Alemã* de Fichte tendem a recuperar alguns desses traços

do nacionalismo nascidos com os Hebreus, a saber: a ideia de povo escolhido, a ideia de um projecto necessário a realizar na história, o messianismo nacional. Ora, se o que define para Fichte esta nacionalidade é a língua alemã, importa compreender que conceito de língua está aqui em causa e que tipo de relação à língua determina a pertença a esta nacionalidade eleita, ou seja, que relações se jogam, desta vez, entre língua e nação.

Para tal, parece indispensável recordarmos brevemente a importância que tinha sido já conferida, por alguns pensadores alemães do princípio do século XIX, à questão da língua. Para Herder e Humboldt, por exemplo, a língua constitui uma determinada forma de apreensão do mundo («Weltbild») e não apenas, portanto, um simples instrumento neutro de comunicação. Em cada língua estariam pois implicadas concepções que têm a ver com a própria natureza de um povo, pelo que esse povo deveria ter sempre direito a preservar e a exprimir-se na sua própria língua. Para Herder, cada homem só pode ser ele próprio, pensando e criando na sua língua-mãe. É assim Herder um dos primeiros a reclamar que os direitos nacionais deveriam ser, acima de todos, os direitos da língua, defendendo a preservação de todas as línguas e acreditando que todas as línguas fundam nacionalidades com igual direito à existência.

Para além desta importância primordial dada à língua, é preciso enquadrar ainda os *Discursos à Nação Alemã* numa determinada concepção idealista da história, ou seja, no discurso da filosofia da história, presente ao longo de todo o século XIX. A ideia de um messianismo nacional não faz, de facto, sentido, sem a ligarmos à ideia de um projecto, de uma destinação e portanto de uma história teleológica. É talvez Humboldt um dos primeiros, para além dos grandes representantes do romantismo alemão, que se volta para o estudo do homem através da emergência das sociedades no decorrer da história, conduzindo-nos assim à ideia da necessidade da nação. Este privile-

giar da história, em detrimento de uma abordagem lógica, marcará, no século XIX alemão, uma diferença essencial em relação aos teóricos do contrato. Para os românticos alemães e sobretudo, mais tarde, para Hegel, o Estado-nação não era uma organização social baseada na lei humana, mas sim uma entidade orgânica da História e manifestação da própria Ideia Divina. Um carácter essencial vem pois substituir o fundamento natural da identidade nacional. Assim é já, claramente, em Fichte.

Em todo o caso, a íntima relação entre língua e nação continua. Para Fichte, a essencialidade da nacionalidade alemã (que é, não esqueçamos, a da própria humanidade) reside efectivamente na língua alemã. Basta dizer que, através dela, se pode «reconstruir, em retrocesso, toda a história da nação alemã»⁽¹¹⁾. Fichte considera, como ponto de partida, aquelas que seriam as duas principais distinções entre o povo alemão e os restantes povos de origem germânica: a) os Alemães permanecem no seu território de origem, enquanto os outros emigram para outros locais; b) os Alemães continuam a falar a língua de origem, enquanto os outros a foram fundindo com outras línguas estrangeiras. E a conclusão a que chega Fichte sobre a «Diferença Principal entre os Alemães e os demais Povos de Origem Germânica» é a de que a língua é, indubitavelmente, o factor decisivo. Só os Alemães falaria então, segundo Fichte, uma língua originária, uma língua pura, e, por isso, só eles eram os depositários das verdadeiras esperanças culturais da humanidade. A eles cabia, portanto, a regeneração e a liderança cultural do mundo.

A ideia de uma língua pura, situada na origem das diferentes línguas naturais, sujeitas, no presente, a um estado degradado é, sem dúvida alguma, uma temática constante na reflexão sobre a linguagem ao longo do século XIX. Muitas das investigações faziam-se então no sentido de reconstruir, através de um estudo diacrónico, essa língua ideal e originária anterior a toda a degradação. No en-

tanto, não parece ser simplesmente esta língua alemã. É que, para ele, a língua alemã é mais do que uma língua natural, ou simplesmente, uma língua, no sentido linguístico — a língua alemã é a própria filosofia da vida, porque permite ao homem, através dela, uma relação originária e essencial ao próprio princípio da vida. O que está em causa, para Fichte, é, pois, fundamentalmente, uma determinada relação à língua e não a uma língua natural. A prova é que, fala alemão, segundo Fichte, não necessariamente quem fala a língua natural alemã, mas quem mantém através da língua essa relação originária e essencial com a vida, facto que se pode verificar, mesmo falando outra língua natural.

Falar a língua da vida é no entanto mais fácil para quem fala o alemão, privilegiado por se tratar de uma língua que não foi submetida a violências exteriores, a deformações ou adulterações. A língua alemã originária permanece viva, comportando em si todo o pensamento que nela se exprimiu até ao presente, continuando a moldar-se a ele com autenticidade. Se há pois uma essencialidade alemã, ela define-se por uma determinada relação essencial entre o pensamento e uma língua originária. E, numa tal relação, a língua seria tanto a expressão do pensamento de um povo, como o povo, a expressão dessa língua que é a da própria vida e da própria criatividade. A nacionalidade deste povo escolhido que fala a língua da vida é assim a própria essencialidade do homem. O nacionalismo alemão perde então aqui os seus critérios políticos, ideológicos ou pseudonaturais, para adoptar um critério filosófico.

A condição para se realizar em si esta nacionalidade-essencialidade humana é, por sua vez, a de uma certa relação dos homens com a língua, «homens que são formados pela língua», diz Fichte, «mais do que a língua pelos homens»⁽¹²⁾. Afirmção curiosa esta, pois que, aparentemente, poderia ter sido pronunciada por alguns dos linguistas estruturalistas do nosso século, ainda a respeito da questão da identidade. De facto, se a linguística estruturalista nos deixou alguns contributos impor-



A condição para se realizar em si esta nacionalidade-essencialidade humana é a de uma certa relação dos homens com a língua, «homens que são formados pela língua», como diz Fichte. (Na gravura, retrato de Camões).

tantes, estes foram, em grande parte, a ideia de que a língua não é um instrumento neutro nem em relação ao real nem em relação ao sujeito que a fala. A língua é recorte e organização do real, é «mathesis» mesmo antes de qualquer metalinguagem, e é ainda o espaço no qual e pelo qual se constitui o sujeito. A emergência deste sujeito enquanto tal não pode senão fazer-se nesse espaço do simbólico que é a linguagem, ou seja, o resultado desta emergência é sempre um sujeito e uma identidade trabalhados pela linguagem, posteriores e não anteriores a ela. Nunca a língua seria, assim, a expressão (natural ou essencial) de uma identidade (nacional ou outra), dado que ela não existe nem exteriormente nem anteriormente a ela, a não ser por um artificialismo metafísico ou ideológico que nos faz colocar o sujeito como precedendo a linguagem.

As razões pelas quais se reclamam relações indeludíveis entre língua e nação (de ordem natural ou essencial) não correspondem senão, mais ou menos conscientemente, a estratégias de coesão interna que é preciso promover através de mecanismos interiorizáveis que dispensem o Estado da utilização de outras formas mais violentas de autoridade. Pela língua passam muitos desses mecanismos em acção, nomeadamente, na educação e na ideologia.

A prova de que a língua não exprime a identidade de uma nação, nem a nação exprime necessariamente a do povo, está aliás convenientemente a descoberto, para nós, hoje, homens do século XX que assistimos a uma nova vaga de formação de Estados-nações, nomeadamente no continente africano, mais ou menos retalhado ao acaso em «povos», «pátrias» e «nações» em função de critérios alheios e de circunstâncias históricas que foram as dos seus colonizadores. Hoje, a braços com a tarefa de constituição de Estados independentes, lançam também eles a ideia de nação. E, uma das preocupações imediatas nesta estratégia necessária é, uma vez mais, a da unificação linguística ou, pelo menos, a da adopção de uma «língua oficial». Provando que o que está afinal em causa entre língua e identidade nacional não é uma relação necessária nem essencial, muitos destes novos Estados-nações acabam muitas vezes por escolher uma, entre as numerosas línguas faladas no território que abrangem, ou, mais elucidativamente ainda, a língua dos Estados que os colonizaram. Nela escreverão, porém, a sua história, nela criarão os seus heróis, nela expressarão a sua identidade nacional, ou seja, nela forjarão a ideologia da nação, encorajando-nos a fazermos nós aqui da língua não a expressão de uma identidade nacional mas sim o espaço da sua questionação.

(¹) José Gil, «Nazione» in EINAUDI, vol. IX.

(²) In *Histoire des Idéologies*, vol. III — *Savoir et Pouvoir, du XVIIème siècle au XIXème siècle*.

(³) In «Nazione», EINAUDI, vol. IX.

(⁴) *L'Ordre du Discours*, Michel Foucault.

(⁵) Citado in «Língua» EINAUDI, vol. II, p. 104 (trad. port. INCM).

(⁶) *Sobre a Origem das Línguas*, cap. I, p. 50.

(⁷) *Idem*, p. 503.

(⁸) *Idem*, p. 543.

(⁹) Editores Zahar, 1976, p. 300.

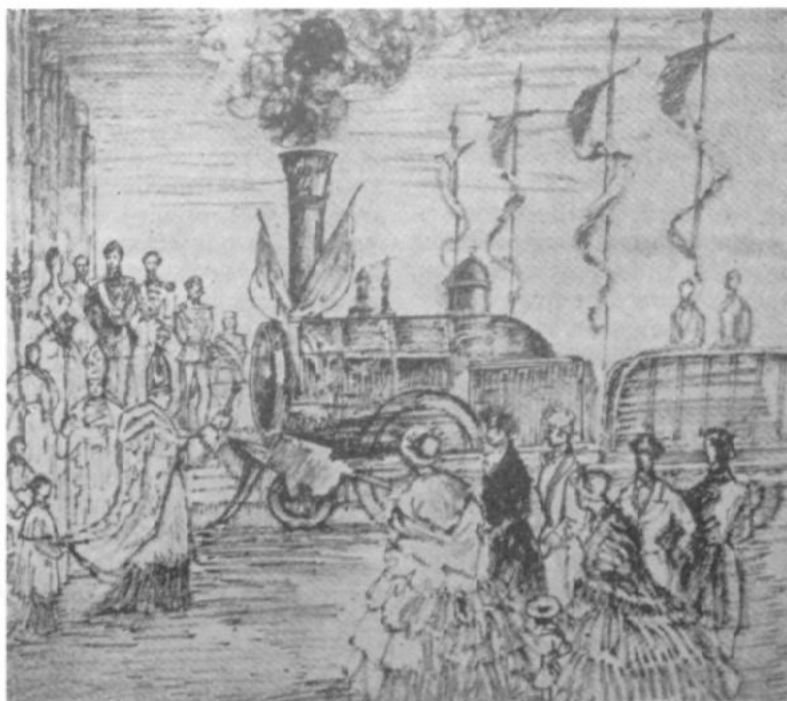
(¹⁰) *As Mitologias*, in «Palavras Prévias».

(¹¹) *Discursos à Nação Alemã* (tradução espanhola Taurus Ediciones, Madrid, 1968, p. 91).

(¹²) *Idem*, p. 81.

Identidade nacional e modernização

por Diogo Pires Aurélio *



Uma simples auscultação empírica dos dados introduzidos no discurso político moderno a título de plataformas de consenso depara com três linhas que ora se entrecruzam ora se conjugam: a modernização, a democracia, a identidade nacional. Como se poderá verificar, os lastros de raciona-

lidade, história e afectividade que assistem a cada uma delas são bem diversos.

Na gravura, *inauguração do primeiro troço de via férrea em Portugal, Lisboa-Carregado.*

O problema é antigo e já Augusto Comte lhe procurava solução adequada. Desautorizados os antigos valores e crenças, consagrada a emergência e o alastrar do *espírito científico*, a que instância ir buscar os factores de integração, já que, de acordo ainda com o «Catecismo Positivista», nenhuma sociedade poderá subsistir sem que os seus membros possuam em comum uma escala de valores e um sistema de crenças? As respostas têm sido várias e continuam a surgir, mas todas elas vêm intrinsecamente marcadas por insuficiências que lhe impõem limites, tanto no seu espaço de eficácia como no seu tempo de significação. Por um lado, os consensos que elas possibilitam não se revelam capazes de eliminar os focos de desintegração residuais (o terrorismo aí está para o demonstrar) e, quando o conseguem, pelo menos à superfície, é normalmente à custa da supressão de toda e qualquer manifestação da vontade individual, adquirindo então a integração o rosto do totalitarismo. Por outro lado, os conteúdos que a cada momento surgem a traduzir essa necessidade de coesão e, nessa medida, a preencher o quadro em que se aponta uma finalidade global às acções dos diversos elementos de uma sociedade, são eles próprios, à luz da racionalidade moderna, movidos por uma instabilidade permanente e abertos, por assim dizer, à introdução de correcções que os negam ou subestimam e, sobretudo, os desqualificam enquanto portadores de consensos estáveis. Não é por acaso que a acção política, nas sociedades liberais e democráticas, se vê hoje desamparada por qualquer ordem ideológica de onde emanassem logicamente os limites e as virtudes da decisão e se desenrola, por isso mesmo, numa constante busca de consensos, simultaneamente legitimadores e mobilizadores, através dos quais o corpo social se atribua a si próprio um mínimo de coalescência e a consequente capacidade de resistir às tentações desagregadoras que o atravessam permanentemente e o tornariam, em última instância, impotente face ao exterior.

Entre estes consensos, a hierarquização é óbvia se se tiver em conta o respectivo grau de eficácia

e duração. Há os que se erguem na base de compromissos frágeis e circunstanciais e há os que derivam de um lastro mais profundo, mediante uma cadeia de razões e sentimentos sempre disponível para eventual reactivação. O seu potencial energético não está, porém, autonomizado, antes requerendo para actuar todo um jogo aleatório de causalidades dispersas cuja conjugação em ordem a um efeito desejado raramente é passível de previsão linear. Dai também a dificuldade de explicar, mesmo *a posteriori*, o quadro histórico que possibilitou os conhecidos excessos da irrupção incontrollada de alguns desses factores de coesão. Sabe-se que eles constituem um recurso autenticado por experiências sociais diversas, não se sabe quando a sua acção atenuadora das diferenças se reifica ao ponto de suprimir todo e qualquer direito à diferença. Os novos Estados surgidos na sequência do movimento descolonizador procuram, por vezes desesperadamente, os consensos possíveis e necessários que reinscrevam numa unidade cultural, fabricada à medida e semelhança da ordem jurídica já instituída, a proliferação étnica, linguística e civilizacional que os divide. De «passagem», sacrificam-se as unidades culturais anteriormente visíveis e agora tornadas pólos de possível desagregação. Em outros tantos pontos do globo, em nome da unidade e independência *nacional*, apagam-se progressivamente as vozes que se ouvem nas margens do discurso oficial. Os exemplos multiplicar-se-iam e com eles sempre o mesmo paradoxo ⁽¹⁾.

O retorno a Kant

É conhecida, entretanto, a relativa falência dos modelos de «solidariedade global» progressiva que se julgavam implícitos nos elementos constitutivos da sociedade moderna. O reforço do Estado e do seu aparelho administrativo, que Augusto Comte imagina imprescindível para combater a dispersão que transportam as novas condições, assumiu excessos em que a verdade se circunscreve a um

espaço inamovível que a torna estranha face ao carácter movediço que a própria modernidade lhe assinala, sufocando assim a consciência individual no interior de limites que inibem o falar-se de autêntica solidariedade e consenso. A «solidariedade orgânica», que Durkheim concebe como coesão por dissemelhança, em contraposição com a «solidariedade mecânica» da horda de iguais, e como inevitável meta do processo histórico quando assistido pela razão, esbate-se nas sucessivas vagas de totalitarismo que o presente século conheceu e no «amorfismo social» que o mesmo autor reconhecerá depois em «O suicídio», conforme sublinha, a título de crítica, Georges Gurvitch (2). No fundo, o que constitui problema é ainda e sempre a modernização entendida como racionalização, tema a que Max Weber consagrou páginas justamente célebres e que ecoa igualmente em outros autores, tão diferentes de outros pontos de vista, como Heidegger, Adorno e Marcuse, todos eles preocupados com esse transbordar da razão para fora de si mesma que a modernização acarreta através das suas realizações técnicas, sociais e, sobretudo, políticas.

Weber, como se sabe, coincide com Augusto Comte na identificação dos efeitos do progresso, em particular quanto ao facto de este ir minando as imagens do mundo sedimentadas, desgastando e subvertendo os consensos fundados na autoridade da tradição à medida que os problematiza e que faz alastrar às várias esferas de actividade socialmente organizadas a racionalização teórica previamente testada nas ciências. Porém, o que em Weber significava ainda ressonância da grande tradição idealista, atenta à irreducibilidade da razão crítica a uma simples aquisição linear e cumulativa de conhecimentos, irá perder-se nos críticos da «unidimensionalidade» e nas tentativas várias de *desconstrução* da racionalidade moderna intentadas ao longo deste século (3). As consequências estão à vista: uniformizar as várias instâncias da modernidade e entendê-las no interior de apenas um dos sentidos do movimento de racionalização — a ciência e a técnica — leva a que as dimensões ética e estética, autónomas no pensamento kantiano, apa-

reçam desvirtuadas ou submetidas a modelos sempre reducionistas porque decalcados sobre o mundo dos factos e da ciência a que manifestamente são alheios. Ora, o mais original da inspiração idealista residia precisamente na distinção dos domínios científico, ético e estético — *Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica da Faculdade de Julgar* — o que permitia e obrigava a pensar diferentemente os factos, as normas e os valores, ou seja, a objectividade científica, a legitimidade jurídica e a significação simbólica. O retorno a Kant, tão reivindicado hoje por autores como Rawls ou Habermas, constitui a prova de que aí se continham elementos para pensar as instituições políticas, a cultura e a comunicação, elementos que foram depois ignorados por toda uma outra tradição mais recente e que se anunciam hoje como vias propícias à compreensão de certas realidades irrecusáveis.

Mas não é só a filosofia, em particular o pensamento político, que consagra o quadro conceptual delineado por Kant. Uma simples auscultação empírica dos dados introduzidos no discurso político moderno a título de plataformas de consenso depara com três linhas bem distintas que ora se entrecruzam ora se conjugam, aparecendo separada ou conjuntamente, conforme as crises e as estratégias: a modernização, a democracia e a identidade nacional. Como se poderá verificar, os lastros de racionalidade, história e afectividade que assistem a cada uma dessas linhas são bem diversos de uma para outra, não raro assumindo o extremo da contradição. Antes, porém, de detectar os sintomas de conflitualidade aí latente, deve-se notar a diferença intrínseca dos registos em que elas se inscrevem e desenvolvem. Assim, a modernização apela para o desenvolvimento técnico-científico; a democracia apela para o domínio das normas e da legitimidade jurídica; a identidade nacional apela para o domínio dos valores que informam uma dada cultura. Deslocada do respectivo campo de inteligibilidade, qualquer delas perde sentido e dá azo a frequentes sofismas, não devendo o uso indiscriminado habitualmente feito pelo discurso político obscurecer as fronteiras adentro das quais



A antiga arquitectura em que a sociedade era pensada como um todo orgânico de funções naturalmente estabelecidas e de membros necessariamente interdependentes. (Na gravura, a sagração de Jaime I de Inglaterra).

decorre a racionalidade autónoma de cada uma. Por outras palavras, e resumindo, o serem todas instrumento de possível manipulação política não exclui a necessidade de remetermos para os três campos de validação — científico, ético e estético — instaurados por Kant na sua «arquitectónica» da razão.

Três vias de consenso

Dado que o nosso intento incide principalmente sobre os efeitos integradores procurados pela via da identidade nacional, não nos demoraremos na análise da modernização e da democracia. Convirá, no entanto, situar ao menos ambos os temas, relevantes sob muitos outros aspectos, na perspectiva da obtenção de consensos estáveis.

1 — A modernização, como já dissemos, e como vários dos seus teorizadores explicitamente anunciaram, é vista muito mais como portadora de factores de desagregação do que de coesão do tecido social. A sua lógica é a da inovação permanente, a sua história tem evidenciado que, longe de propiciar as solidariedades que se pressupunham inerentes à concentração demográfica provocada pela Revolução Industrial, ela se limita a destruir as antigas razões de consenso e os antigos focos de convivialidade. É um facto que se lhe aponta também o produzir uma certa uniformização dos comportamentos e o desactivar a capacidade crítica dos indivíduos pela criação de novas formas de *alienação*. A massificação não se confunde, todavia, com o consenso e a verdade é que o apelo à modernização surge, hoje em dia, como um dos principais «slogans» agitados no propósito algo paradoxal de obter o consenso. Em Portugal como em quase toda a parte, designadamente nas sociedades democráticas, nunca se falou tanto como agora no «desafio da modernização», na «terceira vaga», nas «novas tecnologias». E o paradoxo, repare-se, é apenas aparente. Na realidade, tudo se passa ou, pelo menos, tudo se pensa como se fosse assumida a vertigem da mudança científica e tecno-

lógica, extraindo dessa vertigem os sempre necessários factores de estabilidade e coesão. Em primeiro lugar, o apelo toca a cada indivíduo em particular, na medida em que lhe faz crer que dessa corrida ao desenvolvimento depende o seu próprio nível de vida; em segundo lugar, os mesmos indivíduos são instados a pôr-se de acordo quanto ao «esforço comum», dado que uma tal mobilização não faz sentido a título individual. Resumidamente, o raciocínio aqui implícito poderia enunciar-se assim: todas as sociedades estão hoje obrigadas, para sobreviver, a aumentar constan-

temente os seus recursos científicos e tecnológicos; se nós quisermos subsistir enquanto sociedade — independente e a par das outras — teremos que aceitar também o desafio e entrar no jogo da concorrência. Deve, no entanto, ainda reparar-se que, em rigor, o consenso que se pretende não repousa sobre um projecto bem definido e mais ou menos próximo, nem sequer visa uma progressiva adesão de tipo iluminista à ciência como ideal. Repousa, sim, em dois pilares cujas raízes, se bem analisadas, se verifica medrarem em chão alheio à objectividade científica:



Ao decapitar o Rei, a Revolução dismantelava todo um edifício em que as mínimas acções estavam conectadas e só nele faziam sentido. (Na gravura, a execução de Luís XVI).

a) por um lado, a indiscutível (ou seja, não problematizável) necessidade de sobrevivência: entre a «ordem» imposta pelos mecanismos económicos e o «caos» protagonizado pelo risco da insolvência e do atraso, entre a Europa e o Terceiro Mundo, entre a independência e a dependência, a razão há-de vergar-se ao imperativo da modernização;

b) por outro lado, a afirmação tácita da identidade nacional no terreno em que, pelo menos em tempo de paz, se desenrola a competição entre os vários grupos humanos: *nós não somos menos que os outros, porventura até já fomos maiores*, etc. A alegação, como facilmente se verificará, é circular, porquanto este *nós* só se constitui a partir precisamente deste e doutros enunciados do mesmo género em que ele funciona já como sujeito, mas nem por isso a sua eficácia deixa de ser universalmente ensaiada. Tanto mais que o círculo, vicioso embora do ponto de vista lógico, tem a virtude de conjugar o passado e o futuro, adquirindo assim o quociente mitológico necessário ao funcionamento da ciência como operador de consensos sociais (4).

2 — A democracia, por seu turno, projecta o consenso para o campo das normas que assistem às relações intersubjectivas e regulam a síntese dos interesses particulares. É o mundo da legitimidade, o mundo dos direitos, por contraposição ao mundo dos factos que é regulado pela objectividade científica. Diferentemente deste último, que acabou por se impor universalmente mercê da Revolução Industrial, a aceitação da legitimidade democrática deu lugar a várias revoluções mas está longe de ser sequer o regime político mais frequente nos nossos dias. Quanto muito, ela constitui-se em referência dominante na retórica política inter-Estados e, mesmo assim, ocultando interpretações que a convertem, na prática, em algo que é o seu oposto.

Aceitar a democracia equivale a uma recusa de toda e qualquer legitimidade que não esteja assente num processo de livre problematização e discussão, a partir do qual se definem as linhas de decisão aceitáveis. No lugar da verdade instala-se

assim um vazio a preencher, sempre de maneira provisória, o que torna o sistema mais propício ao desenvolvimento dos mecanismos de crítica a todo o consenso e a todos os pólos de estabilidade do que à fixação destes em limiares capazes de mobilizar coesamente a sociedade. Existem, naturalmente, dispositivos correctores, sem os quais o regime não poderia sequer considerar-se um regime, mas estes não devem ir além dum certo nível a partir do qual o regime deixará de ser democrático. Dito de outro modo, o que permanece é o princípio do poder como algo de transitório. Onde, a necessidade de a ideia democrática suprir a falta de um eixo de valores não passíveis de problematização e desgaste, falta que é intrínseca à sua definição, e constituir-se ela própria em ideal a preservar enquanto referência estável.

É conhecida a base contratualista dos regimes democráticos. Longe de ser uma pretensa ficção das origens da sociedade, o contrato surge aí como ordenamento teórico em que coabitam a autonomia do indivíduo e a sua incapacidade de auto-suficiência, ambas desaguando na voluntária busca de esquemas de cooperação. Trata-se, pois, de uma regulação (por cálculo, como já Hobbes sustentava) das diferenças, de uma ponte a estabelecer por sobre (e no interesse de) cada um dos membros da sociedade, característica que permitirá a Claude Lefort falar, a este respeito, de *invenção democrática*. Os seus alicerces são frágeis, porquanto o contrato nunca satisfaz em plenitude os interesses de cada um, nem as suas formulações transitórias alguma vez realizam o ajustamento de todos os projectos de cooperação que se confrontam num determinado momento. Além disso, e ao contrário do que Rousseau deixava entender, o que pelo contrato se procura atingir não é uma qualquer desalienação ou encontro do indivíduo consigo próprio, quer dizer, uma qualquer racionalidade que se encontrasse velada por inconferido interesse de minorias políticas, sociais ou económicas; é, pelo contrário, a ausência de fundamento natural e prévio do poder, a ilimitada possibilidade de discussão e reconsideração que a

natureza assumidamente artificial das leis consagra (5).

Tudo isto é aceite nas sociedades liberais e democráticas, mas sabemos as dificuldades que a sua aplicação suscita. A pressuposta igualdade de participação no delinear dos projectos comuns e nas leis que regulam a convivência encontra-se prejudicada, desde logo, pela impossibilidade material de manter um mecanismo, que seria utópico e paralisante, de auscultação permanente da vontade de cada indivíduo de modo a que as opções traduzissem o resultado de uma «negociação interindividual universal» (6) e, em segundo lugar, pela desigualdade dos níveis de informação e conhecimento perante o complexo feixe de variáveis que interferem hoje no processo de decisão política. Na prática, a multiplicidade e dispersão dos interesses particulares são crivadas por grupos que funcionam como mediadores e reduzem para limites aceitáveis o número das opções possíveis. Por outro lado, a «infinita indeterminação» (7) deste processo constitutivo da sociedade, ou seja, a ausência de qualquer fonte de legitimação extrínseca, deixa-o à mercê de uma justificação empírica bem expressa no aforismo «o menos mau dos regimes», ao mesmo tempo que enfraquece a sua defesa, já perante o inimigo externo, já perante os que, arvorando uma verdade pretensamente indiscutível, coabitam no seu interior e aceitam as regras de jogo na medida apenas em que as não puderem subverter.

Tais características, se fazem do regime democrático a adequada contrapartida política dos pressupostos da razão crítica subjacentes à contínua mobilidade da ciência e da técnica, fazem também com que, para apoiar sobre ele um consenso estável e aí buscar um factor de integração, seja preciso metamorfosear a infinita possibilidade de discussão num ideal, ou seja, num *topos* a salvo da mesma discussão. Por outras palavras, para recusar a reificação das normas sem que o tecido social tenda a desagregar-se, é preciso reificar o fundamento das regras de jogo. Aqui, porém, saímos do campo da simples legitimidade jurídica ou

ética e entramos no campo da legitimação e dos valores.

Depois do rei

Completamente diferente é o consenso procurado através da chamada identidade nacional. Aqui, estamos desde o início colocados no mundo dos valores e da legitimação simbólica. A sua afirmação face à racionalidade teórica é duvidosa, para não dizer nula, a sua irrupção no mundo político assumiu por vezes as conhecidas dimensões de tragédia. Conceito essencial na compreensão da história dos últimos séculos, inclusive dos últimos anos, nem por isso a sua definição abandonou a equivocidade que lhe é congénita, e dele se pode afirmar com alguma propriedade que «todos sabemos o que é, mas só se não nos perguntarem» (8).

Estas e outras asserções não desalojaram o termo da cena política. A sua ineficácia talvez até demonstre a inutilidade de se debater a nação em tal terreno. É que, entretanto, continuam-se a desenterrar os «Founding Fathers» de todas as latitudes para se lhes pedir que tutelem projectos ideologicamente os mais diversos. As sucessivas vagas tecnológicas parecem tornar duvidosa a noção de fronteiras e, não obstante, estas refazem-se e reacentuam-se no plano político e militar, sob o olhar indefeso das utopias planetárias e a inanidade das teorias que desde há cem anos julgam os nacionalismos condenados a desaparecer por força de solidariedades outras mais objectiváveis, tais como as de classe («proletários de todo o mundo, uni-vos!»). Ideais associativos visando a atenuação das diferenças nacionais e o incremento de plataformas mais vastas de unidade entre Estados (a comunidade política europeia, por exemplo) encontram obstáculos de toda a ordem e são desmentidos pelo concomitante incremento das tendências autonomistas regionais que, em certos casos, apontam para a independência pura e simples. Dir-se-ia, em suma, que a afirmação e o alastrar da modernidade vai correndo os valores tradicionais e que, em simultâ-

neo, estes são chamados a reafirmar-se como antídoto à desmobilização dos indivíduos e à intensificação de forças centrífugas que aquela desencadeia. E nunca, talvez desde o romantismo, se falou tanto de preservação e recuperação das culturas, das línguas e até das espécies vegetais e animais...

Presentemente, isto passa muitas vezes por considerações sobre o posicionamento político-ideológico dos seus defensores, o que o torna superficial e o enreda em questões indecidíveis, esquecendo-se o quadro originário em que o tema foi inaugurado. Não se nega que o Estado francês, por exemplo, se empenhou a fundo em produzir uma identidade nacional que por definição se apresentará como anterior a quem assim a produzia, tal como um século mais tarde Massimo d'Azeglio virá a declarar que «a Itália está feita, falta fazer os Italianos». Hoje mesmo, não falta quem declaradamente se empenhe a *fazer* os Guineenses, os Nigerianos, os Angolanos ou os Moçambicanos, assim como há quem, apostando na reversibilidade do raciocínio, considere que, existindo *os Alemães*, não há razão para existirem duas Alemanhas. E escusado será realçar a pertinência de tais pretensões em termos políticos. Mas a questão é saber por que motivo se pensa necessário produzir nacionalidades, porque é que elas subsistem para além da ocasional circunstância de poderem ter interessado a uma fase da expansão capitalista⁽⁹⁾ e, finalmente, porque é que se incorporaram com aparente lógica no quadro mental da Europa oitocentista que assimilava em simultâneo outras referências, tais como a escolha do poder por via aritmética, as quais, em certos aspectos, as contradiziam.

Mais do que um problema de origens, a identidade nacional é um problema de fins⁽¹⁰⁾, mais do que um problema histórico, é um problema político. Discuti-la, por isso, em termos de *verdade*, submetendo os dados que a integram à prova de uma qualquer metodologia científica, é transplantá-la para um elemento onde ela não poderá subsistir. Isto não significa que sejam necessariamente falsos os dados históricos que utiliza. Se forem verdadeiros, tanto melhor para o exercício de per-

suasão a que são chamados. O que acontece é que de uma reconstrução histórica, entendida como os historiadores a entendem, não se retiram *finalidades*, além de que o consenso visado com a nação não é o da objectividade científica, já se disse, mas sim o da inserção das práticas sociais numa linha subordinada a objectivos, ainda que estes se reduzam à simples sobrevivência do agregado.

Por outro lado, a identidade nacional não se confunde com a reiteração da legitimidade jurídica que assiste a uma comunidade politicamente organizada segundo certas regras estabelecidas por *contrato* entre os seus membros. O contrato parte da diferença entre os indivíduos que o firmam para o estabelecimento de uma base de unidade; numa nação, pelo contrário, esta base figura-se como antecedendo os possíveis conflitos que a diferença comporta. É isto, fundamentalmente, o que se pretende com a alegação de que «a nação não se discute»: ela é, representa-se como ontologicamente anterior aos indivíduos, uma vez que, à luz da narrativa fatalmente hagiográfica e mitológica que a fundamenta, só por ela estes se constituem como tal e assumem uma nacionalidade. Onde, o ser frequente a legitimação nacionalista assumir dimensões de exacerbatamento quando não acompanhada por uma clara legitimidade contratual e, pelo contrário, atenuar-se, ao ponto de deixar de fazer sentido para muitos, à medida que as normas democráticas sedimentam e asseguram um certo grau de coesão. Atenua-se, não se extingue por completo, como os exemplos demonstram em sociedades as mais liberais, residindo aqui a questão na dosagem e oportunidade dos recursos disponíveis para a obtenção dos consensos.

As opções políticas, na actualidade, se, por um lado, são assistidas por uma cópia de meios e canais de informação que em teoria as facilitam, por outro, esbarram com uma cada vez maior imprevisibilidade dos efeitos por elas mesmas gerados na complexa teia de interacções em que decorre o mundo moderno. Um resíduo de indeterminação permanecerá sempre e, ainda que, por hipótese, fosse possível neutralizá-lo de modo a que as

esferas em última instância responsáveis pelas decisões estivessem plenamente seguras do que em abstracto estas iriam desencadear, haveria sempre necessidade de que a maior parte dos implicados se identificasse minimamente com esse processo. Dito de outro modo, a racionalidade carece em política daquilo a que poderíamos chamar um «ambiente», um elemento no interior do qual se dilui o grau de imprevisibilidade que o futuro acarreta, e os riscos surgem integrados numa linha de continuidade que lhes retira o carácter de aleatórios e os apresenta como vias de acesso a determinadas vantagens. O papel dos agentes de coesão é precisamente alimentar esse «ambiente» e dar sentido ao que por natureza escapa a uma restrita dedução lógica.

Acontece que a progressiva afirmação da igualdade como valor fundamental a partir dos séculos XVII e XVIII, favorecendo o individualismo e trazendo para a política o modelo de racionalidade aritmética e mecânica já testado nas ciências, desmoronou toda a antiga arquitectura em que a sociedade era pensada como um todo orgânico de funções *naturalmente* estabelecidas e de membros necessariamente interdependentes. Ao decapitar o rei, a Revolução Francesa não se limitava a cortar abruptamente a cadeia de sucessão no poder: desmantelava todo um edifício em que as mínimas acções estavam conectadas e só nele faziam sentido. Em que alicerces se irá fundar a nova construção? É o problema que Rousseau já havia intuído:

«(...) sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos da sua conservação, como poderá ele comprometê-los sem se prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si próprio se deve? Tal dificuldade (...) pode enunciar-se nestes termos: 'encontrar uma forma de associação que defenda de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um deles, unindo-se a todos, não obedeça todavia senão a ele próprio e permaneça tão livre como era antes.' É este o problema fundamental a que o contrato social oferece solução» (11).



O sucesso baseado na modernização não visa sequer uma progressiva adesão de tipo iluminista à ciência como ideal (Na gravura, reproduz-se uma das muitas ilustrações oitocentistas em que identidade nacional e progresso científico vão de braço dado com os ideais políticos da Revolução).

Esta solução passaria pela ligação do poder à vontade geral. Simplesmente, como o próprio Rousseau também adverte, «há, muitas vezes, uma grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta não olha senão ao interesse comum, aquela contempla o interesse privado e não é senão uma soma de vontades particulares: retirarai, porém, destas mesmas vontades os mais e os menos que mutuamente se anulam e a soma dessas diferenças será a vontade geral» (12). Não é preciso referirmos as dificuldades que este cálculo, na sua aparente simplicidade, tem suscitado ao longo da história política dos últimos 200 anos. Importa, sim, frisar uma vez mais o tipo de racionalidade que lhe subjaz para se compreender, quer a marginalização a que ele necessariamente vota todo e qualquer pensamento (como os de Goethe, Fichte ou Hegel) renitente à transposição do paradigma aritmético para o domínio do ético e do estético (senão mesmo das ciências, como é o caso do primeiro dos exemplos apontados), quer as concessões a que é obrigado para superar as suas próprias insuficiências. Na prática, com efeito, a Revolução consagra a igualdade dos indivíduos e constrói uma sociedade a partir do zero, mas cedo verifica que tanto a igualdade como a construção eram passíveis de críticas como a que Hegel virá a fazer-lhes ao considerá-las abstractas (13). Essa a razão por que o discurso nacionalista vai ser, de imediato, accionado para soldar as várias peças do novo «artefacto» e evitar a desagregação para que o inclina a sua natureza.

A esfera do simbólico

O tipo de racionalidade implícito na construção nacional é, já o dissemos, o da estética. Entende-se por isto o ela processar-se, não ao arrepio, mas à revelia da objectividade científica e da universalidade da norma ética. É do sentir que aqui se trata, mas um sentir que, sendo por definição subjectivo, tem a pretensão da universalidade e, por isso mesmo, se traduz numa simbologia comunicável. Logo,

estamos no mundo do sentido, e «o sentido — como escreve Lucien Sfez — não pertence nem ao conceito nem à sensibilidade. É um invólucro que limita as nossas teorias e as nossas práticas, fora do qual tanto estas como aquelas não possuem qualquer existência». E o mesmo autor explicita: «Nós residimos num conjunto de significações que não necessitam de ser explicitadas para serem compreendidas. Um gesto, 'sim, não', concordância, recusa, mão estendida, desviar o olhar, face a face, são imediatamente compreendidos como carregados de um conteúdo global. Não é que sejam signos naturais; estão, porém, carregados de um conteúdo global por um sistema de condicionamentos sociais dadores de sentido» (14).

Os símbolos nacionais, como qualquer símbolo, têm por função ligar a ideia de uma unidade em si irrepresentável, porque feita de uma infinidade de aspectos sempre mutáveis e fluidos, a uma figura estável, ligação esta que é intuída, no interior do seu círculo de actuação, sem precisar de ser explicada. É a imagem de si que permite ao indivíduo reconhecer-se como único e diferente de todos os outros, para lá das mudanças que essa unidade vai conhecendo; é a pressuposição de uma identidade nacional que permite a um grupo pensar-se como coeso, reconhecendo nos outros interlocutores ou inimigos, e referir a um mesmo eixo de significação o seu passado, o seu futuro e as actividades múltiplas que definem o seu presente. Sem a imagem de si, essa máscara afivelada por sobre a multiplicidade de eus possíveis e de contradições internas efectivas, o indivíduo continuará a ser entidade física mas não se identificará como sujeito, como *persona*, o mesmo se podendo dizer das sociedades, que uma vez apagada essa esfera de sentido que as torna coesas correm o risco de desagregação.

Não pretendemos aqui entrar em considerações de ordem ética e ajuizar das vantagens ou desvantagens para cada indivíduo dessa interligação simbolicamente produzida. Tão-pouco a analisamos de um ponto de vista genético, o que nos levaria à complexa relação entre os aparelhos de Estado

e a sociedade civil. Do ponto de vista que tentamos encarar-la — o da constituição e funcionamento —, o mais relevante é detectar os elementos que no discurso político de hoje são chamados a alimentá-la e o deslizar que cada um deles sofre do tipo de racionalidade que lhe é próprio para o domínio do simbólico ao exercer essa função. Vimos que este domínio só é claramente assumido e explícito nos enunciados verbais ou icónicos, nos sistemas de crenças, costumes, etc. que delineiam uma nação, mas é evidente que o recurso a outros se torna cada vez mais necessário em virtude da crítica permanente que a razão moderna exerce sobre os valores sedimentados. À primeira vista, dir-se-á mesmo que estes valores estarão sempre condenados a prazo pela problematização crítica a que são submetidos e que os descobre como efémeros, reaparecendo assim a questão de saber em que medida será possível assentar consensos em bases estritamente *culturais*. Mas, a este respeito, convirá notar que uma das características do simbólico é a possível mutabilidade dos seus conteúdos. Uma vez que ele remete para o mundo das formas, os conteúdos que a sua representação se dá podem mudar sem que se desfaça automaticamente a conexão que o simbólico é suposto realizar entre os seus elementos. Kant diz, a propósito do juízo

estético: «Aquele que, na simples reflexão sobre a forma de um objecto, sem sequer sonhar qualquer conceito, experimenta prazer, esse reivindica com toda a legitimidade a pretensão ao assentimento de todos e de cada um, se bem que tal juízo seja empírico e singular. É que a causa desse prazer reside na condição universal, embora subjectiva, dos juízos reflexivos, quer dizer, no acordo final de um objecto (seja um produto da natureza ou da arte) com a relação, exigida por todo o conhecimento empírico, das faculdades de conhecer entre elas (da imaginação e do entendimento)»⁽¹⁵⁾.

A identidade nacional não está, pois, nem poderá estar, cativa dos signos — significantes e significados — que a corporizam em determinado momento. Porque «estas ligações que percorrem e fazem corresponder entre si elementos tão heterogéneos como a palavra e o corpo, se tendem a manter uma identidade estável, têm de ser igualmente capazes de *inovação* (...) Elas reconstituem, momento a momento, um conjunto, quando as circunstâncias exteriores se transformam (...) E à falta de renovação da sua ligação com o meio exterior, os agregados morrem»⁽¹⁶⁾. Espinoza teria acrescentado que esta morte não significa senão a integração dos seus elementos em agregados diferentes.

(¹) José Gil, no artigo «Nazione» da *Enciclopédia Einaudi*, vol. IX, Turim, 1980, pgs. 822-852, cita a este respeito Hans Morghentau, que chama à situação referida o «paradoxo do ABC»; «um povo (A) apela ao nacionalismo para obter os seus próprios direitos (em nome da sobrevivência) contra uma nação (B), mas nega esses mesmos direitos aos outros povos (C) que se encontram sob o seu domínio».

(²) *La Vocation actuelle de la Sociologie*, trad. portuguesa, vol. I, Ed. Cosmos, Lisboa, 1979, pgs. 246-265.

(³) Sobre este aspecto, vide Jean-Marc Ferry, «Modernisation et Consensus», revista *Esprit*, Paris, Maio de 1985, pgs. 13-28.

(⁴) Cf. o artigo de José Gil, «Nacionalismo e Inovação», inserido neste número da *Prelo*.

(⁵) Sobre o papel desalienante do contrato segundo Rousseau e o seu contraste com a formulação de Hobbes, cf. Diogo Pires Aurélio, «O *mos geometricus* de Thomas Hobbes», revista *Cultura, História, Filosofia*, vol. IV, Lisboa, 1986, pgs. 465-486, em particular pg. 485.

(⁶) Fernando Gil, «Post-Scriptum», *Enciclopédia Universalis*, pg. 1090, artigo a publicar em próxima *Prelo*, onde o tema aqui tratado surge problematizado a partir do livro de J. Rawls *A Theorie of Justice*. *Idem* para os me-

canismos de integração e formas de desvio, pg. 1086. Já Rousseau, de resto, antevia a dificuldade; «Si, quand le peuple *suffisamment informé* délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne». C. S., L. II, cap. III.

(⁷) Expressão frequentemente aludida por Claude Lefort.

(⁸) Eric C. Hobsbawm, «Nações e nacionalismo», *Ler História*, n.º 5, Lisboa, 1985, pgs. 16-25.

(⁹) *Idem, idem*.

(¹⁰) Cf. António Marques, «As nações como mediação entre o racional e o natural», artigo inserido neste número da *Prelo*.

(¹¹) J., J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Livro I, cap. VI, Ed. Garnier Flammarion, Paris 1966, pgs. 50-51.

(¹²) *Idem, idem*, Livro II, cap. III, pg. 66.

(¹³) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parag. 258.

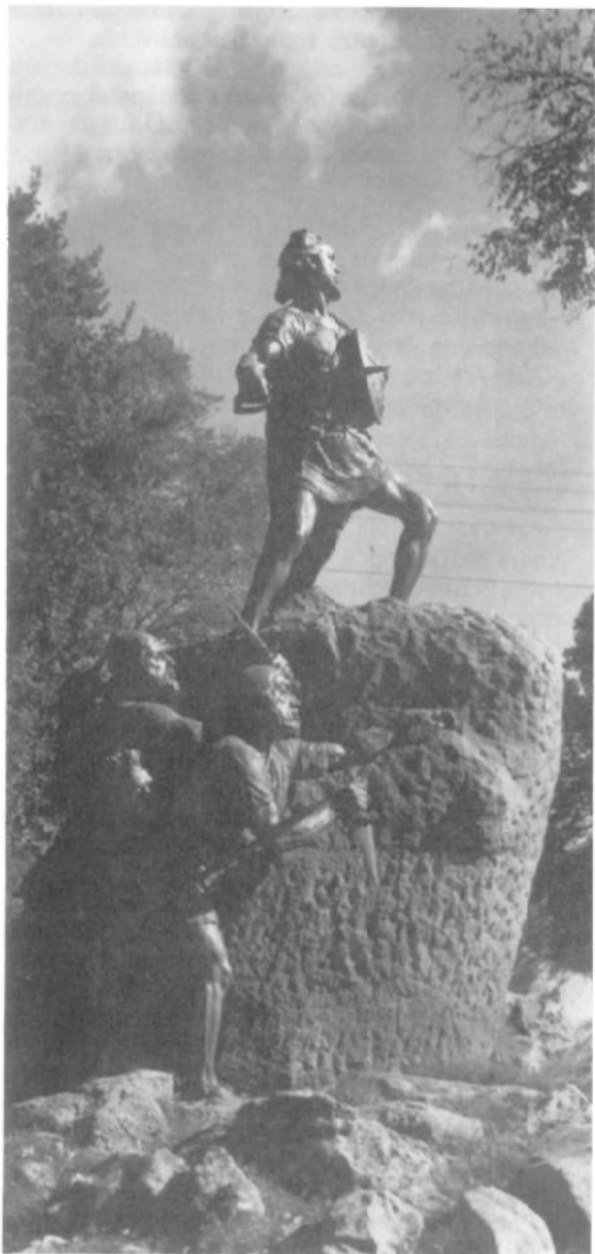
(¹⁴) *Leçons sur l'Egalité*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1984, pgs. 263-264.

(¹⁵) *Kritik der Urteilskraft*, trad. de A. Philonenko, *Critique de la Faculté de Juger*, Ed. Vrin, Paris, 1968, pg. 37.

(¹⁶) Lucien Sfez, *idem*, pgs. 269-270.

PRELO

O "CASO" PORTUGUÊS



Viriato: Uma realidade entre o mito e a história

por José Manuel Garcia *

Remontando a uma época em que ainda não havia Portugal, sucessivos autores elaboraram operações ideológicas e representações míticas que marcaram profundamente muitas gerações de portugueses. Ultrapassando o carácter crítico e racional próprio do discurso científico da história, a maioria deles transfere para os tempos antigos preocupações que eram próprias do seu tempo.

* Investigador. Bolseiro do INIC.

Na gravura, a estátua de Viriato em Viseu.

Viriato é uma figura da Antiguidade cujo conhecimento na Época Contemporânea oscila entre o mito e a história.

O mito passa por uma concepção onde o explicar e apreender a realidade histórica enfileiram frequentemente numa ideologia nacionalista e mistificadora. A historicidade de Viriato foi assim transfigurada numa imagem do passado artificiosa e anacronicamente construída no sentido de representar como paradigma a ideia da independência nacional.

Remontando a uma época em que ainda não havia Portugal, sucessivos autores elaboraram operações ideológicas e representações míticas que marcaram profundamente muitas gerações de portugueses. Mário Cardoso, em 1972, traduziu essa realidade escrevendo que: «os Portugueses de hoje consideram este seu remoto antepassado lusitano uma das mais belas e sugestivas figuras simbólicas do nosso indomável espírito de independência, de estóica heroicidade e de sacrifício total pelas liberdades pátrias».

Desde os domínios da historiografia mais séria até ao da divulgação escolar verifica-se um constante e mais ou menos cultivado mito do herói que, a mais de mil anos de distância temporal, antecede a eclosão de um novo surto de heróis nacionais ligados à independência de Portugal.

Ultrapassando o carácter crítico e racional próprio do discurso científico da história, a que poucos se ativeram, a maioria dos que escreveram sobre Viriato transfere para os tempos antigos preocupações que eram próprias do seu tempo.

Nas origens quinhentistas do mito

Segundo pudemos apurar, a mais antiga fonte portuguesa que se refere a Viriato e às campanhas dos Lusitanos é a *Crónica Geral de Espanha de 1344* preparada pelo conde de Barcelos. Os curtos parágrafos que a ele aludem baseiam-se na *Crónica do mouro Razis*, o qual, por sua vez, se inspirou provavelmente numa compilação histórica

moçárabe que recolhera informações de São Jerónimo, Eutrópio e outra fonte desconhecida.

Nesta altura há ainda uma distanciação para com aquela figura que só virá a desaparecer durante o Renascimento quinhentista. Luís de Camões marca de forma clara essa viragem.

*Este que vês, pastor já foi de gado;
Viriato sabemos que se chama,
Destro na lança mais que no cajado.
Injuriada tem de Roma a fama,
Vencedor invencível, afamado.
Não tem como ele, não, nem ter puderam,
O primor que com Pirro já tiveram.*

Canto VIII, 6.

André de Rezende (1500-1573) refere-se largamente a Viriato sobretudo nos seus famosos *Libri Quatuor de Antiquitatibus Lusitaniae*, publicados postumamente em Évora em 1593 (com destaque para as pp. 104-117). Esta obra, que não chegou a ser concluída devido à morte do autor, só foi divulgada depois de terem sido editados os *Diálogos* de Frei Amador Arrais (1530-1600) em Coimbra, em 1589, onde os capítulos X e XI do *Diálogo Terceiro* (p. 90 v. a 94 v.) tratam respectivamente «Dos feitos do esforçado Viriato» e «Da morte e louvores de Viriato».

Depois destes autores, Frei Bernardo de Brito tratou ainda mais largamente da história de Viriato na *Monarchia Lusytana*, parte primeira, livro terceiro, capítulos I a X, 1597, p. 209 a 237 v.

É importante salientar o facto de estas três obras, que datam do último quartel do século XVI, terem sido publicadas durante o reinado de D. Filipe I de Portugal, como que salientando a ânsia de afirmar um dos grandes valores da independência nacional.

Nos séculos XVII e XVIII as referências a Viriato não expressam novidades nem preocupações de rigor.

Entre a ciência e o idealismo

No século XIX surgiram novas atitudes que, no entanto, não foram logo evidenciadas.

Em 1825 num período caracterizado por lutas entre liberais e absolutistas, António Pereira de Figueiredo abordou o tema declarando peremptoriamente que: «Depois do grande Aníbal Cartaginês, não houve no mundo capitão que maior terror causasse aos Romanos, e que deixasse de si maior fama nas Histórias, de que o nosso Viriato». Esta apropriação de herói expressa no *nosso* evidencia um sentimento valorativo constantemente repetido nomeadamente em expressões como: «a eleição de Viriato em General dos nossos» e durante o tempo em que «militou como General em chefe dos nossos». É também clara a expressão dos sentimentos do autor a propósito da morte do herói, declarando que: «Para eterna execração e infâmia das suas pessoas, nos deixou Apiano notados os nomes dos três aleivosos assassinos de Viriato.»

Aquando da renovação da historiografia liberal e romântica, a figura de Viriato não mereceu muita atenção, sendo expressiva a frase de Alexandre Herculano que em 1846 na sua *História de Portugal* (vol. I, Lisboa, edição de 1980, p. 51) se limita a referir «o génio militar do selvagem montanhês Viriato [que] tornou por alguns anos duvidosa a vitória de Roma nos territórios do Ocidente».

Só para finais do século, quando se sentiram as influências do positivismo, voltou ao primeiro plano a figura do guerreiro lusitano.

Martins Sarmiento teria planeado em 1880 um estudo sobre Viriato, mas não o levou avante. Tal projecto só seria realizado em 1894 por António de Vasconcelos. Este autor inventariou e analisou as fontes históricas então conhecidas, procurando finalmente realizar numa perspectiva moderna a monografia que faltava em Portugal. O *nosso* país reagia então contra a grave crise de 1890-1892 e havia que recuperar o ânimo para erguer de novo o espírito nacional. O trabalho de Vasconcelos tem elevado mérito científico mas o seu subjectivismo



Mendes Corrêa escrevia: «a guerra viriatina é uma previsão esplêndida do que, com as suas virtudes e com os seus defeitos, pode realizar o povo português sob uma direcção prestigiosa, enérgica...» (Na gravura, o general franquista Milan d'Astray condecorando um dos portugueses combatentes pela causa, os chamados «Viriatos»).

e o idealismo estão patentes em numerosas ocasiões de que cabe destacar aquelas em que caracteriza Viriato como «o grande propugnador da liberdade da pátria, general formidável, que, à frente de um exército pequeno mas aguerrido, por tanto tempo levou de vencida as tropas consulares, enviadas de Roma a combatê-lo». Tendo em conta as referências feitas pelos historiadores romanos a Viriato, constata como «tais elogios são os mais eloquentes pregoeiros do nosso grande general». Atendendo à «crítica histórica» dos textos antigos, ele nega a possibilidade de «que uma nebulosidade mítica envolveu o caudilho lusitano, não deixando ver com clareza e em suas verdadeiras proporções o perfil (...)». A sua preocupação principal foi, pois, a de «acompanhar em seus feitos o nosso herói» através de uma vasta mas desequilibrada erudição. O qualificativo de «nosso» e uma adjetivação excessiva diminuem o alcance científico deste trabalho, para lá de erros de datação e interpretação. Para ele, «à índole ativa, independente, belicosa e patriótica de Viriato» pertence a honra de ter lançado «as primeiras sementes de uma futura nacionalidade».

Em 1913, José Leite de Vasconcelos elaborou um estudo sucinto mas com um rigor e clareza que até então não fora alcançado.

Sob a dominância nacionalista

Pouco depois, Adolfo Schulten publicava um trabalho que teria imensa divulgação em Portugal, sobretudo desde a sua tradução em 1927, ainda que já em 1923 ele inspirasse um estudo militar ao oficial do exército Vasco de Carvalho. Este autor estudou a «figura extraordinária» de Viriato, porque «o conhecimento da sua biografia, da sua personalidade, da sua luta prolongada pela independência e do meio social e geográfico em que se desenrolou aquela invulgar vida de chefe — dux-e-rex — fazem parte por assim dizer da Introdução à História de Portugal». A sua personalidade reveste-se de um «valor nacionalista» e, comen-

tando o estudo de Schulten, pensa que ele é «proveitoso para ajudar à reconstrução da Nação Portuguesa e à revivência do espírito nacionalista (...)».

O enaltecimento de Viriato é feito em termos muito claros ao dizer a propósito da imposição da sua liderança aquando do cerco de Vetúlio: «A sua palavra forte e convincente, reflectindo audácia e confiança, conseguiu em verdade fazer-se ouvir. De então em diante, Viriato é o *Chefe*». Ao concluir o seu estudo publicado no órgão que era propriedade da Sociedade Integralista, afirma mesmo que tal *Chefe*: «Teria sido o criador de uma nação, precursor de Afonso Henriques, *O Rómulo da Espanha*, como disse Floro, se a traição não o tivesse prostrado».

Nos meados da década de 20 a Primeira República Portuguesa via adensarem-se contra ela perspectivas contrárias, consolidadas em torno de ideologias conservadoras e autoritárias. O estudo anterior é disso sintoma e outros se lhe seguiram nos anos posteriores à imposição da ditadura em 28 de Maio de 1926. No entanto, pouco antes que esta eclodisse, foi publicado um dos mais interessantes estudos científicos sobre Viriato da autoria de Luís Chaves. Este autor, na linha da atitude positivista do trabalho de Leite de Vasconcelos, procura, «à luz da razão», desvanecer «a lenda e a fantasia [que] envolvem o herói». Despindo-o do «invólucro lendário para lhe dar o verdadeiro valor que ele tem como herói ibérico», considera-o mesmo «o herói representativo da independência ibérica», pois ele «aparece-nos sem contestação um homem superior. E não resta dúvida que, se a fortuna o tivesse auxiliado, poderia ter vindo a ser o Rómulo da Hispânia, o fundador de uma nação ibérica, imposta pelas armas, ganha todavia pela superioridade completa do herói a que todos se submetteriam, para mais, nesse caso final, o libertador de toda a Hispânia».

Em 1927, logo no ano a seguir ao do estabelecimento da ditadura, no prefácio à tradução da obra de Schulten, Mendes Corrêa refere-se à «glória de Viriato que (...) refulge, autêntica e formidável,

na primeira página da história pátria». Para ele trata-se da «figura mais antiga conhecida, e uma das mais admiráveis, do nosso Panteon de heroísmo e grandezas». Enaltecendo a publicação da tradução considera-a «um acto de pura devoção nacionalista» convergindo, portanto, com o que dissera em 1924 Vasco de Carvalho. A apropriação ideológica daquela figura histórica é feita de uma forma muito clara ao expressar o ponto de vista segundo o qual: «A chama sagrada que arde no altar da pátria, é, em grande parte, vivificada pelo culto das mais gloriosas figuras da nossa história. Viriato é uma delas, a mais antiga, uma das mais valorosas. A sua fama e o seu exemplo ecoarão pelas quebradas dos séculos e nas almas das gerações enquanto houver justiça e portugueses sobre a terra».

No ano seguinte, ao tratar de novo a acção de Viriato na *História de Portugal* dirigida por Damião Peres, volta a enaltecer: «A glória do caudilho, imortalizada por historiadores e poeta [que] inunda de uma claridade triunfal a primeira página da história portuguesa», salientando que ela é «um legítimo título de orgulho nacional». A atitude de Mendes Corrêa reflecte sem dúvida um nacionalismo exaltado que chega ao ponto de considerar que: «A guerra viriatina é uma previsão esplêndida do que, com as suas virtudes e com os seus defeitos, pode realizar o povo português, sob uma direcção prestigiosa, enérgica, esclarecida, honesta e patriótica», acrescentando que tal guerra «é o ressurgimento de virtualidades profundas e o prelúdio distante da epopeia magnífica dos Portugueses», sendo ainda «um exemplo».

Vergílio Correia, no prefácio a uma peça de teatro estreada em 1923 mas só publicada em 1934, apesar de mais comedido nas suas expressões, alinha em perspectivas idênticas, pois considera que: «a terra que hoje é Portugal, entra na história, com um nome que é signo titular, pronúncio e símbolo: Viriato». Para ele «em Viriato sente-se já, a desprender-se das névoas da proto-história, Portugal!»

Na senda dos Viriatos

Nesse mesmo ano, numa conferência proferida na Sociedade de Geografia de Lisboa, em 29 de Maio de 1934, mas publicada só em 1936-1937, Alfredo de Athayde (o tradutor da obra de Schulten) traça uma rápida panorâmica de algumas referências a Viriato em autores antigos e modernos para assinalar como «Portugal com os seus 800 anos de existência, firma a sua nacionalidade na antiga Lusitânia e é Viriato o herói máximo Lusitano, que sempre nos lembra a obrigação de sermos independentes». As suas conclusões e «certezas morais» são paradigmáticas, pois afirma a propósito de Viriato que, «o momento e o modo como ele surgiu do seio do povo para o salvar, demonstram que ele era, sem dúvida, um português. Pelo menos a história de Portugal, em lição nunca até hoje desmentida, ensina-nos que sempre que a nossa independência se encontra ameaçada ou quando o futuro da pátria se torna brumoso, logo aparece alguém de entre os portugueses, que, com mão firme e corajosa, os sabe conduzir novamente ao caminho da honra e da glória!» É bom de ver qual era tal mão que, tão forte como a de Viriato, conduzia Portugal nos tempos tão conturbados em que Athayde publicava tais palavras... Foi precisamente para «evitar confusões» que entre 1936 e 1939 os novos «Viriatos» intervieram «voluntariamente» nas campanhas da Guerra Civil de Espanha ao lado das Legiões de Franco!

Portugal aproximava-se do «ano áureo» que culminou o esplendor nacionalista do Estado Novo face a uma Europa mergulhada na catástrofe da Segunda Guerra Mundial. Foi nesse ano, mais precisamente, em 16 de Setembro de 1940 que se inaugurou, em Viseu, o monumento a Viriato, de Mariano Benliure. No discurso que então Jaime Lopes Dias proferiu, embora só fosse publicado em 1953, ele mostrou que tal inauguração se justificava e integrava «perfeitamente nas comemorações em marcha, e merece ser inscrita nos anais do mais puro nacionalismo». Na exaltação que então

se vivia, Viriato surge mais uma vez como o «Protótipo de valentia, homem de um só rosto e de uma só fé, verdadeiro génio, possuidor de virtudes que foram pelos séculos, e são ainda hoje, apontadas como símbolo de patriotismo e dignidade». Por tudo isto Lopes Dias achava que as suas palavras serviriam «para avivar nas nossas memórias a figura do maior defensor das liberdades e da independência de terras que foram as suas e são hoje, em grande parte, património sagrado das Beiras», acrescentando que, «ante a figura gigantesca do herói, tivemos da sua vida estímulo e exemplo para amarmos e querermos cada vez mais, às nossas queridas Beiras, e servirmos com dignidade e nobreza (...) o nosso querido Portugal: livre, independente e imortal».

Em 1941 e 1942, Aquilino Ribeiro com o seu notável vernaculismo procurou traçar um Viriato mais natural e de acordo com uma compreensão das raízes da nacionalidade diferente da exaltação nacionalista oficial. Mais tarde, em 1952 retomaria e desenvolveria o tema.

Por esta altura, no início da década de quarenta, mas só publicada em 1958, também António Sérgio registou a sua visão crítica e sociológica de Viriato e dos Lusitanos, a qual tem algumas afinidades com observações de Joaquim de Carvalho em «A cultura castreja, sua interpretação sociológica», publicada na revista *Ocidente*, em 1946.

Na década de 50 continuou a exaltação de Viriato em estudos que não superam os realizados por Leite de Vasconcelos e Luís Chaves.

Em 1950, Victor de Tuscalano desejou divulgar o «herói máximo do nosso panteão de heróis» mas as suas considerações são destituídas de qualquer interesse, caindo em repetições de índole nacionalista quando afirma, por exemplo, que: «Viriato é o chefe a quem todos obedecem cegamente. É que Viriato havia sido escolhido pelos votos da Nação».

No ano seguinte, o oficial do exército Mário Marques de Andrade preparou um estudo sobre Viriato que apresentou numa sessão promovida pelo Instituto Português de Arqueologia, História

e Etnografia em 24 de Janeiro de 1951, na Sociedade de Geografia de Lisboa, mas só foi publicado em 1952. Luís Chaves ao introduzir este trabalho observou novamente que: «A verificação da supremacia de Viriato está no valor do Chefe», considerando o trabalho de Marques de Andrade: «ponto de partida para uma renovação eficaz dos estudos viriatinos». Este comentário parece-nos exagerado, pois, como o próprio autor assinala, o seu estudo foi feito com o «desejo veemente de contribuir para tornar mais conhecido Viriato nas proporções gigantescas da sua estatura e da sua valentia», considerando que: «Este grande general foi, sem dúvida, o primeiro e mais belo grito pela independência do ocidente peninsular (...)».

Apesar de a sua análise das actividades bélicas ter interesse, ainda que deva haver prudência face a certos juízos anacrónicos, Marques de Andrade cai várias vezes num nacionalismo exaltado, pois vê Viriato como: «um dos mais remotos precursores de Portugal» em quem enaltece: «As suas qualidades de guerreiro, as virtudes cívicas e morais e a admirável concepção de unidade e coesão nacionais», concluindo que foi «o nosso maior lusitano, exemplo e modelo de todos os que vivem e lutam pelo ideal de uma pátria independente, preferindo morrer em glória do que viver em desonra e servidão».

Esta intensa e exacerbada apropriação do «nosso» Viriato foi também expressa por outro militar, Alfredo Pereira da Conceição, em 1954, num livrinho destinado à Escola do Exército. Para este autor a figura de Viriato é a «mais bela para apaixonar a Mocidade de Portugal» e deve mesmo «ser a primeira, visto que representa em si o sentimento forte e pujante da nacionalidade, a ânsia expressiva duma auto-direcção, que se irá tornar realidade viva, séculos depois, na independência e formação de Portugal».

Através dum acumular de adjectivos elogiosos, ele pensava que esse «heróico chefe militar» serviria de modelo espiritual, pois pelas «suas virtudes e qualidades» era «o exemplo vivo do amor à Pátria», tendo dele ficado «a mais bela lição para



Entre 1936 e 1939, os novos «Viriatos» intervieram voluntariamente nas campanhas da Guerra Civil de Espanha ao lado das legiões de Franco. No regresso, foram acolhidos em Lisboa da forma como a gravura elucida.

a educação da juventude militar portuguesa herdeira natural das virtudes de tão grande figura».

Esta tão grande transfiguração mítica de um personagem histórico foi depois perdendo lentamente o empolamento que fomos apontando.

Sem termos a pretensão de ter esgotado o levantamento das obras que focaram com um maior realce a figura de Viriato, apresentamos agora um elenco bibliográfico que é o mais vasto dos já realizados até à actualidade.

PARTE DA CRÓNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344
REFERENTE ÀS CAMPANHAS DOS LUSITANOS E DE VIRIATO

CAPÍTULO LXVI

Como Sargio matou per engano e mentira da provyncia de Lucena por que o vencerom

¹ Ja ouvystes de suso como os de Lucena venceron a Sargyo, juiz de Roma. E elle, con gram pesar que ouve de como fora desbaratado, traballhou d'ajuntar a mayor companha que pode e foy outra vez pera lidar con elles. ² E elles évyaronlhe dizer que lhe obedeceryã e poerseyam em seu poder e que lhes nõ fizesse mal. E el disse que lhe prazia. Entõ veherõ eles a seu mandado. ³ E, quando forõ em seu poder, nembrousse do mal e do dampno que deles recebera e de como erã companhas boliçosas e levanta-diças e matouhos todos, que nem huõ nõ leixou a vyda de quantos tiinha em poder.

⁴ E esta deslealdade foy muy soada per toda Spanha e daly adeante se alvorçaram todollos Spanhooes contra os Romãaos por aquel maao feyto que aquel fezera. ⁵ E, como quer que nõ avyam tam grãde poder que os podessem lançar da terra, embargavãnos de tal guysa que os nõ podiã apacificar. E, quando avyam algũas terras assessegadas, alçavanselhes as outras, assy que sempre tiinhã que fazer em ello. ⁶ E tam grande era ho omezio e a malquerença que todollos Spanhooes, grandes e pequenos, avyã com os Romãaos, *specialmête* depois que Sargio Galba fezera aquella des-

lealdade aos de Lucena, segundo ja ouvystes, que nõ tan soamente os grandes se levãtavã contra elles mas aynda os concelhos e todallas outras gentes, ⁷assy que os nõ podyam per nem hũa guysa assessegar.

Aveo assy que em esta sazõ eram consules ã Roma Guigo e Cornelyo Lentulyo e Luciem Menõ. ⁸ E, avendo seis centos e seis ãnos que fora Roma pobrada, levantousse em Spanha huũ peon que avya nome Viaraço e era natural de Lucena. E / fora pastor de gaado e era muy ligurey e muy valente e muy ardido. E huũ tẽpo fora teedor de camynhos. ⁹ E por sua bondade juntou a sy grã companhia de gentes de pee e andava descubertamente, fazendo mal e roubo contra os Romããos e contra todos aquelles que tiinham sua voz. ¹⁰ E entrou muytas villas, dellas per força e dellas per furto, e outras aseytava por algo. E, as que entrava, roubavaas, assy que enrriqueceu tã muyto elle e os seus que se fezerom muy grã companhia de pee e de cavallo. ¹¹ E tanto mal e dampno fazia aos Romããos que se sentirom muyto delle mais que doutro que em aquella sazõ ouvesse ã Espanha contra elles e envyaron cõtra elle dous juizes con gram poder. ¹² E Vyriaço sayu a elles e pelejou com elles e vencehos e matouhos ambos e outros muytos que com elles hyam e outros muytos prendeu e levou delles grande algo.

¹³ Quando as novas chegarõ a Roma, ouverõ muy grande pesar os Romããos e ãvyaron contra elle outro juiz com muy grande poder, que avya nome Gayo. E sayu Viriaço e pellejou cõ elle e foy a batalha muy ferida. E ã cabo forõ vençudos e mortos os Romããos e fogyo Gayo cõ muy pouca companhia. ¹⁴ E com estas boas andanças enrriqueceu Viriaço muito e juntou a sy mais companhias e andava pella terra fazendo o que querya.

¹⁵ Depois desto ãvyarõ os Romããos cõtra elle outro juiz que avya nome Gayo Paulario. E sayo Viriaço contra elle e lidarõ ambos. E, como quer que desta vez os Romããos se tevessem muyto, pero aacima foron vençudos e muytos delles mortos e presos e fogio o juiz do campo cõ muy pouca gente. ¹⁶ E depois desto ãvyaron os Romããos contra el huũ caudel que avya nome Claudyo Gemlyo cõ / muy grande hoste; e todos tiinhã que este o avya de vencer. ¹⁷ E, quando o soube Vyaraço, sayu a elle e venceuho e trouxeo peor que aos outros. E perdeo hy Claudyo toda a sua hoste que tragia, antre mortos e presos.

⁴⁸ Este Vyaraço, quantas riquezas gaanhava na sua parte, scondyaas, andando pellos mōtes, ē covas.

Em aquelle tempo meesmo que este era, aconteceo asy que trezentos cavalleiros de Lucena lidaron com myl dos Romãaos e foy a lide ē hũa serra e vencerom os de Lucena. E morrerom hy duzentos e trinta dos Romãaos e seteenta dos seus. ⁴⁹ E, logo que os de Roma esto souberon, ēvyaron contra os de Lucena e contra Vyaraço hũu consul que avya nome Favyo. E, quando este chegou, tiinha Viryaço cercado hũu castello que chamavã entonce Bulcida; e, quando soube que o cōsul viinha, descercou o castello e fogio. E Favyo gaanhou aquel castello e outros muytos em Spanha.

.....
CAPÍTULO LXVIII

Como mataron Viaraço a trayçõ os que com elle andavã
e a que elle fezera muyto bem

¹ Vyaraço, aquel ladrom que desuso ouvystes, guerreou con os Romãaos quatorze annos e desbaratoulhes muytas hostes e matou delles muytos homeens honrrados. E em cabo matarõno os seus a grande traiçon, aquelles em que se elle mais fiava. E cuydaron a aver dos Romãaos galardon mas elles nõ lho quiserom dar, polla grande traiçom que / fezerom em matarem assy a seu senhor Viaraço.

.....
CAPÍTULO LXIX

Como Ponpilo veo sobre Çamora com muy grande hoste
e do que hy fez elle e os seus

¹ Depois que Viaraço, o ladrom, foy morto, assy como avedes ouvdydo, veo sobre Çamora hũu caudel de Roma con muy grãde hoste que chamavã Ponpilio. E apos aquel ēvyarom hũu consul que chamavã Rancino.
² Este, tanto que chegou, tomou a hoste do outro Ponpilio e juntouha cõ a

sua que elle tragia e pousou a cabo de Çamora e foy tam mal hordenado cõ sua gēte contra elles per que ouve a fazer tal preitesya que nõ foy honrra dos Romããos.

PRINCIPAIS ESTUDOS DE AUTORES PORTUGUESES DOS SÉCULOS XIX E XX

Figueiredo, António Pereira de, «Dissertação VIII — Império dos Romanos em Espanha, expulsos dela os Cartagineses», in *História e Memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa*, tomo IX, 1825, (no § V é tratada a «guerra dos nossos em tempo de Viriato (...)»), pp. 195 a 200).

Sarmiento, Francisco Martins, «No tempo de Viriato (fragmento de um estudo)», *A Vida Moderna*, Porto, 1880, vol. I, p. 261 (recolhido nos *Dispersos*, Coimbra, 1933, pp. 61-62).

Vasconcelos, António de, *Estudos Históricos*, I, *Viriatho (Um Capítulo da História da Lusitânia)*, Coimbra, Tipografia de Francisco França Amado, 1894.

Vasconcelos, José Leite de, *Religiões da Lusitânia*, volume III, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913, pp. 14-15 e 112-125.

Carvalho, Vasco de, «Estudos Militares Nacionais — A guerra de Viriato» (147-139 a.C.). Comentário a um estudo do Dr. Adolfo Schulten sobre «Viriato», *Nação Portuguesa*, n.º 8, 2.ª série, Fevereiro de 1923, pp. 338-346.

Chaves, Luís, «Viriato — o herói da Lusitânia», *Portugália — Revista de Cultura, Tradição e Renovação*, n.º 3, Dezembro 1925, pp. 149-168; n.º 4, Janeiro 1926, pp. 231-245; n.º 5, Fevereiro 1926, pp. 274-285.

Corrêa, A. A. Mendes, «Prefácio» a *Viriato* de Adolfo Schulten, Porto, edição da Renascença Portuguesa, 1927, pp. 7-16.

Idem, «A Lusitânia Pré-Romana», in *História de Portugal*, dir. por Damião Peres, vol. I, Barcelos, 1928, pp. 205-214.

Correia, Vergílio, «Prefácio» a *Viriato* — Tragédia Histórica em 3 actos, de Luna de Oliveira, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, pp. IX-XV.

Atayde, Alfredo, «Viriato na realidade histórica e na ficção literária», *Prisma*, n.º 2, Novembro 1936, pp. 93-101; n.º 3, Março 1937, pp. 170-180 (Separata — 1937, 32 páginas. Conferência realizada na sede e a convite da Sociedade de Geografia de Lisboa, em 29 de Maio de 1934).

Ribeiro, Aquilino, «Viriato» na obra dirigida por Lopes de Oliveira, *As Grandes Figuras da Humanidade — Políticos, Guerreiros, Descobridores*, Lisboa, Parte I, vol. II, 1941, pp. 137-183.

Idem, *Avós dos Nossos Avós*, Livraria Bertrand, Lisboa, 2.ª ed., 1942, pp. 323-370.

Tusculano, Victor de, *A Lusitânia de Há Dois Mil Anos — Epopeia Militar de Viriato*, Caxias, Escs. Tip. do Reformatório Central de Lisboa. Padre António de Oliveira, 1950.

Ribeiro, Aquilino, «Viriato — nosso avô», in *Príncipes de Portugal — Suas Grandezas e Misérias*, Lisboa, s. d. [1952?], pp. 9-32.

Chaves, Luís, «A personalidade militar de Viriato estudada no plano estratégico», «Prefácio» a «Viriato — Grande Capitão. Suas Campanhas e Estratégia (147 a 139 a.C.)», de Mário Marques de Andrade, in *Revista de Cavalaria*, 1952, pp. 101-106.

Andrade, Mário Marques, «Viriato — Grande Capitão — suas campanhas e estratégia», in *Revista de Cavalaria*, 13.º ano, n.º 2, Março 1952, pp. 107-124; n.º 3, Maio 1952, pp. 197-214 (separata com 54 páginas e um mapa).

Dias, Jaime Lopes, *Viriato — Herói e Pioneiro da Independência*, Lisboa, Editorial Império Limitada, 1953.

Conceição, Alfredo Pereira da, *Viriato — Capitão da Lusitânia*, Lisboa, edição do Estado-Maior do Exército, 1954.

Sérgio, António, «Despretensiosos informes sobre Lusitanos e Romanos destinados a um compêndio popular de História de Portugal», *Ensaio*, VII, Lisboa, Guimarães Editores, 1958, pp. 45-54.

Ferreira, Octávio da Veiga e Seomara da Veiga Ferreira, *A Vida dos Lusitanos no tempo de Viriato*, Lisboa, Editorial Polis, 1969.

Cardoso, Mário, «Viriato», in *Dicionário de História de Portugal*, dir. por Joel Serrão, vol. IV, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1972, s. v.

Alarcão, *Portugal Romano*, Lisboa, Editorial Verbo, Lisboa, 1973, p. 29-38.

Centeno, Rui, «A dominação romana», in *História de Portugal*, dir. por José Hermano Saraiva, vol. I, Lisboa, Edições Alfa, 1984, pp. 151-153.

Rodrigues, Adriano Vasco, «Viriatho», *Altitude*, ano III, 2.ª série, Março-Julho 1982, n.º 5-6, pp. 7-16.

Soares, Torquato de Sousa, «Viriato», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 18, Lisboa, Editorial Verbo, 1976, columnas 1274-1275.

«Viriato», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. XXXVI, Lisboa/Rio de Janeiro — Editorial Enciclopédia Limitada, s. d., pp. 316-318.

PRINCIPAIS ESTUDOS DE AUTORES ESTRANGEIROS DO SÉCULO XX

Schulten, Adolf (com um prefácio de Mendes Corrêa), *Viriato* (vertido do alemão por Alfredo Athayde. Edição alemã — 1917), Porto, edição da Renascença Portuguesa, 1927, 94 páginas. (2.ª ed. portuguesa, Porto, Livraria Civilização, 1940).

Gimpera, Pedro Bosch e Pedro Aguado Bleye, «La conquista de España por Roma (218-19 a. de J. C.)», in *Historia de España*, tomo II, dir. por R. Menéndez Pidal, 1935, pp. 3-283 (2.ª ed. 1955).

Schulten, Adolf, *Fontes Hispaniae Antiquae, IV, Las Guerras de 154-72 a. de J. C.*, Barcelona, Librería Bosch, 1937, pp. 96-140.

Bellido, António Garcia y, «Bandas y Guerrillas en las luchas con Roma», *Hispania*, V, 1945, pp. 547-604 (reimpresso em *Conflictos y Estructuras Sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, Akal Editor, 1977, pp. 13-60).

Valdeavellano, Luís G. de, *Historia de España, I, de Las Orígenes a la Baja Edad Media*, Primeira Parte, Madrid, Revista de Occidente, 5.ª edição, 1973, pp. 165-167 (1.ª ed. 1952).

Simon, H., *Roms Kriege in Spanien, 154-133 a.C.*, Frankfurt, 1962.

Gundel, H. G., «Viriato. Lusitano, caudillo en las luchas contra los Romanos 147-139 antes de Cristo», *Caesaraugusta*, XXXI-XXXII, 1968, pp. 175-198.

Idem, «Probleme der römischen Kampfführung gegen Viriatus», in *Legio VII Gemina*, Léon, 1970, pp. 111 e segs.

Blazquez, José Maria, *La Romanización*, Volume I, Madrid, Ediciones Istmo, 1974.

Tovar, António, «La Conquista Romana», in *Historia de la Hispania Romana*, por A. Tovar e J. M. Blasquez, Madrid, Alianza Editorial, 1975, pp. 58-67.

Knapp, R. C., *Aspects of the Roman Experience in Iberia 206-100 B. C.*, Valladolid, 1977.

Arce, Javier, «Las Guerras Celtíbero-Lusitanas», in *Historia de España Antigua*, tomo II, *Hispania Romana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978, pp. 93-97.

Blasquez, José Maria, «Viriato», in *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo XXIII, Madrid, Ediciones Rialp S. A. 1981, pp. 597-598.

Yanguas, Narciso Santos, «Las incursiones de Lusitanos en Hispania Ulterior durante el siglo II a.n.e.», *Bracara Augusta*, XXXV, 1981, pp. 355-366.

Montenegro, A., «Las Guerras de Lusitania y Celtiberia», in *Historia de España Romana II*, Madrid, Espasa Calpe, 1982.

Yanguas, Narciso Santos e Maria del Montero Honorato, «Viriato y las guerras lusitanas», *Bracara Augusta*, XXXVII, 1983, pp. 153-181.

OBRAS LITERÁRIAS

Silva, Manoel da Costa e, e José Corrêa de Brito, *Tragi-Comédia. El Capitano Lusitano*, Lisboa, na oficina de João da Costa, 1677.

Mascarenhas, Braz Garcia, *Viriato Trágico*, em Poema Heróico, Coimbra, Oficina de António Simões, 1699 (obra póstuma).

Saldanha, Joaquim José de Sousa Rocha, *Operas segundo o Gosto do Theatro Portuguez, Que Se Intitulam: Viriato na Lusitânia (...)* tomo I, Lisboa, 1761.

Garrett, Almeida, «A caverna de Viriato», in *Flores sem Fruto*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845, pp. 72-93 (versão portuguesa e francesa lado a lado. Poema datado de 1824).

Vasconcelos, José Leite de, *A Cova de Viriato* (poemeta), Barcelos, tipografia da *Aurora do Cavado*, 1880, 18 páginas (reeditado em *Balladas do Ocidente*, Porto, Livraria Portuense, 1885, pp. 167-181).

Mascarenhas, J. Augusto de Oliveira, *Viriato — Drama Histórico de Grande Espectáculo*, em 5 actos, Viseu, M. J. Ribeiro, Editor, Tipografia do Viriato, 1882.

Mascarenhas, J. Augusto de Oliveira, «Viriato», in *Album de Viseu*, Porto, Tipografia Universal, 1884, pp. 195-197.

Braga, Teófilo, *Viriato — Narrativa Epo-histórica*, Porto, Livraria Chardron, Lello & Irmão Editores, 1904 (é a primeira das obras integrada na série «Alma Portuguesa — Rapsódias da Grande Epopeia de um Pequeno Povo»).

Oliveira, Luna de (com prefácio de Vergílio Correia), *Viriato*, tragédia histórica em 3 actos, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934.

Victorino, Pereira, «Viriato», *O Trabalho*, 19 de Janeiro de 1939 (separata — Viseu [1939], 8 páginas).

Barros, João de, *Viriato Trágico*, Adaptação em prosa do poema de Braz Garcia de Mascarenhas (século XVII), Lisboa, Livraria Sá da Costa [1940].

Gabrys, P. J., *Viriatos — Héros National Ibéro-Lusitain*, tragédia em 5 actos. Nove quadros. Editions de la «Revue des Nations». La Chaux Sur Vevey (Suíça), 1948.

Vaz, Fernando Henriques, *Raízes de Portugal — Casamento e Morte de Viriato*, Lisboa, 1955, 80 páginas (registamos esta obra como protótipo de um conjunto de trabalhos onde predomina a especulação gratuita e que devido à falta de interesse acabou por cair no esquecimento completo).

Oliveira, Barradas de, *Viriato*, na série de Autos da História de Portugal, Lisboa, 1964, 28 páginas.

Aguiar, João, *A Voz dos Deuses, Memórias de um Companheiro de Armas de Viriato*, Lisboa, Perspectivas e Realidades, 1984. Sobre esta obra, veja-se o que escrevemos no artigo «Entre a realidade e a fantasia», publicado no *Jornal de Letras*, n.º 180, 17 a 22 de Dezembro de 1985, pp. 12-13.

VTOPIAE INSVLAE FIGVRA



As Ilhas Fantásticas do imaginário português

por António Pinto Ribeiro

Se vamos, finalmente, regressar à Europa, onde estivemos antes? Ausente da Europa e não presente em outro continente qualquer, Portugal esteve no «não-lugar»; Portugal, nos últimos cinco séculos, é um país pensado na Utopia.

Na gravura, ilustração do livro *A Utopia*, de Tomás Moro, 1516.

«devem-se estudar problemas e não épocas»

LUCIEN FEBVRE

*A Europa jaz, posta nos cotovelos:
De Oriente a Ocidente jaz, fitando,
E toldam-lhe românticos cabelos
Olhos negros, lembrando.*

*O cotovelo esquerdo é recuado;
O direito é um ângulo disposto,
Aquele diz Itália onde é pousado;
Este diz Inglaterra onde, afastado,
A mão sustenta, em que se apoia o rosto.*

*Fita, com olhar esfingico e fatal,
O Ocidente, futuro do passado.*

O rosto com que fita é Portugal.

F. PESSOA (Mensagem)

ONDE ESTAMOS, ONDE ESTIVEMOS?

«Vamos finalmente regressar à Europa». Foi esta a afirmação proferida por Mário Soares no final do acordo que a delegação portuguesa estabeleceu com os países da C. E. E. com vista à entrada de Portugal na Comunidade.

Não é do âmbito deste artigo problematizar

aqui as repercussões económicas e sociais desta «entrada». Interessa-nos evidenciar certa forma de pensar que este tipo de discurso revela. Se vamos finalmente regressar à Europa, onde estive-mos antes? Quanto tempo estivemos ausentes? Pergunta paradoxal, já que geograficamente a representação de Portugal se inscreve na Europa. Do ponto de vista físico, geográfico, sim. Mas do ponto de vista da cultura e da mentalidade — e desde o Renascimento que é possível afirmar uma cultura europeia — Portugal esteve ausente.

Ausente da Europa e não presente em outro continente qualquer, Portugal esteve no «não lugar»; Portugal, nos últimos cinco séculos, é um país pensado na Utopia.

Esta afirmação é-nos justificada por duas vias diferentes. Uma, que por tradição se alheia de pensar Portugal pela sua incompreensão, escapa aos quadros da representação lógica e é, portanto, utópica. Outra, que pensando Portugal «de fora», dum lugar seguro se ressentente. É o caso dos estrangeirados⁽¹⁾: os poucos que o fizeram situam-se num eixo que vai do padre António Vieira a Eduardo Lourenço, da profecia do Quinto Império ao ressentimento do português estrangeirado.

Raízes da utopia

Houve sempre um obstáculo epistemológico, um narcisismo, que, ao afirmar «Somos no futuro, imaginando; e recordando, somos no passado»⁽²⁾, tem impedido na maior parte das vezes uma abordagem séria, rigorosa, uma neutralidade científica, no pensar Portugal: «Da realidade salta-se para o mito-projecto, em contraposição aos mitos do passado. E a linha utópica desenrola-se ao longo destes tempos de aventuras confundido o real e o fantástico»⁽³⁾.

Esta atitude é realçada, quando se pensa Portugal balizado entre a desgraça e o Paraíso — entre o Adamastor, o nosso mito medieval, e a ilha dos

Amores, o mito do Renascimento mais puro, mais elevado que conseguimos.

São estes os dois limites dentro dos quais se inscreve o imaginário português, imaginário cuja temporalidade é tão reduzida. Apenas em século e meio nos assumimos portugueses.

Os descobrimentos permitiram aos Europeus a apropriação total doutro espaço até então desconhecido; todo o espaço foi visto. Sabemos que só no século XVII a Navegação se tornou uma prática real, permitindo assim aos Europeus uma total apropriação do real Planeta. Portugal, iniciando esta expansão, reteve-se na ilha dos Amores; para Portugal os descobrimentos reduzem-se a uma navegação do Fantástico.

Incapazes de acompanhar a Europa, prolongam este mundo fantástico da ilha divina e continuam-no no restante espaço, imaginário que se vai sobrepondo ao real dos fins do século XVI: «É esta Província sem contradição a melhor para a vida do homem que cada uma das outras da América, por ser comumente de bons ares e fertilíssima, e em grande maneira deleitosa e aprazível à vista humana» (4).

Porque pensamos Portugal na utopia? Que ilhas fantásticas são estas que nos impossibilitam de confrontar o outro, criando uma falta-falha dentro de nós mesmos (oh! tão cantada saudade)?

Estas foram as razões que nos moveram a esta investigação! Nunca pretendemos justificar aqui nenhuma «filosofia de exilados e de infelizes» (5). Tudo o resto representa uma atitude de quem ama

a vida, «por isso não sou um historiador das coisas velhas» (Henri Pirenne), e tem face a esta uma atitude de nómada, o desejo de constantes e eternos pontos de partida; todas as terras, todos os saberes são percursos da viagem, duma viagem que se quer contínua, que não permita a sedentarização em águas de saber estagnado e lóbregas, onde nada vive, porque aí tudo parou, nada se move. Pretendemos investigar e conhecer o lugar destas ilhas fantásticas na formação duma cultura e duma mentalidade que se diz em português.

Para uma melhor operacionalidade, optámos pelo termo fantástica, entre outros termos possíveis (paradisíaca, encoberta, encantada) para denominar estas ilhas. A razão mais próxima provém da sua raiz etimológica —fantástico— do grego *phantástikós*, relativo à imaginação.

Das utopias da História

Como fazer um estudo, num percurso de saber cujo móbil é a cultura portuguesa, que se inscreva numa área de estudo da História das Mentalidades?

«A história faz-se com textos», afirma Lucien Febvre (6). Textos que nos últimos anos nos têm vindo calhar às mãos e que, aqui reunidos, são as fontes deste trabalho*, e outros mais antigos que acompanharam, formaram, e quantas vezes alte-

* Os textos que utilizamos como fontes são os seguintes:

- Vida de S. Brandão (séc. IX?)
- Conto do Amaro (séc. XII)
- Carta do Preste João das Índias (séc. XII?)
- Carta de Pêro Vaz de Caminha (séc. XVI)
- Os Lusíadas (séc. XVI)
- Carta dos padres Fr. André de Jesus, e Fr. Fran-

cisco dos Mártires, em que dão conta do sucesso que tiveram na Ilha Encoberta, vindo do Maranhão para Lisboa

- Cópia de hua carta que António Duarte Bulhões escreveu ao capitão Francisco d'Albuquerque Cavalcante, morador em Pernambuco (séc. XVIII)
- José Tavares, capitão da barca que foi ter à Ilha Encoberta em 1740 (séc. XVIII)

raram o percurso dum formação que se quis científica no campo das ciências humanas. Estes últimos constituem um legado universal, talvez o mais rico da História da Humanidade. São os textos de Hermes Trimegistos, Hesíodo, Platão, Aristóteles, St.^o Agostinho, Galileu, os Iluministas, «A Nova História», Foucault e tantos outros que de uma maneira ou doutra estão neste trabalho.

Esta investigação é, portanto, produto dum lugar, dum lugar por onde historicamente se passou, e assim nos fez produzir um «lugar histórico» do percurso.

Como conseguir trabalhar sobre textos de épocas tão diferentes (do século IX, do século XVIII) produzidos por homens que pensavam de maneiras tão diferentes, que «acreditavam no que lhes era possível acreditar» (Lucien Febvre) nos seus tempos?

Como fazê-lo sem cair num reducionismo psicologista, cómodo e gratificante para alguns, mas, quanto a nós, método cujo produto é sempre excessivamente coerente para ser credível — causalismo cómodo e gratificante, talvez, mas por isso pouco científico, estático e tantas vezes anacrónico. É que este trabalho não é «sobre» factos, nem ideologias, mas sobre algo mais vasto, «um tempo maior» (R. Manchou) — a Mentalidade. Quer dizer, o que é aparentemente insignificante no «tempo mais longo» é uma força maleável, uma forma de resistência às lembranças, «uma força de inércia das estruturas mentais» (R. Manchou), uma memória camaleónica. Por isto nos foi possível agrupar os significantes destes textos, reunir-lhes as pontas e, assim, entrançar um outro texto que, mantendo-se ao lado dos primeiros sem os obscurecer, sem os ofuscar, apenas lhes dá um sentido.

O PARAÍSO PERDIDO

A Atlântida

O homem, incapaz de assumir a sua morte, comporta-se como ser imortal e, das mais variadas for-

mas, crê na sua imortalidade. Desde a Atlântida ao Comunismo de Marx, foram inúmeras as criações de um espaço e um tempo de felicidade perpétua, um lugar outro, um não-lugar cuja via de acesso é a da purificação, a supremacia do espírito sobre o corpo, sobre a matéria corrupta, finita.

Inacessíveis ao homem comum, sem um *topos* definido, estes espaços têm sido pensados sempre como ilhas.

Foram vários os autores da Antiguidade que trataram este tema. A ilha Atlântida descrita por Platão, através dum personagem vindo do Egipto, como a «grande ilha que emergia além das colunas de Hérades, (...) ilhas que desaparecem mergulhando nas águas», é o ideal da cidade da Antiguidade e arquétipo das *Insulae Fortunatae* (Ilhas Afortunadas); aquelas terras em que «espontaneamente dão muito rico fruto as árvores; os bosques cobrem-se espontaneamente de vides; em vez de ervas há ali menses: de onde aquele erro dos gentios (...) Situam-se no Oceano, do lado esquerdo da Maurítânia, próximas do Ocidente, e separadas dela por mar.»⁽⁷⁾

Platão irá ainda utilizar o modelo destas ilhas como possibilidade de organização política. Lê-se no «Político» (274 e) «não havia Estado, nem posse das mulheres e dos filhos, porque é do seio da terra que todos nascem para a vida, sem guardar nenhuma lembrança do passado. Não conhecem portanto nenhuma destas instituições; em compensação, a terra dá-lhes frutos, árvores e outras plantas, frutos que nascem sem cultura e que a terra produzia ela mesma. Viviam na maior parte do tempo ao ar livre, sem vestidos e sem cama».

As cosmogonias, a água, o milenarismo-escatológico

É visível em todas as narrativas a função primordial da água. Sendo nas cosmogonias um dos quatro elementos que constituem o Cosmos, é ainda o mais vasto e sobre o qual se suportam

os outros elementos e toda a terra; tem ainda a capacidade (alternado com o fogo) de purificação, papel que persistirá no pensamento/prática judaico-cristão.

As cosmogonias, enquanto narrativas da formação do Cosmos, são típicas duma história cíclica, onde o autor no tempo da Narrativa revela uma nostalgia da «queda» acompanhada da degradação da raça em várias Idades e a crença absoluta na história enquanto totalidade, numa escatologia, num regresso a essa primeira Idade de Ouro. É a história enquanto Totalidade, enquanto escatologia.

É comum a todas as cosmogonias:

- Na constituição do Universo, a passagem do Caos ao Cosmos organizado faz-se em quatro tempos, sendo necessário que exista um quinto que é a razão de o movimento persistir, e tem como símbolo analógico o ponto central donde se referenciam os quatro pontos cardeais.
 - Nas cosmogonias, sejam elas orientais (Bhagavad-Gîtâ Vishnu Purâna) ou ocidentais (Corpus Hermeticum, As Metamorfoses...), o Mundo está sujeito a quatro idades (ouro, prata, bronze e ferro) com algumas variações no texto de Hesíodo e em Joaquim de Fiore, e pressupõe como necessária a existência duma quinta idade, que é a repetição, no ciclo seguinte, da primeira idade, da Idade do Ouro, porque o tempo é circular e é no movimento circular e na génese cíclica que se encontra o «absolutamente necessário».
- O pensamento judaico-cristão vai acrescentar a esta estrutura outras características. A saber:
- A passagem dum ciclo a outro faz-se sempre por ruptura, assumindo a forma de catástrofe universal, ao mesmo tempo que são purificados e salvos os eleitos, que serão os primeiros a viverem a conseqüente Idade do Ouro.

— De que existe no mundo temporal o reflexo do juízo divino, como é visível na interpretação do sonho de Nabucodonosor feita por Daniel, o primeiro profeta dum Quinto Império, e seus seguidores: «Se lerdes as profecias de Daniel e Jeremias / Por Esdras o podeis ver» (8).

— O momento da purificação e eleição — Apocalipse — será anunciado por sinais específicos, um dos quais é a vinda do Messias, que pode tomar o nome de Encoberto, Enviado... O lugar onde se manifestará o Enviado é um lugar sagrado e há muito que foi escolhido.

Paraíso perdido

A medievalidade, herdeira directa desta escatologia greco-romana, vai introduzir uma outra componente, transformando as Ilhas da Fortuna em visões do Paraíso. Esta componente é naturalmente a narrativa do Génesis 2, 9-25 e 3, 1-24, onde Deus, tendo criado o homem, em quem insuflou o fôlego da vida e o fez assim alma vivente, plantou para a sua habitação um jardim no meio do qual se encontrava a árvore da vida cujos frutos dariam vida eterna, e a da ciência do bem e do mal, única expressamente defesa do homem, sob pena de morte.

Do mesmo jardim saía um rio, que se dividia, ao deixá-lo, em quatro cabeças: o Físon, que rodeia a terra de Havila, onde há ouro, além do bdélio e da pedra sardónica, e é bom o ouro desse lugar; o Gion, que rodeia toda a terra de Cush; o Hidequel, que corre para leste da Assíria, e finalmente o Eufrates. Havendo o Senhor formado de limo todo o animal do campo e toda a ave dos céus, levou-os a Adão. E Adão pôs nome ao gado e às aves do céu e às bestas do campo. E como o primeiro homem não tinha quem o ajudasse, fez Deus cair sobre ele um sono pesado e tomou uma das suas costelas de que formou a mulher.



Da realidade salta-se para o mito-projecto, em contraposição aos mitos do passado. E a linha utópica desenrola-se ao longo destes tempos de aventuras... (Na gravura, retrato de D. Sebastião, por Cristóvão de Morais, 1570).

A bondade daquele jardim deleitoso revela-se plenamente, por contraste, depois do castigo a que se viram sujeitos esta primeira mulher e seu esposo (tendo ambos comido daquele mesmo pomo que lhes vedara o Senhor), e da condição a que desde então foram condenados.

Avalon, ou Ilha Branca ou Ilha das Maças, é a descrição mais famosa da medievalidade. O seu nome evoca naturalmente a maçã paradisíaca e (ou) o pomo de ouro que Hércules conquistou numa das empresas que lhe valeram a imortalidade. Da tradição céltica, esta ilha Avalon «foi concebida predominantemente como «lugar de mulheres» que atraem os heróis para fazer deles imortais»⁽⁹⁾.

Outros textos seria possível apontar, como por exemplo Dicearco, citado por S. Jerónimo, S. Boaventura, «que a afirma claramente junto à Equinocial»⁽¹⁰⁾, S. Tomás, que tem para si que Deus situou este Jardim ameno na Zona Tórrida⁽¹¹⁾, etc.

Interessa-nos agora mostrar como este espaço era representado.

A representação do espaço

Sabemos que durante toda a Idade Média a Humanidade viveu sob os signos da concepção ptolomaica do Universo e da física qualitativa de Aristóteles, ou seja, dum modo geocêntrico para o qual o repouso era o estado natural. Era este mundo constituído apenas por três continentes, Ásia, Europa, África, e disto são testemunho as representações cartográficas da época. «Durante a baixa Idade Média, geógrafos e cartógrafos preocupavam-se sobretudo com a distribuição das tribos de Israel, a situação do paraíso (...) procurando ajustar o que escreviam ou desenhavam às informações e profecias bíblicas. (...) Reflexos desta mentalidade são os mapas T-0, diagramas em que a parte vertical do T correspondia ao Mediterrâneo, os dois braços aos rios Tánais e Nilo e o

o ao Oceano circundante. O T dividia e representava a Ásia, a Europa e a África.»⁽¹²⁾

Nestas cartas há ainda a acrescentar um número infinito de ilhas, uma das quais, Jerusalém, aparece ao mapa do Mundo do Beato (século XII) a sudoeste, no cruzamento do T do rio Nilo, ficando a Grécia a oriente. Ora isto mostra o desejo de atribuir-se nas cartas geográficas uma posição eminente ao Paraíso, numa realidade que é fundamentalmente religiosa. «O resultado é que a parte correspondente ao Éden, decorado muitas vezes por artistas religiosos, que não poupavam, em suas iluminuras, o emprego de símbolos cristãos, encontra-se não à esquerda e sim no ponto mais elevado do globo. A tríplice separação do mundo habitado, abrangendo Ásia, Europa e África, é efectuada constantemente por intermédio do Tanaís (Don), do Nilo e do Mediterrâneo.»⁽¹³⁾

A representação dessa África atravessada por dois ramos de um mesmo rio era fácil de sugerir uma África Insular, com um reino paradisíaco, ou uma Índia insular. Será assim fácil perceber que o Brasil tenha sido tomado inicialmente como uma ilha.

Há a acrescentar a estas representações, e já em finais do século XV, o desenho de uma flora e fauna fantásticas, imaginadas pelos cartógrafos, a partir dos textos religiosos, cujas ilustrações medievais, vindo desembocar nos séculos XV e XVI, se associavam a um imaginário quinhentista alquímico e mágico. «A obra de Duarte Pacheco Pereira não é excepção e, se proclama a novidade «das quatro partes da orbe», também afirma e repete não apenas a Geografia Bíblica mas os imaginários animais dos Bestiários da Medievalidade: «Cobras de 20 pees em longo» e belos «cavalos marinhos, mayres que boys, de todalas cores que os cavalos terrestres costumam ter; e a feiçam de seus corpos he como de boys e as unhas dos pees e das mãos fendidas como boys, e ho pesçoço, rosto, comas e orelhas e ancas como cavallo, e tem dous corninhos ou dentes de dous palmos cada um, de grossura de hum braço de homee pelo colo»⁽¹⁴⁾.

AS UTOPIAS

Quando na Europa, em finais do século XVII e todo o século XVIII, o Iluminismo afirmava o Homem como ser no interior da Cultura e o pensamento fabricava as Utopias, para a dignificação humana, em Portugal era ainda a concepção milenarista da história que justificava a presença na Índia. P.^o Manuel Godinho: «Quem quiser formar cabal conceito do que foi e é agora o Estado da Índia deve considerá-lo nas quatro idades do homem (...) todas estas quatro idades acharemos com a mesma propriedade no Estado da Índia.»⁽¹⁵⁾

Do Renascimento, constituído por duas vertentes fundamentais, o Humanismo e o Classicismo, apenas esta última chegou a Portugal.

O Quinhentismo português estará ausente dessa outra viragem do pensamento ocidental que é a Reforma, e embora os Descobrimientos alterem a relação do saber do homem português com o real — saber será ver — pré-existe à elaboração teórica e ficcional dos Portugueses uma visão qualitativa dum mundo que se quer espaço sagrado, dum modo católico.

Não é esta a visão da outra Europa renascentista, onde o Homem é um ser a dignificar, o mundo a ser experimentado, e Deus é inteligente e criou o homem para que este seja autor de outras «obras quase divinas» (Galileu).

Herdeiros deste Renascimento e da onnipresença da razão, os utopistas dos séculos XVII e XVIII (Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Morus) irão teorizar o lugar onde o homem que nasceu para ser livre possa afirmar essa liberdade.

Liberdade, igualdade, fraternidade é a tríade que serve de premissa à fundamentação do Estado ideal.

Como construir este Estado?

Sendo o homem bom por natureza, à civilização são devidos os seus erros, a sua infelicidade. Logo, o que há a fazer, é fazê-lo regressar a um estágio anterior à Cultura, através da Cultura. A um estágio onde os costumes (Cultura) são dispensáveis em prol da pureza, da inocência, da feli-

cidade. A um estágio que seja o grau zero da felicidade.

A sua possibilidade é real e os modelos são vários. Quase todos provenientes do Ocidente: América/Pacífico/Atlântico (porque com África têm os Europeus uma relação de Estado), este «outro homem» que anda nu, quase animal, quase besta, que tem uma alimentação crua, funciona em várias épocas distintas como paradigma.

Na época da expansão, este «selvagem» de Pêro Vaz de Caminha vive num estado de inocência «sem vergonha», invejável até, não fora estar ausente de toda e qualquer prática cristã. Bastaria isso para o tornar homem.

Motivo de espanto para os descobridores é a constituição física destes índios e a boa saúde de que gozavam, motivo para especulações de carácter mágico-astrológico. «Que a suposta longevidade dos Índios fosse efeito dos bons céus, bons ares, boas águas de que desfrutavam eles, é o que a todos resulta patente: nisto, em verdade, não se parecem distinguir das opiniões mais correntes as dos cronistas lusitanos. Sem aquelas qualidades, como explicar, segundo as ideias do tempo, o facto de não grassarem aqui, antes da conquista, várias enfermidades já notórias ao Europeu, as únicas, por isso mesmo, de que tinham estes uma experiência ancestral? Era coisa por demais sabida, que a ausência de tais enfermidades revelava não se achar o ar corrupto nestes lugares pela acção dos miasmas gerados da humidade e podridão. E ainda, que esse ar corrupto se relacionava, de acordo com os juízos dos astrólogos, com ajuntamentos de certos corpos celestiais responsáveis pelas influências malignas.»⁽¹⁶⁾

Será no entanto só a partir dos finais do século XVII que o olhar sobre este «outro civilizador» das Índias americanas se vai alterar, passando a identificar, não já o «outro índio» mas o «outro» desejável, categoria totalizante para todo aquele que vive no estado selvagem.

O homem europeu, confundido com o «excesso de cultura» a que a história da sua própria produção o conduziu, vive uma situação de limite.

Por isto, a necessidade de regressar à Natureza, purificar-se, libertar-se da árvore da ciência e raiz do mal, e habitar um mundo sem mal.

Dos vários Estados-desejo formulados pelos Iluministas, apresentamos os seguintes:

A Nova Atlântida de Francis Bacon (século XVI) «sob o nome da Casa de Salomão, ou Colégio dos Trabalhos de Seis Dias.» Situa-se esta ilha no percurso que vai do Peru à China e ao Japão pelo mar do Sul.

Nas atribuições da viagem e desgoverno no navio, depois de passarem os perigos, o jejum e «preparem-se para morrer», descobriram: «Ao alvorecer do dia seguinte discernimos perfeitamente que se tratava de uma terra plana, à nossa vista e cheia de boscaçagem»⁽¹⁷⁾, descobriram uma terra de grande humanidade cristã. É comunicando em «língua espanhola» com os habitantes que estes navegadores vão ter acesso e viver durante um período indefinido nesta cidade onde reina uma harmonia geométrica, regida por sábios guardiães, onde a natureza é boa e «modelo» de vida para o homem.

Rousseau fundamenta a sua utopia do «bom selvagem» na necessidade de o homem civilizado recuperar a pureza que foi perdendo ao longo das quatro idades da história, perca esta devida à Cultura. Na resposta à questão proposta pela Academia de Dijon — qual a origem da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural (1754), Rousseau vai responsabilizar a Cultura por esta desigualdade «outra que se pode chamar desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e porque é estabelecida ou, pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em prejuízo dos outros, como o ser-se mais rico, mais honrado, mais poderoso que os outros, ou mesmo o fazer-se obedecer por eles.»⁽¹⁸⁾

Na Utopia de Morus, o herói é Rafael Hitlodeu, português, estudante de Filosofia. A ilha da Utopia está situada na «parte média da ilha» cujo acesso

é dificultado pelos bancos de areia e pelos rochedos à entrada do golfo.

A cidade é o exemplo duma legislação natural (desde a Antiguidade e em particular com os sofistas que a «lei natural» é problema central da moral), a igualdade, onde predomina a liberdade individual, contra o Estado Moderno, e a abundância, contra a desigualdade: «a única que pode atribuir-se verdadeiramente o nome de República»⁽¹⁹⁾ «(...) onde tudo pertence a todos, a ninguém pode faltar nada, uma vez que de tudo os celeiros públicos abundam (...) a fortuna do Estado nunca se encontra injustamente distribuída.»⁽²⁰⁾

Acentuando esta dicotomia Natureza-Cultura, existe o fascínio pelas viagens, o exotismo dos povos, a curiosidade dos costumes, o Espectáculo.

Portugal é um dos países que «aguça» a curiosidade dos estrangeiros e «Lisboa em ruínas tornou-se um centro de atracção da curiosidade europeia.»⁽²¹⁾

Ainda há dois séculos construindo outro mundo através dos descobrimentos, os Portugueses estavam agora, depois do reinado filipino, fechados sobre si: «O português só saía da Pátria para ir ao Brasil, à África e às Índias Orientais.»⁽²²⁾ Sem produção artística e intelectual comparável à da época quinhentista, «o século XVII só dá frutos pecos»⁽²³⁾; sujeito a uma Inquisição que tardou em desaparecer, o Iluminismo da Europa não desocultou o clericalismo reinante em Portugal.

Durante o século XVII e até meados de Setecentos, não há produção filosófica ou científica, em Portugal, original e digna de vulto.

A «inteligência» está ausente nas cortes da Europa. Não se elaboram utopias em Portugal. Os estrangeirados, esses «libertinos» (Cavaleiro de Oliveira) ou um misto de Descartes e «Aufklärung» (Verney), não pensam repúblicas ideais.

Vivendo o País ao longe, iniciam um processo que ainda hoje não terminou; de fora, com um juízo mais crítico que a distância possibilita mas também ilude, viverão o grande drama de querer transformar o seu país.

Um nacionalismo fanático do tipo sebastianista, para o qual contribuiu bastante o «Brasil e a Companhia de Jesus durante o período Filipino»⁽²⁴⁾, o desengano da profecia do V Império da autoria do P.^o António Vieira, remetem Portugal para um lugar de refúgio, refúgio sobre si, medo do «outro», que conduz a uma vivência individual e colectiva irreal, plena de fantasias espectaculares como «O Monstro da Anatólia mandado ao Sultão dos Turcos» (1727), «O Feroz Bicho de Chaves» (1760) e as Ilhas Fantásticas habitadas por Dons Sebastões, relatos das últimas fontes do nosso trabalho.

AS ILHAS FANTÁSTICAS

É na sequência deste quadro teórico e histórico traçado nos capítulos anteriores que vamos encontrar narrativas cujo tema é a «ilha fantástica» (ver matriz em anexo).

As fontes que utilizamos dividem-se em três géneros:

- a) narrativa, como testemunho real da descoberta do Brasil — *Carta de Pêro Vaz de Caminha*;
- b) obra assumidamente «poética», a que correspondem «Os Lusíadas»;
- c) narrativas que, quer pela sua literalidade (Jakobson), quer pela sua relação com o real — de verosimilhança —, se consideram de ficção.

É conclusivo desta divisão o facto de as obras pertencendo ao terceiro género conterem elementos pertencentes aos dois géneros anteriores — privilégio de que estes últimos não gozam.

A Carta de Pêro Vaz de Caminha, que nos serve de referente material (na medida em que nos apresenta a descrição-tipo da «narrativa do achamento»), não contém elementos do tipo iniciação, pro-

féticos, processos de metamorfose ou manifestações de seres divinos no percurso da Viagem.

D'*Os Lusíadas*, enquanto obra poética, está por princípio ausente uma sintaxe de intenção científica.

Outros sentidos foram extraídos desta hermenêutica. A saber:

Narrativa

Existe uma narrativa-modelo constituída pelos seguintes elementos: partida, viagem no mar, encontro do lugar (inesperado), presença neste e regresso⁽²⁵⁾.

Estes elementos são ainda divididos em outras unidades de conteúdo que descrevemos adiante.

Narrativa-modelo da viagem à Ilha

- P — partida
- M — mar
- m — mar real conhecido
- m' — tempestade ou outro fenómeno imprevisto (função de alterar o percurso — colocar o viajante no mar desconhecido)
- md — mar desconhecido
- vi — visão da ilha
- I — Ilha (com permanência)
- r — regresso

Esta estrutura gráfica pode ser traduzida noutra cujo modelo é a viagem de iniciação. Modelo que pode ser encontrado nas manifestações órfico-pitagóricas, platónicas ou cristãs.

Tendo como premissa a vida enquanto viagem, lugar de passagem, e a afirmação duma realidade sobrenatural desconhecida, o acesso a esta é sempre feito a partir da eleição, à qual se seguirá uma manifestação do poder sobrenatural, autor da ruptura com o real-natural. Seguir-se-á o encontro com a realidade indizível, o qual se conclui com a morte, o esquecimento ou o segredo.

Partida

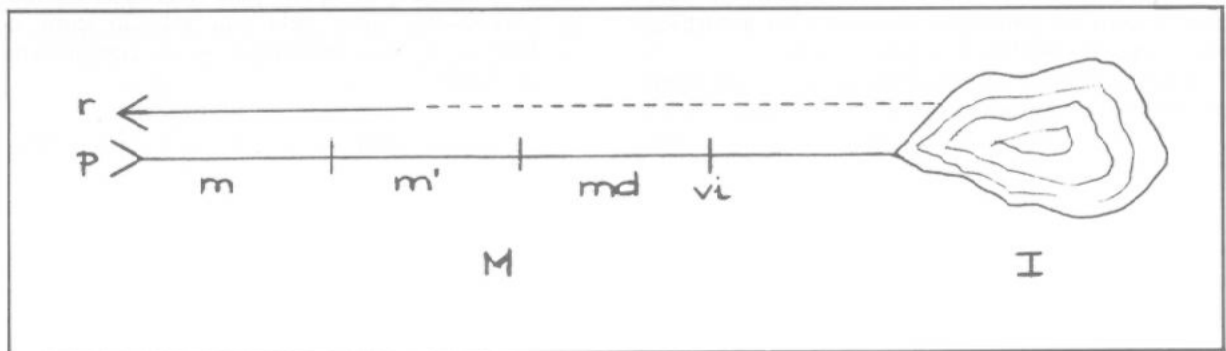
A partida dos viajantes, quando enunciada (6/8), é sempre de Portugal ou doutro território que, de qualquer modo, é território português.

Atribuições da viagem / mar

Na viagem realizada por mar, acontece um momento de preparação, momento causado por intervenção divina ou personagem irreal (salvo C.P. U.C., 6/7).

Situação geográfica do lugar

O lugar está situado a Ocidente, ou num percurso de Oriente para Ocidente (7/8).



O nome do lugar

O nome do lugar achado, quando enunciado (5/8), é sempre simbólico ou manifestamente enigmático. Definido como ilha ou paraíso, este lugar toma uma dimensão mítica, porque é centro, porque não tem acesso.

Vista do lugar

A primeira visão do lugar é descrita (6/8) duma forma rigorosa, quer em relação às horas monásticas, quer em relação ao calendário solar.

Encontro

O encontro, ou a sucessão de encontros, é de dois tipos: festivo, onde está presente a alegria e o fascínio da descoberta (5/8), e místico (2/8).

Topologia do lugar

Nem sempre o lugar é exaustivamente descrito na sua topologia, mas referindo-se a «uma ilha» natural, ou artificial — barcos —, o lugar é paradisíaco, central, espécie de jardim. Estão presentes construções e monumentos fabulosos e desproporcionados. Existe às vezes um monte alto, centro do lugar, e o seu cume — centro do centro do centro — é o verdadeiro centro do Cosmos, lugar da virtude máxima. Os vários círculos que torneiam este centro funcionam como rupturas ou quebras, separadoras do espaço profano do sagrado. A cidade ou palácio estruturados são uma representação da correspondência medieval alma/cidade e da relação destas com Deus/Céu. Este centro indica uma visão geocêntrica do Universo.

Flora / fauna

É pertinente a descrição da flora e da fauna das ilhas (6/8), sendo estas tipicamente lusíadas,

como no poema *Os Lusíadas*, ou desconhecidas e logo assemelhadas pelos viajantes; e por último uma flora e uma fauna onde estão presentes os elementos fantásticos das descrições bíblicas e narrativas visionárias, como é o caso do grifo e da fénix. Estes elementos podem ainda assumir características de hierofanias e a natureza é por vezes sacralizada.

Habitantes

É em relação aos habitantes das ilhas que melhor se define o tipo de mentalidade e ideologia presente nestas narrativas.

Fundamentalmente, os habitantes são o Outro. Este Outro é civilizacionalmente diferente apenas na Carta de Pêro Vaz de Caminha. Nos outros relatos:

- o Outro é «mesmizado», quer pela passagem à categoria divina do Eu (viajante) — Lusíadas, quer pela passagem à categoria de eleito do Eu — C. P. J. I..
- Eu comunico / comungo com o Outro e somos o Mesmo — V. S. B., C. A..
- Eu sou pertença do Outro, somos o Mesmo — C. P. J. I., Cartas Fr. A. e Fr. F., Cópia C. A. D. B., e J. T..
- o Outro é o futuro de mim e, portanto, ainda somos o Mesmo. A esta categoria pertencem os três últimos relatos de características sebastianísticas, porque o Outro é D. Sebastião ou a sua metáfora.

A presença entre os «habitantes» de «Senhoras de grande Santidade», ou velhos sábios e sacerdotes eremitas, representa o culto à Virgem — manifestação da cultura portuguesa — e a sabedoria anciã, o verbo divino, a profecia a que está sempre associada a personagem pura, casta e branca do sábio sacerdote, protector do herói — o Eu enquanto presente.

Tipo de civilização

A ausência da cultura no sentido que esta tem do trabalho agrícola é manifesta (6/8). A Terra é comparável ao jardim do Éden. Nos relatos sebastianistas existem descrições que identificam estes lugares como lugares civilizacionalmente europeus.

Códigos de moral

No referente material, Carta de P. V. C., a ausência de moral é motivo de reflexão, que conclui estabelecendo uma semelhança entre estes habitantes e os personagens bíblicos Adão e Eva. N'Os Lusíadas encontramos uma manifesta amoralidade. Em todos os outros lados (5/8), está presente uma moral cristã de inspiração religiosa, com ou sem a presença de personagens religiosos.

Adornos

Os adornos, funcionando como significantes civilizacionais, aparecem aqui como objectos inúteis e de produção selvagem (C. P. V. C.); riqueza, majestosidade e luxos divinos (Lusíadas, C. P. J. I.); presença de símbolos cristãos, por vezes do tipo guerreiro-de-cruzada, ou manifesta ausência de qualquer posse (V. S. B., C. A., Cartas Fr. A. e Fr. F., Cópia C. A. D. B., J. T.).

Processos de metamorfoses, indícios de profecia, sinais de iniciação

Nestas narrativas solares⁽²⁶⁾, estes três últimos elementos constituem uma unidade diferencial, porque separa o real do fantástico, a Carta de P.V. C., de todas as outras narrativas.

Estes elementos viabilizam a possibilidade de transmigração da alma, a comunicação espiritual com seres de ordem sobrenatural — Processos de Metamorfose. Insinuem o carácter de eleição dos



Canto V, gravura de José Faria incluída no álbum *Camões*, INCM, 1980.

Portugueses, a sua protecção divina; sujeitos a outra ordem que não a real, não àquela ordem do resto do Mundo, regem-se por um conhecimento que não o da razão, mas o mito, que se manifesta pela profecia, pela voz divina e pela iniciação — indícios de Profecia, sinais de Iniciação.

Quando a conclusão?!

São estes três elementos a última prova das ilhas fantásticas. Percursos pelo imaginário do Eu nacional, manifesto da fantasia espectacular dum povo e da sua razão?!

(1) Utilizamos aqui o termo estrangeirado no sentido restrito daqueles portugueses, intelectuais ou artistas, que receberam no estrangeiro o maior contributo para a sua formação ou (e) no estrangeiro produziram total ou parcialmente a sua obra.

(2) In *S. Paulo*, ob. cit. p. 29.

(3) In *Entre Mito e Utopia*, ob. cit. p. 3.

(4) In *História da Província de Santa Cruz*, de Pedro Magalhães Gândavo, 1576, ob. cit. p. 80.

(5) In *A Cultura em Portugal*, ob. cit. p. 87.

(6) In *Combates pela História*, ob. cit. p. 16.

(7) San Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, p. 350.

(8) Cf. *Profecias do Bandarra*.

(9) In *O Mistério do Graal*, ob. cit. p. 48.

(10) In *Visão do Paraíso*, ob. cit. p. 358.

(11) *Ibidem*.

(12) In *Portugaliae*, ob. cit. p. 19, vol. I.

(13) In *A Visão do Paraíso*, ob. cit. p. 144.

(14) In *Formas de Ser e de Pensar*, ob. cit. p. 231.

(15) In *Relação da Viagem que fez da Índia...*, ob. cit. pp. 17-18.

(16) In *Visão do Paraíso*, ob. cit. p. 150.

(17) In *Nova Atlântida*, ob. cit. p. 8.

(18) In *Origem da Desigualdade...*, ob. cit. p. 23.

(19) In *Utopia*, ob. cit. p. 164.

(20) *Ibidem*, p. 165.

(21) In *Livro de Viagens*, ob. cit. p. 13.

(22) In *Livro de Viagens*, ob. cit. p. 10.

(23) In *A Cultura em Portugal*, ob. cit. p. 150.

(24) In *Teoria Geral dos Descobrimentos Portugueses*, ob. cit. p. 67.

(25) Queremos referenciar que uma outra narrativa-modelo, encontrada por Giulia Lanciani, para os relatos de naufrágios portugueses (obra citada na bibliografia), é assim tipificada: Antecedentes, Partida, Tempestade, Naufrágio, Arribada, Peregrinação, Retorno; apresentando semelhanças com aquela que aqui apresentamos, o que nos remete para a possibilidade de um arquétipo das narrativas de viagem por mar, em Portugal.

(26) Utilizamos este termo, da nossa autoria, como expressão duma escrita onde duma forma maniqueísta o bem triunfa sobre o mal, e toda a narrativa é contada à luz (durante o dia).

	PARTIDA	ATRIBUIÇÕES DA VIAGEM/MAR	SITUAÇÃO GEOGRÁFICA DO LUGAR
CARTA DE PÊRO VAZ DE CAMINHA (SÉC. XVI)	«e digo que a partida de Belém, como vossa alteza sabe, foi segunda-feira, 9 de Março.» (p. 32)	—	(na linha das Canárias, Cabo Verde) a Ocidente, no Atlântico
OS LUSIADAS (SÉC. XVI)	1.ª partida — Lisboa 2.ª partida — «parte-se costa abaixo, porque entende que em vão co Rei gentio trabalhava» (est. 13)	intervenção dos deuses: «Porém a Deusa Cipria, que ordenada Era, pera favor dos Lusitanos, (...) Dar-lhe, nos mares tristes, alegria.» (est. 18/IX) intervenção de Cupido acesso à ilha divina, como compensação dos sofrimentos anteriores	a Ocidente, no Atlântico: «Pera dentro das portas Herculanias.» (est. 21/IX)
VIDA DE S. BRANDÃO (SÉC. IX?)	«tinham embarcado para procurarem a ilha prometida»	indicação da ilha por um pastor	«na direcção do Ocidente»
CARTA DO PRESTE JOÃO DAS INDIAS (SÉC. XII?)	—	(percurso inacessível) ninguém pode atravessar este mar	«nessa terra arranca dos confins da India ulterior, onde jaz o corpo de S. Tomé, seguindo pelo deserto para as partes orientais, onde o sol nasce, e tornejando pelo ocidente, até à cidade deserta da Babilónia, junto à Torre de Babel. (...) é atravessada por um rio que sai do Paraíso.»
CONTO DO AMARO (SÉC. XII)	«A viagem de Amaro ao paraíso terrestre começa com a aquisição de uma nau na qual embarca com dezasseis companheiros»	«e prossegue tocando ilhas semidesertas, habitadas unicamente por monges e eremitas que reabastecem os navegantes de pão, água e bons conselhos, e outras terras povoadas por homens malvados; desenvolve-se através de medonhas tempestades, entre o «mar quoailhado» em que as naus ficam prisioneiras e do qual só a intercessão da Virgem poderá desencalhá-las, e no meio do <i>locus amoenus</i> do eremita Leomites; e conclui-se com as longas e fadigosas peripécias de Amaro, que tem de abandonar os companheiros para alcançar sozinho as portas do paraíso.»	—
CARTA DOS PADRES FR. ANDRÉ DE JESUS E FR. FRANCISCO DOS MÁRTIRES, EM QUE DÃO CONTA DO SUCESSO, QUE TIVERÃO NA ILHA ENCOBERTA, VINDO DO MARANHÃO PARA LISBOA	partida de Maranhão, 8 de Julho de 1678	tempestade de 26 dias, perdem o rumo, encontram o mar calmo	«próximo da Madeira»
CÓPIA DE HUA CARTA QUE ANTONIO DUARTE BULHÕES, ESCREVEU AO CAPITÃO FRANCISCO D'ALBUQUERQUE CAVALCANTE, MORADOR EM PERNAMBUCO (SÉC. XVIII)	Do Porto de Maranhão para o Grão Pará, 29 Nov. 1756	—	a Ocidente
JOSÉ TAVARES, CAPITÃO DA BARCA QUE FOI TER A ILHA ENCOBERTA EM 1740 (SÉC. XVIII)	—	Perderam-se numa «névoa escura» arrastados pela corrente; temporal; luta contra os elementos	a Ocidente

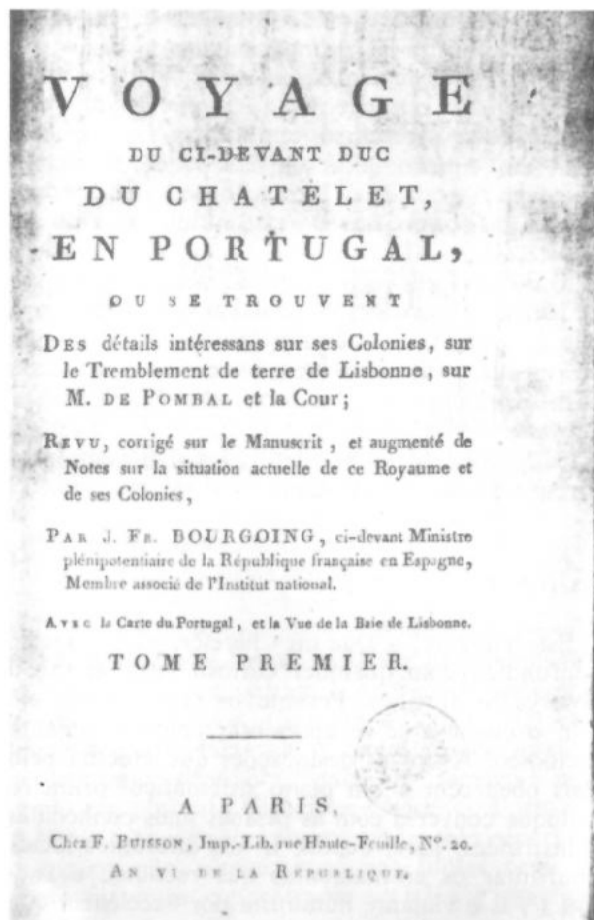
NOME DO LUGAR	VISTA DO LUGAR	ENCONTRO	TOPOLOGIA DO LUGAR
«ilha de Vera Cruz»	«8 horas de Vésperas» (p. 33)	«depois de dançarem (...) eles espantavam, riam e folgavam muito». (encontro festivo)	«um grande monte, muito alto e redondo, e d'outras serras mais baixas a sul dele e de terra chã» (p. 34)
«insula divina»	«Houveram vista da ilha Namorada, Rompendo pelo céu a mãe formosa» (est. 51/IX)	72 Outros, por outra parte, vão topar Com as Deusas despídas, que se lavam; Elas começam súbito a gritar, Como que assalto tal não esperavam. <i>Huas</i> , fingindo menos estimar A vergonha que a força, se lançavam Nuas por entre o mato, aos olhos dando O que às mãos cobiçosas vão negando. 73 Outra como acudindo mais depressa A vergonha da Deusa caçadora, Esconde o corpo na água; outra se apressa Por tomar os vestidos que tem fora. Tal dos mancebos há que se arremessa, Vestido <i>assi</i> e calçado (que, <i>co</i> a mora De se despir, há medo que <i>inda</i> tarde) A matar na água o fogo que nele arde.	54 Trés <i>fermosos</i> outeiros se mostravam, Erguidos com soberba graciosa, Que de gramineo esmalte se adornavam, Na <i>fermosa</i> Ilha, alegre e deleitosa. Claras fontes e límpidas manavam Do cume, que a verdura <i>tem</i> viçosa; Por entre pedras alvas se deriva A sonora linfa fugitiva. 56 Mil árvores estão ao céu subindo, Com pomos odoríferos e belos; A laranjeira tem no <i>fruto</i> lindo A cor que tinha Dafne nos cabelos. Encosta-se no chão, que está caindo, A cidreira <i>cos</i> pesos amarelos; Os <i>fermosos</i> líndes ali, cheirando, Estão virgíneas tetas imitando. (IX)
«ilha prometida»	«à hora sexta»	fala das aves	—
—	—	—	«Palácio de Cristal e ouro, cedro e ébano e um espelho gigante»
«paraíso terreal»	—	quatro encontros obedecendo a uma hierarquia iniciática	«as mais belas terras»
«ilha encoberta»	Domingo, pela manhã, muito cedo	«jantar e convívio» encontro festivo	«demos com um Palácio, de notável artifício»
—	«Em 27 do dito mez, às nove para as dez horas, avistaraõ para as partes das Martinicas muitas velas, e em pouco espaço de tempo aburidou á dita summáca huã chalupa, dentro daqual vinhaõ 18 homens bem armados;»	Encontro com homem estranho que inquire sobre Portugal e particularmente sobre as obras de Mafra e a esperança das minas de ouro do Brasil	«Os navios erão de hu feytio nunca uzado nem nas mais remotas terras d'África»
—	«Amanheceu sem que soubessemos a altura em que estavamos: a desfeita a cerração para a parte de leste descobrimos ao longe, á distancia de duas legoas, umas montanhas que pareciam cercadas d'árvores.»	«avançando mais para o interior da ilha avistamos um monte e d'elle ouvimos uma voz que dizia — Portugal! Castella... Portugal! Castella! — Olhamos a todas as partes sem ver quem as articulava. Senhores! de que nação sois? Nós, pasmados não acertavamos a responder; e conhecendo o nosso susto, nos animou brandamente, rogando-nos para sua pobre habitação aonde entramos e assentados em troço de pau nos fallou com taes palavras: — Senhores sois portuguezes ou castelhanos?»	ilha com montes

FLORA/FAUNA	HABITANTES	TIPO DE CIVILIZAÇÃO	CÓDIGOS DE MORAL
«topámos aves a que chamam fura-buchos (...) grandes arvoredos.» (p. 34)	«18 ou 20 homens, pardos, todos nus. (...) Vinham todos rígidos. (...) A feição deles é serem pardos, maneira d'avermelhados.» (p. 35-38)	«Eles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma alimária (...) nem comem senão desse inhame e dessa semente e frutos que a terra e as árvores de si lançam.» (p. 74)	«E suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas que não havia aí nenhuma vergonha (56). (ausência de moral)
«cerejas, amoras, romãs, cachos roxos (est. 58-59) lírio roxo, fresca rosa bela, flores Hiacintias, fugace lebre, tímida gazela, leve passarinho» (est. 62-63)	«A Deusas é sagrada esta floresta.» (est. 69)	«Os dões que dá Pamona ali Natura Produze, diferentes nos sabores, Sem ter necessidade de cultura,» (est. 58/IX)	«Nuas lavar se deixam na água pura» (est. 65/IX)
«ilha deliciosa, cheia de ervas, flores, árvores de fruto, riacho de água doce; uma árvore prodigiosamente alta»	espíritos metamorfoseados em aves	—	—
«elefantes, dromedários, camelos, hipopótamos, quimeras triformes, leões, grifos, tigres, vampiros, pigmeus, a fénix, (...) os animais venenosos não podem habitar nossas paragens.»	«dez tribos de Judeus; mulheres amazonas e brâmanes»	«A nossa terra mana mel, e abunda em leite»	moral cristã
—	«Senhora de grande santidade», e «outras damas, famosas criaturas»; membros do clérigo	—	moral cristã com características judaicas
«muitas aves e pássaros em quantidade»	«gente parecia do outro mundo»	civilização de características europeias	«ausência de Clérigos, mas presença de Monumentos Cristãos»
—	«que todos eraõ 26; e subindo asima mepegou pela mão hú homem venerando, capacete d'ouro na cabeça, com barba grande, e bem apesoado, que parecia ter de idade 70 annos e me fallou em idioma portuguez, mas com tropeços de hespanhol.»	civilização de características europeias	moral cristã
Aves e monstros de 8 palmos de altura. Cobras gigantescas e provocando ruidos ensurdecedores. Muita fruta caça e arroz	sábio / eremita	sem cultura	moral cristã

ADORNOS	PROCESSOS DE METAMORFOSE	INDÍCIOS DA PROFECIA	SINAIS DE INICIAÇÃO
contas de rosário, brancas; adorno nos beijos; arcos e setas; «andava tinto de tintura vermelha»	—	—	—
«pratos de fulvo ouro (3-X) louro, ouro, flores abundantes (84-IX) cabeleiro de ouro, fraldas delicadas (71-IX) citaras, harpas, frautas, arcos de ouro» (64-IX)	Peristera (est. 24) — deusa transformada em pomba por Cupido. Os navegadores tornam-se heróis e semideuses casando com as deusas (est. 84-85/IX)	86 Que, <i>depois</i> de lhe ter dito quem ^{era,} <i>Cum</i> alto exórdio, de alta graça ^{ornado,} Dando-lhe a entender que ali viera Por alta influência do <i>imobil</i> Fado, <i>Pera</i> lhe descobrir da unida Esfera Da terra imensa e mar não navegado Os segredos, por alta profecia, O que esta sua nação só merecia, (IX)	87 Tomando-o pela mão, o leva e ^{guia} <i>Pera</i> o cume dum monte alto e ^{divino,} No qual <i>hua</i> rica fábrica se erguia, De cristal toda e de ouro puro e ^{fino.} A maior parte aqui passam do dia, Em doces jogos e em prazer <i>con-</i> <i>tino.</i> Ela nos paços logra seus amores, As outras pelas sombras, entre as ^{folres.} (IX)
—	espíritos metamorfoseados em aves	«(...) conseguirás descobrir o objecto que o coração procura, a terra que foi prometida aos santos.»	uma das aves, mensageiras de Deus, anuncia a S. Brandão a viagem iniciática que durará sete anos
Triaga, diadema, pedras preciosas, cruzes de Cristo	existência de seres míticos, metamorfoseados	o palácio de Quasideus foi mandado construir por Deus, que se revelou em sonho	—
símbolos cristãos	—	—	a viagem é uma iniciação
«Existencia de pinturas magestosas, com figuras que pareciam de portugueses. Estatuária rica, e no tecto pintada a cidade de Lisboa e o Reino de Portugal.»	—	A tempestade encaminhou-os para a ilha.	Os dois frades permanecem na ilha por um período de três dias e são retratados antes de partirem
«Vestia este huã Casaca de pano pardo, Calção largo, fitas nos Çapatos, e a mais gente, que era infinita, traziaõ seus vigodes, e de varias sortes de vestidos, porem tudo fóra do nosso uzo. Alguãs mulheres havia as quaes vestiaõ mantéo, como em algú tempo se usou em Portugal, principalmente nas partes do Porto com suas Capinhas de varias côres, e passando por muitos homens, bem armados com armas de fogo, e catanas, e mais pretrechos de Guerra, estavaõ.»	—	« <i>que o seu Rey era mais poderoso, que todas as regioins do mundo,</i> e lhe haviaõ de pagar vassalagem, cujo imperio se havia occultado por premissão Divina <i>perto de 200 annos;</i> que as fazendas perdidas se restituiraõ a seus donos, e as pessoas, que isto vissem pasmariam como mudos, e se despedio de mim.»	«Até aqui chegou à narração deste Genovez, que a todos tem sido constante este caso, e nes tem dado notável cuidado, ficando lugar aos Sebastianistas que hé sem duvida armada de El-Rei D. Sebastiaõ. Pessoas houveraõ, que deraõ bastante dinheiro de alviçaras, e o snr. Bispo com a conizia, e clerezia tem feito preces na cidade de corte que em todos os pulpitos se ouvem penagricos deste Rey.»
—	Visão de uma sereia	«Jámais podemos alcançar d'elle saber a sua patria e o nome, <i>divertindo</i> a resposta politicamente com tanta gravidade que nos não dava confiança para instarmos; e somente ao despedir-se me disse que a seu tempo o saberiam os nossos descendentes. E, dizendo-lhe eu nos consolasse, ao menos, dizendo nos em que tempo, nos disse que Deus o sabia.»	relato do eremita

BIBLIOGRAFIA

- BACON, Francis — *Nova Atlântida*, trad. Fernanda Pinto Rodrigues, Edit. Minerva, Lx. 1976.
- BARRETO, L. Filipe — *A Lógica do Cultural: Uma Introdução à História da Cultura*, in *Prelo*, n.º 2, I.N.C.M., Lx. 1984.
- BARRETO, L. Filipe — *Descobrimientos e Renascimento — Formas de Ser e de Pensar nos Séculos XV e XVI*, I.N.C.M., Lx. 1983.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de — *Da História-Crónica à História-Ciência*, Livros Horizonte, 3.ª edição, Lx. 1983.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de — *Portugal e as Origens do Pensamento Moderno*, Livros Horizonte, Lx. 1981.
- CASINI, Paolo — *Filosofias da Natureza*, trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, Edit. Presença, Lx. 1979.
- CERTEAU, Michel de — *L'Écriture de l'Histoire*, Edit. Gallimard, Paris 1975.
- CHAVES, Castelo Branco — *Os Livros de Viagens em Portugal no Século XVIII e a Sua Projecção Europeia*, Biblioteca Breve, Lx. 1977.
- CORTESÃO, Armando e MOITA, Avelino Teixeira da — *Portugaliae Monumenta Cartographica*, (5 vols.), Lx. 1960.
- COSTA, A. Fontoura da — *L'Almanach Perpetuum de Abraham Zacut*, Leiria 1496, Imprensa da Armada, Lx. 1934.
- CORTESÃO, Jaime — *Teoria Geral dos Descobrimientos Portugueses*, Livros Horizonte, Lx. s.d.
- Demanda do Graal*, introdução, selecção, notas e glossário, por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Edit. Verbo, Lx. s.d.
- DIAS, J. S. da Silva — *Camões no Portugal de Quinhentos*, Biblioteca Breve, Lx. 1981.
- ELIADE, Mircea — *O Sagrado e o Profano*, Livros do Brasil, trad. Rogério Fernandes, Lx. s.d.
- ELIAS, Norbert — *La Civilisation des Moeurs*, Edit. Pluriel, Paris 1969.
- EVOLA, Julius — *O Mistério do Graal*, trad. Maria Luísa Rodrigues de Freitas, Edit. Vega, Lx. 1978.
- FEBVRE, Lucien — *Le Problème de l'Incroyance au 16ème Siècle*, Edit. Albin Michel, Paris 1968.
- FEBVRE, Lucien — *Combates pela História*, trad. Leonor Martinho Simões e Gisela Moniz, Edit. Presença (2.ª edição), Lx. 1985.
- GÂNDAVO, Pero Magalhães — *História da Província de Santa Cruz*, Edição do Anuário do Brasil, Rio de Janeiro 1924.
- GODINHO, P.º Manuel — *Relação do Novo Caminho da Índia para Portugal*, I.N.C.M., Lx. 1974.
- GODINHO, Vitorino Magalhães — *Entre Mito e Utopia, Os Descobrimientos, Construção do Espaço e Invenção da Humanidade nos Séculos XV e XVI*, Revista de História Económica e Social, n.º 12, 1983.
- HESÍODO — *Les Travaux et les Jours*, trad. Paul Mazon, Edit. Les Belles Lettres, Paris 1964.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de — *Visão do Paraíso*, Companhia Edit. Nacional, S. Paulo 1977.
- LANCIANI, Giulia — *Os Relatos de Naufrágios Portugueses dos Séculos XVI e XVII*, trad. Manuel Simões, Biblioteca Breve, I.C.P., Lx. 1979.
- LANGHANS, Almeida — *Antropologia Luso-Atlântica*, A.M.P., Lx. 1970.
- LOURENÇO, Eduardo — *O Labirinto da Saudade*, Publicações D. Quixote, Lx. 1978.
- MORUS, Tomás — *A Utopia*, trad. Dr. José Martinho, Guimarães Editores, Lx. 1978.
- PASCOAES, Teixeira de — *Arte de Ser Português*, Edit. Roger Delreux, Lx. 1978.
- PASCOAES, Teixeira de — *São Paulo*, Edit. Assírio e Alvim, Lx. 1984.
- PEREIRA, Duarte Pacheco — *Esmeraldo de Situ Orbis*, Edição da Sociedade de Geografia de Lisboa, Lx. 1975.
- PESSOA, Fernando — *Mensagem*, Edições Ática (13.ª edição), Lx. 1979.
- PLATÃO — *Oeuvres*, trad. Léon Robin et J. Moreau, La Pléiade, vol. 2, Paris.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques — *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. M. Campos, Edit. Publicações Europa-América, Lx. 1976.
- SARAIVA, António José — *A Cultura em Portugal*, Livro I, Livraria Bertrand, Lx. 1982.
- TREMESTISTO, Hermes — *Tres Tratados*, trad. Francisco de P. Samaranda, Edit. Aguilar, Argentina 1980.
- USQUE, Samuel — *Consolação às Tribulações de Israel*, Edit. Mendes dos Remédios, Coimbra 1906-1908 (3 vols.).
- VIEIRA, P.º António — *História do Futuro*, introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, I.N.C.M., Lx. 1982.
- VOVELLE, Michel — *Idéologies et Mentalités*, Edit. François Maspero, Paris 1982.



Viajantes estrangeiros no Portugal do séc. XVIII

— o caso do Duc de Chatelet

por Nuno Luís Madureira

A recente edição traduzida das obras de C. I. Ruders, William Beckford e outros, pela INCM, atesta um novo interesse pelos depoimentos dos visitantes estrangeiros. Só que este ressurgimento tem de ser enquadrado num quadro epistemológico bem diverso, em que se analisem as sensibilidades e mentalidades dos estrangeiros no momento em em que iniciam os seus percursos em Portugal.

Com a circulação de relatos de viagens na Europa do século XVIII, não é somente o multiplicar das imagens de uns povos noutros, ou a curiosidade «etnográfica» das elites que está em causa.

Os viajantes são hierarquizadores de culturas; medem a higiene, a educação, a economia; comparam o que vêem com o que conhecem do seu país de origem, e não deixam de preferir certas soluções políticas para as deficiências encontradas.

Desta forma, os livros de viagens constroem hierarquias de nações, tecem teias de conhecimentos empíricos que aproximam os países, escalonando-os.

Nas franjas cultas que têm acesso a estas leituras gera-se um verdadeiro tráfico de informações diplomáticas. A Europa é representada com a consciência da multiplicidade dos seus espaços, mas dentro de contextos ou molduras políticas.

Influenciando a sociedade do seu tempo, agindo sobre os diferentes módulos de opinião iluminista, os livros de viagens são suportes para o pensamento político internacional.

A investigação histórica e os livros de viagens

Oliveira Martins, leitor atento das obras de viajantes estrangeiros no séc. XVIII (Link, Beckford) utiliza estas narrativas como fontes históricas para alguns dos seus trabalhos. (1)

O gosto pelo pitoresco e pelo dramático levam o autor a privilegiar testemunhos vivos capazes de fornecer imagens exactas para quadros históricos. A uma concepção romântico-literária de história corresponde a procura de arquitecturas palpáveis de que os relatos de viajantes são um óptimo exemplo.

A recente edição traduzida das obras de Carol Israel Ruders, William Beckford e outros, pela Imprensa Nacional, atesta um novo interesse pelos depoimentos dos visitantes estrangeiros. Só que este ressurgimento tem de ser enquadrado por um quadro epistemológico bem diverso. Trata-se não

já de investigar áreas de verdade nos relatos do viajante e utilizá-las transparentemente como testemunhos, mas de analisar as sensibilidades e mentalidades dos estrangeiros no momento em que iniciam os seus percursos em Portugal.

Só em função desta análise poderemos compreender o grau de deformação dos objectos históricos tal como nos é transmitido pelo observador.

Nesta perspectiva o relato do viajante pode ser classificado como um discurso no sentido contemporâneo do termo. Ele distribui um conjunto de pertinências, elimina outras, faz passar o acessório para o primeiro plano e o primeiro plano para o acessório.

Como foi construído esse discurso? É esse o problema que nos ocupa agora.

As fontes

Este viajante, o Duc du Chatelêt, não pode ser confundido com qualquer curioso estrangeiro ou observador fortuito. Perante os seus leitores ele tem o cuidado de se apresentar como o viajante metódico. Assim as deslocações que efectua pelo País obedecem a um plano sistemático: primeiro o duque conversa com as pessoas mais conhecidas e instruídas, para, depois, ir aos diferentes locais confirmar os ensinamentos que recolheu e anotou. (2) É o viajante iluminista por excelência que bebe a informação nas fontes mais puras (as elites) para depois a fazer passar pelo crivo da experiência.

Ao proceder desta forma o Duc du Chatelêt põe um visto de dupla autoridade no seu relato — o saber e a prática, o que aliás é de bom-tom para a mentalidade iluminista do século XVIII impregnada com os ideais da experiência como via de conhecimento.

Sendo-lhe impossível a deslocação a todos os locais, o viajante tem de privilegiar os espaços onde a concentração de informação é maior, logo

escolhe as cidades em detrimento do campo, o litoral em detrimento do interior:

«(...) j'ai traversé toutes les provinces les unes après les autres et vérifié les endroits les plus intéressants particulièrement tous ceux qui avoisinent les côtes». (3)

Pouco ou nenhum interesse teria o exílio nas regiões do interior para um homem que não fala português corrente (4) e precisa de interlocutores versados em pelo menos uma língua internacional. Como se pode calcular não é na província que estes se encontram.

Desde já se adivinha a reduzida variedade social dos contactos do nosso viajante. E a menos que existisse um tradutor (hipótese pouco provável e de que não há o mais ligeiro vestígio em toda a obra) temos de admitir como pura ficção as conversas com camponeses que o viajante assegura ter tido. (5)

Igualmente inverosímil é o anúncio de «avoir traversé toutes les provinces, les unes après les autres» pois só encontramos referências concretas e pessoais a Lisboa, Coimbra e Valença, (6) evitando o autor falar na primeira pessoa quando descreve algo de Évora, Mafra ou Lamego e passando em absoluto silêncio a cidade do Porto. (7)

Estas lacunas são cobertas quer pelo recurso à documentação escrita, quer por fontes orais — como já vimos concentradas social e geograficamente.

No capítulo XV, «Sciences et belles lettres», o Duc du Chatelêt mostra-se aparentemente à vontade entre os principais autores da cultura nacional. No entanto este à-vontade não transparece nos restantes capítulos onde a única citação directa é de Rocha-Pitta e da «História da América Portuguesa depois da sua descoberta em 1500 até 1724». Acrescente-se a este facto a maneira imprecisa e difusa como são apresentados os escritores nacionais, falando-se de «un autre écrivain», sem se dizer ao certo de quem se trata, de «une

mémoire qui nous a été communiquée», ou de «un homme très éclairé», mantendo-se o viajante neste vago.

É pois de crer que o contacto com a cultura escrita portuguesa tenha sido superficial e fugaz.

Outro tanto não transparece já nas conversas do duque. Aí ele revela-se um interlocutor arguto dos seus pares — desconfiando da veracidade das histórias que lhe contam — pesando e filtrando cuidadosamente as informações. A propósito de um episódio da corte narrado na «Voyage», avisa o duque:

«Je ne le garantirai pas, quoiqu'il m'ait été attesté par des personnes très dignes de foi». (8)

A construção do relato

Embarcado de Inglaterra a oito de Maio de 1777, o Duc du Chatelêt chega a Lisboa a catorze do mesmo mês. O Terreiro do Paço está festivo. Surpreendentemente esse é o dia da coroação da nova rainha. A política pombalina que tanta atenção mereceu da Europa iluminista tem naquela investidura o seu canto de cisne. Uma página da história de Portugal vai ser virada, ali, mesmo debaixo dos olhos do viajante. Coincidência das coincidências; o primeiro contacto com o território nacional é simultaneamente o celebrar de uma data histórica para a nação.

Antes mesmo de se afirmar como viajante metódico, o Duc du Chatelêt veste a pele da testemunha ocular. Mas que vê ele?

Vê os nobres arrogantes e conspirativos, o povo manipulado e voluptuoso, uma rainha indecisa e afectada, a nação inglesa oferecendo nessa noite um baile, «sans doute en témoignage de sa reconnaissance; car c'étoit elle vraie souveraine du Portugal qu'on avoit couronné dans la personne de la reine (I, 18)». Por outras palavras, o duque vê um Portugal em miniatura, em escala reduzida ao Terreiro do Paço, como se todos os defeitos, pro-

blemas e virtualidades da nação estivessem ali presentes.

Há, no entanto, algo de ímpar neste quadro que abre «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt», algo que não mais voltaremos a encontrar até ao final da obra — a preocupação de apresentar o relato como fruto de uma situação vivencial.

O viajante escreve na primeira pessoa reproduzindo o movimento, o colorido, e as intenções dos personagens segundo uma concepção de espaço cénico.

Em contraponto com esta estratégia de desenvolvimento de imagens que o autor presenciou, temos os restantes dezasseis capítulos onde a tendência é desenvolver ideias subordinadas a temas englobantes. Félix Ranque nas *Lettres sur le Portugal*, Paris, 1801, elogia a sistematização das informações contidas na «Voyage», considerando esta obra uma das mais felizes no género.

A inclinação do viajante é para passar um conjunto de informações genéricas, ilustradas aqui e ali com exemplos concretos, alguns dos quais de raiz vivencial. Os retratos do país perdem em força literária o que eventualmente poderão ganhar em conceptualização.

No capítulo dedicado à instituição militar, depois de expor demoradamente os vícios e insuficiências do exército português, o duque pretende ilustrar o seu pensamento com uma história bizarra. Conta então o sucedido com o conde de Lippe que ao jantar na casa do barão d'Arcos descobre, no «valet de chambre» encarregue de servir o vinho, um capitão de cavalaria. Este caso particular é narrado para exemplificar o tema da degradação da vida militar. Dado que o Duc du Chatelêt não o presenciou directamente, é verosímil que este caso lhe tenha sido contado como parte integrante do património de histórias da cidade de Lisboa, conservado na memória de seus habitantes.

Os episódios concretos narrados pelo visitante nem sempre correspondem a experiências vividas; na sua maior parte são mesmo impessoais.

Note-se que um livro de viagens não visa dar ao seu leitor um relato literário e muito menos transmitir uma experiência. Não é lúdico mas utilitário. Há uma pedagogia na distribuição das informações. O que se deseja é traçar uma série de retratos rápidos e eficazes sobre agricultura, costumes, comércio, etc., não esquecendo nenhuma área.

A polivalência é o atributo indispensável duma obra deste tipo. Para o leitor quotidiano que a compra, ela funcionará como uma enciclopédia prática de Portugal. Se precisar de uma informação ou de uma ajuda para resolver algum problema, o seu melhor conselheiro será a «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt».

Pontos de vista do observador

Quando o viajante diz que em Portugal as mulheres e os homens vestem à francesa (I, 74, 76) ou quando repara no sistema de transportes de Lisboa com os «cabriolets» de duas rodas e distintos senhores a cavalo (I, 89) é óbvio que o seu universo de observação se restringe às camadas mais elevadas da sociedade. No entanto o duque não esquece por completo os costumes e tradições do povo. Chega até a falar das mulheres prostitutas que espalham doenças venéreas (I, 77), da música nocturna que se toca em guitarras e tambores (I, 79) ou de géneros teatrais como o Gracioso/Graciosa (I, 79).

Somente estes apontamentos vêm embebidos em amargas críticas à lubricidade, volúpia e indecência dos Portugueses: «La nation portugaise affamé de dissipation aime la musique, la danse, les spectacles, les combats de taureaux en un mot, tout ce qui peut lui retracer les plaisirs des sens et même la religion (I, 77)».

Os costumes das classes populares figuram no relato do Duc du Chatelêt unicamente como objecto de reprovação. Elas não são esquecidas; mas também não são observadas na sua especificidade. O viajante preocupa-se sim em definir lineamentos

do Português tipo. E não hesita em elaborar uma lista de qualidades (fiéis, amigos, generosos, sóbrios, caridosos, presos à pátria) e de defeitos (vingativos, ordinários, vaidosos, motejadores, presunçosos, ciumentos e ignorantes) (I, 70).

Considerado na generalidade o português é o homem do «Midi» — o latino. Aproxima-se da bestialidade dos selvagens, ⁽⁹⁾ dos prazeres do mundo sensível.

O duque raciocina sobre um quadro de invariáveis geográfico-climatéricas que explicam causalmente o comportamento da nação portuguesa.

«Sous l'influence d'un climat brûlant, elle — a nação portuguesa — poursuit la volupté, et veut l'atteindre à tout prix» (I, 77).

Noutra passagem pergunta o que se há-de fazer:

«(...) si le peuple, porté à la débauche par le climat, enclin à la superstition, n'est contenue par aucun frein» (I, 160).

A influência do clima serve ainda para explicar o amor ao maravilhoso na literatura romanesca (II, 82) ou a tendência irresistível para os pecados da carne e os prazeres do amor nas crianças e rapazes de tenra idade ⁽¹⁰⁾ (I, 185). Os campeões da libertinagem são, nem mais nem menos, os membros do clero. Sempre que o viajante fala dos religiosos é para condenar o escândalo das suas vidas. Chatelêt diz mesmo que os mosteiros de Portugal são os mais corruptos da cristandade (I, 66).

Neste quadro de tipo mecanicista só podem emergir figuras estandardizadas sem sombras ou contornos próprios. O português que o Duc du Chatelêt nos descreve é antes de mais o tipo latino.

Aliás as áreas geográficas com as quais se estabelecem comparações estão confinadas ao Mediterrâneo: as mulheres de Portugal assemelham-se às turças enquanto os homens são atraídos pelo frenesim das touradas como em Espanha.

Se quiséssemos sintetizar numa palavra os atributos com que o viajante descreve o português, diríamos que ele fala do rústico opondo-o ao iluminado. Situamo-nos, é claro, ao nível do povo «supersticioso e ignorante». Mas então o que é que sucede com os homens cultos de Portugal? Enfileiraram no exército das luzes ou no das trevas?

«Les fidalgues ou les grands de Portugal, sont très-bornés dans leur éducation, orgueilleux et insolens, vivant dans la plus grande ignorance ils ne sortent presque jamais de leur pays pour aller avoir les autres peuples» (I, 71).

A pouca simpatia do viajante para com a nobreza é uma constante da «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt». Numa outra passagem a propósito das classes superiores o autor diz mesmo «(...) J'en ai remarqué bien peu qui cultivassent les sciences et les lettres (...)» (II, 93).

Se o povo é ignorante, o exemplo vem de cima. Esta ideia é sugerida a propósito do culto de Sto. António entre militares, prática supersticiosa apadrinhada pelo monarca D. Pedro (I, 59). O rústico não é só plebeu. As diferenças de escala na ordem social não apagam os traços de primitivismo português. Entre o povo e a nobreza há uma continuidade de carácter apenas variando na ordem das grandezas. Assim sendo, a oposição entre rústico/iluminado só tem sentido quando pensada como oposição entre Portugal e o resto da Europa.

Um verdadeiro cortejo de pormenores corrobora esta opinião do viajante; desde os senhores que comem à mesa com os criados (quando não jogam e dançam com eles) (I, 89) até aos diamantes mal talhados e toscos passando pelo mesquinho palácio onde a corte vive (I, 91), tudo reforça a ideia da rusticidade dos privilegiados. Excepção feita para o ministro esclarecido de D. José, e sua política, Portugal inteiro mergulha nas trevas. As luzes brilham mas só no exterior, só nas cidades da Europa culta.

Chatelêt pensa convictamente que o esclarecimento de uma pessoa é proporcional às viagens e contactos que teve com estrangeiros. Ora o Português não viaja. É orgulhoso e insolente em relação aos outros países.

A cultura intelectual é analisada por uma perspectiva meramente difuscionista e quantitativa. O problema maior de Portugal só pode ser o da incapacidade de absorção, de impenetrabilidade.

Obviamente que das classes superiores seria de esperar um esforço. Mas poucos são aqueles que: «(...) cherchassent à venger leurs compatriotes de l'idée peu favorable que les étrangers en ont conçue» (I, 93-92).

As críticas à fidalguia portuguesa não desaguardam, no entanto, numa crítica à organização da sociedade ou até à própria função social da nobreza. É o exercício da função que está em causa e o primitivismo e rusticidade que o caracteriza.

À natureza grosseira e ignorante dos Portugueses, às práticas supersticiosas alimentadas por um clero numeroso e «debochado», à arrogância dos fidalgos, acrescenta-se uma última desgraça: o servilismo da nação face à Inglaterra.

«Les Anglais étoient les plus grands ennemis des Portugais: ils avoient pour principal article de leur pratique, d'assujetter cette nation crédule de la réduire à un gouvernement purement nominal, de l'assimiler, par le fait, à leurs colonies» (I, 109).

Manhoso e calculista, o Inglês ludibria os rústicos indígenas «(...) ils connoissent le génie du peuple et abuserent de sa simplicité» (I, 251). Todos os actos de política interna dissimulam a mão habilidosa do inglês: o Tratado de Methwen foi um deslize do ministro português face a um hábil negociador (I, 192), a exportação de cereal inglês nos inícios do séc. XVIII a um preço baixo é um gesto calculista destinado a aniquilar a produção nacional (I, 251). O comércio externo de Portugal

é devorado pela cobiça de Inglaterra nas áreas mais lucrativas — como a exportação de sal de Cabo Verde (I, 206).

Em síntese, sobre as causas da decadência interna actua, ou melhor, sobrepõe-se uma causa externa: a sujeição em que a Inglaterra mantém Portugal.

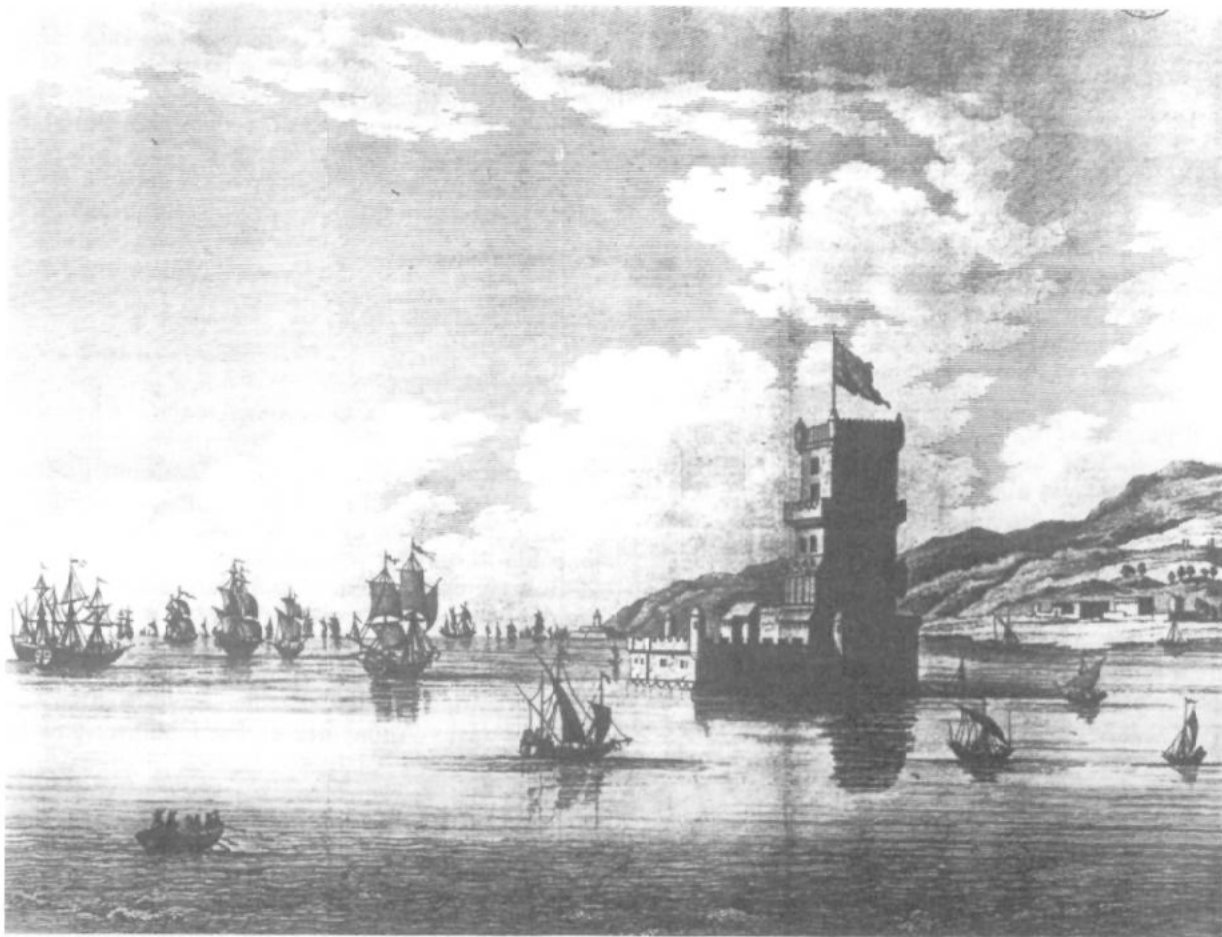
A interpretação do viajante é claramente apolo-gética. A obstrução é sistemática e venenosa, não entrando em conta com a análise de circunstâncias concretas. A voz de Chatelêt é a do ressentimento francês, pautada pelos conflitos que opuseram o seu país à Inglaterra durante o séc. XVIII. Por isso ele tenta postular uma inimizade natural nas relações anglo-portuguesas (e espanholas) contrapondo-a à não menos natural inclinação para com a França:

«Sa haine contre l'Espagnol est inexprimable; il a même de l'aversion pour les Anglais, qu'il regarde comme ses plus redoutables ennemis. Je ne sais si c'est prevention nationale, mais j'ai en m'apercevoir à Lisbonne, qu'on n'y voyoit pas les Français d'un mauvais oeil» (I, 69).

A dependência de Inglaterra não é, contudo, uma fatalidade. O período pombalino ilustra, segundo o viajante, uma coerente tentativa de libertar Portugal da esfera inglesa.

«Pombal s'applique, par dessus tout, à cette source de calamités: il diminuira le commerce des Anglais, autant que ses moyens lui permettent il fit fleurir l'agriculture en beaucoup d'endroits, il établis des manufactures, protège les sciences et les arts, attaque les prêtres (...)» (I, 108).

Se Pombal ao longo do livro é apresentado como salvador da pátria numa concepção que chega a ser messiânica, esse facto de política interna só adquire completa significação quando jogado com o seu ódio mortal à Inglaterra na política externa (I, 196).



A barra de Lisboa, tal como aparece representada no livro do Duc de Chatelêt.

Então compreendemos que Sebastião José de Carvalho e Melo é o personagem central do relato do viajante. Ele é o iluminado, o incompreendido, o conhecedor da cultura europeia. A defesa de Pombal por Cormatin é também a defesa dum projecto de reforma para a degenerescência dos Portugueses, a última hipótese antes dos desertos da ignorância.

Esta problemática é o núcleo irradiador do texto. E o autor tem plena consciência da acuidade do tema e das sensibilidades radicais que em torno dele se geraram.

«Il (Pombal) plaignait le peuple et dans le fond il l'aimait véritablement; il a suffisamment prouvé par tout ce qu'il a fait pour lui. Cependant il n'en était pas aimé, du moins avant sa disgrâce. Que peut-on attendre d'un peuple faible, superstitieux, conduit par les prêtres, et par conséquent ignorant» (I, 109).

Curiosamente, todo o capítulo VII, sob o título de «Gouvernement», é dedicado a Pombal. O viajante narra-nos mesmo a conversa que manteve com o marquês já no seu exílio nas imediações de Coimbra.

Repara então em pormenores curiosos:

«M. de Pombal a apporté avec lui beaucoup de livres; il lit ou se fait lire continuellement. Ces livres sont tous français» (I, 142).

Simbolicamente é o encontro de dois estrangeiros, um por condição própria outro por exílio forçado.

O relato das conversas que o duque diz terem-se prolongado por cinco dias é verdadeiramente um libreto de defesa para a política pombalina.

É verosímil que toda esta história não passe de encenação. Pelo menos, a ter existido troca de opiniões entre o viajante e o antigo ministro, ela não se terá passado da forma límpida e modelar tal como é relatada na «Voyage». É que Pombal limi-

ta-se a repetir ordenadamente as ideias expostas por Chatelêt ao longo do livro: as mesmas ideias com a mesma lógica de argumentação.

O encontro com Sebastião José de Carvalho e Melo deve pois ser percebido como o encontro com um mito. Apontamentos pessoais sobre alguém que é o centro de atenções e debates da sociedade europeia quando se fala em Portugal.

Os mistérios da edição: Quem escreveu a «Voyage»?

Em 1797 é publicado em França pela primeira vez a «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt». O esforço maior desta edição viria de Jean François Bourgoing (1748-1811), homem com grandes contactos e experiências em Espanha, tendo inclusive desempenhado o cargo de secretário da Embaixada durante sete anos (1777-1785).⁽¹¹⁾

Bourgoing encontra o manuscrito de «Voyage» na biblioteca do Duc du Chatelêt e decide-se a editá-lo revendo o texto e actualizando-o com notas. Atribui naturalmente a obra ao duque. No entanto, em 1824, Barbier, no «Dictionnaire des Ouvrages Anonymes et Pseudonimes», esclarece:

«Le véritable auteur de ce livre est Desoteux officier de l'état major de l'armée de Rochambeau, plus connu sous le nom de Cormatin. Le Duc du Chatelêt n'a jamais été en Portugal en l'anée 1777, où il est censé partir d'Angleterre pour faire ce voyage, il n'était plus dans ce pays où il avait été sucessivement remplacé comme ambassadeur par MM de Guines et de Noailles (Note tirée en partie du Publicitaire, et communiqué par M. Solvet, libraire)». ⁽¹²⁾

Um outro autor, Foulché-Delbosc⁽¹³⁾ havia já posto em causa a legitimidade do Duc du Chatelêt como autor da obra. Na continuação desta tradição crítica a «voyage» tem sido atribuída a Pierre Marie Felicité Desoteux, dito barão de Cormatin.

Se não restam dúvidas quanto à não autoria do Duc du Chatelêt, já se avolumam interrogações quanto à autenticidade da autoria de Cormatin. Castelo Branco Chaves, ao estudar os relatos de viagens no século XVIII, afirma:

«A obra «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt» tem de ser considerada como anónima, pois nenhuma das autorias que lhe têm sido atribuídas ficaram provadas». (14)

Perante os mistérios que envolvem a autoria deste relato de viagens esta posição parece-nos a mais prudente:

É em 1797 (ano VI da República), vinte anos depois da estadia do autor em Portugal, que a Buisson publica «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt». Uma segunda edição aparece no mercado em 1801, e uma terceira na Livraria Bertrand em 1808. O livro é rapidamente traduzido para inglês e surge com a chancela de J. Stockade em Londres no ano de 1809. (15)

A multiplicação das edições vem mostrar que os livros de viagens dispõem de um público numeroso e provavelmente constituem uma leitura preferencial do homem de cultura média. (16)

Relato de viagens ou apologética?

Entre o quadro das declarações de intenção do viajante e a prática das suas observações vai uma grande distância.

Por mais que uma circunstância chamamos a atenção para a maneira dramática (chegada a Lisboa) romântica (conversas com camponeses) e exagerada (retrato dos mosteiros de Portugal) como ele torna o seu discurso empolgante.

Se a isto acrescentarmos o facto de não conhecermos o texto tal como ele foi escrito, mas sim uma obra burilada e adocicada pelo revisor e editor, teremos uma vaga ideia do quão longínquo se encontra o pseudoduque dos desígnios auto-propostos da objectividade, rigor e clareza.

É de supor que o texto original fosse mais radical e vivo na linguagem, pois quando o viajante pergunta a propósito dos impostos sobre os artesãos:

«La nature a-t-elle donné à un gouvernement le pouvoir d'empêcher le peuple de travailler? Un roi peut-il jusque là étendre ses droits?» (I, 223).

O revisor indignado comenta:

«Voilà un court élan de philosophie, assez extraordinaire dans un duc, dans un courtisan. J'ai conservé les véritables expressions de l'auteur; ce qui ne m'est pas arrivé souvent» (I, 223).

Aliás, o papel de revisor e editor — J. Bourgoing — é sempre o de moderar as opiniões consideradas demasiado excessivas do pseudoduc do Chatelêt. (O que acontece, por exemplo, relativamente ao marquês de Pombal).

A edição da obra nos finais do século XVIII obedece a critérios essencialmente políticos. A «Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt» é bem menos um relato de viagens que uma interpretação francesa da política interna e externa de Portugal.

O julgamento de valor aparece assim em detrimento das observações pessoais, o particular cede lugar ao geral.

Portugal mantém o seu lugar convencional de país exótico, bizarro, latino, destoando do sotaque culto da Europa. Nem seria de esperar outra leitura, dados os referenciais mecanicistas de tipo geográfico-climatérico que fazem parte da estrutura mental do viajante.

Portugal é, em suma, um país «já visto», uma porta das traseiras da Europa, comprometido com o imperialismo ardiloso de Inglaterra.

Como panfleto político é, na realidade, a Inglaterra a grande atingida através desta leitura de Portugal.

(¹) Chaves, C. Castelo-Branco, *Os livros de viagens em Portugal no séc. XVIII*, Biblioteca Breve; ICP, 1977, pág. 67.

(²) I, 41, Cormatin, D. *Voyage du ci-devant Duc du Chatelêt*, Buisson, Paris, ano VI da República.

(³) I, 41, *ob. cit.* O autor noutra local diz exactamente o contrário. Encontrando-se a falar com Pombal na residência do ex-ministro perto de Coimbra e necessitando justificar os motivos da visita diz Desoteux-Cormatin. «Accoutumé (...) à voyager depuis ma jeunesse, je visite toujours l'intérieur des pays que je parcours, sans me borner aux principales villes, aux forts de mers, sur lesquels il n'y a rien de nouveau à recueillir (...)» (Pág. 141, I).

(⁴) Da conversa com o arcebispo de Braga, confessou o viajante: «Il me fut impossible de rien tirer de sa conversation; car il ne parle que la langue du pays» (I, 101).

(⁵) *Voyage...* (II, 12-13).

(⁶) Existem quatro passagens em que o duque fala de coisas que viu em Coimbra; visita a Pombal (I, 140 ss), irmãos do rei que regressam do exílio (I, 101) Universidade (I, 69 ss), casa de Inês de Castro (II, 73). Quanto a Valença, diz ter recebido uma carta de um oficial que tinha conhecido nesta localidade (II, 29).

(⁷) Obviamente que no Cap. III, «Description du Royaume», o Porto é citado, como aliás todas as cidades portuguesas importantes, no entanto são passagens esquemáticas de informação geral que em nada têm a ver com o contacto pessoal do viajante.

(⁸) *Voyage...* (I, 92).

(⁹) No capítulo XVI, dedicado às Artes e Ofícios. O Duc du Chatelêt justifica a actividade dos portugueses nestes domínios dizendo que nenhum povo, mesmo selvagem, deixa de exercer qualquer obra manual (II, 121), *Voyage...*

(¹⁰) Neste caso, ao calor do clima acrescenta-se a luxúria da natureza como causas do desregramento dos comportamentos sexuais.

(¹¹) Desta proximidade com Espanha, deixou Bourgoing uma obra em 3 volumes, *Tableau de l'Espagne Moderne*, com 4 edições (1789, 1797, 1803, 1807).

(¹²) Barbier, M. *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes et Pseudoniques*, Paris, Barrois L'ainé Libraire, 1829, 2ème edition, Tome III, pág. 438. (Não conseguimos ter acesso à primeira edição de 1806 para averiguar se dela já constava o apontamento crítico sobre a obra do pseudo-duc du Chatelêt).

(¹³) Citado por A. Silbert; *Le Portugal Méditerranéen à la fin de L'ancien Régime*, vol. 1, Lisboa, INIC, pág. 28-29.

(¹⁴) Castelo Branco Chaves, *Os livros de viagens em Portugal no séc. XVIII...*, Biblioteca Breve, ICP, Amadora, 1977, 1.ª edição, pág. 18-19.

(¹⁵) Informações recolhidas no *The National Union Catalogue Pre-1956 Imprints*. Mansell London, 1970, vol. 122, pág. 688.

(¹⁶) Chaves, C. Castelo Branco, *ob. cit.*, pág. 35.

PRELO

ACTUALIDADES INCM

item item item item item
item item item item item
item item item item item

LIVROS
DA
IMPRESA
NACIONAL

item item item item
item item item item
item item item item

item IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA

GRAFDEC

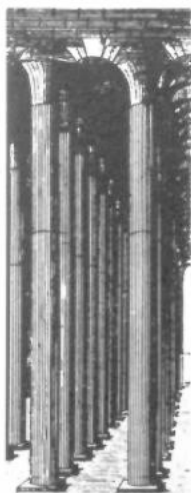
OBRAS DE JOSÉ MATTOSO NA INCM



- Portugal Medieval. Novas Interpretações
1.300\$00
- Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa
1.100\$00
- A Formação da Nacionalidade
Colecção Essencial
100\$00
- A Cultura Medieval Portuguesa (Sécs. XI a XIV)
Colecção Essencial
100\$00
- Narrativas dos Livros de Linhagens
Seleção, introdução e comentários
350\$00

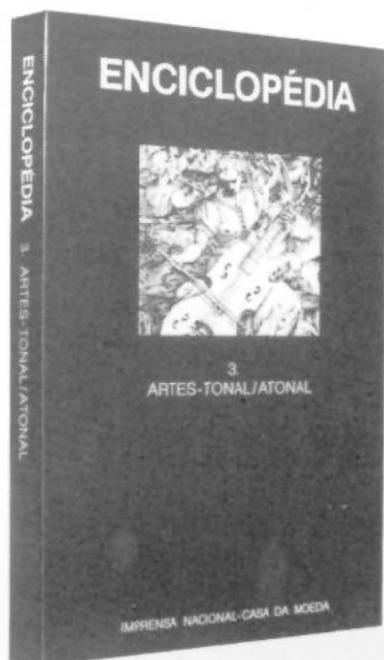
- Berengela e Leonor, Rainhas da Dinamarca
Introdução à obra de Luciano Cordeiro
400\$00
- Benedictina Lusitana
Introdução e notas críticas à edição fac-similada da obra de Frei Leão de S. Tomás
2 vols. 1.000\$00

ENCICLOPÉDIA EINAUDI



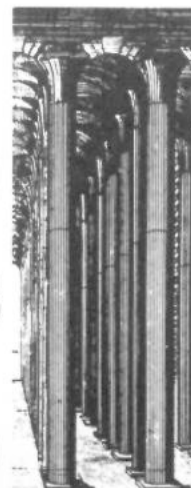
Piano da obra:

1. Memória - História
2. Linguagem - Enunciação
3. Artes - Tonal/atonal
4. Local/global
5. Antropos - Homem
6. Orgânico/inorgânico - Evolução
7. Modo de produção - Desenvolvimento/subdesenvolvimento
8. Regiões
9. Matéria - Universo
10. Diálécticas
11. Oral/escrito - Argumentação
12. Mythos/logos - Sagrado/profano
13. Lógica - Combinatória
14. Estado - Guerra
15. Cálculo - Probabilidade
16. Homo - Domesticação - Cultura material
17. Literatura - Texto
18. Natureza - Esotérico/excêntrico
19. Organismo - Hereditabilidade
20. Parentesco



43 VOLUMES

EDIÇÃO PORTUGUESA



A enciclopédia da cultura contemporânea
41 volumes temáticos com 600 conceitos-chave interdisciplinares, que constituem uma rede de referências, relações e conexões e introduzem o leitor ao conhecimento activo das ideias, dos conceitos e dos problemas de hoje.

A enciclopédia de orientação
que ajuda a ler e a perceber, sem impor respostas definitivas; que ensina a organizar o nosso saber fragmentado e disperso; que se dirige a todos quantos se interessam pelos factos profundos da cultura e suas transformações.

A enciclopédia do saber de hoje
elaborada com a colaboração de reputados especialistas italianos, franceses, ingleses, soviéticos, americanos, polacos, portugueses.

"Uma imensa revolução no mundo cultural de língua portuguesa"
Eduardo Prado Coelho

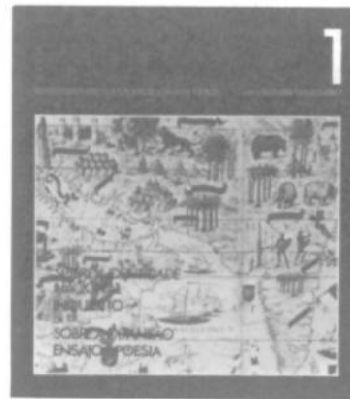
"Ao mundo fechado e totalizante das enciclopédias modernas, a Einaudi contrapõe um universo que se pretende tão livre e aberto quanto o desejo e a imaginação do leitor"
António Mega Ferreira

"Um dos grandes acontecimentos culturais deste ano (e dos próximos) entre nós. Uma enciclopédia para ler e não apenas para consultar"
Francisco Belard

21. Método - Teoria/modelo
22. Política - Tolerância/intolerância
23. Inconsciente - Normal/anormal
24. Física
25. Criatividade - Visão
26. Sistema
27. Cérebro - Máquina
28. Produção/distribuição/Excedente
29. Tempo/temporalidade
30. Religião - Rito
31. Signo
32. Soma/psiche - Corpo
33. Explicação
34. Comunicação - Cognição
35. Estruturas matemáticas - Geometria e topologia
36. Vida/morte - Tradições - Gerações
37. Conceito - Filosofia/filosofias
38. Capita
39. Sociedade - Civilização
40. Direito - Classes
41. Conhecimento
- 42.43. Sistemática

AVENDA NAS LIVRARIAS

DEBATE PRELO



N.º 1 - Outubro/Dezembro 1983

SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL: INQUÉRITO

Jorge Borges de Macedo, José-Augusto França e Eduardo Lourenço

SOBRE A EXPANSÃO: ENSAIO

O problema do conhecimento na «Sphaera» de D. João de Castro
por Luís Filipe Barreto

«Vi claramente visto» ou Camões e D. João de Castro
por Vasco Graça Moura

A esfera armilar: génese e evolução
por Ana Maria Alves

Mudança na Etnologia
por Joaquim Pais de Brito

Romance do infeliz sucesso
por Leitão de Andrada

Romance de D. Sebastião
anónimo encontrado
por Almeida Faria

O azulejo: a mão e o mar
por João Fatela

O «Julgamento das Almas»
por Dagoberto L. Markl

LIVROS NA «PRELO»

Dois poemas
por Sophia de Mello Breyner Andresen

Virtudes do texto, vícios da edição
por Francisco Contente Domingues



N.º 2 - Janeiro/Março 1984

Reflexões sobre «a crise da identidade nacional»

por José Fernandes Fafe

Sociedade e economia na Lusitânia do séc. II a.C.

por José Manuel Garcia

Economia em Portugal no século XVIII: aspectos de mentalidade

por José Esteves Pereira

Iconografia da morte e ressurreição de Cristo: desvios heterodoxos em dois painéis do antigo retábulo da igreja de Jesus em Setúbal

por Pedro Gomes Barbosa e F. A. Baptista Pereira

A lógica do cultural: uma introdução à História da Cultura

por Luís Filipe Barreto

INÉDITOS PESSOANOS

Emília Nadal: a arca e a fábula. Um ciclo de trabalhos dedicado à obra de Fernando Pessoa

apresentado por Vasco Graça Moura

Cartas de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro

apresentadas por José Blanco

LIVROS NA «PRELO»

Sobre as «Religiões da Lusitânia»
por José Manuel Garcia



N.º 3 - Abril/Junho 1984

ENTREVISTA

Um erro que vem da Geração de 70
Entrevista com J. S. Silva Dias

ENSAIOS

Místicos, veneráveis e herejes. Para o estudo da religiosidade portuguesa no séc. XVII
por Paulo Guimarães

Raios de extinta luz: um título envenenado
por Ana Maria Almeida Martins

Fenomenologia do cultural: uma introdução à História da Cultura
por Luís Filipe Barreto

DOCUMENTOS

Um texto esquecido de Alexandre Herculano sobre lavoura
por José Manuel Garcia e Jorge Custódio.

LIVROS NA «PRELO»

«Peregrinação»: a sátira e o resto
por Rebeca Catz

Uma historiadora: Virgínia Rau
por José Manuel Garcia



Número especial dedicado a Eduardo Lourenço.

Colaboraram neste número:

Eugénio de Andrade
Vergílio Ferreira
Eugénio Lisboa
José-Augusto França
Almeida Faria
Fernando Gil
António Ramos Rosa
Sophia de Mello Breyner Andresen
Maria Alzira Seixo
Miguel Tâmen
Eduardo Prado Coelho
Mário Cláudio
Manuel Maria Carrilho
Luís Filipe Barreto
Joaquim Aguiar
Agustina Bessa Luís
Mário Braga
Urbano Tavares Rodrigues
José Blanc de Portugal
Maria Velho da Costa

Incluindo uma entrevista e páginas inéditas do diário de Eduardo Lourenço



N.º 4 - Julho/Setembro 1984

ENCICLOPÉDIAS

O «modelo» enciclopédico e as suas variações
por Alfredo Salsano

Postscriptum, 1984
por Alfredo Salsano

As enciclopédias medievais
por José Mattoso

O sonho de Diderot
por Irene Maria Ferreira

A paixão de coleccionar em Walter Benjamin
por Maria Filomena Molder

ENCICLOPÉDISMO EM PORTUGAL

Natureza e expressões do saber
por José Esteves Pereira

Ribeiro Sanches e o poder do saber
por Luís Filipe Barreto

Enciclopédismo e anti-enciclopédismo
por João Luís Lisboa

ACTUALIDADES INCM



Número especial
dedicado a Jaime Cortesão

APRESENTAÇÃO

Relance sobre a vida e a obra historiográfica
por Joel Serrão

«A Morte da Águia»
por António Coimbra Martins

Um prosador desconhecido
por Urbano Tavares Rodrigues

Principais dados biográficos

DOCUMENTOS

Cartas inéditas de Pascoaes
a Cortesão

Jaime Cortesão e a Maçonaria (1911-1920)
apresentação de José Esteves Pereira

CORTESÃO HISTORIADOR

A teoria da História
de Jaime Cortesão
por Jorge Borges de Macedo

Em torno dos fundamentos da formação de Portugal
por José Manuel Garcia

CORTESÃO E O BRASIL

A conquista de Angola pelos Holandeses. Estudo histórico-geográfico
por Max Justo Guedes

O «mistério» das Bandeiras
por Nanci Leonzo

No IV Centenário da cidade de São Paulo

por Daise Aparecida Oliveira, Lilliane S. L. Barros e Celina Yoshimoto

Cortesão no Instituto Rio Branco
por Maria Beatriz Nizza da Silva

Escritos semi-inéditos
por João Alves das Neves



N.º 5 - Outubro/Dezembro 1984

ENSAIOS

«Dizeres do povo» de Corrêa d'Oliveira e uma carta inédita de Fernando Pessoa
por J. M. da Cruz Pontes

Sentires simbolistas de A. Carneiro
por Isabel Oliveira e Silva

Do objecto ao museu
por Madalena Braz Teixeira

Para uma leitura da simbólica manuelina

por Ana Cristina Leite
e Paulo Pereira

DOCUMENTOS

Inéditos de Camilo.
Novas páginas de sofrimento
por Viale Moutinho

LIVROS NA «PRELO»

Glória de Sant'Anna.
O silêncio íntimo das coisas
por Eugénio Lisboa



N.º 6 - Janeiro/Março 1985

ENSAIOS

Uma tradução portuguesa da «Navigation Especulativa» de António de Nalera

por Luís de Albuquerque

Fernando Oliveira, primeiro teórico da construção naval em Portugal
por Francisco Contento Domingues

Os Colóquios dos Simples: a Natureza «per speculum aenigmatæ»
por Irene Maria Ferreira

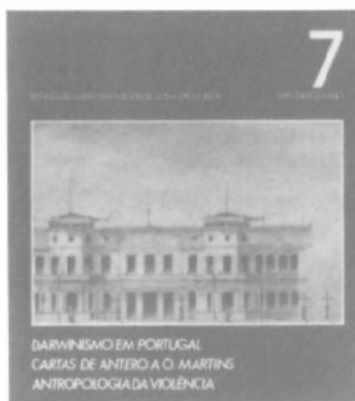
Da medicina renascentista: o lugar de Cristovão da Costa na leitura dos Colóquios de Garcia de Orta
por Luís Filipe Barreto

A influência portuguesa na difusão de plantas no mundo
por José E. Mendes Ferrão

Notas sobre um académico setecentista
por Manuel da Costa Leite

Quando uma rainha regulamenta o bem-estar e a saúde dos seus fiéis vasalvos
por AnaLuísa Janeira e Ana Maria Carneiro

As experiências com «globos volantes» realizadas em Coimbra, em 1784
por A. M. Amorim da Costa



N.º 7 - Abril/Junho 1985

ENSAIOS

O darwinismo em Portugal
por G. F. Sacarrão

A indústria portuguesa no séc. XIX. Achegas para o seu estudo
por José M. Amado Mendes

Estatística e liberalismo em Portugal e Espanha no séc. XIX
por José Esteves Pereira

História e filosofia da história em Oliveira Martins
por Pedro Calafate

The friends of the friends. Uma dedicatória de Alberto de Oliveira a Camilo Pessanha «endossada» a Alberto Osório de Castro
por Maria José de Lencastre

O sangue e a rua. Elementos para uma antropologia de violência em Portugal
por João Fatela

DOCUMENTOS

Cartas inéditas de Antero para Oliveira Martins
apresentadas por Ana Maria Almeida Martins e Guilherme d'Oliveira Martins



N.º 8 - Julho/Setembro 1985

Editorial: A indecisão da matéria

Um homem sem biografia
entrevista com João Meneres Campos
Alvarez e o seu tempo

O Bispo
poema de Miguel Torga

Diagrama de Alvarez
depoimento de Fernando Lanhas

Dominguez Alvarez, ingénio e não
por José-Augusto França

Uma alma larga
por Rui Feijó

Quanto vale um quadro
por Jaime Isidoro

Com Dominguez Alvarez
por Mário Cláudio

Paisagens e outras memórias
por Margarida Acciaiuoli

A pintura dos fantasmas modernistas
por Isabel de Oliveira e Silva

Alguns fragmentos
por José Luís Porfírio

Uma poética da transfiguração
por Bernardo Pinto de Almeida

Tristes navegantes
por Fernando Caetano da Silva

O(s) estatuto(s) do artista
por Octávio Lixa Filgueiras

Sem sobressalto, entre dois regimes
por Fernando Marques da Costa

DOCUMENTOS

Dominguez Alvarez
inédito de Adolfo Casais Monteiro

Cartas de Alvarez a Casais Monteiro



PRÓXIMA **DELI**
PRELO
O ANO LITERÁRIO
DE 1985