

UNIVERSIDADE DOS AÇORES
Curso de Mestrado em Cultura e Literatura Portuguesas

VIRIATO E O MITO DA ANTEMANHÃ
(mito e identidade nacional)

Dissertação
para obtenção do grau de mestre

Ponta Delgada, 30 de Setembro de 1997

Artur de Sousa Veríssimo

VIRIATO E O MITO DA ANTEMANHÃ
(mito e identidade nacional)

Artur de Sousa Veríssimo

VIRIATO E O MITO DA ANTEMANHÃ
(mito e identidade nacional)

Dissertação
para obtenção do grau de mestre

Orientador
Professor Doutor António Manuel Bettencourt Machado Pires

PREFÁCIO

Quando, no âmbito do Seminário de «Para uma Teoria Cultura Portuguesa», nos foi proposta a leitura de A Voz dos Deuses, estávamos longe de imaginar que daí resultaria a escolha do tema do presente trabalho. Dois aspectos nos atraíram, desde logo: a constatação de que praticamente tudo o que sabemos de Viriato e seus pares não inclui o ponto de vista dos Lusitanos e a surpreendente coloração de que o mito viriatino se reveste no fim do século XX, bem perceptível na obra de João Aguiar. Aqui o mais célebre dos caudilhos lusitanos configura, ainda, a ideia de resistência, todavia transfigurada em defesa das particularidades nacionais, face à invasão cultural do exterior.

A actualidade desta questão foi a pedra-de-toque que nos fez interessar pela ideia de Viriato, seja pelo que sugere dessa necessidade de defendermos o direito à diferença, seja pelo perigo que encerra de desvalorização da abertura ao Outro, seja ainda pela contradição que o mito de Viriato representa, quando confrontado com o facto de pertencermos à Civilização Ocidental, naturalmente herdeira do legado histórico dessa Roma a que o caudilho se opôs. E, de leitura em leitura, fomos descobrindo que a emoção nacional, não raras vezes triunfando sobre o rigor histórico, convoca, com frequência, o chefe lusitano, mantendo-o, no essencial, idêntico a si próprio, mas mudando-lhe os contornos ao sabor das circunstâncias históricas, políticas ou ideológicas. Em cada revisitação dessa remota Lusitânia percorre-se de novo o caminho da própria aventura até ao dia antes. E desse dia, parafraseando Claude Mettra, cada um, conforme a sua necessidade, pode esculpir o rosto e a estação. É esta natureza proteica do mito viriatino que, acima de tudo, nos fascina.

Sendo filho desse fascínio, não é, contudo, o presente estudo a sua história, ainda que, forçosamente, sob diversos aspectos, a reflecta. Outro propósito nos move: o de procurar compreender, da única maneira possível, i. e., por sucessivas aproximações, de que modo a ideia de Viriato se enquadra na cultura portuguesa, entendida na sua historicidade, na sua natureza composta, no seu ininterrupto refazer-se. Fá-lo-emos ora explicitando conteúdos, ora ensaiando tentativas de interpretação, ora confrontando ideias, tendo o cuidado de, no tom ensaístico, a que, por vezes, recorreremos, evitar o impressionismo vago ou a displicência dogmática, a que um tema desta natureza nos poderia tentar.

O largo espaço consagrado a manifestações de carácter literário pode parecer pretensioso numa tese que se pretende seja de cultura. Mas aqui, para além do feixe de conhecimentos que fomos adquirindo por vício de formação, importa sublinhar a importância decisiva da promoção literária do mito na criação de determinadas representações colectivas. Por outro lado, relativamente a Viriato, as manifestações literárias (incluindo o teatro) não só surgem em maior número, como acompanham, designadamente no século XX, todas as emanações que o mito viriatino conhece, em consonância com as transformações sócio-políticas operadas nos últimos cem anos, período onde, preferencialmente, vamos ancorar.

Um quadro de Madrazo do século passado, duas óperas do século XVIII ou, mais recentemente, o filme Non a Vã Glória de Mandar, de Manoel de Oliveira, poderiam figurar entre os destaques possíveis, mas as breves referências que lhes fazemos não comprometem, estamos em crer, a tentativa de síntese que este trabalho procura. Esse material, pela sua especificidade, espera um trabalho de outra natureza. Em todo o caso, o sentido da nossa preferência não retira à História o papel que lhe é devido neste tipo de estudo, nem tão-pouco nos faz optar por um silenciamento das correntes de opinião que, sobre Viriato e o seu significado na cultura portuguesa, têm vindo a esgrimir os seus argumentos.

Mesmo restringindo o âmbito da investigação, algumas dificuldades se nos depararam. A bibliografia sobre o Viriato histórico, ao contrário da que visa a Lusitânia romana, não é tão abundante como seria de esperar, para além de que não apresenta, entre si e no essencial, grandes diferenças. Reproduz, de forma mais ou menos crítica, as fontes antigas e colhe os ensinamentos do Viriato de Adolf Schülten, publicado em Portugal, em 1927, e que, só agora, começa a conhecer alguma contestação. Se exceptuarmos António Sérgio, as vozes discordantes pertencem, na sua maioria, ao país vizinho, entre nós corroboradas por Carlos Fabião e Amílcar Guerra. Infelizmente, a algumas dessas teses só tivemos acesso por via indirecta, ou através de uma Conferência, proferida pelo Professor Doutor Luis A. Garcia Moreno, na Universidade dos Açores. Uma lacuna que, todavia, se reveste de pouco significado, se tivermos em linha de conta que é a ideia que os Portugueses têm de Viriato que particularmente nos interessa. Se a bibliografia sobre a identidade nacional é dispersa e raras vezes se integra no âmbito do nosso trabalho, a bibliografia sobre o mito apresenta ainda mais condicionantes. É consideravelmente extensa, mas praticamente não teoriza sobre o mito historiográfico, em geral, ou sobre o mito viriatino, em particular. Tivemos de recorrer, salvo raríssimas

excepções, à leitura de ensaios de mito-análise de outras figuras históricas, na sua maioria, sob a forma de artigos de revista.

O facto de a tese ter sido escrita nos Açores e a resposta nem sempre positiva, de algumas das bibliotecas a que nos dirigimos, só não constituiu um problema maior, porque pudemos contar com a preciosa colaboração das Bibliotecas da Universidade dos Açores, da Universidade de Coimbra e da Escola Secundária Geral e Básica Domingos Rebelo e, naturalmente, com a ajuda e a simpatia de muitas pessoas. Na impossibilidade de as referir a todas, registamos o nome de dois grandes amigos, cujo empenho na recolha de materiais nos sensibilizou particularmente: o Dr. João Constância e o Sr. Óscar Moura, da Areal Editores, a quem endereçamos o nosso mais sincero agradecimento.

Lembrando os nossos professores de mestrado, de quem, pelos seus ensinamentos e pelas palavras de estímulo, nos sentimos devedor, assim como a amizade e o incitamento carinhoso de todos os colegas de mestrado e de muitos colegas de trabalho, resta-nos realçar aquele que foi o maior contributo recebido e que, em larga medida, tornou possível a realização deste estudo. Referimo-nos ao inestimável apoio do Professor Doutor António Manuel Bettencourt Machado Pires, que, generosamente, nos distinguiu, aceitando a orientação deste trabalho. À parte a competência que lhe é reconhecida e que sua humildade, por vezes, esconde, sem os falsos e mesquinhos requebros de modéstia a que tantas vezes assistimos, destacamos o estímulo e a dedicação com que nos acompanhou, respeitando, sem deixar de ser crítico (nem nós poderíamos dispensar os seus conselhos), o nosso ritmo de trabalho, a metodologia que adoptámos e o nosso posicionamento face ao tema escolhido. O nosso profundo agradecimento é ainda extensivo à lição de vida que, dos contactos com o Professor Doutor António Manuel Machado Pires, inevitavelmente se extrai. Assim aconteceu quando, há uns anos, foi nosso professor; assim voltou a acontecer durante o curso de mestrado e da orientação deste trabalho: a mesma lucidez crítica, a mesma disponibilidade para ouvir e, sobretudo, aquele mesmo fundo de humana generosidade com que sabe fazer da relação Mestre/aluno uma caminhada partilhada.

Ponta Delgada, Setembro de 1997

Artur de Sousa Veríssimo

INTRODUÇÃO: Viriato entre História e história

Um milénio separa Viriato de D. Afonso Henriques e da fundação de Portugal. Mas a impressão que, por vezes, nos fica é a de que tão largo espaço de tempo corresponde apenas a um dos brevíssimos instantes em que Clio se deixou dormir, enquanto os dedos, por inércia, continuavam a tramar. Foi certamente numa destas distrações da musa da História¹, que se enredou o fio do século II a. C. com o do século XII da nossa era, criando o nó que permitiu a Manuel de Faria e Sousa, interpretando um sentir largamente partilhado, afirmar que «Viriato era português sem mescla de outra nação»².

A situação descrita bem podia ser uma interpretação do desdém racionalista face à sobreposição Lusitanos/Portugueses, recorrente na nossa cultura. Todavia, a sua coloração irónica esmorece diante dessa possibilidade, alheia às incorrecções em que se funda, de podermos entrever nos antepassados mais remotos uma palavra que nos é dirigida. Sem isto, diz-nos Claude Mettra³, «os lugares assombrados da história e os nomes radiosos ou malditos que ela carrega não nos atrairiam com tal magia». Deste modo, muito do que a dimensão histórica encerra habita, em convulsão, na consciência mítica, para todos os que, seguindo um ou outro dos caminhos, «suspeitam que uma

¹ Grafámos, no presente estudo, o termo «História» com maiúscula, distinguindo-o, assim, de «história», sinónimo de narrativa, cujo emprego é, também, frequente. Os dois termos cruzam-se, com alguma regularidade, dada a sua estreita relação no estudo dos mitos. Nas transcrições, respeitaremos o critério dos seus autores.

² *Apud* Alfredo Athayde, *Viriato na realidade histórica e na ficção literária*, Porto, Imprensa Moderna, 1936, p. 20.

³ Cf. «Os filhos dos sonhos», in Michel Cazeneuve e Roland Auguet, *Os Imperadores Loucos. Ensaio de Mito-análise Histórica*, Mem Martins, Inquérito, s/d, p. 9.

parte do seu próprio enigma se esconde nas épocas desaparecidas»¹. É, em traços largos, uma relação deste tipo a que os Portugueses mantêm com Viriato e a Lusitânia. A forma como Clio tece os fios da História conhece, em conformidade, tantas versões quantas são as viagens que demandam «o sonho que foi no passado a nossa oculta origem»².

A reter, por agora, mesmo aquém da posição extremada de um Faria e Sousa, é a ideia de que, do acervo das transformações, ocorridas nesse milénio, pouco mais parece ter ficado do que a impressão vaga das coisas que passaram. Mesmo sem aduzirmos razões para explicar este fenómeno, resulta claro que Viriato se reveste de um interesse particular para a cultura portuguesa, desde logo traduzido na forma como o sentir da Nação interpreta o fosso temporal que separa o caudilho lusitano do nosso primeiro rei. Com maior ou menor consistência crítica, daí advém a convicção de que as contribuições culturais e a mescla de etnias, que a romanização e as posteriores invasões suevas, visigóticas e islâmicas, trouxeram à Península, não lograram apagar a *fortíssima cepa original* da Lusitânia pré-romana, de quem os Portugueses se consideram legítimos herdeiros. O facto prodigioso, a lição das forças-semente, o sentido da diferença e da nossa originalidade como Povo residem nessa remota Lusitânia, imagem irremovível do Portugal proto-histórico. É esta uma realidade que perdeu os espinhos, que se anichou na memória como o lugar de todas as romagens que têm por objecto a antemanhã do *Ser* nacional. O longo período histórico que a seguiu é aquilo em que as coisas se tornaram; não as coisas em processo de tornar-se, de que Viriato é o patrono. A ele se deve o grito primevo da independência nacional, proferido nesse longínquo e mítico *dia antes*, cuja gestação há-de esperar dez séculos, antes de eclodir no Milagre de Ourique e na legitimação divina do nosso destino. Assim enleiam, os cultores do mito viriatino, os fios que tecem História e a emoção patriótica, garantindo ao mais célebre dos caudilhos lusitanos um *merecido* lugar no panteão dos heróis nacionais. Mas até que ponto esta auréola mítica de Viriato pode ser entrevista no legado da História?

Ora, justamente as fontes históricas, particularmente as literárias, são permeáveis, para usarmos uma expressão de Paul Veyne³, a diferentes *programas de verdade*, concorrentes entre si. A cada passo, o exercício da crítica histórica, que procura o *real*, pode esbarrar no alegorismo de inspiração estóica, que, transfigurando o facto em mito, o legitima como expressão metafórica de verdades filosóficas e cosmogónicas. É este o caso do principal retrato que a Antiguidade nos legou de Viriato, saído da pena de Posidónio (séc. II a. C.) e retomado por Diodoro, no século seguinte. O facto de não haver outro retrato, apoiado em fonte fidedigna, que se lhe possa contrapor, torna a sua leitura ainda mais problemática.

Para fazermos uma ideia aproximada dos alçapões que esse retrato do caudilho encerra, atente-se numa das parábolas cuja autoria Diodoro atribui a Viriato. Teria o caudilho lusitano, fazendo prova da sua sabedoria de vida, contado, aos habitantes de

¹ *Id.*, p. 10.

² *Ibid.*

³ *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?*. Lisboa, Edições 70, 1987. *passim*.

Túci, que ora pendiam para o lado romano, ora para o lusitano, a seguinte história: Um homem, de meia-idade, tinha casado com duas mulheres. Enquanto ele dormia, a mais nova, querendo que ele se parecesse mais com ela, arrancava-lhe da cabeça os cabelos brancos; a mais velha, os negros. Resultado: o homem depressa ficou inteiramente calvo. Assim aconteceria com Túci, cuja indecisão dos seus moradores ora os punha sob a alçada das represálias de Roma, ora sob as de Viriato.

Não é difícil vislumbrar, nessa narrativa, a ética dos estóicos que a enforma. O que nela ressalta é a apologia do uso prático da razão, com o fim de estabelecer o acordo do homem consigo próprio, o que lhe permitirá, como mais à frente se dará conta, quando voltarmos a esse retrato do caudilho, uma vida em conformidade com a natureza. Para já importa realçar que a mesma narrativa voltará a aparecer, como bem observou L. García Moreno¹, numa conferência proferida na Universidade dos Açores, nas *Diatribes* de Epicteto, num enquadramento diferente, onde Viriato nada tem a ver com ela. Desta descoberta resulta claro que a leitura acrítica do texto de Diodoro não só não é recomendável, como também nos reenvia para um potencial viveiro de equívocos. Todavia, em certo sentido, estes equívocos dizem-nos mais do Povo português e da sua ideia de Viriato e dos Lusitanos do que o facto histórico. Pertencem ao reino fascinante do mito que, no presente trabalho, se revisita. O mal-entendido histórico, em parte por contaminação literária, que faz do *Mons Herminius*, actual Serra da Estrela, o local de nascimento de Viriato é, disso mesmo, um exemplo flagrante. Uma incorrecção que, sublinhe-se, em termos de mito, não resulta inócua, designadamente na ligação do caudilho a outro grande mito - o da Terra-mãe. Far-lhe-emos referência, a propósito de Dalila Pereira da Costa e da sua Maria da Fonte ou do poema «Lusitânia», de Mário Beirão.

Atentemos, um pouco mais, nos problemas que as fontes escritas levantam. Não que elas nos interessem, em termos de uma exegese que não caberia no âmbito do presente estudo. O que é importante deixar claro é a grande dificuldade que a historiografia experimenta, sempre que a partir delas pretende elaborar provas ou razões, com tudo o que essa impossibilidade implica em termos de robustecimento do mito. Com efeito, os textos antigos, sobre Viriato e os Lusitanos, só muito dificilmente autorizam uma interpretação literal, seja porque se trata do ponto de vista do *inimigo*, com os exageros que lhe são naturalmente imputáveis, seja pela necessidade de justificar o esforço de guerra, seja ainda por essa «tall favoreza» que «naçe de mumdanall affeiçom»², de que nos fala Fernão Lopes. E, às reservas que os textos pró-romanos suscitam, poder-se-ia, ainda, juntar o conjunto de omissões (voluntárias ou não) que nelas se adivinham, ou essa vontade, irreprimivelmente romana, de diminuir ou ampliar os feitos dos povos conquistados, consoante estes resistiram, em maior ou menor grau, à sua actividade *civilizadora*.

Neste quadro de dificuldades, se move, pois, a historiografia, numa coexistência com o mito que está longe de ser pacífica. A água de Parnaso, onde uns e outros vão

¹ Conferência integrada na «Semana de Estudos Antigos», realizada em Ponta Delgada, a 21 de Maio de 1997.

² Prólogo à *Crónica de D. João I*, versão elaborada a partir do Códice 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Livraria Civilização, s.d. [1983], p. 1.

beber a sua inspiração, é, como se vê, a mesma, todavia os *efeitos criadores* divergem significativamente. Não diferem muito estas posições das que os gregos adoptaram face aos seus mitos, se em vez de «poeta» colocarmos todos aqueles que se opõem a uma visão estritamente racionalista dos factos: «Or l' "enquêteur" ne se comporte pas de la même manière que le poète, il recoupe et vérifie l'information, exige de la réalité, une certaine cohérence»¹. Nesta relação do *verdadeiro* com o *falso* que o pensamento de Ivahn Smadja, na esteira de Paul Veyne, sugere, começa o nosso interesse, sem nos ficarmos por esse confronto. Para além de a forma como se *racionaliza* ou se *idealiza* a figura de Viriato, perspectivas a que consagraremos um espaço próprio neste estudo, o que nos importa desvendar é o contributo que daí se pode exaurir para a cultura portuguesa. Move-nos a possibilidade de conglomerar sob uma ideia comum de Viriato uma vasta pluralidade de textos que lhe celebram os feitos, em dissidência clara com outras interpretações que tentam, sob diversas formas, desvinculá-lo da *energia lusitana* que, tradicionalmente, lhe está associada. Uma dissensão que não é traduzível, entenda-se, em termos de defesa da História contra o seu abandono. Entre muitos dos que celebram o mito, a *verdade histórica* é, ainda, um compromisso, pois desde que «le temps mythique et le temps ordinaire se 'ressoudent' et l'attitude face aux mythes change avec ce changement de pratique; on 'rationalise' le mythe, on cherche à y repérer un noyau historique, et donc on y croît encore, mais d'une autre manière»². A esta postura se deve, em grande medida, a sobrevivência do mito de Viriato, facto a que não é alheia a grande fortuna literária de *A Voz dos Deuses* de João Aguiar. Mas nesta forma de viver o problema, como nas demais, o que nos importa conhecer são as implicações da ideia de Viriato na identidade nacional, o que, de certo modo, nos reconduz à questão com que terminámos o terceiro parágrafo e à necessidade de conhecermos, mais de perto, o *herói* de que nos vamos ocupar.

Certo é que, de Viriato, em contraste com o muito que, sobre ele, se tem escrito, pouco se sabe, a começar pelo mistério que envolve o seu nome. A opinião mais comumente aceite é a de que o termo *viriatius* terá sido um adjectivo participio para designar o homem portador de *viria* (ou *virias*), palavra celtibera que serve para nomear uma espécie de bracelete. Admitindo que assim era, a(s) *viria(s)* serviria(m) de insígnia, assinalando a posição de comando de que o caudilho lusitano foi investido, por eleição, segundo Apiano. «De origem³ muitíssimo obscura», como nos informa o historiador Díon Cássio⁴, terá, a acreditar-se no testemunho Diodoro, nascido «junto ao Oceano»⁵, com tudo o que a expressão tem de vago. Em última instância, poderá

¹ Ivahn Smadja, «Les myths. Biblio», *Sciences et Avenir*, nº 111, Julho de 1997, p. 98.

² *Ibid.*

³ Veja-se, a este propósito, Antonio Cordeyro, «Da vinda dos Romanos a Hespanha, e victorias que delles conseguiu o mayor Portuguez, e Principe Viriato, até morrer só por treyçaõ», in *Historia Insulana das Ilhas a Portugal Sugeytas no Oceano Occidental*, fac-simile da edição *princeps* (1717), Angra do Heroísmo, SREC, 1981, p. 25. O autor adianta que o caudilho terá nascido por volta do ano 200 a. C. Todavia, esta hipótese é tão ou menos credível do que a apontada pelo historiador para local de nascimento do chefe lusitano: Viseu.

⁴ *Apud* Paulo Farmhouse Alberto, *Viriato*, Mem Martins, 1996, p. 61. Todas as transcrições e alusões às fontes históricas, salvo indicação em contrário, são desta mesma edição.

⁵ *Id.*, p. 60.

apenas significar no «Ocidente do Império»¹. É ainda Diodoro que nos dá conta do seu casamento com uma filha de Astolpas, rico proprietário do vale do Tejo, todavia não será temerário afirmar que esse relato poderá ter tanto de verdade como o do já referido texto do retrato. A mesma evidência dos princípios ético-filosóficos que o inspiram salta à vista: somos confrontados com um Viriato que abdica das emoções originadas pelos males presuntivos, como sejam o desejo dos bens futuros e a alegria dos bens presentes. Uma imagem que se encaixa no estereótipo dos objectivos do *sage*, tão caro aos estóicos: a temperança sobre os impulsos, a fortaleza sobre os obstáculos, a justiça sobre a distribuição dos bens.

Poder-se-ia, no entanto, sintetizar as diversas etapas da vida do caudilho na recorrente imagem de que, tendo sido pastor, passou a ser salteador, antes de se transformar no chefe de guerra que lhe granjeou uma fama digna de nota na Antiguidade greco-romana. Porém, quase tudo tem sido discutido neste retrato, muitas vezes subsumível no epíteto pouco honroso (Aquilino dirá que não) de *dux latronum*. Em questão tem sido posto o facto de Viriato ter sido efectivamente pastor e montanhês, como discutida tem sido a sua efémera passagem pelo ofício de salteador, em si mesmo um conceito cujo sentido não tem a evidência que hoje se lhe dá. Entre os que atribuem este facto a uma invenção despeitada dos Romanos pelas derrotas que os Lusitanos lhes infligiram e os que desenvolvem a teoria do «banditismo social», há toda uma vasta gama de teses, onde se esgrimem argumentos sobre o sentido das campanhas do caudilho. A dificuldade reside em discernir se, sob as razões económicas que explicam as razias lusitanas nas zonas mais férteis, existe um objectivo político. Se é verdade que o *modus vivendi* dos povos lusitanos e afins, das regiões mais pobres, aponta para um banditismo social *culturalmente legitimado*, não deixa de ser surpreendente que Sêrvio Sulpício Galba, antes da chacina (150 a. C.) que o tornou tristemente famoso, tenha atraído vários milhares de lusitanos, sob promessa de distribuição de terras. Mais problemático é saber-se se os Lusitanos alguma vez pretenderam ocupar essas terras pela força, podendo-se, deste modo, atribuir-lhes uma ambição que ultrapassa o *banditismo de fronteira* para que L. García Moreno, entre outros, se inclina. A repercussão emocional que a perfídia de Galba gerou terá, seguramente, contribuído para o recrudescimento da guerra, mas dificilmente se o pode explicar apenas pelo móbil da vingança, como, por vezes, se tenta fazer crer, interpretando à letra Orósio ou Suetónio². Se a *bellum latronum* (assim designada do lado romano) degenerou, como pretende Aquilino³, «numa verdadeira e formal guerra de nação contra nação», já é mais difícil de determinar.

Menos dúvidas levantam a excepcionalidade do chefe de guerra e o cortejo de vitórias que lhe são atribuídas, sensivelmente entre 147 e 139 a. C.⁴, data em que

¹ *Id.*, p. 33. Não será assim tão vaga a localização do nascimento presumível de Viriato, a menos que o historiador a tenha inventado. A fonte de Diodoro é Políbio (via Posidónio), não só coevo dos acontecimentos, como também testemunha ocular.

² Cf. Paulo Farmhouse Alberto, *op. cit.*, p. 30.

³ *Os Avós dos Nossos Avós*. Lisboa, Bertrand, 1990, p. 315.

⁴ As campanhas lusitanas, algumas delas com sucesso, começaram antes de Viriato e continuaram para além dele. O período mais intenso corresponde ao que decorre de 155 e 136 a. C., segundo nos

alguns autores situam a sua morte. Entre triunfos e desaires, o inventário é extenso, razoavelmente documentado nas fontes antigas, e dele faremos uma breve síntese no capítulo I da Parte II. Por agora, anote-se o reconhecimento quase unânime do valoroso estrategista que ensaiou, com sucesso, a tática da *fuga simulada*, seguida de *retrocesso ofensivo*, o que combinava bem com a intrepidez e a astúcia bélica dos Lusitanos. Um melhor conhecimento do terreno, a grande mobilidade dos guerreiros e a subtileza dos ardis em que fazia cair os romanos, foram factores determinantes nessa guerra subversiva de que Viriato soube aproveitar todas as virtualidades. Não será estranho a esta invulgar capacidade bélica o acentuado grau de mitificação que a figura do caudilho conhece na Antiguidade. No século I d. C., Frontino, autor e soldado sensível à *res militaris*, recorda a sua conduta exemplar no rompimento do cerco em que Vetúlio encurralara os Lusitanos, de onde há-de emergir como chefe. Justino, coevo de Augusto, há-de considerá-lo o maior chefe de todos os tempos entre os Hispanos e, ainda século IV da nossa era, Amiano Marcelino evocá-lo-á como exemplo dos mais poderosos inimigos de Roma.

Desse período, retenha-se que Viriato, após a estrondosa derrota de Fábio Máximo Serviliano (140 a. C.), obteve do Senado o título de *amicus populi Romani*, tratado que viria a ser quebrado, pouco tempo depois, por Quinto Servílio Cipião, e hoje objecto de controversa polémica, quer pelas condições misteriosas em que ocorreu, quer pelo significado ambíguo que esse reconhecimento arrasta. Em causa está saber-se até que ponto a existência desse tratado permite concluir dos desejos autonomistas de Viriato, cuja consequência última seria a transformação do caudilho num *Romulus Hispaniæ*, como nos sugere Lúcio Floro.

A verdade é que esse tratado implicava, segundo Jorge Alarcão, «o reconhecimento da independência das terras e da sua [de Viriato] gente»¹. Uma ideia que será, naturalmente, desvalorizada por grande parte da historiografia mais recente, que não entrevê na Lusitânia indícios seguros de uma formação pré-estatal, nem reconhece ao caudilho qualquer sentimento pátrio. Compare-se esta posição com a que demos conta nos parágrafos iniciais e registre-se a amplitude do enorme desvio que as separa. Queimando etapas, poderíamos desembocar toda a polémica, que no seio dessas diferenças se adivinham, nesta questão: poder-se-á falar em continuidade histórica entre Lusitanos e Portugueses? A resposta negativa de Herculano², ao contrário do que pensam Amílcar Guerra e Carlos Fabião³, não «estabeleceu de modo claro e definitivo a questão», foi apenas o rastilho que, até hoje, a acendeu.

É deste Viriato que nos vamos ocupar, sem, todavia, ser este o Viriato que mais nos interessa. Não é, uma vez mais, o conteúdo histórico dessa contenda que nos move, ainda que forçoso seja passarmos por aí. Nem a nossa formação de base literária, desde logo perceptível nas escolhas que fizemos, o aconselharia, nem o que

informa, apoiando-se em Apiano, Jorge Alarcão, *O Domínio Romano em Portugal*, Mem Martins, Europa-América, 1995, p. 17.

¹ *Op. cit.*, p. 21.

² Cf. «Introdução», in *História de Portugal*, Tomo I, Lisboa, Bertrand, 1980, *passim*, particularmente pp. 83-85.

³ «Viriato: Genealogia de um Mito», in *Penélope- Fazer e Desfazer a História*, nº8, 1992, p. 18.

verdadeiramente nos fascina em Viriato mora na aridez enunciativa do facto histórico. Ocupar-nos-emos dessas divergências apenas na medida em que elas traduzem diferentes interpretações do domínio culturológico, que se poderiam filiar na aceitação ou na recusa da existência de *antecedentes*, mais ou menos remotos, ao acto criador inicial, de que D. Afonso Henriques é símbolo. É a possibilidade de nelas identificar as forças naturais de que somos agentes ou pacientes que particularmente nos atrai.

Assim sendo, o *banditismo social* dos Lusitanos vale menos pela profusão de leituras que suscita do que pelas interpretações do destino pátrio que as inspiram. Na mesma ordem de ideias, não é um Viriato subsumível no ideal do guerreiro, exaltado como um valor em si, que procuraremos captar. Ainda que a imagem do combatente seja importante, pois através dela a História *cauciona* o que o mito, de algum modo, celebra, o que nos prende é o que dessa ideia Viriato se transfigura em Ser nacional; ou, ao invés disso, se perde no cepticismo racionalista que a desvaloriza.

Não é, também, a explanação de teses, derivem elas a sua argumentação de condicionalismos naturais e históricos (raça, meio geográfico) ou procurem, pelo contrário, na predestinação divina a «explicação» da História¹ que perseguimos. Embora não podendo dispensar os conhecimentos que elas veiculam, o importante, para nós, é a forma como Viriato as atravessa, investindo-se de um sentido comum ao dos heróis nacionais, sem, com isso, prescindir do que lhe é próprio; é o modo como a sua natureza proteica o adapta às situações mais diversas, permitindo-lhe, na extremidade do possível, ser naturalmente monárquico em Antonio Cordeyro e displicentemente republicano em Teófilo, sem perder, nessas metamorfoses, a exemplaridade moral que faz dele um símbolo da defesa da *pátria*. Por outras palavras, é imperioso descobrir, na eliminação das diferenças a que a civilização actual nos conduz, de que forma a História, por um lado, e o mito, por outro, nos devolvem, através da ideia Viriato, o sentido perdido das particularidades nacionais.

Trata-se, pois, de saber até que ponto a ideia de Viriato se adapta àquilo de que é feita, para Philippe Ariès, a marcha do mundo: «o conflito entre as tradições particulares, as que morrem, as que persistem, as que nascem»². São estas «atitudes dos homens frente ao seu destino, em condições particulares, num momento dado do tempo»³ que, sobretudo, nos interessa apreender. Se o Viriato de Mascarenhas ou o de João Aguiar nos prendem a atenção, não é pela maior ou menor amplitude do fundo histórico sobre o qual a figura do herói se desenha. É, tornando a Ariès, porque, reeditando essa Lusitânia mítica, «a particularidade [que o caudilho representa] deixou de ser uma abertura para se transformar numa resistência»⁴. Não no sentido restrito, nem no contexto em que o historiador francês a emprega, como recusa à «amizade da História», embora em situações-limite ela conduza a um negativo e insustentável

¹ Sobre as diversas formas de *casticismo cultural* (estilístico, naturalista, providencialista, historicista), ver António Machado Pires, «O Carácter Português», in *Anais*, nº 8. Instituto Superior Naval de Guerra, 1994, *passim*, particularmente as pp. 36-38.

² *O Tempo da História*. Lisboa, Relógio d'Água, 1992, p. 49.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, p. 48.

fechar-se da Nação sobre si própria, mas uma resistência que se esboça no limiar da imersão no *Outro*.

É, precisamente, a ideia de resistência que argamassa todas as emanações do mito de Viriato, não tanto como a imagem do que passou, mas antes como desígnio a cumprir, i. e., parafraseando Pascoaes, como o *futuro que amanhece*. O Viriato que nos interessa, como objecto de estudo, é o que, ciclicamente, regressa, não o que morreu no século II a. C. A História dá-nos as circunstâncias em que essa morte ocorreu; o mito, o seu significado; onde aquela termina um ciclo, este instaura a possibilidade de um novo começo.

Mas que papel se atribui ao mito numa Modernidade que se nutre da suspeita ôntica? O estudo do mito historiográfico não estará fatalmente condenado a ser apenas o estudo da sua desconstrução? Que razões podem ser aduzidas ao fascínio por certos mitos, designadamente o de Viriato, que o século XX continua a celebrar? Não está o mito viriatino em contradição profunda com a civilização Ocidental, naturalmente herdeira do legado de Roma?

Procuraremos responder a essas questões, tentando provar que o mito, assumindo-se como a verdade da vida que se experimenta na emoção, continua a resistir, nos nossos dias, aos irredutíveis ataques do pensamento racionalista, que o tritura, não raras vezes sem sucesso, no cadinho da historiografia. Contra a visão do cientifismo inflexível, em si mesmo uma quimera perdida, o mito continua a ligar-se aos anseios mais profundos do homem, designadamente na sua relação com a identidade nacional. Em pleno século XX, temos acesso a uma re-interpretação mítica de Portugal na *rememoração criativa* do saudosismo de um Pascoaes, no *nacionalismo universalista* de um Pessoa, nos *mitolusismos*¹ de um Lima de Freitas, na *imaginação simbólica* de uma Margarida Cepêda, para apenas citarmos alguns dos exemplos que se nos afiguram mais representativos. Une-os o percurso viático que empreenderam, não tanto como uma interpretação da História, mas antes como uma poética da aventura humana, que pode, naturalmente, conhecer realizações várias noutros domínios mais *prosaicos*. Repare-se que mesmo os velhos mitos, hoje de *insustentável leveza*, se revigoram sob novas formas. A *universalidade do génio português* renasce das cinzas da *dilatação da Fé e do Império* e o suposto pioneirismo no diálogo Norte-Sul bebe a sua inspiração na *nossa gesta de nação eleita*. Não menos interessante é constatar que o *européismo* ganha, sob o seu hedonismo vitalista, contornos messiânicos, que fazem lembrar outros tempos.

São essas interpretações do *Ser* e do *Destino* pátrios, sejam elas «motivo de aplauso ou de condenação», como o faz notar António Machado Pires², parte integrante do «domínio culturológico»³, assumindo-se como «indicadores da actividade e do pensamento de um Povo»⁴. Não se esgotam, pois, nem no

¹ Veja-se a esse propósito António Quadros. *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, Lisboa, Publicações Europa-América, s/d, pp. 206-210.

² *Op. cit.*, p. 52.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

nacionalismo mais exacerbado, nem na *objectividade*, não menos emocionada, dos racionalistas. Há, estamos em crer, uma forma própria do Português ser messiânico, que o apego à figura de Viriato lapidarmente ilustra. Uma ideia que, algum modo, nos filia no conjunto das raças que, segundo Ortega Y Gasset, se «afanan [...] en hacer sobrevenir lo heroico, lo genial, lo trágico, y no paran mientes en la porción de vida - cuantativamente la más importante - que fluye por las horas y los minutos»¹. Mas isto não significa necessariamente que, à vivência mítica, se possa imputar toda a responsabilidade da apatia em que o País, em certos momentos, parece mergulhar. Muito menos tratando-se do mito da antemanhã que, pela natureza dinâmica da sua própria formulação, nos reenvia para o lugar de todos os recomeços e de todos as possibilidades.

Não é, por isso, redutível o estudo do mito histórico ao estudo da sua desconstrução. Não só se tem assistido à criação de novos mitos, sob o impulso, entre outros, dos *mass media*, como se tem readaptado os de sempre às exigências da vida moderna. Inconsequente se torna, deste modo, fazer a genealogia de um mito, procurando captar no somatório das manifestações espúrias em que ele se expressa, o resultado preconcebido da ignorância e da credence, sob pena de se perder o que, em essência, o liga a uma representação colectiva. «Conhecida perfeitamente não pode ser a cousa que tem muitas partes, se não for sabido em qual principalmente tem seu fundamento», dir-se-ia, citando o infante D. Pedro², para frisarmos a ideia de que, no mito, o todo não é igual à soma das partes. Sem prejuízo das suas virtudes, designadamente na denúncia do aproveitamento perverso de alguns mitos, de que o período salazarista foi o exemplo mais doloroso, o iconoclasmo militante é o mais ingénuo de todos os mitos.

De mitos falaremos na primeira parte do nosso estudo, atentando na forma como rasgam a relação *res gestæ*/identidade nacional, ganhando um espaço muito próprio na instauração de uma liturgia dos heróis. Uma exaltação que conhece, também, emanações no *feminino*, não obstante (e também por isso) o fundo misógino que, não raras vezes, subjaz à definição da gesta exemplar das nossas mais celebradas figuras históricas. Nesta concepção de heroísmo e na exemplaridade moral que a suporta, se há-de inspirar, amplamente, o retrato de Viriato. A nossa atenção recairá, igualmente, sobre a figura do anti-herói, contraponto irónico dessa defesa da Grei, de que o herói mitificado é emblema, em figuras como Nuno Álvares Pereira ou D. João I. Um render dos heróis a que não será alheia nem a circunstância de o historiador se ter libertado da *nobre* função de exaltar os feitos nacionais, nem a convicção dos que entrevêm, no movimento das massas, o motor da História.

Dando preferência ao estudo das figuras históricas que se ligam à ideia de resistência ou que, com esta, se debatem, fazendo ressaltar as circunstâncias políticas em que os nossos heróis entram no panteão nacional, pela porta da frente, ou dele são forçados a sair, pela porta dos fundos e do esquecimento, antecipamos os reverses da

¹ *Espiritu de la Letra*, Madrid. Cátedra. 1985. p. 118.

² *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. Porto, edição da Real Biblioteca Pública Municipal. 1910. cap. XIII, p. 28.

fortuna que o efeito moral de Viriato há-de conhecer, na cultura portuguesa. Permitir-nos-á, finalmente, este percurso destacar situações e problemas que encontram o seu enquadramento na relação conquistador/conquistado ou no confronto missão civilizadora vs. direito à diferença, trazendo-se, deste modo, à colação alguns dos temas que terão de ser necessariamente desenvolvidos na contenda que opôs os Lusitanos aos Romanos. Entre eles a contradição, porventura mais académica do que real, em que o mito viriatino incorre, quando confrontado com o legado histórico da civilização romana.

Ficará, então, aberto o caminho para, numa segunda parte, consagrarmos ao mito de Viriato um estudo mais acurado. Emocionalmente ligado à antemanhã da nossa História, que ora o senta no trono etéreo dos heróis, ora o reduz, como nas fontes pró-romanas, à vil condição de *dux latronum*, Viriato resiste, desafiando o devir histórico, ao índex da memória. Meio-pícaro (como o beirão), em Aquilino; salteador, em António Sérgio; herói nacional divinizado, em João de Barros; símbolo da resistência à imersão cultural no Outro, em João Aguiar; virtualidade do «futuro por cumprir», no «confuso nada» em que Pessoa o descobre; figura de proa do nacionalismo apologético, mas também referência incómoda para uma certa ideia de Império; Viriato corporiza, de forma emblemática, uma porção do nosso destino colectivo, que importa analisar nas suas diferentes implicações.

PARTE I

A meditação retrospectiva é um pesadelo para nós. Antes tivéssemos sido afoitamente anónimos e guardássemos para agora as energias perdidas!

Vitorino Nemésio, *Sob os Signos de Agora*

[...] todos os povos dão um jeitinho aos seus oráculos ou aos seus índices estatísticos para obterem a confirmação daquilo em que desejam acreditar.

Paul Veyne, *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?*

1. MITO E IDENTIDADE NACIONAL

Entre a atracção do abismo e a consciência disso mesmo se situa a matéria para que tão amplamente nos remete um título como o que acima se apresenta. Inevitável, contudo, seria contornar esse percurso, pretendendo-se, como nós pretendemos, encontrar a suposta *Pátria* de Viriato, na revitalização constante do que pretensamente foi e ainda é, como frequentação do mito. Entre a celebração exaltada e o cepticismo mais irredutível, goza, ainda, o caudilho lusitano (e com ele os demais heróis da extensa galeria nacional) dos favores que lhe vêm desse *pressentimento secreto* (que Paul Veyne¹ vislumbra nos Gregos) de que o imaginário se não pode recusar, porque, a ser assim, «mais nenhuma verdade subsistiria». Em qualquer dos casos, muito para além da crença ou da sua negação, há que não perder de vista o que a mitificação dessas figuras nos diz – poder-se-ia mesmo dizer: o que nos ensina – sobre o que é a verdade para os homens, designadamente quando se confrontam com o problema da sua identidade nacional.

Ora, o trajecto que esse confronto subentende está muito longe de poder ser percorrido sem escolhos, já que o mito não só pressupõe uma memória colectiva, como é ele próprio portador de uma memória que o clarifica, na mesma medida em que o torna obscuro e difícil. É o que se depreende da própria evolução do conceito²: «palavra-discurso», na *Iliada*, «história-narrativa», na *Odisseia*, «mentira», no *mythoys legein* de Demóstenes, o mito participa, ainda, da significação para que nos remetem outras hipóteses etimológicas como «lembrar-se», «desejar com nostalgia» (*meudh* ou *mudh*) ou «iniciar, instruir» (*meyo*). E, embora nos interesse, sobretudo, a

¹ *Op. cit.*, p. 136.

² Nas referências etimológicas seguimos de perto Victor Jabouille. *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa. Editorial Inquérito, 1994.

sua análise enquanto veículo de vivência histórica, importa não esquecer que essa natureza proteica o torna moldável, ora fazendo-o florescer, com vigor, em determinados momentos de crise para se apagar noutros, ora ajustando-o ao desejo de nos situarmos diferentemente face ao *Outro*, como catarse ou como força impulsionadora da acção.

A verdade é que o mito não existe à margem da História; é mesmo, em certo sentido, a sua vivência quotidiana, i. e., o lugar da emoção que a realiza, ou, se quisermos, o pedaço de mistério que confere sentido ao real. É o modo como se compreende esta relação que determina onde acaba a nostalgia inconsequente e começa a convicção de que o nosso futuro como povo é, recorrendo a uma imagem de Pascoaes, o *passado que amanhece*. Que D. Henrique não tenha sido o criador de civilização que se fez dele, ou Viriato o herói ímpoluto que o ensino da História legitimou, isso não torna incompatível, em termos de identidade nacional, a suposta verdade histórica com a forma peculiar que o Português tem de ser o «forjador de fantasmas /que ve siempre en lo real /lo falso, y en sus visiones /la imagen de la verdad»¹.

Dir-se-ia que a identidade de um povo se não esgota na sua História, muito menos quando entendida dentro dos limites estreitos da sucessão de factos, como se o homem existisse sem a natureza humana. Mais do que a História, é a sua vivência mítica que nos distingue dos outros povos. É nela que se realiza, com mais vigor, o «suficientemente diferente» de que nos fala Whitehead e que, muito particularmente, nos há-de interessar no estudo do mito viriatino:

A diversificação entre as comunidades humanas é essencial para prover o incentivo e o material da odisséia do espírito humano. [...] Os homens requerem dos seus vizinhos algo suficientemente semelhante para ser compreendido, algo suficientemente diferente para provocar a atenção e algo suficientemente grande para causar a admiração².

Significa isto que, se a lenda do rei Artur é formalmente semelhante ao mito do regresso sebástico, estas formas de cunhar o imaginário afastam-se, contudo, na mesma proporção em que se aproximam. «Verbalização de dados supra-individuais, colectivamente importantes», como diria Walter Burkert³, os mitos individualizam-se nas comunidades que os adoptam como seus, porque filtrados pela relação, sempre problemática, do homem com a sua realidade histórica, seja esta motivo de espanto, de desdém, de receio em relação ao futuro ou de fascínio. Um passado incolor não ilumina a banalidade do presente, nem pode constituir um programa de futuro.

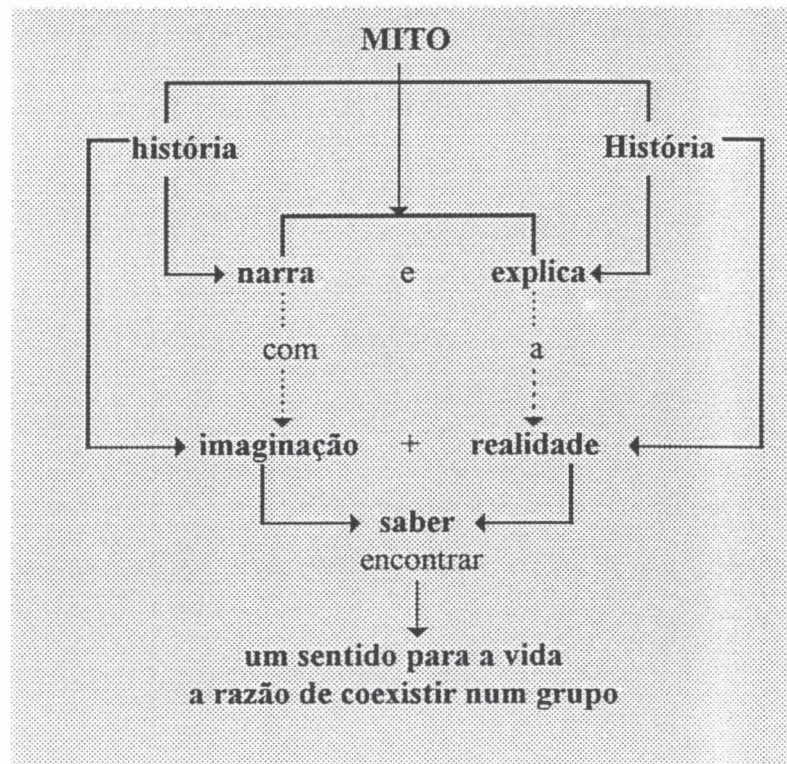
Há em cada mito uma forma própria de ser História e história, i. e., de ser, em unísono, evocação de um passado temporal e existencialmente definido e narração

¹ Rosalía de Castro. *En las Orillas del Sar*. Santiago de Compostela. Ediciones Sálvora. 1984. p. 117.

² *Apud*, T. S. Eliot. *Notas para uma Definição de Cultura*. Lisboa, Edições Sécuro XXI. 1996. p. 56.

³ *Mito e Mitologia*. Lisboa, Edições 70. 1979. p. 25.

fantasiosa da verdade. Uma figuração que, simplificada, poderia ser traduzida por este esquema:



O saber para que o mito conflui não é, pois, o que cabe por inteiro nos limites da ciência histórica, ainda que dela participe largamente, mas aquilo que nela pode funcionar como *castelo* da alma colectiva, conceito que mais adiante se abordará, a propósito do estudo de Viriato na *Mensagem*. E, não se confinando à História, a narrativa mítica também não é redutível a uma fábula de falsidades, antes se afirma como a expressão do ser mais profundo de um povo, vivido quotidianamente na sua vontade de afirmação, ou apenas, no plano simbólico, como referência cultural. A imaginação é uma peça indispensável desse processo de apropriação selectiva, quando e se entendida como um instrumento do convívio ininterrupto e concreto dos homens com o mundo. É a adesão, por vezes quase insondável, que pode ir da credice à sublimação, da ironia magoada do não crer à crença vigorosa, mas sempre, de algum modo, tocada pela magia, a um determinado conjunto de referentes e de mitos que constitui a identidade nacional e caracteriza o Povo que a possui.

Metáfora ao nível da narração, o mito, fiel à sua natureza compósita e à pluralidade de sentidos que enforma, é, pois, imprescindível ao estudo da identidade nacional. Algures situado, no lugar da nossa procura ôntica, entre a nostalgia e o desejo, aqui entendido como busca do saber, o mito assume-se como *história* vivida, presentificada pela *fábula* e pelo *sonho*, impondo-se ao quotidiano do homem como modelo, sempre *verdadeiro* na *falsidade* do *real* amargo.

Assim sendo, é a credence e não a força de figuração positiva que o mito pode constituir que leva à sua destruição. O milagre de Ourique só se torna verdadeiramente insustentável, quando a consciência nacional infantilizada o defende apenas porque sim, como reserva sobrenatural, intocável, como o «livro fechado a sete sellos»¹ do Apocalipse, no entender de Maggessi Tavares. «Só o aparecimento das heresias obriga à definição das doutrinas²», o que legitima a atitude de Herculano, muito para além da ingenuidade que Pascoaes lhe atribui:

Bem sabemos que o Cristo de Ourique é uma lenda, o que ingenuamente demonstrou Alexandre Herculano.

Jesus Cristo, conforme este escritor não apareceu a Afonso Henriques prometendo-lhe vitória. Ele nega «apenas» a verdade material do facto.

Mas é certo que a Lenda se formou, o que, para nós, tem mais valor que a realidade histórica daquela Aparição. A esta realidade preferimos a legendária. ...

Jesus Cristo interveio, embora idealmente, na fundação de Portugal. O Povo como que nacionalizou Jesus, tornando-o paladino da sua Pátria³.

Sem discutirmos a explicação demasiado redutora que confere ao povo o protagonismo na criação da lenda, à revelia do que ela transporta de habilidade alcobacense e do que encerra de politicamente útil na sua génese e, por isso, oficialmente cultivada, importa reter a importância que se lhe deve atribuir, a par de outras criações similares, na formação de uma consciência nacional. A procura do nosso ser-no-mundo e do nosso ser-com-os-outros (e nisto Pascoaes tem claramente razão) não se esgota na existência material do que é tangível aos olhos. O lugar do saber (e, naturalmente, do ser) é essa percepção do real a que autognose empresta a coloração viva do desejo, dentro dos contornos sonhados da ficção.

O mito não se demonstra e a sua desmistificação é sempre um argumento da posteridade. Que a existência material do milagre se tenha esboroadado sob o peso das razões de Herculano, aliás denunciado cem anos antes por Luís António Verney, isso não lhe retira qualquer importância, como referente cultural. A sua criação será sempre um marco do humano suporte dessa vertigem do eterno com que os Portugueses, várias vezes na sua História, se quiseram afirmar como Nação de facto e de direito. Perdido, no entanto, o invólucro da caução histórica, o mito, perde, se não a sua razão de ser, pelo menos a força de exaltação que lhe facultava a possibilidade de se *ritualizar* como vivência. Ainda assim, continua a ser parte integrante de uma *imago mundi*, intrinsecamente ligada à nossa realidade nacional, quando se analisa o problema da identidade dentro da lógica da imaginação afectiva com que a História é inevitavelmente vivida fora do saber enciclopédico.

A Transcendência rasga, com efeito, desde muito cedo, o nosso destino pátrio, deixando, sob diversas formas, o sulco indelével da sua passagem, do providencialismo

¹ *Apud* Ana Isabel Buescu. «Vínculos da memória: Ourique e a fundação do Reino», in Yvette Kace Centeno (coord. de), *Portugal: Mitos Revisitados*, Lisboa, Salamandra, 1993, p. 33.

² T. S. Eliot, *op. cit.*, p. 13.

³ *A Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993.

de um Frei Bernardo de Brito às profecias de um Bandarra, do Quinto Império de um António Vieira ao *Deus* descristianizado de um Fernando Pessoa. A predestinação, objectiva ou subjectivamente divina, é, desde sempre, uma convicção indissociável da alma nacional, contestada com veemência por alguns, sublimada por outros, mas sempre uma referência irremovível quando se procura determinar o que é ser-se português. Resta saber como se tem exaurido desse sentido missional da existência de Portugal o que ele significa, hoje, para além da sua insustentável leveza e dos messianismos mais ou menos abortados que têm atravessado a nossa História.

Em nada mudou o nosso futuro a crença firmada de que essa predestinação se tornou herética. Podem «(re)definir a doutrina» da sua razão de existir os povos, como o nosso, que têm um passado histórico-mítico suficientemente fértil para funcionar como augúrio. Aqui entronca o império da saudade de Pascoaes ou o Portugal-a-haver de Pessoa, sem que aí se esgotem, todavia, as nossas potencialidades como Povo, na fidelidade à máxima vicentina de que «Pelo impossível andamos, non por al».

Certo é que essa procura jamais poderá prescindir da mitologia nacional. Não há futuro pátrio sem se lançar raízes no (im)provável da memória¹, sem se experimentar no dia-a-dia a verdade que é permanência do que foi, enquanto reminiscência criativa ou escala comparativa de valores (não de feitos, sublinhe-se). É verdade que a atracção do abismo pode ser aqui o saudosismo imberbe ou o aproveitamento abusivo da mitologia nacional pelo poder instituído, mas não é menos verdade que o mito pode ser encarado como um «elemento essencial da dimensão humana da realidade»², potenciando a esperança que mora na vontade de um futuro digno.

Significa isto que a revisitação do mito é esse tempo da visível e pessoal descoberta do eu na convivência com os outros, o que, mais do que uma aproximação de interesses materiais, porventura comuns, é, sem dúvida, uma opção axiológica. É em nome dessa escolha que se nos afigura legítimo que cada homem, sem exceptuar o do nosso tempo, procure a sua Pátria como Ulisses, ajustando-a ao sonho em que a situa e procurando intervir na realidade decepcionante. Foi este, a nosso ver, o maior contributo de Camões para o estabelecimento de uma identidade nacional, qualquer que seja a leitura que hoje se possa fazer desta questão. O presente da escrita do Vate é essa realidade que o Velho do Restelo denuncia (já recorrente na obra de um Sá de Miranda³) e que contrasta com o desejo e o sonho a que Camões empresta a medida da epopeia e não o contrário. Hoje sobeja-nos em velhos do Restelo (e em lucidez corrosiva) o que nos falta dessa matéria de que os sonhos são feitos, ou, se quisermos,

¹ Entenda-se aqui «memória» no sentido que lhe atribui Eduardo Lourenço, in *Existe uma Cultura em Portugal?*, Porto, Edições Afrontamento, 1993, p. 131: «A memória é sempre um acto presente que recicla sem cessar todos os outros tempos, que os actualiza. Nós só temos um tempo verdadeiro que é o presente. Todos os outros tempos são miragens e projecções desse presente. Portanto, a memória é um capital participado por mais ou menos gente, e ao nível onde acaba a participação acaba o nosso limite.»

² Cf. Marcelino C. Peñuelas, *apud* Jacinto do Prado Coelho, *Originalidade da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 15.

³ Cf. «Carta a António Pereira», in *Sá de Miranda. Poesia e Teatro*, Lisboa, Ulisseia, s.d., p. 215: «Não me temo de Castela. /donde inda guerra não soa; /mas temo-me de Lisboa. /que, ao cheiro desta canela, o Reino nos despovoa.»

do que nos falta dessa vontade inacalmável de navegar à bolina. É dessa desproporção entre o real e o ideal, que teimosamente tende a fixar-se na epopeia do negativo ou na exaltação serôdia do nacionalismo delirante, que resulta a super-identidade ou seu inverso, todavia sem esse precário equilíbrio de contrários que o século XVI, dilacerado pela crescente degradação moral e de costumes, metaforicamente equaciona nas extremidades do possível que *Os Lusíadas* e a *Peregrinação* constituem.

É precisamente em relação a *Os Lusíadas* que, em grande medida, se posiciona a nossa relação equívoca com o passado. Basta recordar que não é, hoje, pacífica a aceitação dessa «existência epopeica»¹ que Camões, colectivamente, nos conferiu e que fez dele o símbolo máximo da identidade nacional. Luís de Oliveira e Silva, entre outros, vê mesmo no poeta o «fundador da nossa secular idolatria do passado»². Uma posição que, não sendo inédita, nos merece reparo pela forma como envereda por uma leitura que a obra camoniana dificilmente autoriza. Escapa a essa tentação frequente de outorgar, n' *Os Lusíadas*, os objectivos de uma determinada ideologia, mas não evita o exorcismo a que, não raras vezes, a obra de Camões é sujeita.

Perniciosa, por exemplo, é convicção de Oliveira e Silva que, padecendo do mesmo carácter sentencioso que critica no texto de Camões, nos coloca perante a surpresa de um pensamento como este: «O poema épico, quando tem por objecto matéria puramente histórica [?], não se pode dar ao luxo de formular um juízo definitivo»³. Fustiga n' *Os Lusíadas* a criação de um mundo impossível, como se obra, antes de mais uma obra de arte, pudesse ser literalmente entendida fora do âmbito de uma construção ideal do Ser e da imagem da Pátria que lhe servem de molde. Tendo ignorado o contexto sócio-cultural a que a obra se não pode furtar, esqueceu também o genial protesto do Velho do Restelo, que ecoa ainda na epopeia do negativo, tão característica daquilo a que hoje se chama Modernidade. Oliveira e Silva crucifica o historiador que Camões *não foi*, sem ter salvo o poeta que, *efectivamente*, é, no sentido em que estes versos de Torga o definem:

Na terra negra da vida,
Pousio do desespero,
É que o poeta semeia
Poemas de confiança.
O Poeta é uma criança
que devaneia.

Mas todo o sementeiro
semeia contra o presente.
Semeia como vidente
A seara do futuro,
Sem saber se o chão é duro
E lhe recebe a semente⁴.

¹ Cf. Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*. Lisboa, Dom Quixote. 1988. p. 155.

² Luís de Oliveira e Silva, «Identidade e identificação interactiva n' *Os Lusíadas*», in *Dedalus*, nº 5, 1995. p. 228.

³ *Ibid.*

⁴ *Nihil Sibi*, Coimbra, Ed. do Autor, 1975.

Mais acertada, contudo, é a ideia de que a «consideração excessiva do passado e do presente acaba por diminuir o futuro»¹. Mesmo assim, ressalve-se que, em Camões, dificilmente se pode falar de uma supervalorização do presente e, muito menos, de uma militância acrítica num unanimismo que de facto não existiu e que o poeta, seguramente, não partilhou. Inaceitável de todo é, pelo contrário, a atitude falaciosa, insistentemente repetida nos últimos tempos, que torna Camões responsável e responsabilizável, do ponto de vista ôntico, por acontecimentos que lhe são posteriores:

Que poderá reservar o porvir dos Portugueses, depois de terem confraternizado com os deuses? Uma inevitável decadência. Embora essa decadência represente, pelo menos, a devolução dos Portugueses à sua identidade substantiva. A perpetuação da identidade histórica hiperbólica forjada por Camões, [...] vê-se desmentida pelos acontecimentos ironicamente trágicos de 1578 e 1580, para não referir a tardia descolonização empreendida no nosso século, nos quais a *hybris* camoniana recebe o inevitável castigo da *nemesis*, consequência da redução total da contemporaneidade ao tempo épico².

E onde o fragmento transcrito (cuja relativa extensão se deve à necessidade de ilustrar a desorientação que grassa, hoje, na procura do que é a nossa identidade) mais surpreende é na fatalidade anacrónica com que a «*hybris* camoniana» é punida, como reparação que devolve aos Portugueses a decadência que é a sua «identidade substantiva». Não menos curioso é esse castigo da *Nemesis* e a inusitada sugestão que deixa entrever - o silenciamento compulsivo de *Os Lusíadas*. Um desejo que assalta também o Velho do Restelo, após ter significativamente aludido à desobediência de Adão e de Prometeu, ao exibicionismo de *Phaeton* ou à ambição desmedida de Ícaro: «Nunca juízo algum alto e profundo, /Nem cítara sonora ou vivo engenho, /Te dê por isso fama nem memória, /Mas contigo se acabe o nome e glória!»³. Volvidos quatro séculos, mais incompreensível ainda é esse castigo do sonho que mora na condição do poeta, como se fosse possível negar-lhe o direito de *semear* «poemas de confiança» no «pousio do desespero», que é essa realidade (de «apagada e vil tristeza») a que o Velho do Restelo dá voz.

É legítimo o combate à idolatria camoniana que o texto de Oliveira e Silva empreende. Todavia, fazê-lo confundindo a representação da realidade com a realidade mesma, tomando o concreto pelo convívio poético com esse concreto ou as palavras de Camões pela face que essas palavras voltam para as coisas, já é menos aceitável. No fundo, ao apontar o poema como um mau exemplo, o que Oliveira e Silva tenta desconstruir é o mito da excepcionalidade que nos define como Povo, procurando descobrir n' *Os Lusíadas* a vulnerabilidade legitimadora da sua intenção

¹ Luís de Oliveira e Silva, *op. cit.*, p. 228.

² *Ibid.*

³ Camões. Luís de. *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, 1972, p. 172.

iconoclasta. Nobre é a intenção, que a denúncia da apropriação ilícita de Camões como refúgio justifica, mas não o *modus faciendi*. Para destruir o mito, diminui o homem, duvidando mesmo do seu patriotismo desinteressado; para desvalorizar a hipérbole, esgota-se na acusação de hipertrofia histórica, silenciando o primado da vivência.

Ora, se o estudo de Oliveira e Silva abunda em extrapolações que devem ser acolhidas com reserva, não deixa, por isso, de ter o condão de acentuar a clivagem, hoje indesmentível, que existe entre o Portugal celebrado por Camões e o que subentende a forma como os Portugueses do nosso tempo se confrontam com a sua identidade. Não é alheio a esse fosso a descrença na dimensão ecuménica, que latejava na ideia positiva que Portugal tinha de si próprio, mais ou menos consensual até ao século passado, nem a reacção justificável à instrumentalização ideológica da figura e da obra do poeta mitificadas. Sem inventariarmos todas as colorações de que o mito se vai tingindo até quase aos nossos dias, importa relevar como uma leitura facciosa da obra pôde transformá-la na bíblia da ideia de império, mesmo quando estes se tornaram anacrónicos. Era preciso justificar a colonização, há muito condenada internacionalmente, sustentada por um nacionalismo exaltado e por um indisfarçável misticismo imperial, de que Camões não pode ser o bode expiatório.

Não é preciso recuarmos muito para se vislumbrar, na nossa pretensa missão civilizadora de outros povos, a reedição do já então tardio espírito de cruzada que assaltara D. Sebastião. Ao mito da *Galinha dos Ovos de Ouro*, que as dificuldades do presente estimulavam, olhos postos no que se julgava ser as grandes riquezas por explorar nas colónias, juntou o Estado Novo o culto do mito do império como legado histórico, com toda a conotação providencialista que essa sacralização supõe¹. Vozes como a Norton de Matos, entre as duas guerras, ou a de Adriano Moreira, já na década de 60, insistem na «vocação missionária» de Portugal a que se juntam algumas vozes da Igreja Católica:

*A linha providencial da nossa história tornou-nos, desde há muitos séculos, instrumento do Senhor na Evangelização de parte considerável do Mundo, na América, na África, na Ásia, e até na Oceânia. E a igreja tem confirmado sempre essa missão. [...] Nesta hora em que o Ocidente parece ter perdido a consciência de si mesmo, [...] na subestima dos valores cristãos e abandono da sua defesa, Portugal é consciente da sua missão evangelizadora e civilizadora*².

O mal digerido complexo de superioridade que norteia a nossa relação enciumada com os novos países africanos de expressão portuguesa, contrapeso para a nossa titubeante integração na Europa, é ainda um sintoma bastante forte dessa atmosfera providencialista e do acentuado sentimento de perda que ela deixa transparecer. Um

¹ Veja-se a este propósito o excelente trabalho de Valentim Alexandre, «A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)», in *Penélope - Fazer e Desfazer a História*, nº 15, 1995, pp. 39-52.

² *Id.*, pp. 49-50. O sublinhado é nosso.

sentimento que Pessoa há-de minimizar, desvalorizando o significado desse império temporal (ainda a sua queda efectiva se não materializara), para o fundar no sonho de um império espiritual capaz nos devolver o epigonismo perdido: «Cumpriu-se o mar / e o Império se desfez / Senhor, falta cumprir-se Portugal».

É interessante verificar que se tem a ilusão, quarenta anos após a publicação da *Mensagem*, que Portugal se começa a «cumprir» com o bodo da liberdade e da prosperidade que o 25 de Abril de 1974 prometia (hoje, em termos de ideário, mais remoto do que a sua proximidade temporal deixaria pressupor), bem patente na pena emocionada de um Manuel Alegre, por exemplo. Longe do conservadorismo político de Pessoa e do seu irreductível império espiritual, o poeta de *O Canto e as Armas*, para quem o destino pátrio é indissociável da democracia e da participação popular, não deixa de revelar um misticismo semelhante ao do autor de *Mensagem*, na forma como «memória e acto» se conjugam («Verás florir o Tempo. A rosa e a espada.»¹) na definição de uma certa ideia de Portugal:

Andando o Povo levantado andando
Álvaro Pais de rua em rua: «Acudam
ao Mestre cá ele é filho d' El-rei. D.
Pedro». Entre Abril e Abril. **Memória e acto.**
Verás florir as armas: lua cheia. [...]

Andando o Povo levantado andando
um Major aos seus homens perguntando:
*Adere ou não adere? É só. Mais nada*².

Mas logo numa primeira leitura do excerto se detecta toda a extensão das diferenças que os separam. Repare-se na substituição do herói individual pelo herói colectivo, que o Neo-realismo não se cansara de proclamar como figuração positiva do futuro, sem que se proponha, com isso, a diluição da identidade nacional numa suposta identidade transnacional de inspiração marxista, ainda que esta não seja de desprezar. Se é verdade que a deslocação do motor da história para o povo não escapa a essa conotação, não é menos verdade que há uma forma muito portuguesa de o fazer, *validada* pela História, e pelo despertar da consciência nacional adormecida («quem me acorda no meio do meu sono?»³) que, latente na *memória*, se fez *acto*, passando a vau o fosso temporal (rarefeito «Entre Abril⁴ e Abril») que separa a *igualmente revolucionária* «arraia miúda» de 1383 e 1974.

¹ Manuel Alegre, «Crónica de Abril (Segundo Fernão Lopes)», in *Novos Horizontes*, Porto, Porto Editora, 1994, p. 44-45.

² *Ibid.* O sublinhado é nosso.

³ *Ibid.*

⁴ Note-se que a morte do Conde de Andeiro ocorreu a 6 de Dezembro de 1383, segundo a *Crónica de D. João I.* de Fernão Lopes, em que Manuel Alegre se inspira. Não se trata, estamos em crer, de qualquer confusão com Abril de 1385, data de reunião das Cortes, em Coimbra, onde o Mestre de Avis é aclamado rei. Assim, «Abril», por antonomásia, significa revolução.

Não resulta, pois, inócua esta colagem do 25 de Abril à crise de 1383-85, também empreendida, mais ou menos directamente, por outros artistas, e a que subjaz o mesmo esquema de construção: um povo, uma revolução, um destino. Atente-se no período de ouro que começou na segunda dinastia e na prosperidade a que o 25 de Abril deveria abrir caminho, sem que as semelhanças se fiquem por aqui. Há que juntar-lhe a inspiração para resistir à tirania, o ideal de soberania popular e (mais importante) de mobilização colectiva:

E começava a gente de juntar-se
e tanta que era estranha de se ver.
Não cabiam nas ruas principais
cada um desejando ser primeiro
e todos feitos d' um só coração¹.

O *pastiche* do texto de Fernão Lopes é particularmente feliz, não só pelo que essa sobreposição sugere de revitalização da alma colectiva, novamente feita «d'um só coração», como também pela *legitimidade* que a História empresta ao conceito moderno e ocidental de nação livre. E, malgrado o facto de o poeta ir temperando o seu texto de algum cepticismo («Não sei se a História tem um fio»²), impossível se torna fugir à emoção que rasga a sua «crónica» e à mitificação dessa revolução popular do século XIV que o 25 de Abril *ritualiza*, imitando o arquétipo. Trata-se, no fundo, apesar de a mudança de perspectiva, de uma reedição da pedra-de-toque de qualquer nacionalismo. Aqui como na Primeira República ou no Estado Novo, a Nação deve «ser capaz de revelar um passado glorioso, uma idade de ouro de santos e heróis, para dar sentido à sua promessa de restauração e de dignidade»³, já não como Portugal-a-haver, mas antes como um Portugal que, tendo recuperado a fé colectiva, e com ela a esperança, se começa a realizar.

Não se julgue, todavia, que o entusiasmo de se que rodeou o 25 de Abril nos curou da orfandade de uma ideia motora capaz de relançar o país na senda do sucesso e de acabar com a crise de identidade (no Estado Novo subvertida em antipatriotismo) que a essa ideia, frequentemente, se gruda. Continuará a ter lídimos representantes, no pós-25 de Abril, essa obsessão que marcou a literatura portuguesa dos últimos quase duzentos anos, desde a intenção *reformadora* de um Garrett, à denúncia queirosiana de que Portugal já só tem *ser imaginário*, passando pela desconstrução do prodigioso que nos garantia a predestinação divina enquanto nação, empreendida, entre outros, por um Herculano ou um Oliveira Martins. Com efeito, o século XX tem sido pródigo no aparecimento de adventícias vozes que apregoam apocalipses iminentes, mal condimentados por uma esperança redentora que nada mais é para além do seu fogoso lirismo, mesmo quando vertido no saber e no sabor do texto, paradoxalmente lúcido, de uma Dalila Pereira da Costa. Vislumbra esta autora, no mesmo Portugal, recorde-se, do Matesinho de S. Mateus, de Nemésio, ou do Malhadinhas de Aquilino, o

¹ Manuel Alegre, *op. cit.*, p. 45.

² *Ibid.*

³ Anthony D. Smith, *A Identidade Nacional*. Lisboa. Gradiva. 1997. p. 197.

«prolongado estado onírico» do povo português, a sua «tentação de suicídio», o desejo incontido de regresso ao «abismo-seio materno», o «amor da necrofilia», para propor contra a sua visão noctívaga do presente «um derradeiro acordar e uma conversão pela ascese e penitência»¹. Não será isto um convite a que engendremos a história de uma emoção sem qualquer emoção? que encontremos a nossa identidade fora daquilo que ela implica?

Ora, Portugal não é apenas essa vocação do obscuro de todo redutível ao magma informe do inconsciente ou à retorização em que ela, não raras, se funda: é também a luta pela sobrevivência que mora na alacridade solar que atravessa a obra de Aquilino. A nossa integração na União Europeia é bem o exemplo dessa luta no plano político, com todas as promessas e perigos que essa adesão envolve. É verdade que a supervalorização do passado tende, por vezes, a ser substituída pela imaginação feliz e liliputiana que roça o devaneio. Mas é, *mutatis mutandis*, válida como princípio essa faculdade de descobrir a dimensão cósmica no infinitamente pequeno, como garante da confiança em nós próprios. A revolução de Abril foi, à sua escala, o sonho dessa possibilidade e, sem dúvida, a mais válida reacção deste século ao nosso suposto imobilismo resignado. Foi, parafraseando Bachelard, na observação do nosso interior que se pôde sonhar com o dinamismo e com a audácia. E, sem se ter, ao contrário do pretendido, calçado verdadeiramente as botas de sete léguas, partiu-se de novo à conquista do Outro como meio de nos (re)descobrirmos a nós próprios.

Não tenhamos, porém, ilusões. Fenómenos como o 25 de Abril e a posterior integração na Europa, reduzida a sua importância à dimensão do real, tendem a engrossar o caudal das quimeras perdidas ou dos messianismos abortados, que figuras como os Capitães de Abril, Mário Soares e Sá-Carneiro corporizaram. Em todo o caso, aí reside a certeza de que, com mais ou menos crise de identidade, não somos irremediável e fatalmente um povo sitiado na lembrança que cristalizou na face mais visível da Saudade. E mesmo essa intensa nostalgia do passado, tantas vezes apontada como o nosso principal defeito, pode ser a nossa maior virtude pelo que encerra de conhecimento de nós próprios.

Não é, pois, contra o conhecimento do passado que se constrói o futuro, mas com ele. É isso que aproxima, para além de todas as divergências e da porção do legado histórico que cada um valorizou em determinado momento, um Fernando Pessoa de um Manuel Alegre ou um Salazar de um Mário Soares, por mais chocante e provocatória que esta aproximação possa parecer. É no tumulto das contradições que percorrem essa unidade multidimensional que a identidade se vai construindo no seu ininterrupto refazer-se contra e com as outras identidades com quem terá de coexistir sem fronteiras.

Ora, sem a complacente mão divina que nos outorgava a existência como nação predestinada, sem a força animica de mitos fundadores como o milagre de Ourique, umbilicalmente ligados à nossa missão civilizadora de outros povos, sem a possibilidade de reeditar os feitos que Camões celebra e perdidos os direitos históricos sobre o Império, tem o povo português de, paradoxalmente, reforçar a sua identidade nessa porção de destino que, sendo sua, se transformou, todavia, profundamente. De

¹ Dalila Pereira da Costa. *Entre Desengano e Esperança*. Porto. Lello Editores. 1996. p. 27.

facto, inserido na construção de um destino transnacional, Portugal tem de encontrar resposta satisfatória para obstar à imersão no Outro e ao esquecimento que lhe subjaz, i. e., tem de superar a finalidade da morte e garantir uma medida de imortalidade individual.

Dir-se-ia, em suma, que Portugal terá de voltar a ser essa Lusitânia remota sem outra saída que não seja a de resistir, a de lutar pelo direito à diferença, com a dificuldade acrescida de se ter de defender sem se poder refugiar em si próprio.

2. História de Portugal ou a história de uma resistência

Quando ainda hesitávamos em adoptar como título o que acima se apresenta, decidi-nos um desses fragmentos do romance do quotidiano a que, habitualmente, não conferimos grande importância. Uma mulher anónima, numa dessas entrevistas de rua tão em voga, questionada por um jornalista sobre o que pensava da *moeda única* respondeu: «Moeda única?... Então vai haver moeda única? Quem será o felizardo que vai ficar com ela?».

Ora só por ingenuidade ou distração se poderá pensar que a inusitada resposta da entrevistada nada mais significa para além do seu carácter anedótico. A sua resposta não ganhará certamente a celebridade do riso da mulher de Trácia, mas nem por isso deixa de ser permeável a um sem-número de leituras, designadamente no que respeita ao divórcio existente entre o poder político e o povo, entre a chamada cultura erudita e a popular e, em última instância, com provocatório exagero, entre Portugal e os Portugueses. J. F. Bierlein teria, sem dúvida, um entendimento muito preciso da ironia dessa desconhecida portuguesa, se a transportasse para o caso americano e para aquilo a que designa por «mito cívico»: «The best symbols of our civic myth, appropriately enough, can be found on our money, where we share the history of Washington, Jefferson, and Lincoln, as well as recognize the American eagle»¹.

Não se trata aqui de discutir os efeitos perversos da *moeda única* ou a esperança messiânica que, para alguns, a sua concretização parece constituir. O que nos interessa sublinhar é a vulnerabilidade dos símbolos nacionais, diante de imperativos outros, de matriz transnacional, cujas consequências, no plano da identidade, estão ainda por determinar. É o tiro no escuro que esta forma de moldar o destino nacional subsume, porque perigosamente alheada de uma necessária mobilização colectiva, que, acima de tudo, nos preocupa; é este fazer-se quotidianamente a História de Portugal nos corredores fechados do Poder que poderá vir a ter elevados custos, em termos de

¹ J. F. Bierlein, *Parallel Myths*, Nova Iorque. Ballantine Books, 1994, p. 20.

sobrevivência da nossa identidade. Note-se que tanto o móbil da entrevista, como a armadilhada resposta-pergunta da inquirida convocam uma consciência nacional intranquila que *resiste* à presumível inevitabilidade dessa adesão, tão insistentemente defendida pelo poder político. Dir-se-ia que a utopia do federalismo europeu, a que subjaz esse tipo de medidas, está muito longe de poder ser aquilo a que Campbell chamaria *a myth lo live by*.

Não sendo possível obstar com o nacionalismo mesquinho ao progresso e à sobrevivência de Portugal numa nova ordem internacional, isto não significa que devamos assistir impávidos à destruição dos seus símbolos, mesmo daqueles, como a moeda própria, que, há bem pouco tempo, eram apontados como reserva inviolável da nacionalidade. Se esta é uma opção económica e politicamente incontornável, então há que investir na educação e na cultura, i. e., contrapor ao esbatimento da protecção que a Portugal era devida pela geografia física, antes da *abolição de fronteiras*, a força da sua geografia moral¹, indissociável do reconhecimento dos mitos pelos quais Portugal sobreviveu como Nação. A *necessidade* desse confronto com o Outro não é incompatível com a defesa da tradição, o que António Quadros vê com clareza quando afirma que «vemos hoje países superdesenvolvidos conciliarem perfeitamente o seu dinamismo económico e tecnológico com a fidelidade ao essencial da sua estrutura cultural, dos seus arquétipos-mestres, do seu modelo de educação e de estar-no-mundo, das suas raízes tradicionais»².

O que o riso da entrevistada deixa, em resumo, entrever é esse divórcio de face dupla que separa a classe dirigente do resto da Nação. Com efeito, a par de uma construção mediatizada do destino pátrio, que vai evoluindo à margem do pulsar da *alma* nacional, não raras vezes reduzida ao patriotismo ingénuo e espontâneo que vemos, por exemplo, nas manifestações desportivas, assiste-se à quase ausência de uma política cultural que devolva Portugal aos Portugueses, cada vez mais afastados do que se convencionou chamar *memória colectiva*. O que aqui está em jogo é, se quisermos, a resistência à imersão no Outro, que a subserviência pode apressar, ainda que em nome de correctos princípios. Daí a pujança assinalável que o mito de Viriato conhece hoje, pela forma exemplar como corporiza essa ideia.

Deixemos, contudo, o problema do caudilho lusitano a que teremos forçosamente de voltar, sem nos afastarmos da ideia de resistência que rasga toda a História de Portugal. Recorde-se que é à procura da resistência ao sono letárgico em que o país mergulhara que Eça, pela voz inconformada de Ega, n' *Os Maias*, advoga como solução para Portugal uma invasão estrangeira, procurando uma reacção nacional muito próxima da que Mário Cláudio, volvidos cem anos, *reconstitui* desta forma:

Quanto às datas supremas da nossa história, tão frequentemente celebradas outrora com a maior das indiferenças, tratávamos de as

¹ A terra natal como depósito de memórias e de associações históricas, como o lugar que viu nascer os nossos «santos» e heróis está, naturalmente, subentendida no que aqui se designa por «geografia moral». Mas isso não tem de ser confundido com as peregrinações aos «centros sagrados» da nacionalidade que, com o salazarismo, atingiram um fervor jamais ultrapassado.

² *Portugal, Razão e Mistério*, Livro I, Lisboa, Guimarães Editores, 1988, p. 16.

transformar em sinal da unidade que nos impelia a cerrar vigorosamente fileiras. Festejávamos o catorze de Agosto, o da inesquecível batalha de Aljubarrota, e admirávamos como se fossem nossos contemporâneos os poucos que tinham destroçado as hostes numerosas do vizinho que nos queria anexar. Comemorávamos o primeiro de Dezembro [...] e sentíamos fluir nas veias o sangue dos conjurados, e apelávamos ao seu espírito para que nos acompanhasse nos árduos tempos que andávamos a atravessar. *E esses ideais que julgávamos revelhos, e que tão estupidamente nos motivam o cinismo do riso e da frase, ali permaneciam impolutos, prestes a erguer-se como uma bandeira, merecedora de que por eles soltássemos o alento derradeiro*¹.

Não resulta indemne a escolha de Mário Cláudio do catorze de Agosto ou do primeiro de Dezembro. São as datas por excelência da nossa mais veemente reacção à invasão de Castela, no texto valorizada por uma presentificação do passado que ganha contornos próximos da ritualização, pela forma como esses mitos ganham um lugar muito próprio na frequência quotidiana. É o que geralmente acontece em momentos de crise, onde este simbólico processo de identificação colectiva encontra a sua síntese polarizadora em acontecimentos marcados pela gesta exemplar dos heróis que os viveram. Impossível é não pensar-se na filosofia da história de Hegel a que subjaz esse poder redentor da guerra, onde a futilidade das conversas do quotidiano se cala diante da seriedade da História: «É [...] pela guerra do seu povo que o indivíduo singular se eleva de alguma forma acima de si mesmo e vive a sua unidade com o todo.»²

Mas como reeditar esse sentimento de unidade quando a invasão exterior não se traduz em cenários de destruição massiva ou na iminente perda do território? Como se preserva a identidade nacional diante de um invasor, de natureza económica, política e cultural, que não se pode (nem se deve) evitar? De que forma o heroísmo de outrora, num tempo marcado pelo render dos heróis, é ainda portador de uma aura inspiradora de um projecto de futuro?

Não sabemos até que ponto a resposta a essas questões não encontra mais do que o próprio eco que as repete, mas não é menos certo de que a ironia magoada da portuguesa anónima a que fizemos referência se revela insuficiente como resistência. O realismo do seu riso tem a legitimidade da dúvida e da insegurança que acompanha o esboroar de uma tradição, mas não deixa de ser uma forma de olhar para a *realidade* contra a realidade de hoje. Todavia, esta reacção não pode ser tomada apenas como uma impertinência da vida vulgar, conferindo ao Poder o direito de impor, como futuro de todos, o seu singular horizonte de expectativas, sem atentar nas consequências que daí podem advir. Importa, por isso, conferir aos ideais, a que Mário Cláudio faz alusão, tidos como «revelhos» e que «tão estupidamente nos motivam o cinismo do riso e da frase», um sentido novo; ou, posta a questão de outra forma, tornando a Campbell, há que (re)descobrir, sem prejuízo do viver e do sentir como pessoas deste tempo que é o nosso, aqueles mitos pelos quais vale a pena viver.

¹ *As Batalhas do Caia*, Lisboa, Dom Quixote, 1995, p. 121. O sublinhado é nosso.

² Jean Hyppolite, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Lisboa, Edições 70, s.d. [1995], p. 81.

2.1. *Res gestæ* e identidade nacional

A História de Portugal nasceu e desenvolveu-se sob os auspícios dos príncipes ou sob a tutela de uma classe dirigente que a si chamou a condução do destino pátrio. Esparsos são os registos onde o motor da História assenta na mobilização colectiva, em contraste com a criação de uma liturgia do herói individual, a cuja exemplaridade tão profusamente se recorre, sempre que se procura definir a nossa identidade. Com efeito, mesmo nas grandes movimentações populares, como as que ocorreram na crise de 1383-85 e no 25 de Abril de 1974, é a emergência do Mestre de Avis, significativamente designado por *Messias de Lisboa*, e dos Capitães de Abril, respectivamente, que mais se nos impõem como modelos de referência e de exaltação da plenitude do viver.

É essa visão da História que E. H. Carr denuncia, quando se insurge contra o esquecimento do papel das massas nas grandes mudanças históricas: «Todos os movimentos eficazes têm poucos chefes e uma multidão de partidários; mas isto não significa que a multidão não seja essencial para o bom êxito dos movimentos»¹. Percebeu-o Fernão Lopes, no quadro vivo de uma época que a sua *Crónica de D. João I* reproduz, muito pelo facto de a «certidom da verdade» não excluir a singular intuição do artista. Todavia, importa não esquecer que, ao contrário do que alguns pretendem, a par do genial pintor da *arraya meuda* como personagem histórica, o modelo de herói em Fernão Lopes é ainda o cavaleiresco, assente na nobreza da linhagem e da moral. A caracterização que, na *Crónica de D. João I*, se faz do *condestabre*, homem «d'honestos costumes e mui avisado nos autos da cavalaria»², não

¹ *Que É a História?*, Lisboa, Gradiva, s/d, p. 43.

² *Op. cit.*, p. 424.

deixa, a esse respeito qualquer dúvida. Dir-se-ia que o retrato de Nuno Álvares Pereira não só nos coloca já diante da emergência do mito, como também constitui um significativo contributo para a sua fixação:

Este nom soamente das naturaes *doões da Graça*, que é muito de notar, mas ainda dos *bees da fortuna*, ouve *tam grandes e especiaaes joyas* que ataa o seu tempo, des ho começo do rreino, *nom sse lee de nehuu semelhante*.

E, posto que alguus digam que o bem acostumado mâcebo, raramente percallça *duravees louvores*; este, per contrairo, assi no *temporall come spirituall, vivo e depois da morte*. sempre foi avudo em *grande rreverença de todo ho poboo*¹.

Repare-se como Fernão Lopes, no seu rasgado elogio de Nuno Álvares, partilha a devoção (com aspas e sem elas) que o povo nutre pela excepcionalidade verdadeiramente exemplar do Condestável, cujos «duravees louvores» se projectam para além da sua morte e se transformam em motivo de «grande reverença». Nítida é já a auréola do santo que, na generosidade da memória, adornará a cabeça do herói temporal.

Ora, a esse tipo de culto do herói, que faz lembrar o culto dos mortos da religião grega (que inspira, aliás, a visão noctívaga que alguns autores têm do nosso destino pátrio) se deve a perpetuação de um significativo conjunto mitos, à volta dos quais se constrói, em larga medida, a identidade nacional. Um culto que se sedimenta na relação incestuosa do sagrado e do profano e que radica na crença primeira da nossa predestinação divina. As várias tentativas do eterno candidato à canonização que foi D. Afonso Henriques ou a aura de santo que superiormente ilumina Nuno Álvares Pereira ilustram-no claramente.

O herói da admiração portuguesa é, pois, também o herói de Deus, faceta que lhe legitima o gesto guerreiro, digno de um Galaaz ou de um Cid. Imbuído do espírito da *demanda* e da *cruzada*, o herói português, ora é a imagem abnegada da resistência ao invasor e à usurpação herética de um património adquirido por direito divino, ora o convicto propagador da Fé e o guerreiro intrépido, que se supera e se transcende. De um lado, o resistente e o defensor do Reino (o tipo de herói que mais nos interessa, já que o nosso fito último é Viriato) - e, depois, também defensor do Império; do outro, o descobridor e o conquistador de novas terras para Cristandade, o criador de civilização. Não é por acaso que Salazar elege como seus preferidos justamente o Santo Condestável e D. Henrique², o que, bem vistas as coisas, prima por uma certa

¹ *Id.*, p. 427. O sublinhado é nosso.

² Veja-se, a este propósito, o excelente artigo de Arlindo Manuel Caldeira. «O Poder e a Memória Nacional. Heróis e Vilões na Mitologia Salazarista», in *Penélope*, nº15, 1995, p. 135. «Tanto um como outro dos dois heróis referidos [D. Henrique e Nuno Álvares Pereira] ganharam, por sucessivas adaptações, uma estrutura mitica semelhante: homens de acção mas imbuídos de misticismo. seres solitários, ascéticos e castos. entregues sem reserva, ao engrandecimento da Pátria, que não esqueceram o serviço de Deus. A analogia com o próprio Salazar é demasiado evidente para ser necessário sublinhá-la.»

coerência: cada um deles, Salazar incluído, é um émulo de Galaaz. Aquilino¹, com a lucidez que o caracteriza, não deixará de associar a suposta «castidade» de Nuno Álvares às leituras da sua adolescência, onde ocupam lugar de relevo as aventuras daquele herói da *Demanda*.

Não significa isto, porém, que se considere irrelevante a laicização do herói que o Renascimento empreendeu, conferindo-lhe o conhecimento da imanência do próprio valor, ou as variações de sentido que o conceito conheceu, no século passado, designadamente pela voz dos colaboradores da revista *O Positivismo*. Mas esta subalternização dos heróis guerreiros em favor dos benfeitores da humanidade e dos ideólogos, que abre caminho, entre outros, à celebração dos estadistas, dos inventores de técnicas e dos artistas, não logrará apagar o *culto* dos antigos heróis, apesar de a oposição programática, dos pensadores sob a Monarquia Constitucional, à linha providencialista da História. E, se na esteira de Herculano, se valorizou o papel do povo nas grandes transformações históricas, nem por isso se abandonou a tentação irreprimível do panegirismo. Daí que um Marquês de Pombal, voluntariamente despojado da sua «face odiosa», seja, em Teófilo Braga, glorificado como o grande precursor das transformações sociais e políticas de Oitocentos; ou que um Mouzinho da Silveira e um Passos Manuel do pós-Setembrismo, desvalorizada a inabilidade política daquele e fazendo-se tábua rasa dos erros cometidos por este, mereçam, de Consiglieri Pedroso, o mais rasgado dos elogios. É verdade que o herói, nesta perspectiva laica, vai deixando de ser o herói de Deus, mas isto não significa que se dispense o contributo que à imitação dos grandes homens é devido, como, lendo Teófilo, nos diz Sérgio Campos Matos²:

Ora, é na imitação das acções colectivas ou individuais que [...] os actos morais se definem espontaneamente e se fixam em modelos. A imitação dos grandes homens volve-se em poderoso estímulo de acção e legitima, sanciona o próprio acto em si.

É, como se vê, pela repetição do arquétipo que se desenvolve a coesão nacional e se reage ao indiferentismo e ao divórcio entre o poder político e o povo. É, ainda, na frequência quotidiana do mito que se encontra o *estímulo de resistência* e o *impulso para novos destinos*, o que confere à divulgação histórica um papel fundamental. Uma valorização do passado que o *Ultimatum* há-de ajudar a radicalizar quer na fertilidade mítica com que a Primeira República apela à auto-estima nacional, quer no fervor nacionalista das correntes monárquicas, com especial relevo para o Integralismo Lusitano e para a influência que este movimento acabará por exercer na construção da mitologia do regime salazarista.

Certo é que, malgrado essas transformações (e também por causa delas) se pode considerar ainda medieval a concepção de herói que, sem prejuízo de outras

¹ Cf. «O Mestre de Avis e o seu Condestrabre», in *Principes de Portugal, suas Grandezas e Misérias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., *passim*.

² «História, Positivismo e Função dos Grandes Homens no Último Quartel do Séc. XIX», in *Penélope - Fazer e Desfazer a História*, Nº8, 1992, p. 62.

manifestações de sinal contrário, persiste, hoje, no *brasão* corroído da alma nacional. Pessoa, por exemplo, recupera, na *Mensagem*, essa espiritualização do herói, que, decantada das *impurezas* posteriores, se reencontra na devolução do mito à sua verdade primeva. A espada de Nuno Álvares é a «Excalibur», o «Desejado», «Galaaz com pátria», D. Filipa de Lencastre, «Princesa do Santo Graal». Uma depuração que reduz o herói à figuração incorpórea de um ideal e o heroísmo à sucessão de momentos transitórios de superação e transcendência, que potenciam o seu *Portugal-a-haver*.

Assim, para além de todas as entradas e saídas do panteão nacional, que as circunstâncias políticas e as diversas ideologias ditarão, um significativo número de heróis é comum às mais diversas manifestações artísticas, à História oficial e, naturalmente, às diferentes realizações do Poder, do início deste século até 1974. Um levantamento feito a partir das figuras impressas na moeda cunhada em cada uma dessas épocas não deixaria de conduzir a resultados com interesse. Mas se o panteão dos heróis pessoais se cruza com o do Poder, quer falemos da Primeira República ou do Estado Novo, a *forma mentis* que lhes confere sentido, na relação *res gestæ*/identidade nacional, difere, em qualquer dos casos, substancialmente. O nacionalismo utópico de Pessoa e o sonho do império cultural que o sustém não quadram com a ideia de que o futuro de Portugal passe obrigatoriamente pela defesa de um império temporal que, *cumprido o mar, se desfez*.

Um só exemplo bastará para espelhar essa diferença, já que a Pessoa tornaremos mais adiante. Trata-se da forma como D. João I é tratado na *Mensagem*, através da subtil ligação *Templo-Portugal-Ser*, canalizada para a sacralização do gesto que a seguir se explicita: o de «o defender». Mas é à defesa do *Templo* transfigurado em *Portugal* e este em *Ser* nacional e não à defesa da Nação enquanto espaço territorial e político que o poeta se refere, o que coerentemente se liga à ideia de império espiritual que atravessa a sua obra. D. João I é celebrado, porque defende, de forma exemplar, o ideal de ser português. Daí vem a sua «glória» e não propriamente da vitória material sobre Castela.

D. João I é, aliás, um dos heróis cuja mitificação, com pequenas adaptações, serve todas as épocas. Homem de acção, temente a Deus, defensor do Reino, *legitimado* pela vontade popular, o décimo rei de Portugal é verdadeiramente um dos salvadores da Pátria, o primeiro de uma dinastia de ouro. No seu caso, beneficiará, ainda, da derivação do culto do herói para o culto dos «chefes», a que o Estado Novo dará uma feição muito particular, como contraponto *necessário* ao «colectivismo» e ao «bolchevismo» ateu. O condutor de massas triunfará, um vez mais, sobre o papel destas na construção da História. Disto se encarregará a propaganda oficial, corroborada por opiniões como a de António G. Mattoso: «São os 'chefes' que personificam a consciência nacional, que corporizam a alma da nação, que incarnam os desejos da colectividade, que dão vida aos anseios da Grei»¹. Lapidar é esse ideário que não tem lugar para figuras míticas do liberalismo como Gomes Freire de Andrade e para o irredutível Mouzinho da Silveira, ou ainda para os heróis da Primeira República, uns e outros remetidos para os arquivos esquecidos da memória.

¹ *Erros de História. Resposta a um Critico*. Lisboa, Ed. do Autor, 1944, p. 596.

O caso de Mouzinho da Silveira é, a todos os títulos, exemplar, quando se fala dessa promíscua relação entre o Poder e a História. O recurso a uma definição de Hegel ajudar-nos-á a compreender melhor a figura controversa desse ministro de D. Pedro IV. Diz-nos aquele eminente filósofo que o grande homem de uma época «é aquele que é capaz de verbalizar a vontade do seu tempo, de dizer aos seus contemporâneos qual é a sua vontade e de a realizar. A sua acção é o âmago e a essência da sua época; ele realiza-a»¹. Ora, não se pode afirmar que Mouzinho tenha conseguido «verbalizar a vontade do seu tempo», se não se substituir essa «vontade» por aquilo que ele entendeu ser a «necessidade» primeira da época em que viveu, tocada pela impetuosidade romântica de um Palmela ou pelo «sistema de fórmulas» a que a liberdade se reduzia para os partidários de um Saldanha. Mas como poderia ele realizar a sua «vontade» sobre os discursos inflamados da vitória liberal contra a intolerância miguelista ou sobre os argumentos da espada, portadora de uma nova ordem, porventura idealizada, mas não assumida em todas as suas consequências reformadoras? Ainda assim, a sua acção reenvia-nos para o «âmago de uma época», pelas (im)possibilidades que descobre ou pelas contradições sociais em que esbarra, no seu percurso solitário. Defensor acérrimo da liberdade individual e da justiça social, sobejou-lhe em intenção reformadora o que lhe faltou, como refere Oliveira Martins, em «génio político», na sua criadora tirania dos decretos. Se as suas reformas, ou a filosofia utilitarista em que se inspiraram, não lograram vencer a mentalidade dos «vícios privados/públicas virtudes», que se anichara no privilégio histórico e na defesa das velhas instituições, isso não significa que não se tenham feito sentir os seus efeitos positivos no futuro que então se começou a construir.

Mas o que é que faz de Mouzinho da Silveira, ao contrário do que acontece a Saldanha para quem a memória é mais generosa, o herói incompreendido? O perfil que, de Mouzinho, traça Oliveira Martins lança alguma luz sobre o problema:

Filósofo e solitário, indiferente à ambição e à glória, inacessível às seduções das palavras e à tirania das fórmulas, se passou a ver o fundo das coisas, nem por isso se inclinou para o lado dos que puerilmente criam que na substituição de princípios políticos estivesse a solução dos problemas sociais².

Note-se como o *homem de honestos costumes* e o estadista abnegado, qualidades do homem íntegro e da matéria de que os mitos são feitos, não escondem a ambivalência da sua figura, situada entre o homem eminente e o rebelde. Cavaleiro de outros tempos, pela postura irrepreensível como cidadão, pagará o preço da defesa quixotesca dos princípios, na justa medida da sua obstinação não só contra o poder secular da Igreja, como também contra todo legado histórico que, em seu entender, constituía um travão à ideia progresso. Tolerado mais do que amado pelos seus contemporâneos, a sua originalidade não só não conhece partidários, como também se

¹ *Apud* E. H. Carr, *op. cit.*, p. 46.

² «Mouzinho da Silveira», in *Portugal Contemporâneo*. Vol. I, Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 347.

espraia numa curiosa dissidência interna que não encontra eco na arena dos conflitos sociais em que o Portugal liberal foi fértil. «Os actos sobreviveram ao homem», salienta Oliveira Martins¹, mas «a Pátria, a quem ele dera a definição da sua vida nova, não teve a gratidão bastante para contribuir com os cobres necessários ao monumento que alguns se lembraram de pedir para o ministro de D. Pedro»².

Assim, de herói incompreendido, a sua imagem conhecerá alguma fortuna na pena de Garrett e de Consiglieri Pedroso, para, no Estado Novo, saltar para o índice da memória, entre outros, pelos mesmos motivos com que será redescoberto, no pós-25 de Abril de 1974: a defesa dos direitos individuais e a abertura ao exterior. Mas poucos são hoje os portugueses que saberão dizer o que quer que seja dessa figura que empresta o seu rosto à nota de quinhentos escudos actualmente em circulação. A verdade é que falta a Mouzinho libertador e reformador aquilo que em Saldanha prima pela abundância, já que ambos partilham a mesma inabilidade política: *charme*, feitos guerreiros, arrojo e muito particularmente a faculdade de se saber impor como messias nos momentos certos. Daí que o marechal tenha, ao contrário de Mouzinho, conseguido reunir sob a sua égide um número significativo de partidários, apesar de (e também por isso) ideologicamente ter *sido tudo de todas as maneiras*. Fácil se torna concluir qual deles reproduz com mais exactidão o paradigma do herói nacional que acima definimos, sempre mais sensível à lei da espada do que à espada da lei.

Mas volte-se a Oliveira Martins para se compreender melhor como entre nós funciona a exaltação do herói. Compara o autor do *Portugal Contemporâneo* a guerra de sucessão de D. Maria II à revolução que fundou a dinastia de Avis, por um processo de identificação dos seus protagonistas: a D. Pedro teria cabido a herança do Mestre de Avis, «cujos defeitos e qualidades herdou»; Palmela parecer-se-ia com Álvaro Pais; Saldanha, com Nuno Álvares; Mouzinho, com João das Regras. Audacioso é este paralelo que força uma aproximação onde sobretudo avultam diferenças muito significativas. Por um lado, a crise de 1383-85, diferentemente do que acontece com a guerra civil de Novecentos, ganha contornos muito nítidos de uma revolução popular, que encontra expressão diante do fantasma da perda da independência nacional; por outro, na guerra civil que opõe miguelistas a liberais, a heterogeneidade dentro de cada uma das forças beligerantes e os jogos de poder que fervilham, particularmente no seio das hostes liberais, são condições bem diversas das que Fernão Lopes nos narra. O período que se segue a cada uma dessas vitórias, separadas por cinco séculos, reflecte, em consonância com os jogos de interesses em disputa, exactamente a unidade e as dissensões de que cada um desses movimentos era, respectivamente, portador antes da conquista do Poder.

Daí se infere a razão por que D. Pedro não pôde (e não soube) ser um Mestre de Avis de quem, porventura, terá herdado mais os defeitos do que as qualidades, do mesmo modo que a visível incapacidade de um Palmela não logrou a adesão do País à causa liberal. A Mouzinho, por seu turno, faltou o génio político de João das Regras e o poder de persuasão de que fez prova, malgrado a extrema dedicação com que se entregou a um grande e, não raras vezes, meritório labor legislativo. Se a Lei e a Grei

¹ *Id.*, p. 352.

² *Ibid.*

se confundem no célebre doutor das cortes de Coimbra, já em Mouzinho, o primado da Lei ofusca a defesa da Grei, relegada para segundo plano face à extensão das mudanças que haveriam de atingir o Portugal histórico. Só Saldanha se aproxima parcialmente de Nuno Álvares, quer pela religiosidade que cultivou (numa altura em que a religião perdera prestígio e privilégios), quer pelas suas campanhas vitoriosas, quer ainda pela forma como soube impor a sua vontade. *Um Cid*, chama-lhe Oliveira Martins, num tom mais apropriado à cantiga de maldizer do que à canção de gesta, o que é compreensível, se tivermos em mente a manifesta hipocrisia da sua conduta na guerra civil da Patuleia¹ ou os ardilosos jogos de poder em que o marechal se envolveu, ao sabor das circunstâncias e dos interesses pessoais. Acontecerá a Saldanha o que, em certo sentido, há-de acontecer a Viriato e a um significativo número de figuras históricas: as proezas do anti-herói serão devolvidas ao limbo do esquecimento, por força dos impenetráveis desígnios da memória oficial e da mitificação mais conveniente ao sossego da alma nacional. Cada época escreveu, à sua maneira, uma versão de *Os Lusíadas* e outra da *Peregrinação*. Mas a identidade, como a Lua, mostra sempre a mesma face, neste caso a mais conveniente.

A comparação de Oliveira Martins é, ainda, modelar pela época e pelos heróis que selecciona. A evocação da dinastia de Avis como paradigma do sucesso nacional é uma tentação bem portuguesa e os seus heróis são o denominador comum que rasga todas as épocas. Pelo seu crivo tutelar se avalia, com indisfarçável frequência, o heroísmo das épocas posteriores. Se, por exemplo, ao contrário de outros heróis da Primeira República, o Estado Novo adopta com euforia Gago Coutinho e Sacadura Cabral é porque a sua travessia do Atlântico sul reedita, na imaginação mítica do seu nacionalismo orgânico, as grandes navegações dos Portugueses. Se os heróis guerreiros do liberalismo, ao invés de figuras como Mouzinho e Gomes de Andrade, escapam ao filtro histórico da censura salazarista, é porque aqueles, diferentemente do que acontece com estes, são, de algum modo, no opiário mítico do Regime, herdeiros da gesta exemplar que o Mestre de Avis e o seu Condestável corporizam.

Poder-se-á então dizer que a sùmula do heroísmo português, descontados um ou outro desvio à norma, cabe por inteiro na tríade constituída por D. João I, Nuno Álvares e D. Henrique: o chefe, o guerreiro, o civilizador, i. e., a versão portuguesa do cão tricéfalo que guarda a entrada dos Infernos, onde jazem as sombras tutelares dos heróis que inspiram a Grei. Devassar esse espaço constitui, para o nacionalismo mais exaltado, uma profanação herética que envolve perigos, sobretudo se esta descida for acompanhada de uma atitude iconoclasta. Aquilino, entre outros, conheceu bem a reacção virulenta do cão tricéfalo do nacionalismo ao modo como abordou, nos seus estudos, algumas das figuras históricas até então praticamente intocáveis.

Importa, contudo, não esquecer que a desmistificação histórica era então uma das muitas formas de atacar o Estado Novo, cuja legitimação assentava, amplamente, na valoração do passado nacional, corrigido e adaptado à sua medida. Mas, no campo dessa suspeita relação entre o Poder e a História, não foi mais isenta a Primeira República ou a Monarquia Constitucional do que o Estado Novo. Sucumbiram todos,

¹ Veja-se a este propósito Maria de Fátima Bonifácio, *História da Guerra Civil da Patuleia*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, *passim*.

sem embargo das diferenças ideológicas em que se inspiraram, diante dessa atracção, aparentemente irresistível, que é a instrumentalização política do passado. Não escapou, nessas circunstâncias, o mito ao conformismo burocrático dos discursos políticos, onde a exaltação do herói se saldou, como diria Edgar Morin, pelo fastio da sacralidade perdida. Na verdade, sob a imagem oficial do herói patrocinador da vida criativa, falaram sempre mais alto os imperativos de natureza económica, situação que tem, hoje, o seu exemplo mais significativo na adesão de Portugal à *moeda única*. Da resistência lusitana e da energia lusiada a essa adesão, resta-nos a ironia magoada da desconhecida portuguesa a que fizemos referência no início deste capítulo. Os tempos são, para os defensores da *moeda única*, de abertura ao exterior. Mouzinho *triumfa* sobre os heróis da resistência.

Ora, proficua tem sido a análise, pelos historiadores, dessa relação entre o Poder e a História, não raras vezes canalizada para a desconstrução do mito, convictamente tornado sinónimo de consciência infantil. Resta saber até que ponto essa atitude, porventura esclarecedora em muitos aspectos, agindo sob o impulso de uma objectividade também ela mítica, não se esgota no labirinto da sua própria inconsistência. Como nos diz Jean Hyppolite¹, interpretando Hegel, «compreender o espírito de um povo, o seu destino, não consiste [...] em justapor singularidades históricas, mas em penetrar o seu sentido».

A mitificação de uma personagem como Nuno Álvares não é, por isso, redutível a uma sequência factual que se oferece ao investigador como realidade crua, sob pena de se excluir se não o carácter ou o temperamento de um povo, pelo menos esse fundo de humanidade que preside à criação dos mitos. A verdade é que a vitória da epopeia do negativo, sob as diversas faces em que se apresenta, é portadora de consequências, em termos de identidade, hoje difíceis de determinar. Na ainda desconhecida malha ontológica, que a ciência histórica e a coexistência internacional vão criando, a aspiração à felicidade ora se dissolve na impossibilidade que é a imitação da experiência transcendente e redentora do herói, ora se espraia na contemplação inconsequente de um heroísmo que, por acção da História, perdeu a chama do divino. Paradigma vazio, símbolo entardecido, o herói destronado deixa de inspirar a realização pessoal e colectiva, pela desvalorização dos aspectos que, intrínsecos à sua figura, eram tidos como essenciais ao destino pátrio.

Mas até que ponto esse render dos heróis não introduz uma nova Ordem? Em que medida o herói pode ainda ser o patrono das coisas em processo de tornar-se, já que «o dragão a ser morto por ele é precisamente o monstro da situação vigente»²? Certo é que, rumo ao futuro que se esgrime na cooperação *inter-nacional*, não nos é mais útil o virtuosismo da heroicidade arquetípica de um Nuno Álvares do que a *sábida* e *digna* forma de viver que reside, depurada é certo, na astúcia de um Malhadinhas, ou melhor, na de um Viriato, que em si reúne também a abnegação, a coragem e a defesa do direito de ser quem é.

¹ *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa, Edições 70, 1995, p. 48.

² Cf. Joseph Campbell, *O Herói de Mil Faces*. São Paulo. Cultix/Pensamento, 1995, p. 324.

2.2. O render dos heróis

Considera Dalila Pereira da Costa que a História de Portugal nos é legada através de dois registos: um, «processando-se na transcendência, [...] como dever a cumprir sobre a terra, de um mandato confiado a esta Nação desde o alto»¹; outro, «processando-se na imanência, às claras, como memória escrita documentalmente pelos homens e por eles lida»². Trata-se da visão comumente aceite de que à linha providencialista da nossa História se opõe uma outra que deflui da ideologia racionalista, nas suas derivações mais ou menos aparentadas com o positivismo. Uma arrumação academicamente cómoda, que contrapõe a exaltação do valor e do heroísmo à tirania dos factos lavrados nos documentos, mas que omite a ambivalência da condição humana que mora no riso.

Ora, dessa História providencial nos ocupámos já e a ela tornaremos, bastas vezes, pois a isso nos obriga a relação mito/identidade nacional que, amplamente, subjaz ao nosso estudo. Da História que às teorias racionalistas vai buscar o seu fundamento, fizemos já alusões várias, designadamente quando nos referimos às entradas e saídas de certos heróis do panteão nacional, por força da redefinição do conceito de heroísmo, das alterações inerentes às mudanças de sentido na visão da História, ou até da sua instrumentalização pelo poder político. Poderíamos mesmo elaborar um extenso inventário de figuras históricas destronadas do seu altar mítico, ou a ele reconduzidas, recuando até aos historiadores e artistas que, não tendo ainda escrito sob a égide de Comte e seus pares, como Herculano, não deixaram de influenciar os pensadores que, com eles, conviveram ou os sucederam no tempo.

¹ *Op. cit.*, p. 77.

² *Ibid.*

Fiquemo-nos, porém, pela apresentação sumária de alguns exemplos dessa postura perante a História e os seus heróis. Uma posição que conhece emanções diversas e que, por isso, não é, de todo, redutível aos excessos a que as teorias científicas, aplicadas à História, conduziram. Só por razões metodológicas se pode acolher sob o mesmo tecto todas as interpretações da História que fogem à linha providencialista, o que não seria difícil demonstrar, através da plêiade de autores e do conjunto de exemplos que a seguir convocamos. Também não é lícito supor-se que os mitos nacionais tenham sucumbido diante da racionalidade moderna e da oposição à ideia de um destino pátrio que se constrói sob protecção divina. Dos historiadores que fizeram dessa racionalidade um auto-de-fé, dirá mesmo José Mattoso¹ que, «inconscientemente», acabaram por pôr «a ciência ao serviço do mito».

Feitas essas ressalvas, recorde-se, entre outros, o feixe de comentários tecidos por Oliveira Martins e Júlio Dantas sobre D. Duarte, para se ter a noção de como certas figuras históricas, não raras vezes com uma boa dose de injustiça, são impiedosamente atingidas pelo veneno da crítica. Repare-se que, no conto «Rei Saudade», Dantas, num texto eivado de dramatismo, socorre-se, *ad modum*, do verbo empolgado, para lançar no palco da sua criação um D. Duarte transfigurado em «pobre príncipe bárbaro», [...] sombra vacilante crucificada de dúvidas e incertezas², fruto de um «espírito enfermo»³. Não menos arrojado na leviandade de se deixar levar pela intuição (ou pela necessidade de explicar o desastre de Tânger) é Oliveira Martins, ao promover a ideia de um *rei inquinado no humor menencórico*⁴, tolhido pela «paralisia da vontade»⁵, característica a que (imagine-se!) associa «a mania de escrever»⁶. Um rigor inversamente proporcional, sublinhe-se, à excessiva generosidade com que o historiador vê outras figuras como Nuno Álvares Pereira ou o infante D. Henrique, este objecto de desmistificações várias, nos últimos anos. Por seu turno, Consiglieri Pedroso, fiel à desvalorização do herói individual que atravessa a sua obra (em contradição com o fulgor panegírico com que celebra a excepcionalidade de Mouzinho da Silveira), não se coíbe de condenar abertamente figuras como D. João VI ou D. Pedro IV. Este, pelo seu insustentável temperamento egoísta e pelas suas fraquezas endógenas, na senda de um Oliveira Martins que, confessadamente, admira⁷; aquele, sobretudo pelos aspectos que o ligam à fuga da família real para Brasil. Mais

¹ Cf. «As Três Faces de Afonso Henriques», in *Penélope - Fazer e Desfazer a História*, nº 8, 1992, p. 26.

² Júlio Dantas, «Rei Saudade», in *Pátria Portuguesa*, Lisboa, Bertrand, 1914, p. 49.

³ *Ibid.*

⁴ É curioso verificar que também o autor do *Leal Conselheiro* colhe, por vezes, os louros de um talento que está muito longe de o merecer. José Inácio Roquete não só compara o talento poético de D. Duarte ao dos melhores trovadores do tempo de D. Manuel I. como também considera o estilo do nosso rei-filósofo mais *gracioso* do que o de Fernão Lopes. Cf. Rodrigues Lapa, «D. Duarte e a Prosa Didáctica», *Lições de Literatura Portuguesa - Época Medieval*, Lisboa, Gradiva, 1989, p. 353.

⁵ Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimaraes Editores, 1993, p. 127.

⁶ *Id.*, p. 134.

⁷ Cf. Sérgio Campos Matos, *op. cit.*, pp. 51-71.

fértil seria, ainda, a colheita na obra de um António Sérgio, pouco dado ao silêncio em relação a tudo o que bulia com a sua visão racionalista da existência. Alvo do seu ardor crítico foi, entre muitos outros, o Marquês de Pombal. Segundo o grande polemista, o ministro de D. José, não só desvirtuou o pensamento da elite *estrangeirada* que se propôs realizar, como primou pelo absurdo, socorrendo-se de «ideias e actos dos mais retrógrados, levado pela paixão, pelo orgulho e pela mania de ferocidade»¹. Já mais recentemente, com um grau de moderação que não foi apanágio de Sérgio ou de Consiglieri, José Mattoso² conduz-nos a um extenso conjunto de factos que contrariam a imagem sem mácula do nosso primeiro rei.

Ilustrados que foram os dois registos da História, tornemos a Dalila Pereira da Costa e ao que, no primeiro parágrafo, deixámos em aberto - o problema do riso. A escala dicotómica, apresentada pela autora, traz à discussão os inevitáveis pares célebres sobre os quais a identidade se funda, sonho/realidade, trevas/luz, história/História, mito/contramito, passado/futuro, mas não, recorde-se, o pulsar malicioso da (auto)crítica, onde, pelo riso, é possível «singer le mal pour l'exorciser, parodier le beau pour le relativiser, contrefaire le vrai, pour l'adoucir»³.

Compreensível, porém, é essa omissão, se pensarmos que episódios como o de Fernão Veloso, n' *Os Lusíadas*, ou as chalaças dos oficiais de D. João I sobre o seu rei, que Fernão Lopes compara ao rei Artur, têm sido vistos, não sem alguma displicência crítica, como um simples e inconsequente adorno humorístico de algo mais sério. São sem conto os exemplos como estes, onde o riso é o antidiscurso que se situa na relação cultura/natureza, largamente representado no *Cancioneiro Geral*, cujos homens, como muito bem observa Mário Martins⁴, apesar de pertencerem «à geração que fez o mundo na sua redondeza ampla, [...] continuaram a rir e a sorrir, sem discursos heróicos». Está por fazer esta história-outra cujo registo ou é literário, ou surge disseminado nas crónicas a talho de foice, ou, ainda, nos textos anónimos e nas narrativas populares que a tradição oral conservou.

Compreensível é, também, essa omissão, porque, entre nós, o anti-heroísmo ora ostenta o riso magoado da autopunição nacional, ora jaz adormecido na consciência intranquila que o finge ignorar. Obras como *O Matesinho de S. Mateus*, de Nemésio, ou o *Malhadinhas*, de Aquilino, são a excepção à visível incapacidade portuguesa de descobrir a grandeza que habita a miséria do homem na sua luta pela sobrevivência. Daí que a relação espiritualismo/materialismo se salde, na exaltação do *Ser* português, por uma síntese impossível, onde a figura do cavaleiro triunfa, invariavelmente, sobre a do anti-herói, na mesma medida em que este se sobrepõe àquele, na atitude inversa do iconoclasmo militante. Tudo se passa, fixando, a título ilustrativo, esse confronto num dado momento da nossa história da cultura, como se *Os Lusíadas* e a *Peregrinação* fossem realidades diversas e não duas faces da mesma realidade, uma e outra reveladoras desse dar «novos mundos ao Mundo» a que Camões se refere.

¹ *Breve Interpretação da História de Portugal*, Lisboa, Sá da Costa, 1989, p. 123.

² *Op. cit.*, pp. 25-42.

³ Jean-Marc Defays. *Le Comique*. Paris, Seuil, 1996, p. 11.

⁴ *O Riso na Literatura Portuguesa de Quatrocentos*, Lisboa, Inst. de Cultura Portuguesa, 1978, p. 11.

Nessa incapacidade assenta, não raras vezes, a ideia que o Outro tem a nosso respeito. É o que acontece n' *O Tetranelo del-Rei*, de Haroldo Maranhão¹, uma obra sobre a qual vale a pena alongarmo-nos, pela forma modelar como privilegia a humanidade da figura histórica de que preferencialmente se ocupa, em detrimento da atracção pela essência da gesta exemplar a que o herói, entre nós, é, com frequência, reduzido². Fazendo, paradoxalmente, apelo à mitificação de um herói histórico, cujo retrato nos é apresentado com as tintas fortes do contramito da colonização, esta obra não só faz ressaltar o artificialismo da divisão proposta por Dalila Pereira da Costa, como também nos permite, por confronto, compreender melhor o processo de mitificação dos nossos heróis ou o seu inverso.

No romance de Maranhão, o protagonista, Jerónimo d'Albuquerque, vai-se assumindo, de descoberta em descoberta, como a ponte possível entre dois mundos que se repelem: o mar e a terra, o conquistador e o resistente. Do abandono de um mundo, em cujos valores se deixou de reconhecer, ao fascínio pelo *Outro* que, deliberada e insistentemente, procura até Lisboa se lhe afigurar como «um sítio mais remoto que céu»³, o herói vai promovendo o reencontro consigo próprio, lançando mão dos estratagemas possíveis para subsistir no *struggle for life* darwiniano em que a relação colonizador/colonizado depressa se transforma. Difícil é não pensar-se nas semelhanças formais que essa descida aos Infernos mantém, descontada a feição picaresca da obra de Maranhão, com o percurso de Tongio, em *A Voz dos Deuses*, de que nos ocuparemos mais adiante, ou com a identidade de processos que aproxima a relação conquistadores/nativos da relação romanos/lusitanos.

Mas atentemos um pouco mais na figura do herói e na emergência progressiva da sua alcunha risível, o Torto, sobre o nome sonante do fidalgo, Dom Jerónimo d'Albuquerque, descendente de D. Dinis e parente de vice-rei. Como o Portugal que Eça corporiza na figura de Gonçalo, é este Albuquerque dado a «fogachos e entusiasmos, que acabam logo em fumo»⁴, socorrendo-se de uma «imaginação que o leva a exagerar até à mentira»⁵, sem prejuízo de «um espírito prático, sempre atento à realidade útil»⁶. É no acentuar deste último traço, que o contacto com uma nova realidade favorece, que o Torto vai vencendo o Dom Jerónimo dos *punhos de renda* que o habita, substituindo o seu «grão-orgulho» pelo «aviso e prudência» que a sua nova situação requer. Poder-se-ia dizer, como Claudio Guillén⁷, que «our hero becomes a *pícaro* through the lessons he draws from his adventures».

¹ *O Tetranelo del-Rei. O Torto: Suas Idas e Venidas*, Lisboa, Livros do Brasil, 1988.

² Não é alheia a esta questão o desenvolvimento incipiente que, entre nós, a novela picaresca mereceu.

³ *Op. cit.*, p. 220.

⁴ Eça de Queirós, *A Ilustre Casa de Ramires*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 362.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ «Toward a Definition of the Picaresque», in *Literature as System. Essays Toward the Theory of Literary History*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1971, p. 77.

Assim, a grandeza na miséria é fruto de uma aprendizagem, ou melhor, de um percurso iniciático, sujeito a duras provas, que pressupõe a aceitação do que há de humanamente risível na natureza de qualquer herói de carne e osso. Um trajecto que, parafraseando Bergson, se organiza em torno de uma ideia central, onde as desventuras do herói não escapam à lógica inexorável da realidade que corrige o sonho. Mas este é exactamente o herói da nossa obstinada rejeição, como a tardia fortuna de uma obra como a *Peregrinação* de Mendes Pinto lapidarmente ilustra. Aqui radica também a incompreensão que os retratos de Viriato e de Camões, traçados por Aquilino, leitor atento de Cervantes hão-de merecer da crítica nacionalista, pelo que transportam desse heroísmo próprio dos homens «sem ofício nem benefício», de todo insustentável para quem a imagem do herói cristalizou no cavaleiro medieval. E, no entanto, é forçoso reconhecer-se que a picardia premiada de um conto popular como *Dom Caio* é a prova provada de que os Portugueses conhecem o contraponto irónico da hipertrofia dos seus heróis.

Pouco pródigo é, com efeito, o registo, entre nós, dessa *anti-história*, que, noutros povos, devolve a tragicidade do seu destino à contingência do próprio viver. «Contrefaire le vrai, pour l'adoucir» não foi, seguramente, o nosso forte, o que, de algum modo, explica os fenómenos de hiperidentidade ou, inversamente, de crise profunda em que, frequentemente, mergulhamos. A identidade, enquanto efeito de uma escolha que sem interrupção se renova, não dispensa, hoje, a procura dessa porção de nós mesmos, algures diluída nas perdas que a História permitiu. Que troça do heroísmo português terá sido, por exemplo, servido nas mesas do Mal Cozinhado, por Camões e seus pares, entre a alegria farta dos copos de vinho e o riso solto das mulheres de vida fácil? É precisamente a ausência deste antidiscurso que, acima de tudo, confere importância à ambiência re-criada por Natália Correia» em *Erros Meus, Má Fortuna, Amor Ardente*, ou a este passo da obra de Maranhão:

Em rasgo de altiva nobreza, da cabeça arrancou o fino chapéu e arremessou-o no rumo de um rol de nus. Com cuja bravata curava despertar uma pouca de hospitalidade. Jazido em terra ficou o tricórnio chapéu, o que D. Jerónimo entendeu por mau anúncio. De natural seria que o supremo senhor daquelas gentes, ripostando a homenagem amical, lhe atirasse o próprio cocar de penas encarnadas, sinal do generalato. [...] E como se à unanimidade fossem à bruta empurrados [...] saíram a correr com grandes gritas e alvoroços: e até hoje alhures haverá português em debandada¹.

Veja-se como a fuga do Torto, diante de um punhado de Índios aparentemente inofensivos, se nos apresenta, diversamente do que acontece com a fuga de Veloso, em *Os Lusíadas*, como a mais ignóbil das cobardias, digna do escárnio das cantigas galaico-portuguesas sobre a batalha de Granada. Para o inflexível ideal de ser português, a inadvertida reacção do Torto belisca gravemente o mito da bravura dos nossos intrépidos colonizadores, pois que «opostamente ao outro Albuquerque, o Affonso, tão forçoso dos braços e ousada bravura, e que tiros e espadas disparava,

¹ *Op. cit.*, p. 15.

em assuntos de disparar, disparou o Jerónimo a correr»¹. Todavia, uma leitura mais atenta da obra vincula essa atitude da personagem a um mero estratagema ditado pela necessidade de sobreviver, no sentido em que, diante do perigo, «a eternidade não tem cor, nem volume, mas apenas fuga»². Um expediente que não se encaixa na ideia que fazemos de nós próprios, porque a gramática portuguesa da fantasia foi, quase sempre, um percurso de um só sentido: o monologismo épico. A *Peregrinação* é a mais *honrosa* das suas excepções. Ao riso português, falta-lhe essa clarividência redentora, que mora na valorização daquela auto-ironia que, muitos vezes, só o anti-herói conhece.

O herói da nossa eleição é, pelo contrário, o que incarna a suposta superioridade portuguesa, de cujos excessos a memória fará tábua rasa do esquecimento. É este falso heroísmo, marcado pelo desfazamento grotesco entre a meticulosa engenharia dos planos de guerra e o desastroso resultado a que estes conduzem, que Maranhão satiriza na pessoa de Duarte Coelho, cunhado do protagonista. Com efeito, o insucesso do Torto, no seu primeiro contacto com os Índios, empalidece diante da mortandade fratricida em que a aplicação da inovadora e *magistralmente* concebida «Cerca de Chumbo» se transforma³. A desproporção entre os meios e os fins, ou entre o ideal e a prática, associada a uma boa dose de loucura à D. Quixote, deixam antever em Duarte Coelho, o desastre de Alcácer-Quibir. A legitimidade dos seus incitamentos à guerra cabe por inteiro na defesa da «honra de Portugal» e, sobretudo, na necessidade de efectivar a posse das «terras a que viera por donatário». É esta legitimidade, de que o *civilizador* português se impregna, como agente de um destino a cumprir, que o autor de *O Tetraneto del-Rei* fustiga sem piedade.

Esta recusa do transcendentalismo está, contudo, longe de poder coincidir com a visão da História que se processa, segundo Dalila Pereira da Costa, na «imanência» como «memória escrita». O mesmo «pobre diabo» que, na citação atrás apresentada, fugia diante de um punhado de Índios, não deixará de traduzir, em linguagem oficial, o seu fracasso, subvertendo-o no mais hilariante dos sucessos:

Tão felizmente acabou-se o sucesso com a fuga dos aldrabões, que levaram o bom pago pelo afrontamento à galhardia portuguesa. Ficaram os nossos a largo a gargalhar, vendo sumirem pelo arvoredado c'os traseiros a trepidar, que se iam a tremer do susto que lhes pregámos. um número infinito de cobardes de tão só vintoito!⁴

¹ *Id.*, p. 17.

² Cf. Aquilino Ribeiro, *O Malhadinhas Mina de Diamantes*, Lisboa, Bertrand, 1981, p. 212.

³ A «Cerca de Chumbo» de Duarte Coelho aproxima-se desta descrição, inserta num texto dos Índios do México, recolhido por León-Portilha e transcrito por Clara Vitorino, «A visão dos vencidos: os conquistadores espanhóis vistos pelos índios», in *Dedalus*, nº 5, Lisboa, 1995, p. 59. «Van en círculo, van en son de conquista. Van alzando en turbelino el povo de los camiños. [...] Sus lanzas, sus astiles, que murciélagos semejam, van como resplandeciendo. Asi hacen también estruendo.»

⁴ *Op. cit.*, p. 20.

Não se trata aqui apenas da fanfarronice do pícaro «amorudo» à portuguesa, tão caro a Aquilino, ou do «malandro», tão ao gosto da literatura brasileira deste século. As cartas do Torto a uma desconhecida «Senhora», contrariando sistematicamente o relato dos factos pelo narrador omnisciente, assumem, tal como o recurso à carnavalização do herói, um valor paródico. E a inversão em que se funda fica ainda mais explícita, quando numa linguagem próxima da utilizada no século XVI e com forte ressonância épica (e camoniana), Jerónimo d'Albuquerque, com o rosto de Camões sobre o seu próprio corpo, sonha ler «um cronista nunca havido, sobre factos nunca acontecidos»¹. Uma significativa colagem a Camões, caucionada pelo desfasamento entre palavra e acto que o Torto e o poeta partilham, com implicações notórias na determinação do que verdadeiramente constitui a identidade nacional.

É, pois, na linha de um anti-heroísmo mitificado que a aproximação Torto/Camões² se processa, desde logo ilustrada pelos «sucessos infelices» que atiram o protagonista para «estreitas aperturas» e para a necessidade de, à pressa, abandonar a Pátria. O «airoso» fidalgo, cuja natureza femeeira pede meças a Camões, parece assim talhado para a miscegenação, pela facilidade com que sucumbe à atracção das *chamas em que variamente arde*. É ainda o amor a sua fonte de inspiração, mas a gnose dos heróis, que encontra a sua mais elevada expressão na ilha dos Amores, caberá por inteiro, no seu caso, por força da experiência adquirida, nesta irredutível fórmula: anti-heroísmo + exercício do amor = sobrevivência.

Estamos, então, pelo poder subversivo da sátira e do riso que a acompanha, diante de um claríssimo render dos heróis, pretensamente nascidos «com a estrela dos predestinados à testa»³ para serem «conquistador[es] de povos e semeador[es] de cidades»⁴. O lugar do sucesso mora, pelo contrário, na emoção que rasga o imaginário das «idas e venidas» do anti-herói que, com Camões, aprende que a *obra valerosa* é uma consequência do simples acto de sobreviver. Jerónimo d'Albuquerque tipifica, por isso, todos aqueles aventureiros que fizeram da sua fraqueza a força do seu heroísmo e da aprendizagem, a chave do sucesso. O herói destronado acaba por ser Duarte Coelho cujo mito já só tem o invólucro do discurso oficial.

Assim sendo, na paródia do colonizador que a obra da Maranhão constitui, a nossa suposta missão civilizadora de outros povos ou se apaga no trajecto individual do pícaro, ou se perde no primado da inconsequência de projectos belicistas, suportados pela demência megalómana de uma nobreza decadente. Desconte-se o tributo em exagero que à hiperbolização satírica é devido, esqueça-se a eficácia pouco ortodoxa do Torto, e não será difícil descobrir como, na pena de um Aquilino, D. António Prior do Crato e D. Sebastião⁵, não muito distantes temporalmente dos heróis

¹ *Id.*, p. 36.

² Não é única esta valorização da biografia *anti-heróica* de Camões. Veja-se o desenvolvimento que esta perspectiva merece, por exemplo, nestas obras: Aquilino Ribeiro, *Luis de Camões*, Lisboa, Bertrand, 1994 e Natália Correia, *Erros Meus, Má Fortuna, Amor Ardente*, Lisboa, O Jornal, 1991.

³ *Op. cit.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. *Príncipes de Portugal. Suas Grandezas e Misérias*, Lisboa, Bertrand, s/d, pp. 173-217.

de Maranhão, reeditam, *mutatis mutandis*, posturas perante a vida e o País muito semelhantes às de Jerónimo d'Albuquerque e Duarte Coelho. São essas figuras, do final do século XVI, no efêmero do sonho (im)possível, a imagem da radicalização do heroísmo e do seu inverso, desenhadas no crepúsculo agónico de uma época.

A campanha desastrosa de um D. Sebastião há-de ser transfigurada em ideal supremo da defesa do *Ser* português, dando origem a várias formas de sebastianismo, desde a mais ingénua das crenças infantis à mais sofisticada reelaboração do mito¹. A nossa identidade há-de renascer das cinzas desse heroísmo e *esquecer* o cinismo pícaro da irreverente marginalidade de D. António, fiel à muito nossa incompreensão de que a vida se esgrime no equilíbrio dos contrários. Afeitos a uma linha providencialista da História, ou ancorados na descrença crónica, ditada por uma *esclarecida* racionalidade, ignorámos que «es la contradicción íntima precisamente lo que unifica [la] vida e da razón práctica de ser»². Aqui reside, em parte, a má consciência dos Portugueses em relação ao seu passado nacional.

Não admira, por isso, que o escritor brasileiro, de que nos temos vindo a ocupar, valorize precisamente a faceta camoniana que escapou à síntese, para que a afirmação de Unamuno nos reenvia. Camões não só reúne em si muitas das características que opõem D. Sebastião a D. António, lídimos representantes de um período bem definido da nossa História, como se presta à redefinição do conceito de herói que percorre a obra de Maranhão. O confronto entre Jerónimo d'Albuquerque e Camões, marcado por sucessivos jogos de atracção e repulsa, visa, no fundo, a procura de coerência entre a apreensão de um sentido para o presente e a construção de um símbolo motivador que tenha o valor de arquétipo. Vale para o Torto o que Almada Negreiros observa a propósito do mito camoniano: «Em todos os casos, com o Camões nacional perde-se de vista ao Camões gente, o Camões ser humano, de carne e osso, como nós»³. É justamente a natureza incorpórea do herói que Maranhão recusa.

Por isso, o Jerónimo d'Albuquerque, no seu triunfal regresso ao litoral, pode reassumir a identidade perdida, agora com o dom do conhecimento, mas não divinizado; com direito à imortalidade, sem perder a sua condição de ser imperfeito; com uma fecundidade efectivamente provada, matriz primeira de um programa para o concreto, doce e livremente aprisionado na aura do sonho por cumprir:

Pararam. Tomaram ao peito os hautos jubilosos. E sorriram. Jerónimo para Maria⁴, Maria para Jerónimo. Deram-se as mãos como amantes que se querem, na boa e má andança, até ao acabamento do mundo. Avançaram mais. Nitidamente desenhavam-se, agora, casas no tecido inconsútil da

¹ Veja-se, a este propósito, o extenso e surpreendente inventário dos autores portugueses que, sob diversas perspectivas, se referem ao mito sebástico, coligidos e comentados por António Machado Pires, *D. Sebastião e o Encoberto*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d. [1982].

² Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y los Pueblos*. Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 239.

³ *Obras Completas -Textos de Intervenção*, vol. VI. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993, p. 127.

⁴ Maria do Espírito Santo, nome profético atribuído a Muira-Ubi, nativa tabajara, na pia baptismal.

antemanhã. Uma dessas casas seria a que habitariam. E que haveriam de povoar de numerosa geração¹.

Como se vê, a valoração da personagem faz-se não tanto pelos seus actos, mas por aquilo que eles potenciam, quando a astúcia é a *digna* e sábia forma de viver que triunfa sobre os arcabuzes. A revisitação do passado vive menos do suposto conjunto de (in)verdades encontradas, em que a emoção patriótica foi buscar a sua razão de existir, do que da possibilidade de (re)descobrir a antemanhã do Ser nacional e com ela a esperança. Não anda longe, se ignorarmos o pendor mulherengo do Torto, a ideia de Viriato na cultura portuguesa.

O render dos heróis não se faz, todavia, apenas através da valorização do anti-herói, nos moldes em que o fizeram Maranhão, como acabámos de ver, ou Aquilino, no seu estudo de Viriato, a que dedicaremos um capítulo mais adiante. Não nos esqueçamos de que a epopeia do negativo conhece outras realizações, nem sempre propiciadoras da esperança para que nos reenvia o *Tetraneto del-Rei*, enquanto demanda do Ser nacional brasileiro. Entre nós, o poder exorcizante do riso trilhará caminhos diversos, seja através da picarização colectiva de todo um povo, como acontece na já referida obra de Mário Cláudio, *As Batalhas do Caia*, seja na representação de uma alteridade que se constrói, em Almeida Faria, no espaço de conflito memória/esquecimento, como reacção emocionada à auto-ilusão nacional².

Em Almeida Faria, o herói romanesco não coincide, como em Maranhão, com o herói histórico, mas o percurso daquele não se faz sem a revisitação do quadro de valores que este representa, ou, se quisermos, parafraseando Herberto Helder, sem essa tensão que as desavindas propostas de verdade estabelecem entre si. Impossível se torna, por isso, a redução do herói a um ideal arquetípico, subsumível num conjunto de características abstractas, como insustentável se torna a vivência inoperante dos mitos nacionais. Nestas condições, o mito tende a transformar-se em conto de fadas ou numa divertida e inconsequente facécia, porque à racionalidade moderna fácil é intuir quão escassa é essa verdade sonhada no confronto com a verdade por inteiro.

O caminho escolhido é ainda o da anti-epopeia e o seu cantar, diversamente do de Camões, é «contra os mares há muito navegados»³, num mundo onde o regresso do Velho do Restelo (e da sua lucidez corrosiva) se torna indispensável: «São [os cacilheiros degradados] o que nos resta das descobertas e viagens, do apregoado império e seus naufrágios, dos sublimes sucessos, dos desastres em má hora anunciados por um velho venerando»⁴. Alvo da sátira é também a «insânia colectiva», que sobrevive sob um *delirante consumismo*, a mesma insânia que há quatro séculos

¹ *Op. cit.*, p. 252.

² O inventário está manifestamente incompleto. Vamos deixar de lado, entre outros, a obra de um Saramago (a que tornaremos adiante) e de um Fernando Campos ou de um José Cardoso Pires. O que nos interessa é a ideia do herói conquistador e as transformações de que é objecto. Optámos por Almeida Faria e, sobretudo, pelo romance *O Conquistador*, pela forma exemplar como a obra nos reenvia para a relação herói/anti-herói.

³ Almeida Faria, *O Cavaleiro Andante*, Lisboa, Caminho, 1987, p. 56.

⁴ *Lusitânia*, Lisboa, Edições 70, p. 14.

levou «a melhor parte» do povo a seguir o «rei narcísico» até ao deserto africano. Porém, mais do que um reflexo visível dessa corrente racionalista da História, que Dalila Pereira da Costa opõe, como vimos, ao transcendentalismo, o que a prosa de Almeida Faria traz a lume é a necessidade de uma revisão cívica dos mitos nacionais. Daí que a denúncia, na sua obra, viva menos da desvalorização das qualidades dos heróis históricos, exceptuando o seu jejum sexual, do que da impossibilidade que os anima de poderem constituir um modelo a imitar ou uma força impulsionadora da acção, tal é o desfazamento passado/presente.

É precisamente na erotização do que no passado primou pela ascese e penitência¹ que a identificação acritica com os heróis nacionais se torna impossível. Em *O Conquistador*, Sebastião partilha com o rei homónimo uma perturbante semelhança física, os nomes dos pais e a data de nascimento, coincidências que se investem de sentidos vários, quando aliadas às histórias da avó Catarina sobre o Desejado, à superstição que o mês de Agosto transporta ou à sua irreprimível atracção pelas manhãs de nevoeiro. Mas a sucessão de conquistas femininas que empreende e o cinismo com que, não raras vezes, as experimenta afastam-no do «Rei Virgem», na mesma proporção, dir-se-ia, em que o seu comportamento antibelicista e amorudo o aproxima de um D. António Prior do Crato: o herói redivivo de D. Sebastião não «grama guerreiros», o que fica explícito na sua fuga à mobilização para o Ultramar (uma reedição de Alcácer-Quibir), e dedica-se «àquilo em que o Outro estrondosamente falhara ao manifestar pelo belo sexo uma aversão extraordinária»².

É, contudo, o sonho que norteia a sua vida. A sua errância, descontados alguns «picarescos percalços», é ainda a do cavaleiro andante, que recusa, contra as aparências, o papel de D. Juan. Um cavaleiro perdido - poder-se-ia dizer, parafraseando Eduardo Lourenço - em busca de um Graal mais perdido ainda. Já não um cavaleiro do apocalipse, mas um cavaleiro do amor que, satisfazendo os próprios apetites, não deixa de *amparar* as malcasadas, viúvas dos prazeres da vida, órfãos do Amor. Um cinismo que se redime na denúncia do «masoquismo colectivo» e do «misticismo de pacotilha» que alimentam a credence nacional e amolecem o espírito de aventura e de descoberta que, apesar de tudo, a personagem partilha com o fatídico rei:

Fiz o que o Outro não fez. E contudo, que teria eu feito de mim se nunca tivesse deixado este Promontório Lunar, esta serra de Sintra, que dizem ter sido dedicada a Cynthia, onde o vento não descansa jamais e, quando se enche de furor, brama e berra e tão potente é, que segundo os antigos peja as éguas bravas só com o seu hálito?³

¹ Recorde-se que Dalila Pereira da Costa advoga, como tivemos já o ensejo de referir (ver p. 27), que a «conversão pela ascese e penitência» é, contrariamente ao que pensa Almeida Faria, a «acção necessária a todo o português».

² *O Conquistador*. Lisboa. Círculo de Leitores, 1994, p. 81.

³ *Op. cit.*, p. 148.

É, pois, pela via do erotismo, que a rasura do mito sebástico, em Almeida Faria, ganha expressão e constitui, muito para além do riso e da inversão paródica que a torna possível, uma tentativa de regresso à lusitanidade perdida. Uma lusitanidade que subverte a intrepidez bélica, fazendo-a derivar, ironicamente, para a fogosidade amorosa que terá escapado ao rei que a personagem Sebastião reencarna, volvidos quatro séculos. Pela serra de Sintra andou D. Sebastião, mas o «Rei Virgem» ficou-se pela prática de «ascetérios, intercalando venatórias incursões ao venerável Convento dos Capuchos, onde os Franciscanos Reformados lhe ministravam minicursilhos intensivos de cristandade»¹.

É naturalmente ambígua a relação presente/passado que pulula nos sucessivos jogos de fascínio e repúdio, onde o herói de *O Conquistador* e o seu modelo histórico se confrontam. Mas isto não significa que a obra careça de uma orientação bem precisa: a de mudar o destino funesto que impregna a espera inconsequente de D. Sebastião, tornada desnecessária. De algum modo, o regresso do *Desejado*, cujo retrato atrai as mulheres, consoma-se através da personagem Sebastião que, desta forma, resgata a figura do rei e com isto a possibilidade de resgatar o homem como ser investido da capacidade de amar.

Pedagógica, porque serve a educação humana, é a criação do mito de um novo-herói que, renascendo dos próprios escombros, recupera a humanidade perdida, o que tanto é válido para o Sebastião de *O Conquistador*, como para Jerónimo de Albuquerque. Trata-se da recusa do herói-espectro, que conhece a sua fortuna em obras como a *Mensagem*, ao mesmo tempo que se valoriza a imersão no romance do quotidiano que faz de cada vida um trajecto de aprendizagem e de descoberta. A aventura, recusando o belicismo que consta da cartilha portuguesa dos heróis, vive da metaforização do amor, e do reencontro do herói com o próprio corpo, algures diluído entre as muitas perdas que a História consentiu. Com o *conquistador* Jerónimo d'Albuquerque aprendemos as virtudes da miscigenação cultural e a legitimação da luta pelo direito à diferença; com o *conquistador* Sebastião Correia de Castro aprendemos que essa conquista começa pela (re)descoberta de nós mesmos e pela resistência ao *Outro* de nós próprios e às ideias padronizadas que interferem com o destino a fazer-se.

Assim, nem errância pícaro do Torto, nem a deambulação risível de Sebastião ignoram o conhecimento e o sentido iconoclasta de quem da História tem uma visão racionalista. A investigação que os textos reflectem não deixam a este respeito qualquer dúvida, ainda que, por vezes, história e História se confundam. Maranhão daí tira o proveito suficiente para denegrir a imagem de Duarte Coelho, na sua obra estereótipo do herói português e imagem do *Outro*, para, como vimos, destacar Jerónimo de Albuquerque como um dos heróis da antemanhã do Ser nacional brasileiro. Em Almeida Faria, a investigação histórica serve, essencialmente, para acentuar as diferenças entre D. Sebastião e o seu herói redivivo, i. e., para subverter a injustificada aura que ao monarca se atribui, propondo como alternativa um «apostolado laico» contra a misoginia e a rejeição da mulher. Aqui reside o calcanhar de Aquiles da suposta exemplaridade dos nossos heróis.

¹ *Id.*, p. 81.

Certo é que, relativamente ao render dos heróis, a tensão que, em qualquer dos casos, se desenvolve pode ser metaforicamente traduzida pelo espaço de conflito que vai de D. Sebastião a D. António, ou, se quisermos, de D. Quixote a Sancho Pança. Mas isso não significa em absoluto a recusa do providencialismo. Tão messiânico é o regresso do Torto ao litoral, como o que se realiza através de Sebastião Correia de Castro. Aquele é o emissário de um novo mundo (e de uma nova identidade) que desponta; este, o messias de um novo reino consagrado ao Amor.

2.3. Mitos no feminino

Nos capítulos anteriores, vimos como a natureza proteica do mito não só abre caminho a metamorfoses diversas, como permite *rasuras* naquilo em que as representações colectivas se revelam desajustadas da realidade. Entre os desfasamentos mais significativos e, hoje, menos toleráveis, avulta, sem dúvida, a misoginia¹ de alguns dos nossos heróis, de Viriato² a Nuno Álvares Pereira, do infante D. Henrique a D. Sebastião³. A esta atitude não é alheio o facto de o corpo feminino, particularmente na Idade Média (e bem para além dela), ter sido visto com um *instrumentum diaboli*, nem o facto de a repartição de tarefas entre os sexos ter ganho contornos bem precisos até à eclosão dos movimentos feministas. Não é por acaso que o número de heroínas guerreiras, na nossa História, é escasso, quando comparado ao número de mitos femininos que exaltam o amor, a maternidade, ou a boa ou má influência que as mulheres exerceram sobre os homens. Mas este é um conhecimento que comporta riscos, já que, no discurso que legitima essa revisitação do passado, é o eco da dominação masculina que faz prevalecer a sua visão da História.

¹ Um tendência que se acentua com o individualismo do herói renascentista, como bem observa Ian Watt, *Myths of Modern Individualism. Faust, Dom Quixote, D. Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge, Cambridge University, 1997, p. 125: «It is a striking fact that there is no female in the modern Western pantheon of myth: no Athena or Aphrodite, no Eve or Virgin Mary, no Beatrice or Joan of Arc. This suggests a degree of misogyny in modern myth-making which is in strong contrast to pre-Renaissance thought.»

² A inclusão de Viriato nesta lista é conscientemente anacrónica. Para além de o facto de ter casado, pouco se sabe do caudilho, nesse domínio. Todavia, parece claro que o seu retrato mítico foi, como mais adiante se verá, influenciado pela figura do herói padronizado que Nuno Álvares, entre outros, representa.

³ Não é despidendo recordar que a suposta castidade de Salazar contribuiu, não há muito tempo, como nos seus heróis preferidos, para a mitificação de que foi objecto.

Não é, contudo, por razões metodológicas, a análise dessa dominação que mais nos interessa, mas o levantamento de alguns dos casos onde a mulher conseguiu iludir esse domínio, fazendo emergir a sua vontade de participar no fluir da História. Trata-se de uma tarefa que não está isenta de problemas, dado que teremos de descobrir esse protagonismo feminino ora sob uma misoginia *legalizada*, ora inserto num discurso que abunda em *racionalidade masculina*. Com efeito, da fidelidade mítica de Penélope à gesta guerreira de Joana d'Arc, aquilo a que chamamos *mitos no feminino* são, no fundo, registos masculinos sobre o feminino, com tudo o que isto implica; são histórias que nos chegam através de *uma luz emprestada*: a dos poetas ou a dos cronistas.

Não admira, por isso, que um sem-número de narrativas privilegie como tema a vida dissoluta da mulher, onde esta actualiza, sob diversas formas, a sedução de Dalila a Sansão, tentando santos e heróis com a sua beleza física. Lídimo representante da espécie foi D. Leonor Teles, ainda que a santidade e o heroísmo fossem pouco assíduos em D. Fernando. Mas era rei e, por inerência, governante, tendo-lhe faltado aquele maquiavelismo *avant la lettre* que, segundo António Ferreira, sobejou a D. Afonso IV e se consubstanciou na morte de Inês de Castro¹. Ao invés disso, deixou-se dominar pela «aleivosas», contra a vontade do povo e os interesses do Estado.

Mas deixemos D. Fernando e as suas *fraquezas* e tornemos a D. Leonor Teles. Dela escreve Fernão Lopes²: «Se os antiigos que louvarom as nobres molheres, viverom no tempo da Rainha dona Lianor, muito errarõ em seu escprever, se a nom poserom no comto das mui famosas». E com o reconhecimento da invulgar beleza da rainha, por si só suficiente para lhe granjear «perpetuall nome», critica-lhe o cronista a ambição e a insensatez com que pautou a sua vida. Ao privilégio da beleza com a que a natureza a dotou, não soube ela, acrescenta Fernão Lopes, juntar a «sageza de costumes» e o «avisamento» que à mulher prudente são devidos. Enredou-se, pelo contrário, em jogos de poder, moveu perseguições aos adversários, tendo revelado uma mestria *sui generis* para dissimular o ódio e o despeito pelo desamor que o povo português lhe votou, muito particularmente as gentes de Lisboa. De pouco lhe valeu ter chorado com *larga cópia* a morte de D. Fernando ou de ter encenado vistosas distribuições de esmolas aos mais carecidos. O estigma da cortesã debochada perseguiu-a em todos os julgamentos populares dos seus actos, tornando ainda mais problemática qualquer possibilidade de sucesso.

Dessa intransigência popular não logrou nunca escapar, como não escapou à condenação da posteridade. Lendários são os seus requintes de malvadez, mas não esqueçamos que dela sabemos apenas o que olhar masculino de então fixou como verdade, depois insistentemente repetida, de Camões a Oliveira Martins. Mesmo nos nossos dias, Dalila Pereira da Costa, que tudo cunha com uma origem pré-romana, não só aceita a natureza diabólica de D. Leonor Teles, como também reconhece, no

¹ Sem prejuízo de uma ou outra referência, não analisaremos o mito de Pedro e Inês, sobejamente tratado em autores vários, da história à pintura, da literatura à música, aquém e além fronteiras. Optámos por uma panorâmica sobre o papel que a História concede à mulher *portuguesa*, ora procurando ver para além do olhar masculino que a captou, ora tentando descortinar que aspectos do seu comportamento lhe conferem o estatuto de agente no devir histórico.

² *Op. cit.*, p. 35.

seu feminismo, a presença atávica de um «tempo feminino primitivo, agora de natureza aberrante»¹, que se integra numa linha serpentária da História a que pertence outra ruiva, igualmente célebre, D. Maria Paes Ribeiro.

Não constitui, D. Leonor, por isso, como Inês de Castro², no plano amoroso, ou Santa Isabel, no domínio da figuração ideal de mulher, um mito pelo qual valha a pena viver. Não é cor que convenha ao mito a rebeldia com que ela se opõe às *hierarquias instituídas pela vontade divina*, seja através da sua participação num divórcio pecaminoso, seja no modo como a liberalidade dos seus costumes desafia todas as regras da decência pública. Porém, é imperioso reconhecer-se que, muito para além dos erros cometidos e da ambição avassaladora de que fez prova, a História não tem valorizado suficientemente o que da figura de Leonor Teles irradia como símbolo do inconformismo feminino. Com efeito, a condição da mulher ganhou, com a sua ousadia, uma coloração diferente, ainda que efémera, facilmente adivinhável nestas palavras críticas de Fernão Lopes:

«Des que ella reinou, apremderom as molheres teer novos geitos com seus maridos, e as mostramças dhuua cousa por outra mais perfeitamente do que se acha nos amçiaãos tempos, que outra Rainha de Portugal fezesse»³.

A sua singularidade torna-se, pois, indesejável, não apenas pelos actos políticos de que foi responsável, condenados por essa «força latente e invencível»⁴ em que a ideia de Nação ia ganhando forma, mas também pelo protagonismo marcadamente feminino da sua prática política e social. Caracteriza-a Oliveira Martins, numa significativa gradação crescente, como «cruel, sanguinária, e descomposta no modo»⁵. Mas que porção da verdade é ainda perceptível sob a «desonestidade pública», que o historiador lhe atribui, já que a visão negativa de D. Leonor Teles é seguramente ampliada pelo (in)consciente masculino? Certo é que o desejo de poder que a anima, fruto dessa «voohtade feminina» que, segundo Fernão Lopes, a possui, subverte, claramente, os instrumentos simbólicos que instituem a dominação masculina. Em D. Leonor, viam os homens, como nos diz Georges Duby a propósito da sua homónima

¹ *Corografia Sagrada*, Porto, Lello & Irmão, 1993, p. 135.

² Registe-se, a título de curiosidade, que a imagem de uma Inês vítima do Amor e dos jogos palacianos do Poder (entre muitos outros: Garcia de Resende, Camões, António Ferreira e, mais recentemente, Natália Correia) é, de algum modo, contestada em João Aguiar, *Inês de Portugal*, Porto, ASA, 1997, p. 132: «Por muito cruel que nos pareça o acto, a morte de Inês de Castro não foi um assassinio e sim a execução de uma sentença real ditada por imperativos políticos». Note-se, apenas, que a afirmação tem tanto de verdadeira como de simplista. A mesma ideia de uma Inês que misturou o amor com interesses pessoais atravessa o filme homónimo de José Carlos de Oliveira.

³ *Op. cit.*, 36.

⁴ Cf. Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991, *passim*.

⁵ *Id.*, p. 111.

da Aquitânia, «a representação exemplar do que os tentava e ao mesmo tempo inquietava na feminilidade»¹.

Bons motivos tinham, de facto, os homens para essa inquietação, que estava longe de se poder confinar ao protagonismo político que D. Leonor Teles obstinadamente procurou. Temiam eles, igualmente, a influência negativa que ela exercia sobre as mulheres, pois a sua conduta oferecia-lhes, por um lado, um modelo de resistência à tutela dos maridos e, por outro, um bom exemplo dos benefícios da arte da dissimulação. A desculpabilização de D. Fernando é, em certo sentido, um efeito desse medo, porque, apresentando-o como vítima da sedução («um baxo amor os fortes enfraquece»²), mais fácil era fazer emergir a natureza diabólica de D. Leonor e a necessidade de a combater. Não era apenas a independência nacional que ela punha em perigo, mas também a (con)sagrada dominação masculina. Nas alusões de Camões³ a propósito desse «baxo amor» que a uniu a D. Fernando, reeditadas, de algum modo, por Oliveira Martins, quando força a sua comparação com Cleópatra, não é difícil entrever o mesmo tipo de inversão que o quadro de Le Moyne, *Hercule et Omphale*, representa⁴.

Dir-se-ia que, para os sonhadores de hoje, a matéria de que foi feita a ambição de D. Leonor oferece ingredientes vários para fazer dela uma heroína da luta feminista. Todavia, as referências que apontam para esse feminismo são tão creíveis como o inventário dos seus defeitos, onde, aliás, se integram. Na visão masculina da História, de Fernão Lopes aos nossos dias, difícil se torna entrever qual a amplitude desse *feminismo* instintivo, objecto da crítica, porventura caricaturada, dos cronistas e dos historiadores que neles se inspiraram.

Certa parece ter sido nela a recusa da subalternidade feminina; a mesma recusa que se adivinha na vida solta da jogralesa Maria Pérez, cujo rasto de sedução deixou marcas na corte de Afonso X. As investidas obscenas de que a sua figura foi alvo, nas cantigas de escárnio e de maldizer, indiciam, sob o despeito masculino, que não lhe perdoa a entrada num convento, uma vivência singular que aguarda um estudo mais acurado. Como D. Leonor Teles, a sua fama não logrou contornar o olhar masculino castigador, que lhe não perdoa o exercício, não raras vezes por encomenda, de um contrapoder sedutor, secreto e *ilícito*.

No pólo oposto dessas celebridades, cuja fama nos chega através da epopeia do negativo, poderíamos destacar Isabel de Aragão, a propósito de quem Nemésio, significativamente, afirma, após breve referência à ligação de sangue que ela terá com Lucrecia Bórgia, que «a história extrai da mesma matéria humana os destinos mais

¹ *As Damas do Século XII*, Lisboa. Teorema, 1996, p. 27.

² Luís de Camões. *Os Lusíadas*, Porto Editora. 1972, p. 145.

³ *Id.*, p. 146. São várias as alusões, todas elas habilmente seleccionadas no sentido de desculpabilizar D. Fernando: Páris e Helena; David e Betsabé, Marco António e Cleópatra, etc.

⁴ O quadro reproduz a conhecida imagem de Hércules fiando uma roca, aos pés da rainha de Lídia, por quem se apaixonou doidamente.

opostos»¹. Mas aquela que viria a ser a Rainha Santa era já portadora à nascença de uma singularidade que vaticinava grandes feitos: nasce com uma subplacenta, facto que é interpretado como um bom prenúncio, e é-lhe dado o nome de Isabel, como o daquela sua parenta, na Hungria, que «juntava à dignidade do trono os perfumes do altar»². A princesa de Aragão há-de corresponder a esse futuro promissor, fazendo da sua vida exemplar o meio seguro de obstar a esse modelo cultural de mulher, que a Igreja medieval perpetuou, como ser propenso à luxúria e como agente do enfraquecimento da qualidade espiritual do homem.

Assim, ao contrário de D. Leonor Teles, a História atribuiu-lhe o papel de mãe extremosa e de esposa devotada, sofrendo estoicamente as arbitrariedades do marido que, avaro, lhe usurpava os bens com a mesma generosidade com que lhos concedera; ou a humilhava, procurando, com frequência, a cama das borregãs, trazendo-lhe, depois, os bastardos para *casa*. Deste modo, ao privilégio da beleza física acrescentou ela a «sageza de costumes» e o «avisamento» que à mulher prudente são requeridos, para além de que exerceu a caridade com um profundo sentido de humildade cristã, o que lhe granjeou uma popularidade, provavelmente, nunca ultrapassada por qualquer outra mulher *portuguesa*³. Não resulta inócuo o facto de D. Leonor Teles, neste aspecto, como vimos, a ter procurado imitar, numa tentativa frustrada de melhorar o seu baixo índice de popularidade. Todavia, se a caridade confere mais brilho à aura de santidade que adorna a figura de Isabel de Aragão, ganha, pelo contrário, foros de heresia na prática interesseira de D. Leonor Teles. A esta, a História não lhe perdoará a forma como procurou a sua fortuna na invirtude; àquela, há-de celebrar, com as tintas fortes do mito, a virtude de que fez prova no infortúnio. E, muito para além do olhar crítico masculino que fixou esta diferença irredutível, falta a D. Leonor Teles o que D. Isabel trouxe com o seu nascimento: a predestinação dos eleitos, onde a identidade nacional se habituou a ir buscar a sua razão de ser.

Isabel de Aragão não se ficará, porém, por essa submissão aparente a um destino que nem sempre lhe deu vida fácil e que passou por uma repreensão injusta do Papa João XXII e pela sua prisão em Alenquer, sob suspeita de ser conivente com a rebeldia do filho. O seu «inconformismo de iluminada» e a «vontade» que Nemésio lhe adivinha, através do quadro de Colónia, projectaram-na para outras empresas cuja amplitude ultrapassa o horizonte limitado das esmolas, das rezas e dos jejuns a que se entregou. Ao impedir, as lutas fratricidas que, por diversas vezes, se desenharam no horizonte, opondo D. Dinis ao irmão e, mais tarde, ao filho, D. Isabel não só revelou uma grande habilidade para criar consensos e fomentar a paz, como também contribuiu para a manutenção da integridade do território. Movimentando-se na esfera do Poder, dele usufruiu menos do que lhe era devido, e o seu elevado sentido de missão cumpriu-se na disponibilidade que sempre revelou para servir.

¹ Vitorino Nemésio, *Isabel de Aragão. Rainha Santa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, [1994], p. 26.

² *Ibid.*

³ Usamos o termo em sentido amplo, i. e., englobando nesta designação as mulheres que adquiriram a *nacionalidade* portuguesa por casamento.

Isabel de Aragão surge, assim, talhada, para deixar a marca do seu agir no destino colectivo, como «virtualidade de uma história concebida como consumação de um possível e de uma promessa»¹. Está para Nuno Álvares Pereira como o feminino para o masculino, como a paz para a guerra, partilhando com ele a abnegação, a defesa do território e a virtude. Na galeria dos nossos heróis, constituem, sem dúvida, o par ideal, onde a identidade nacional largamente se inspira, misturando o culto do santo com o culto do herói.

Ausente da *Mensagem*, porque, nesta obra, a heroína é avaliada exclusivamente pela qualidade dos frutos do seu ventre, não deixa de ser uma surpresa que Camões a tenha esquecido. A sua figura é, porém, recordada na lenda que a liga ao «Milagre das Rosas» e em todos os estudos que se referem ao culto do Espírito Santo. Para se ter uma ideia aproximada da teia complexa que foi a sua vida, entre o real e o fantástico, entre o terreno e o sobrenatural, teremos de esperar pela excelente biografia que, na pena de Nemésio, recebeu o seu nome: *Isabel de Aragão. Rainha Santa*.

No *topos* do inconformismo integra-se, também, a heroína guerreira, que a memória conserva, algures entre a facécia e o mito, porque, como diria Boileau, «le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable»². Com efeito, da mítica padeira de Aljubarrota a Deu-la-Deu Martins, que fazem o inimigo comer o pão que o diabo amassou; de Brianda Pereira, com o seu expediente tauromáquico, a Catarina Eufémia, que integra a geografia moral do mito politizado, a lembrança, com tudo o que tem de emoção e de imprecisão, sobrepõe-se à justeza do registo factual. E não deixa isto de ser compreensível, se pensarmos que mergulhar no passado é sempre, de algum modo, mergulhar no lendário, cabendo à imaginação vencer as sombras imprecisas, sem profundidade e sem voz, com que as mulheres, mais do que os homens, nos chegam.

Difícil se torna, pois, nesse caso, encontrar um sentido positivo para a História, já que esta se deixa penetrar por um sentido existencial do passado, que aceita deformações várias, que autoriza a adaptação dos factos ao espírito do que convém celebrar. Mas mais importante do que os eventos a que essas heroínas se encontram ligadas é o seu carácter extraordinário, indissociável da marca do feminino. O seu sucesso, se exceptuarmos Catarina Eufémia, advém muito mais da astúcia e dos expedientes que inventam do que da força dos seus braços e liga-se, sobretudo, à defesa do lugar. Nada que se compare a Joana d'Arc ou a Diana de Poitiers; mas nem por isso deixam ser atitudes relevantes frente ao destino pátrio (e ao seu de mulheres), em condições históricas particulares, não raras vezes adversas a esse protagonismo.

Assim sendo, o aparecimento da heroína guerreira, qualquer que tenha sido a extensão das suas aventuras ou o peso histórico da sua intervenção, é sempre uma apropriação e um desvio, dado que o seu protagonismo bélico interfere com a tradicional exclusividade masculina nessa matéria. Isto mesmo se observa na recusa da

¹ Cf. Jacques Rancière, «Sobre a História das Mulheres no Século XIX», in *As Mulheres e a História*, coordenação de Georges Duby/ Michel Perrot, Lisboa, Dom Quixote, 1995, p. 45.

² *Apud* Camilo Castelo Branco, *Maria da Fonte*, Lisboa, Ulmeiro, 1986, p. 51.

subalternidade feminina, que atravessa o romance popular conhecido sob o título de *Donzela que vai à guerra*¹:

- De sete filhas que tenho.
Sem nenhuma ser barão!...
Responde a filha mais velha
Com toda a resolução:
- «Venham armas e cavalo
Que eu serei filho barão.»
- «Tendes los olhos mui vivos,
Filha, conhecer-vos-ão.»
- «Quando passar pela armada
Porei os olhos no chão. [...]»
- «Tende'los peitos mui altos,
Filha, conhecer-vos-ão.»
- Venha gibão apertado,
Os peitos encolherão.»

O que donzela recusa é a divisão clássica das funções de cada sexo, inspirada nas diferenças físicas *naturalmente* observáveis. A sua insistência vitoriosa evidencia o absurdo desse preconceito masculino que organiza a realidade e o quotidiano, legitimando como histórico o que é apenas biológico. A donzela faz parte desse grupo de heroínas que rejeita a passividade, que lhes é social e politicamente imposta, de ficar na retaguarda das guerras a ler as necrologias.

A propósito de donzelas guerreiras, não resistimos à tentação de falar daquela que Oliveira Martins² chamou a «Joana d'Arc do setembrismo», vislumbrado no movimento revolucionário que, pretensamente, iniciou, a «estirpe celta» da mulher do Minho. Mas antes de analisarmos esta visão romântica de Maria da Fonte, de quem Garrett havia já traçado um retrato poético bastante favorável e o Padre Casimiro, interveniente directo nos acontecimentos, aproximara de uma Judite da Sagrada Escritura, socorramo-nos da pergunta com que Camilo começa a obra que tem o nome da heroína nortenha: «Foi MARIA DA FONTE a personificação fantástica de uma colectividade de amazonas de tamancos, ou realmente existiu, em corpo e foice roçadoura, uma virago com aquele nome e apelido?»³

Ora a disjunção em que assenta a questão escorre, com facilidade, para a falácia, já que existência corpórea ou não de uma Maria da Fonte não invalida a possibilidade da «personificação colectiva» a que Camilo se refere. O facto de a rebelião, malgrado os desvios sofridos e o aproveitamento político a que não escapou, ter ficado conhecida pelo nome da heroína é já uma consequência visível da mitificação a que o movimento foi sujeito. Por outro lado, ao apresentar, antes mesmo de provada a sua existência real, a suposta heroína como uma «virago», introduz uma ambiguidade que só a explanação dos seus argumentos acabará por desvendar. O termo tanto pode

¹ Almeida Garrett [recolha], *Romanceiro*. selecção, introdução e notas de Maria Ema Tarracha Ferreira. Lisboa, Ulisseia, s.d. [1997], pp. 348-349.

² Cf. *Portugal Contemporâneo*, Vol. II, Lisboa, Guimarães Editores, 1979, p. 151.

³ *Op. cit.*, p. 23.

significar apenas robustez e coragem, como pode reenviar, depreciativamente, para a presença de características masculinas em Maria da Fonte. Neste caso, tratar-se-ia de diminuir a importância da presença feminina na revolta e, com isto, o seu carácter popular e espontâneo.

Qualquer que tenha sido a intenção de Camilo, perceptível no seu texto é o esforço despendido para combater o mito de Maria da Fonte, desvalorizando a rebelião das mulheres amotinadas em que se integrou, por forma a desvinculá-las dos acontecimentos que levaram à demissão do governo cabralista: «O que eu pretendo é demonstrar que a sublevação da gentilha da Póvoa e de Vieira não promanou de nenhum sentimento nobre de rebeldia ou reacção às exacções cabralistas: foi sugestão de um ou dois cónegos setembristas.»¹ Para tanto, as suas investigações, entre textos lidos e testemunhos requeridos, seguirão o rasto de várias Marias da Fonte, legitimando como verdadeira exactamente aquela que melhor servia a desconstrução do mito: uma desgraçada sem ofício nem benefício, larápia, bêbeda e mandriona, cuja única criação foi ter dado alguns filhos à roda. Como se estes atributos não fossem já suficientes para apresentar a falsa heroína como sendo desprovida de convicções políticas, remata Camilo a sua história fazendo-a fugir com o inimigo, corporizado na pessoa de um dos tambores do exército do conde das Antas.

Tem razão o autor em afirmar que a existência de várias *Marias da Fonte*, não é incompatível com o aparecimento da «verdadeira», já que, por antonomásia, outras mulheres valentes e decididas terão recebido o mesmo nome. Não menos credível se apresenta o seu texto quando, criticando os que pensam como Oliveira Martins, denuncia o absurdo de se ver a rebelião de Maria da Fonte como um «atavismo céltico» ou como uma reedição da «bravura que virilizava os pulsos das mulheres de Diu e Chaul»². Menos convincente é Camilo quando desvaloriza em absoluto essa sublevação feminina, reduzindo o seu alcance à queima de cadastros e a uma «pazada nas costas de um juiz ordinário»³. Impossível se lhe afigura entrever nas «sequazes de Maria da Fonte»⁴ - e compreende-se bem porquê - as *castas donzelas* a que o padre Casimiro se refere ou as «Dianas de perna lisa e vibrátil»⁵ que adornaram os versos medíocres dos poetastros, mas padece do mesmo defeito de ampliação hiperbólica quando, com uma ferocidade exemplar, as reduz a uma «alcateia de crapulosas muito cabeludas, convulsionadas pelo espírito das tabernas e das sacristias»⁶ ou a um bando «Maritornes encodeadas de esterco»⁷. Quanto à vivência quotidiana do mito, o autor de *Amor de Perdição*, é, naturalmente, bastante crítico, inserindo-a, sarcasticamente, na mais peculiar credence dos Portugueses: «Ah! a alma da Maria da Fonte adeja por

¹ *Id.*, p. 43.

² *Id.*, pp. 43-44.

³ *Id.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

aí, paira sobre este povo lusitano, para quem é forçoso que vigore sempre uma tolice messiânica ou revolucionária, quer ela se chame D. Sebastião ou Maria da Fonte.»¹

Mas a «esplêndida maldade»² com que Camilo nos pinta a sua Maria da Fonte não será suficiente para esboroar o mito, que há-de sobreviver até aos nossos dias, na obra de um José Cardoso Pires ou de uma Dalila Pereira da Costa, dando razão a Oliveira Martins que, à suposta lavradeira do Minho, se refere já, no seu *Portugal Contemporâneo*, como «um símbolo dos protestos populares»³. O que o seu caso atesta, segundo o eminente historiador, é o vigor da «imaginação colectiva», ainda com «plasticidade bastante para criar um mito, uma fada, Joana d'Arc antidoutrinária»⁴.

É, também, no sentido dessa personificação colectiva que José Cardoso Pires aborda o tema, em *O Render dos Heróis*. De facto, no crivo da peneira histórica, como diria Camilo, joeira-se amplamente sem se poder encontrar uma Maria da Fonte de carne e osso, seja porque «a história todos dias muda os heróis»⁵, seja porque ela habita em cada mulher, seja, ainda, porque mito e realidade se confundem. Procuram-na debalde os soldados para a prender; tentam silenciá-la os chefes dos amotinados, pois o mito da camponesa obscurece-lhes a fama e a glória, e fica, ironicamente, no ar a pergunta: «Onde está o herói que há-de vir nos livros?»⁶ Entretanto, o espectro de Maria da Fonte feito ideia cresce como uma avalanche, atravessa os espíritos com o seu sopro inspirador, revigora-se nos «vivas!» que celebram a heroína, domina as conversas, numa onda messiânica incontrolável. Maria da Fonte é aquela que será, a que responderá ao chamamento, quando todos os heróis se tiverem rendido à sua falível condição de humanos, ao absurdo da guerra, à confusão das ideologias, ao banal fluir do quotidiano.

Mais incisiva é Dalila Pereira da Costa, na sua *Corografia Sagrada*, que não só não questiona a existência real de Maria da Fonte, como também a apresenta como a «nova encarnação das remotas sacerdotisas» celtas:

Essa mulher, lavradeira, unida assim à Terra-Mãe, e suas companheiras, surgindo como nova encarnação das remotas sacerdotisas a quem incumbiam os mistérios da morte: o cuidado e culto dos antepassados, numa sociedade de vivos, construída com os mortos, vivendo indissolúvelmente unida aos mortos, como vivos noutra mundo, lado a lado na sua aldeia natal; e com eles participando do culto divino na sua Igreja: como o momento alto da vida dessa aldeia⁷.

¹ *Id.*, p. 45.

² Cf. Hélia Correia, Prefácio a *Maria da Fonte*, *op. cit.*, p. 13.

³ *Op. cit.*, p. 154.

⁴ *Ibid.*

⁵ José Cardoso Pires, *O Render dos Heróis*. Lisboa, Moraes Editores, 1978, p. 61.

⁶ *Id.*, p. 223.

⁷ *Op. cit.*, p. 130.

Ora, não será difícil imaginar o que diria Camilo deste desenterrar das raízes celtas ou da ligação de Maria da Fonte e demais amotinadas às sacerdotisas, ao culto dos mortos e ao mito cosmogónico da Terra-mãe. E teríamos de admitir que, em muitos aspectos, o famoso escritor de Oitocentos não deixaria de ter razão, de tal forma se força a aproximação entre factos e referências indelevelmente separados por um fosso temporal bastante acentuado. Mas não é também o que faz Oliveira Martins ou Aquilino¹?

Em todo o caso, o que o texto de Dalila Pereira da Costa nos faculta, ressalvado o facto de a revolta de Maria da Fonte não ser apenas uma reacção à chamada Lei da Saúde cabralista, é a possibilidade de se estudar o mito da *lavradeira* minhota noutras perspectivas. Referimo-nos concretamente à ligação telúrica da mulher nortenha com o chão natal, à fronteira imprecisa que separa o sagrado e o profano, à relação estreita entre a vida e a morte e, em última instância, entre o passado e o futuro. Movediço é o terreno, mas não deixará de aclarar o que nem sempre tem sido devidamente sublinhado no mito de Maria da Fonte: o divórcio entre o Poder e o Povo, alicerçado numa má distribuição da riqueza, no desfasamento cultural e ideológico entre os homens do regime e o mundo rural, pouco esclarecido, mas nem por isso desprovido da intuição de que era preciso reagir. Iniciaram as mulheres o que a indolência masculina se revelara incapaz de começar. O problema dos cemitérios² foi a gota que tornou visível a face desse desfasamento cultural, pondo em risco o direito à diferença, conservado no culto dos mortos, na sua relação com o sagrado, no último refúgio dos costumes seculares, perpetuados num quotidiano adverso, e então ameaçados por uma sociedade em mudança que lhes tirava o que ainda lhes ia permitindo o reencontro consigo próprios.

A Maria da Fonte é, pois, a versão romântica desse descontentamento feminino, talvez a mais feliz invenção do Setembrismo, que a soube contabilizar politicamente. Mas é também um marco daquela ingenuidade política, até hoje recorrente, que se funda na convicção de que as tradições se alteram por decreto, sem uma consciencialização nacional, num divórcio assumido, que divide o País em dois grupos: a minoria esclarecida, que se auto-investe da missão de conduzir o destino pátrio, e os outros, sem maturidade política e, por isso, generosamente afastados das grandes decisões. O referendo popular é o contraponto moral dessa perigosa separação, mas de todo inócuo se essa clivagem cultural não for atenuada.

O mito de Maria da Fonte vale, em suma, pelo que em si encerra dessa possibilidade latente de um dia poder despertar a consciência nacional adormecida, quer tome a configuração da recusa à subalternidade feminina, quer se desenvolva no sentido da defesa do direito à diferença, aproximando-se, neste caso, do mito de Viriato.

Bem mais próxima de Penélope do que Joana d'Arc é, contudo, a postura da mulher portuguesa, em tudo diferente da Donzela que vai à guerra ou da irreverente

¹ Aquilino entrevê, no serrano, a permanência atávica de alguns dos traços do carácter lusitano. Disto se dará conta no capítulo consagrado à ideia de Viriato em Aquilino.

² «Coisas justas em governos injustos não é muito fácil de compreender», diz Alexandre, personagem de *O Render dos Heróis* (*op. cit.* p. 86), a propósito da Lei da Saúde.

Maria da Fonte que, numa mão, ostenta a foice, na outra, a clavina. Sem discutirmos, agora, o que nessa imagem do eterno feminino trai a presença das estruturas do inconsciente masculino e da violência simbólica que lhe subjaz, importa destacar que a mulher foi, na História e na Arte, poucas vezes celebrada como agente de mudança. O papel que, tradicionalmente, lhe está confiado é o da mãe, da esposa, ou da noiva, ancorada no sofrimento da espera e da saudade, ora entrevistada como objecto poético (na belíssima cantiga de Meendinho, nas «Despedidas em Belém», de Camões, no «Mar Português», de Pessoa), ora fustigada pela sua vida dissoluta, como a Ama do *Auto da Índia*, cuja apreensão não se faz como reacção ao abandono masculino, mas antes como objecto de percepção que serve a sátira e a ilustração de um comportamento reprovável. A Ama serve a crítica vicentina na justa medida em que a sua conduta subverte o ideal de mulher que a Bela Infanta representa. O Cavaleiro de Cristo do romance e o Marido ambicioso do auto têm exactamente a mulher que merecem, i. e., o prémio e o castigo que a cada um é devido pela sua obra, o que se conforma com a conhecida defesa, em Gil Vicente, da expansão africana, em detrimento da ultramarina.

Muito longe de uma proximidade à heroína guerreira está, também, a mulher n'Os *Lusíadas* ou na *Mensagem*. Se, em Camões, o seu papel, à parte o seu contributo na caracterização do Amor, se confina à boa ou má influência que ela exerce sobre os homens (casos da formosíssima Maria e de Leonor Teles), em Fernando Pessoa, ela surge investida da função de procriar, paradigmaticamente ilustrada nas figuras de D. Filipa de Lencastre e de D. Tareja. Aquela é o «*Humano ventre do Império*»¹; esta, «*mãe de reis e avó de impérios*»². Uma exemplaridade que, em D. Tareja, se reveste de características particulares: a heroína é-nos apresentada quer como símbolo de protectora fecundidade («Teu seio augusto amamentou/Com bruta e natural certeza/O que, imprevisto, Deus fadou»³), bafejada pelo sagrado que o adjectivo «augusto» denuncia, quer como fonte de regeneração («No antigo seio vigilante/De novo cria»⁴), sob os auspícios de um destino que a transcende. Note-se, ainda, que a «*bruta e natural certeza*», com que o destino se cumpre através dela, lhe realça o instinto e a função maternal da amamentação, fazendo lembrar a loba de Rómulo e Remo, cuja ligação ao Império romano tem o mesmo valor mítico que a de D. Tareja ao Império português.

Compreensível se torna, por isso, que Dalila Pereira da Costa tivesse de recuar ao legado feminino da misteriosa e remota Galécia, último bastião conhecido do matriarcado em território nacional, para encontrar um referente mítico para a sua Maria da Fonte. Aí encontra chão fértil na imagem por excelência da mulher guerreira, que defende o seu território e a sua família duma invasão inimiga e da consequente escravidão. A sua «coragem e intrepidez» serão dignas da «memória» e da «exaltação» dos vencedores - Estrabão e Apiano -, o que representa uma acrescida legitimação histórica. Dificilmente se poderá dizer outro tanto, em termos de caução histórica, da

¹ *Op. cit.*, p. 33. O sublinhado é nosso.

² *Id.*, p. 28. O sublinhado é nosso.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

sua Maria da Fonte que, apesar disso, apresenta a novidade de uma estreita ligação à Terra-mãe. Uma ideia a não descurar, desconhecida que é a identidade daquela que teve o privilégio muito humano de conceber a heroína da Póvoa do Lanhoso. O mito de Viriato andar­á associado a uma relação do mesmo tipo, como estes versos de Mário Beirão lapidarmente ilustram:

Serrania da Estrela,
Altar de Portugal,
Toda de neve e luar, como donzela [...]

Cresce de Além, dos longes em torpor,
A tua sombra, ó serra lusitana:
A sombra de Viriato, soberana,
O relevo dum bronze evocador!

Viriato quebra a brônzea sonolência,
Mais alta voa a luz das madrugadas;
Olha as doces ovelhas tresmalhadas,
Balandando pelo vale a tua ausência!

Ouçó choros de fonte... São saudades
Do teu amor de mãe, fatal e cego,
Triste Serra da Estrela, às tempestades,
Pelos torvos invernos, a penar!
E, memorando, as águas do Mondego
Vão a chorar por ti, até ao mar!¹

Serve para o fragmento transcrito o que David Mourão-Ferreira² avança como sendo o *leit-motiv* da obra de Mário Beirão: o tema da *ausência*, passível de ser associado a uma certa «insegurança» ou a uma recorrente e «nostálgica abulia», a que o poeta não consegue escapar. Todavia, o sentimento de *ausência* é compensado, no autor de *Lusitânia*, pelo «sentimento da ‘presença’ da Terra e da ‘presença’ da História»³, i. e., neste caso, pela sua ligação ao mito da Terra-mãe e por um messiânico regresso a Viriato.

Ora, o que o poeta procura na Terra-mãe, aqui significativamente uma Serra da Estrela sacralizada, é a mesma energia criativa e o mesmo poder de regeneração que Pessoa, sem prejuízo das diferenças que o separam de Mário Beirão⁴, encontra na sua D. Tareja. É, dir-se-ia, o mesmo protesto contra a «a brônzea sonolência» do presente que subjaz ao apelo de um ideal heróico que urge revitalizar.

¹ *Lusitânia*, Porto. Liv. Tavares Martins. 1964, pp. 19-20.

² Cf. «Na Morte de Mário Beirão», *Hospital das Letras*. Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s.d. [1981], p. 117.

³ *Ibid.*

⁴ Dessas diferenças daremos conta, de algum modo, quando, mais adiante, compararmos a ideia de Viriato em Pessoa e em Miguel Torga.

Não menos relevante, no messianismo de Mário Beirão, é a forma como o culto da Terra-mãe se aproxima do culto mariano, que entre nós conhece grande fortuna. A sua Serra da Estrela, «toda de neve e luar» (e, por isso, ao mesmo tempo, pura e criadora), é «donzela» e «mãe» e Viriato, o chorado filho morto pelos Romanos, cuja ressurreição se espera. Um regresso merecido pela redenção que o sofrimento e a saudade propiciam, que traz consigo a passagem das trevas à luz («Viriato quebra a brônzea sonolência /Mais alta voa a luz das madrugadas») e o começo de uma nova Era. Só o regresso do bom Pastor - atente-se, uma vez mais, no simbolismo bíblico - tornará possível a salvação das «ovelhas tresmalhadas».

Finalmente, veja-se como esse retorno ao seio acolhedor da Terra-mãe (ou da *Mátria*, como lhe chamaria Natália Correia), reafirma a consciência de um destino que se transviou e cuja redenção aguarda um milagre. Uma ideia de Pátria que se desenvolve a partir do pressuposto de que há uma relação directa entre Lusitanos e Portugueses e que assenta na imprecisão histórica que liga Viriato à Serra da Estrela. Mas aqui a verdade histórica perde importância diante da mágoa retrospectiva, à maneira de António Nobre, e da «extática oração dos horizontes»¹ a que o poeta se entrega.

Do exposto resulta claro que os mitos que celebram figuras femininas são abundantes na cultura portuguesa, apesar da misoginia de alguns dos nossos heróis e do facto de as mulheres figurarem, na História, mais como objecto de percepção do que como agentes. A misoginia tende a ser corrigida, como vimos a propósito de *O Conquistador* de Almeida Faria, no capítulo anterior, e a consciência de que a mulher desempenhou um papel mais activo no devir histórico do que aquele que lhe é tradicionalmente atribuído é, hoje, mais aguda.

Não significa isto, porém, que possamos verdadeiramente falar de *mitos no feminino*, o que empresta ao título deste capítulo, com aspas e sem elas, um cunho provocatório. Fica-nos, isso sim, a certeza de que é preciso visitar o passado com outros olhos, sem paternalismos tardios, sem o artificialismo do que se vai tornando uma moda. O próprio conhecimento dos heróis masculinos não dispensa essa procura. O que o presente nos diz acerca das mulheres é indício mais do que suficiente para procurarmos descobrir o que a História desvirtuou ou reduziu, parafraseando Jorge Luís Borges, a uma conversa ao telefone com o vazio. Por outras palavras, é legítimo suspeitar que o inconformismo feminino de D. Leonor Teles foi desvalorizado por uma visão masculina da História, que a vida de Maria Pérez não cabe por inteiro no que as cantigas obscenas dos trovadores celebram, ou que a propensão de Viriato para a misoginia tem tanto de criação posterior, como de desconhecimento histórico acerca do caudilho e das lusitanas.

¹ *Op. cit.*, p. 19.

PARTE II

E vê-se que na Legenda existe, em mais verdade, o génio de um Povo, que na História. Aquela, é criada pelo que ele tem de mais íntimo e profundo; e esta, pelo que ele possui de mais comum aos outros Povos.

Teixeira de Pascoaes, *A Arte de Ser Português*

1. VIRIATO E PORTUGAL: HISTORICISMO vs. VIVÊNCIA MÍTICA

Do conflito historicismo/vivência mítica se começou, de algum modo, a dar conta no texto de Mário Beirão, que transcrevemos no fim do capítulo anterior. Um novo olhar sobre o poema não deixará de pôr em evidência que ele resiste a uma leitura meramente historicista, já que é no plano do imaginário que a sua significação ganha relevo. É no núcleo mítico que estrutura o texto que se deve procurar o que nele permanece, para além das imprecisões históricas e do tempo que as fixa. Olhados do lado da História ou do lado da ficção, os eventos que inspiram o nacionalismo do poeta produzem, por isso, exactamente o mesmo efeito inalterável: a ideia de retorno à Terra-mãe e a um Viriato investido do estatuto de messias.

Trata-se de criação poética, dir-se-ia, para explicar que a vivência mítica se serve do facto histórico como trampolim para chegar a uma verdade partilhada pela afectividade colectiva. Neste sentido, a associação de Viriato à serra da Estrela vale menos como referente histórico do que como representação mental. Ora, isto é já o princípio de instauração do conflito para que o título acima nos reenvia, pois ao historicista não resulta indiferente a *veracidade* do facto em que essa representação se funda. Poderá sublinhar com razão que, no caso do texto de Mário Beirão, ela se transforma em veículo de propagação de um erro histórico, com tudo o que isto tem de negativo na determinação da identidade nacional. Mas deste perigo pode inferir-se que o iconoclasmo é a solução última e definitiva para o problema? A questão não é assim tão simples, já que, como nos diz Alain Rey¹,

¹ «La vie des mots». *Sciences et Avenir*, nº 111. Julho-Agosto, 1997, p. 5.

Péché originel et scandale répété, le mythe, au coeur de la science, de la philosophie et de l'histoire, est comme le ver dans le fruit. Mais il est aussi la face obscure du dynamisme créateur, en art, en poésie comme en science, car il tend vers une vérité partagée et tissée de mystère.

Atentemos um pouco mais no problema da desvalorização histórica da serra da Estrela como santuário da *pátria* de Viriato. Pode conduzir este revés ao esboroamento do mito a que o génio do lugar está indissociavelmente ligado? Haverá ainda espaço para a construção dessa verdade «partagée et tissée de mystère» de que nos fala Alain Rey?

Ora, o que as questões acima formuladas pressupõem é claro. Trata-se de saber se o mito de Viriato, à semelhança de outros, possui uma natureza proteica que autoriza reajustamentos ou rasuras, no diálogo constante do presente com o passado e deste com o futuro. Os exemplos conhecidos do tratamento do mito são, nesse ponto, bastante esclarecedores. Se a naturalidade serrana de Viriato adquire uma importância incontornável na adaptação em prosa que João de Barros faz do *Viriato Trágico*, é, pelo contrário, antecipadamente reconhecida como falsa em *A Voz dos Deuses* de João Aguiar, sem que isto retire, como se verá, qualquer importância ao mito do caudilho lusitano. Diversa é também a ideia de Viriato que atravessa os dois textos, sem que qualquer delas coincida com a que Pessoa, por seu lado, nos transmite. Na *Mensagem*, não só a geografia viriatina é inexistente, como o tempo histórico se apaga diante do tempo mítico da antemã.

Foi, todavia, a assimilação das descobertas da História que contribuiu, a par da necessidade de, em certos momentos, acordar o sentimento nacionalista, para a sucessão de metamorfoses que o mito viriatino conheceu, designadamente no século XX. São estas emanações que, acima de tudo, nos interessam, quer pela forma como resistem à racionalização da existência humana que subjaz ao historicismo, quer enquanto procura incessante de soluções para um reencontro com a identidade nacional.

1.1. Viriato - Idealismo vs. racionalismo

La conception courante que nous avons de la croyance reste imprégnée de l' image que nous ont léguée le rationalisme et le positivisme, qui établissent une ligne de partage nette entre le vrai et le faux.

Pascal Engel, «Les régimes de la croyance», in *Sciences et Avenir*, n° 111.

«A glória de Viriato que, no dizer do poeta, “Injuriada tem de Roma a fama” refulge, autêntica e formidável, na primeira página da história pátria.» A afirmação é de Mendes Corrêa¹ e nela se faz eco do processo de mitificação de que Viriato tem sido objecto, do Renascimento aos nossos dias. Evidente é a ligação histórica dos Lusitanos aos Portugueses que a afirmação pressupõe, ou a conseqüente evocação patriótica que a figura do caudilho suscita, como herói de pleno direito do panteão nacional. No «culto das mais gloriosas figuras da nossa história»² inclui, o eminente professor, Viriato, cuja fama e exemplo «ecoarão pelas quebradas dos séculos e nas almas das gerações, enquanto houver justiça e portugueses sobre a terra»³.

O discurso apologético de Mendes Corrêa, ainda que largamente partilhado por outros estudiosos, está muito longe de ser consensual. Desde os primórdios da

¹ Cf. Prefácio a Adolf Schülten, *Viriato*, Porto, Renascença Portuguesa, 1927. p. 7.

² *Id.*, p. 15.

³ *Id.*, p. 16.

historiografia de carácter científico, na senda de Herculano¹, que alguns pensadores vêm denunciando toda e qualquer relação de continuidade histórica entre Lusitanos e Portugueses. Mas a questão está longe de estar arrumada e seria fastidioso recordar toda a extensão da polémica. Fiquemo-nos, por isso, por algumas breves referências. António Sérgio, por exemplo, rejeita a tese do fundamento rácico, pela desvalorização da suposta permanência de traços comuns entre Lusitanos e Portugueses, e aceita a do autor de *Eurico, o Presbítero*. Advoga, todavia, a morte dos Lusitanos «à luz de um critério sociológico e histórico»², socorrendo-se do argumento de que o *Pastor da Montanha*, «a isso obrigado pelo Lavrador de Roma»³, morreu quando «se tornou agrícola»⁴. Não é o que pensa J. Leite de Vasconcelos que, refutando a tese de Herculano, defende a ligação entre Portugueses e Lusitanos ou, mais recentemente, Aquilino e Dalila Pereira da Costa que, olhando do presente para o passado, são sensíveis a um conjunto de recorrências atávicas que fazem adivinhar essa ligação.

Singular é a fantasiosa narrativa «epo-histórica» de Teófilo Braga que, sem discutir essa relação de continuidade, a ilustra por refração do presente no passado. Uma obra que deixa transparecer o fervor nacionalista que seguiu o *Ultimatum*, sulcada de textos e referências que reenviam para as recolhas do património oral a que Teófilo amplamente se entregou.

Assim, a leitura da sua obra conduz-nos, não sem surpresa, a um eloquente e bem-humorado Viriato, apresentado com os caracteres antropológicos do povo português⁵, detentor da lendária espada que há-de bramir um dia o grande Cid. Um Viriato, muito camoniano, «possuido do sentimento que o levou a dizer a toda a Lusitania - Esta é a ditosa pátria minha amada»⁶, ou que empresta o seu ouvido atento a uma canção - *A Dobadoira* -, de forte ressonância garrettiana, onde se narra a história de uma avó cega que tem por neta uma bonita jovem loira. E, no seu périplo pela Lusitânia, uma terra de *poetas* e de *apaixonados*, o caudilho ora interrompe três moças que falam dele com o provérbio: «Falar no mão, aparelhar o páo»⁷; ora se delicia com a *Canção das Lavadeiras*, na ribeira de Odemira, ou com os cantares à porfia no fiar dos linhos, na serra da Estrela, não sem antes ter tido o privilégio de assistir a uma dança masculina, onde os homens «formando uma grande roda [...] de mãos dadas, mas tendo cada um a lança, da qual lhe provinha o nome de *Palotêo* ou

¹ *Op. cit.*, *passim*, particularmente pp. 83-85.

² António Sérgio, «Despretensiosos informes sobre Lusitanos e Romanos destinados a um compêndio popular de História de Portugal», *Ensaios*, Tomo VIII, Lisboa, Sá da Costa, 1974, p. 67.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Ao referir-se a esta ousadia de Teófilo, não menos surpreendente, pelo seu impressionismo, é a conclusão de Alfredo Athayde. *Viriato na realidade histórica e na ficção literária*, Porto, Imprensa Moderna, 1936, p. 28: «Teófilo Braga como já conhecia os caracteres antropológicos do povo português, adaptou-os a Viriato, que, efectivamente, é muito natural que os possuísse.» O sublinhado é nosso.

⁶ *Viriatho*, Porto, Livraria Chardron (Lello & Irmão), 1904, p. 153.

⁷ *Id.*, p. 146.

*Paulitos*¹, terminam «no cabo de todos os passos por um simulacro de batalha»². Mas a *portugalização* da Lusitânia e do seu mais célebre herói, de quem Brianda Pereira há-de repetir o gesto de lançar toiros contra o inimigo, não se fica por aí. Já então essa remota *Lusonia* tinha uma certa predilecção pelo messianismo de tipo sebástico³: Viriato, no seu *cavalo branco*, é, para os povos da Ibéria, o herói redivivo, «uma aparição maravilhosa d'esse Viriatho, que ha setenta e dois annos»⁴, morrera, com heroísmo, na batalha de Canas, nas campanhas de Aníbal. Uma ideia de fazer inveja a Frei Bernardo de Brito que, na sua *Monarchia Lusitana*, para distinguir os dois heróis homónimos, coroa a frente do falecido em Canas, baptizando-o de *Viriato I, Rei*, reservando ao outro caudilho o nome de *Viriato o Grande* ou *Viriato II*.

Ao caracterizar a sua narrativa como epo-histórica, Teófilo foge aos constrangimentos da verosimilhança a que o romance histórico o obrigaria, não carecendo o seu texto, entendido como ficção, de outra legitimação que não seja a da própria escrita. Deste modo, o que a sua obra permite é um percurso pelas veredas do sonho ou, se quisermos, a possibilidade inversa à que António Sérgio, contra a *crendice ingénua*, nos apresenta:

O pastor Viriato foi aquilo que foi; e um lavrador português destes nossos tempos - ou um pescador, ou um vendedor a retalho, ou um engenhoso causídico, ou um subtil catedrático, ou um pontual burocrata, ou um tavanês jornalista, - bem podem abster-se de reivindicar semelhanças com um chefe genial de bandidos nómadas, sem rígida vinculação a qualquer território⁵.

Se a associação histórica Lusitanos/Portugueses opõe, sem se esgotar neste confronto, racionalistas e idealistas, também não é mais pacífica a caracterização de Viriato. Do caudilho pouco mais se conhece, em termos biográficos, se exceptuarmos os avanços e recuos bélicos em que directamente se envolveu, do que o texto de Posidónio, retomado por Diodoro Sículo, nestes termos:

¹ *Id.*, p. 94

² *Ibid.*

³ Note-se como este messianismo, volvidos quase cem anos sobre a publicação da obra de Teófilo, se torna aceitável no seu quê de lúdica e brumosa fantasia, ao contrário da rasgada emoção patriótica com que se repete em Alfredo Athayde (*op. cit.*, pp. 30-31), tradutor de Schülten, que transpõe a sua visão messiânica do destino pátrio para o caudilho lusitano: «E embora tentem dar outra Pátria a Viriato [...] o momento e o modo como êle surgiu do seio do povo para o salvar, demonstram que êle era sem dúvida um português»

⁴ *Id.*, p. 25. Este Viriato parece ser uma invenção de Sílio Itálico, provavelmente conhecedor da fama do caudilho lusitano. A ele se referem, para além de Teófilo, André de Resende e Frei Bernardo de Brito. Sobre o assunto, cf. Mendes Corrêa. *op. cit.*, p. 12.

⁵ *Op. cit.*, p. 68.

Viriato era, pois, originário dos Lusitanos que habitam junto ao Oceano. Sendo pastor desde criança estava habituado a uma vida de montanha. Para tal, a sua compleição física era de grande auxílio, visto que quer em força, quer em rapidez na corrida, quer ainda em agilidade, ele era muito superior aos outros Iberos. Tendo-se acostumado a muito exercício físico com pouco alimento e com um mínimo de repouso, em suma, vivendo constantemente em armas e em combates, tornou-se famoso entre as populações, e foi por elas escolhido com chefe. Rapidamente, reuniu um bando de salteadores à sua volta. Pelos êxitos nas batalhas, não só foi motivo de admiração pela sua energia, mas ganhou também reputação pela capacidade excepcional de liderança. Era também justo na divisão dos despojos e honrava os homens que praticavam belas acções com presentes, de acordo com o mérito de cada um. Com o correr do tempo, proclamando-se já não salteador, mas chefe, combateu os Romanos e foi vencedor em muitas batalhas¹.

Se este retrato de Viriato abunda em ingredientes que fazem as delícias do mito, não deixa também de revelar o que nele parece servir os propósitos da filosofia estóica, como sublinham Amílcar Guerra e Carlos Fabião², na esteira, entre outros, de L. García Moreno. À racionalidade moderna não escapou esse esforço de Posidónio, continuado por Diodoro, que, em Viriato, procuraram a caução histórica que melhor servia a sua teoria. A sobriedade dos hábitos e a nobreza de sentimentos, que o contacto directo de Viriato com a Natureza favoreceu, prestam-se facilmente à contraposição da saudável vida campestre com a vida artificial e corrupta de Roma e do Império. Por outro lado, o carácter impoluto do célebre *pastor* ilustra à maravilha como uma educação virada para a «compreensão das coisas práticas»³ se pode revelar eficaz. E se dúvidas subsistissem, acerca dos princípios ético-filosóficos que subentendem esta caracterização de Viriato, as palavras que Diodoro coloca na boca do caudilho, no dia seu casamento, a propósito do entendimento do sogro com os Romanos, desfá-las-iam: «Portanto, disse Viriato, conferindo-te as autoridades total imunidade e uma fruição segura destes bens, por que razão abandonas tais coisas e desejas aliar-te à minha vida ao ar livre e à minha humilde estirpe?»⁴

São, por isso, pertinentes as reservas que o retrato de Diodoro suscita ao historiador, como justa é a observação de que o texto não pode ser lido de forma acrítica. Mas isto não pode constituir pretexto para que se o abandone, em termos de instrumento de trabalho, pois é imperioso «reconhecer-se que não possuímos, para lhe contrapor, uma outra imagem de Viriato, baseada em fontes fidedignas»⁵. Acresce que a escolha de Viriato por Posidónio e, depois, aproveitada por Diodoro, não se nos afigura inocente. Não só desfruta já, seguramente, o caudilho de grande popularidade, como também a ideia que dele se faz, provavelmente já mitificada, se deve aproximar.

¹ *Apud* Paulo Farmhouse Alberto. *Viriato*. Mem Martins. 1996, pp. 60-61. Todas as citações de Diodoro são desta mesma edição.

² «Viriato: Genealogia de um Mito», in *Penélope*, 8. Lisboa. 1992, p. 14 e sgs.

³ *Op. cit.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*

⁵ José Mattoso, *História de Portugal. Antes de Portugal*, vol. 1. Lisboa, Editorial Estampa, s/d. p. 215.

de algum modo, da que os referidos historiadores apresentam. Um retrato porventura distorcido, caricaturado à medida das necessidades, mas não, necessariamente, inventado a partir do vazio. Posidónio de não inventou o mito, antes o fixou, aproveitando o molde, para nele verter os conteúdos que mais lhe convinham.

Certo é que, no retrato em causa, se torna impossível, para além da fama que o chefe lusitano granjeou, traçar com nitidez a fronteira que separa o conhecimento apoiado nos factos e o que resulta da adesão a uma determinada forma de ver o mundo. Alimento farto do racionalismo, que nele encontra motivos vários de desvalorização histórica, não deixa, por isso, o texto de encontrar a sua validação no conjunto de valores de que, pretensamente, o caudilho é exemplo. É, como se sabe, da natureza do mito acolher, contra as *corrupções* da História, o que de imutável e intemporal existe na figura de herói, sobretudo se este se liga às origens.

O retrato, que nos foi legado por Posidónio e Diodoro, é, também, curioso pela referência que faz ao facto de Viriato ter sido «salteador» antes de se tornar «general», iniciando a que será a imagem estereotipada do caudilho. Uma ideia de Viriato que há-de preencher o espaço de mistério e de polémica que há muito povoa quer a historiografia, quer o discurso mítico. Não menos interessante é verificar que os pensadores que privilegiam a figura do salteador são também os que defendem a *paidea* romana, do mesmo modo que a omissão ou a desvalorização desse aspecto será recorrente entre os que celebram o mito. Em causa está saber-se até que ponto o chefe lusitano corporiza o ideal de «defesa da pátria ameaçada pelo dominador estrangeiro», como pretende Schülten¹, ou cabe por inteiro no «banditismo social» lusitano, como sugerem Amílcar Guerra e Carlos Fabião².

Pouco citado, neste domínio, é António Sérgio³ e, no entanto, a sua teoria do «montanhês-salteador» antecipa, em muitos aspectos, a do «banditismo social» a que acima se faz referência. O conhecido polemista não só contesta que em Viriato pudesse existir qualquer sentimento pátrio, como também, contrariando Schülten, quase reduz o móbil de vida do herói ao saque:

Diz Schülten que «Viriato defende a pátria além das fronteiras, indo atacar os Romanos na Betúria, na Carpetânia e na Bética». Mas seria realmente «defender a pátria»? E tão-só os Romanos que ele ia atacar? [...] Duvidamos, em suma, de que seja o intuito da defensiva o carácter essencial das incursões de Viriato. Nem a ideia de defesa, nem a de pátria, nos parecem cabidas neste caso. Desde que se começa a viver do saque, o deslocamento incessante para novas terras é de necessidade lógica e natural. [...] Em certo sentido, o Romano é que defendia as populações da planície contra as incursões dos Montanheses, - não certamente por

¹ *Op. cit.*, p. 20.

² *Op. cit.*, p. 23.

³ António Sérgio, «Divagações conjecturais sobre o antigo pastor montanhês do noroeste da Ibéria», in *Ensaios*, Tomo VIII, p. 45. Registe-se o facto de este texto de Sérgio, de 1941, vítima da censura, só ter sido devidamente conhecido em 1958, depois de refundido.

generosidade ou justiça, mas para poder explorá-las de feição regrada no sossego digestivo da «paz romana».

Quase tirada a papel químico é a opinião de Torquato de Sousa Soares, sem, todavia, se socorrer do discurso dubitativo, sob o qual Sérgio atenua a sua invectiva contra o mito de Viriato:

A verdade, porém, é que ele [Viriato] e os lusitanos que comandava viviam de roubos e espoliações em prejuízo da população laboriosa do país, que dominavam pelo terror, sem qualquer sentimento pátrio, que não tinham. E, por sua vez, os Romanos, a quem convinha o restabelecimento da paz, [...] actuam como libertadores das populações indígenas, favorecendo o ressurgimento das suas actividades agrícolas e mercantis, duramente afectadas pelas acções bélicas dos Lusitanos. Portanto, Viriato, longe de as defender contra a agressão romana, é antes o chefe de um povo dominador que, com as suas violências e arbitrariedades, as prejudicava gravemente¹

Resulta claro que o conflito entre Lusitanos e Romanos, para os autores citados, se decide entre razão e instinto, com uma nítida preferência pela racionalidade romana, criadora de civilização. Todavia, esta justa apreciação da romanização não justifica a inversão que reduz, como se o problema fosse assim tão linear, os Lusitanos a um bando de salteadores². Um tal retrato de Viriato e dos Lusitanos, construindo-se nos antípodas do de Posidónio, não se pode, como o deste, aceitar sem reservas. No caso de Sérgio, a metodologia utilizada pouco difere da do historiador romano: transpôs, *a ratiōne*, a teoria do montanhês-salteador para aquilo que considerou ser a mundividência de Viriato e dos companheiros.

Significativa, em termos de desconstrução do mito, é precisamente a inversão que, habilmente, confere aos Romanos o estatuto de libertadores das populações indefesas. Um estatuto pouco compatível com factos como o genocídio de Galba, o rentável mercado de escravos, ou a avidez de riqueza (Sérgio chama-lhe, eufemisticamente, «sossego digestivo») que os Romanos procuram saciar na Península. Não é por acaso que Torquato de Sousa Soares sente necessidade de desculpabilizar os Romanos pelas atrocidades cometidas: «Assim se compreende que a crueldade da luta levasse os Romanos à prática de actos por eles mesmos condenados pela sua dureza e até deslealdade»³. Mais difícil se torna entender a generosidade e o

¹ Torquato de Sousa Soares, «Viriato», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 18, Lisboa, Editorial Verbo, s/d, p. 1275.

² Curiosamente, o Viriato de Teófilo Braga, *op. cit.*, p. 206, protesta desta forma contra o texto do tratado proposto por Roma: «Mas no tratado que o Senado propõe, há uma frase que fere o nosso sentimento nacional, quando me compara a Rómulo, que foi chefe de ladrões e que teve habilidade para dar à sua quadrilha a coesão de um estado entre as cidades itálicas». Para Aquilino, como se verá, essa comparação seria, para Viriato, motivo de honra.

³ *Op. cit.*, p. 1275.

altruísmo que o conceituado historiador subentende na conquista romana, analisando-a *a posteriori* como um meio eficaz de levar a civilização a povos bárbaros. Mas seria de esperar que os rudes lusitanos entendessem o privilégio que era viver sob a protecção de Roma? A mesma falta de entendimento terão tido os índios, em relação aos colonos ingleses, os incas em relação aos conquistadores espanhóis, ou, mais recentemente, ainda que noutra plano, os povos das nossas ex-colónias em relação a Portugal, sob Salazar e Caetano, diríamos nós, seguindo o mesmo raciocínio insustentável. Estamos perante um problema idêntico ao que abordámos, no capítulo «O render dos heróis», a propósito das personagens Jerónimo d'Albuquerque e Duarte Coelho. No primeiro caso, a ideia de conquista do Torto passa pelo respeito do direito à diferença; no segundo, pela legitimidade, não reconhecida pelos nativos, de que o *herói* vem investido: tomar posse das terras que lhe haviam sido doadas por el-rei de Portugal.

Bem mais redutora do que a entrevista nas fontes clássicas é, por isso, a imagem de Viriato que Sérgio e T. de Sousa Soares nos facultam. É verdade que temos de lhes reconhecer o contributo dado à desmistificação de uma figura que, por contaminação literária ou por fervor nacionalista, ganhou uma aura que estará longe de corresponder à verdade. Mas de modo algum se pode aceitar, sem discussão, que o homem que comandou um exército contra outro exército o tenha feito na condição de salteador, ainda que entendida como *modus vivendi* de um povo. Mais lúcida nos parece, a este respeito, a opinião Farmhouse Alberto¹:

«Viriato terá representado mais que um chefe de um bando de saqueadores que se abatiam sobre populações mais ricas sob domínio romano. Mesmo descontando as opiniões de Floro e Eutrópio², a verdade é que Viriato lutou contra o poder expansionista de Roma.»

O banditismo social terá continuado a par das campanhas guerreiras, por uma questão de sobrevivência, com a legitimidade que a tradição aferia, caucionada pelos seus deuses e crenças, ampliada pelo ódio ao Romano e seus apaniguados. Porém, para lá de todas as dúvidas, Roma foi a potência invasora que experimentou dificuldades na ocupação da Ibéria, por força de uma reacção de Viriato e dos povos indígenas, em mais do que uma frente. As condições em que a resistência se deu, a estratégia de que se serviu ou os motivos que conduziram a essa reacção não invertem a relação conquistador/conquistado. Os eventuais benefícios, para os povos da Ibéria, resultantes da romanização são um argumento da posteridade. Roma jamais procurou outros benefícios que não fossem os seus.

Os argumentos aduzidos por Sérgio e T. de Sousa Soares acabam, pois, por desaguar no elogio da romanização, e o seu interesse por Viriato esgota-se na tentativa de desconstrução do mito do herói nacionalista. Em coerência com isso, o seu Viriato não poderia ter agido impulsionado por qualquer sentimento pátrio. A

¹ *Op. cit.*, p. 38.

² Autores a quem Farmhouse Alberto (*id.*, p. 34) atribui a ideia de que «Viriato teria assumido um papel de paladino da liberdade dos povos hispânicos contra o invasor.»

conclusão impõe-se-lhes não só como consequência do retrato que esboçam de Viriato e dos Lusitanos, reduzindo as suas investidas guerreiras ao latrocínio, como também pela falta de coesão e indisciplina de que as várias tribos fazem prova, i. e., usando as palavras de Sérgio, pela sua «inaptidão para a unidade política»¹ e pelo seu «pendor natural para as rivalidades de grupo»². Uma conclusão que, face aos dados históricos disponíveis, pode ser considerada pertinente, mas que, nos casos em questão, é forçada por um significativo número de omissões. Por explicar ficam, entre outros aspectos, o reconhecimento do título de *amicus populi Romani* atribuído a Viriato, a impressionante capacidade de recrutamento militar dos Lusitanos, a sua vida religiosa, as relações comerciais entre os povos da Ibéria, etc.

Idêntico propósito iconoclasta é o que atravessa o já citado texto de Amílcar Guerra e Carlos Fabião (1992), significativamente intitulado «Viriato: Genealogia de um mito». Esclarecida é a sua abordagem à história do famoso caudilho lusitano, com observações de bom nível, certa na desmistificação de alguns equívocos, mas nem por isso eficaz em termos de destruição do mito.

Recorde-se que, para os argutos historiadores, o tema de eleição, na época de Viriato, é «o “banditismo social” lusitano, entrevisto no legado das fontes clássicas»³. Destas, porém, só o retrato de Viriato facultado por Posidónio e Diodoro é objecto de crítica (e bem, sublinhe-se), mantendo-se as omissões apontadas a T. de Sousa Soares. Não menos significativo, ressaltando, por uma questão de justiça, as limitações de espaço a que um artigo de revista não consegue escapar, é o facto de os autores seleccionarem, habilmente, as manifestações culturais ligados ao mito que, supostamente, são mais vulneráveis. Entre elas figuram o *Viriato Trágico* de Mascarenhas, de que nos ocuparemos adiante, o discurso de Jorge Lopes Dias, na inauguração da estátua de Viriato em Viseu, ou o cinema de Manoel de Oliveira. Por seu turno, Jorge Alarcão e Rui Centeno aparecem para ilustrar como os ultrapassados Schülten e Gundel fazem ainda escola entre nós, em detrimento das novidades oriundas do país vizinho. De fora ficam, entre outros, alguns dos autores que também serão objecto da nossa atenção: João Aguiar (e *A Voz dos Deuses*, obra publicada em 1984 e já então com várias edições) e Aquilino; esquecidos são também Carlos Consiglieri, Marília Abel ou António Sérgio. Atentemos nas coincidências: João Aguiar, na ficção, Consiglieri e Marília Abel, na História, fazem notar que tudo quanto se conhece dos Lusitanos não inclui o seu ponto de vista; Aquilino e Sérgio antecipam-se, em vários aspectos, ao «banditismo social» (que os articulistas apresentam como bandeira da «nouvelle histoire»), com resultados diversos no que respeita aos desejos autonomistas do caudilho.

O seu trabalho ganha, contudo, consistência na forma como levantam o véu sobre a falsa naturalidade de Viriato, tradicionalmente apontada como os *Montes Herminios*, que os autores muito justamente corrigem para Monte Hermínio (do latim: *Mons Herminius*), ou no modo como defendem a concentração na Turdetânia das «Guerras Lusitanas». Não é apenas a ligação do caudilho à serra da Estrela que é, com

¹ *Op. cit.*, p. 15.

² *Ibid.*

³ *Op. cit.*, p. 23.

fundamento, negada, mas a hipótese de que Viriato poderá ter uma origem bem mais meridional que se assume como muito provável¹. Mas aqui, para além do teatro das operações, os argumentos que sugerem a possibilidade de um Viriato da Turdetânia apoiam-se em Diodoro, o mesmo historiador que, seguindo Posidónio, nos forneceu um retrato de Viriato unanimemente apreendido com sérias reservas por todos os historiadores. A saber: o nome de Astolpas, sogro de Viriato, provavelmente tão inventado como a boda, e a informação de que o caudilho constaria do pequeno grupo de prisioneiros lusitanos (do Sul do Tejo, segundo Orósio) escapados à chacina de Galba. A estes juntam-se a circunstância de Viriato conhecer bem a região e o facto de os seus três assassinos serem, de acordo com Apiano, naturais da cidade de Urso.

É precisamente nesse inventariar de argumentos que os autores mais perto estão de beliscar o mito, na crítica das imprecisões de Schülten, na revisão que propõem dos mapas de Gundel. Todavia, se a questão da serra da Estrela, não oferece dúvidas, já as demais hipóteses são meramente académicas e, por conseguinte, inócuas, em termos de desconstrução do mito. Por estabelecer está, com rigor, qual seria exactamente o território dos Lusitanos, para além de que parece mais provável que as suas razias privilegiassem território alheio, designadamente o das províncias ocupadas por Roma. Quanto aos seus guerreiros, tê-los-á recrutado Viriato numa vasta zona da Península, entre os Lusitanos², claro está, mas também de outros povos. Nestas circunstâncias, e tendo em conta o designado «banditismo social» e a mobilidade que a actividade implica, o seu conhecimento do terreno, teria de ser naturalmente melhor do que o do invasor. Os homens que escolheu para parlamentar com os Romanos terão sido, por certo, guerreiros da sua confiança, mas, não menos importante, provavelmente conhecedores da língua do inimigo. A sua escolha não constitui, pois, um indício minimamente fiável da naturalidade de Viriato.

Excelente é o trabalho de Amílcar Guerra e de Carlos Fabião, todavia perturbado pela convicção, algo exagerada, de que o mito de Viriato é redutível a uma fábula de falsidades, alojada no mais recôndito lugar das «nossas memórias infantis»³. Assim se explica que as razões da permanência do mito sejam, com alguma surpresa, para os distintos historiadores, subsumíveis nas produções que nasceram dos autores «formados noutras épocas e com outras cartilhas»⁴, sob o «efeito Astérix»⁵, ou na «inércia» dos investigadores portugueses, como Jorge Alarcão, que não acompanharam «a revisão crítica que os especialistas do país vizinho [e a lista apresentada é considerável] têm ensaiado»⁶.

¹ A hipótese não é, em abono da verdade, tão original como à primeira vista poderia parecer. Segundo Alfredo Athayde, *op. cit.*, p. 20, Luiz Azevedo terá contestado, ainda que de forma pouco científica, a origem serrana de Viriato e Jorge Alarcão, *Portugal Romano*, Lisboa, Verbo, [1987], p. 30, terá adiantado a hipótese de ele poder ser da zona litoral, entre o Tejo e o Douro.

² Esta designação inclui já uma mescla de povos.

³ *Op. cit.*, p. 23.

⁴ *Art. cit.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Id.*, p. 23. Note-se, todavia, que o reparo encontra justificação no facto de existir algum preconceito em relação à consulta dessas fontes, sempre sob suspeita, por parte dos nacionalistas mais exaltados.

Não se pode deixar de admitir que ao historiador não compete desvirtuar os factos para lhes dar a aparência de realidade, mas isso não significa que o investigador deva entender a destruição do mito como a prestação de um serviço público. É verdade que a dificuldade histórica em fornecer uma visão de conjunto deixa uma série de lacunas que o mito preenche. Mas pode-se daí tirar a ilação de que o mito é apenas o não-histórico, o resultado espúrio da credence, ou o objecto desfocado de um nacionalismo torpe? Os mitos são, como nos informa Ernest Cassirer¹, projecções simbólicas da realidade humana e uma forma de estruturar o mundo. A verdade é que os heróis míticos, como Viriato, com ou sem a conivência da História, persistem «in our memories, and in some sense even become a part of us; they are, in some subtle way, larger than life»².

Pode-se objectar, com argumentos de peso, que essa forma de encarar o mito não está isenta de perigos, conforme se atesta no impressionismo que subjaz, não raras vezes, ao patriotismo exaltado. Assim acontece, por exemplo, no discurso apologético de Marques de Andrade, para quem Viriato é «o primeiro e mais belo grito da independência do ocidente peninsular»³, ou no modo como Faria e Sousa⁴ arruma a questão das dúvidas que, sobre a vida do caudilho, se lhe deparam: «Pouco importa averiguar a sua origem, [...] os seus officos, [...] porque nas vidas dos heróis como êste, não está a substância saber-se de que pais foram filhos, senão de que obras foram pais.» Não são de todo estranhas estas palavras à afirmação de Ian Watt, acima transcrita, pela forma como sugerem que o mito se não esgota na sucessão factual que a História tem vindo a corrigir. Para além de todas as incorrecções de Faria e Sousa (e são muitas), não deixa o autor de ser consistente, quando postula como menos importantes do que «obras» os problemas relativos à origem e à actividade profissional do herói. O tempo parece ter-lhe dado razão, já que as rasuras, até agora introduzidas pela História, pouco têm afectado o mito de Viriato, cuja *crença* continua, nos seus aspectos fundamentais, codificada⁵.

Mas que «obras» podem ser atribuídas ao mais célebre dos caudilhos lusitanos? Segura é a informação quase unânime de que foi um grande cabo de guerra, o que lhe terá granjeado um prestígio assinalável, como se pode inferir do grau de mitificação de que a sua figura é alvo na Antiguidade. O epíteto, misturando verdade e despeito, de

Inferem estes que os estudiosos do país vizinho tudo fazem para provar que Viriato não terá nascido em território actualmente português.

¹ Sobre o mito, nas suas diferentes acepções, de Cassirer a Jung, de Malinowski a Lévi-Strauss, ver Ian Watt. *op. cit.*, pp. 228-232.

² *Id.*, p. 233. O autor refere-se explicitamente a Fausto, D. Quixote, D. Juan e Robinson. Todavia, a afirmação pode ser extensiva a todos os heróis cujo impacto nas nossas vidas se torna digno de nota.

³ *Viriato - Grande Capitão. Suas Campanhas e Estratégias*, separata da *Revista da Cavalaria*. Lisboa, 1952, p. 14.

⁴ *Apud* Alfredo Athayde, *op. cit.*, p. 21.

⁵ Veja-se, a este propósito, Daniel Dubuisson, «Le déchiffreur de mythes», in *Sciences et Avenir*, *op. cit.*, p. 7. «Bonislaw Malinowski prêtait aux mythes une fonction réservée à l' idéologie. c'est à dire justifier et codifier les croyances et les pratiques qui fondent et assurent la pérenité de tout type d'organisation sociale.»

dux latronum, que lhe foi comumente atribuído, não contradiz essa ideia, antes a reforça. Recorde-se que, entre 147 e 139 a. C., Viriato bateu sucessivamente vários pretores e procônsules da envergadura de um Quinto Cecílio Metelo Macedónico ou de um Fábio Máximo Serviliano, que obrigou ao célebre tratado de paz, mais tarde ratificado pelo Senado em Roma. Também a estratégia utilizada, baseada num bom conhecimento do terreno, «habilitosa na aplicação dos insuficientes recursos materiais e humanos, flexível, astuta, imaginativa, mais improvisada do que sistemática, adaptada às exigências da guerrilha»¹, teve a sua quota parte de responsabilidade na idealização do caudilho. Junte-se a estes aspectos o facto de Viriato ter escapado milagrosamente à chacina ordenada por Galba e a ignomínia com que viria a ser assassinado, e temos os ingredientes necessários à construção do herói exemplar.

Do herói exemplar ao herói nacionalista vai um passo. No lugar onde a História expressa as suas dúvidas e adianta hipóteses, constrói o mito as suas certezas, os seus símbolos, ora interpretando literalmente Floro, que considera Viriato um paladino da liberdade, um potencial «Rómulo da Hispânia», ora ampliando o alcance do título de *amicus populi Romani*², que, segundo Apiano, o Senado lhe concedeu.

Atentemos um pouco mais nessas diferenças, cuja extensão se alarga entre o racionalismo, que permanece insensível aos indícios que apontam para um Viriato, herói da resistência, e o idealismo, que os amplifica até o caudilho e os Lusitanos se confundirem com os Portugueses. Mais cautelosos do que Sérgio ou T. de Sousa Soares são Farmhouse Alberto e Jorge Alarcão, por exemplo. Para estes o tratado não chega para provar os desejos autonomistas do caudilho, inclinando-se estes autores mais para um sentir comunitário ou para uma união conjuntural em torno de Viriato, mesmo assim rasgada por divisões várias de bandos que agem por conta própria. Mais ousados são Carlos Consiglieri e Marília Abel que entrevêm na Lusitânia pré-romana indícios fortes de uma organização pré-estatal, que a conquista veio interromper. Em causa estão as desigualdades sociais, os efeitos da passagem do matriarcado ao patriarcado, a democracia militar que leva à eleição de Viriato, as relações comerciais entre povos, o crescimento das forças produtivas e o desenvolvimento da vida espiritual. A partir daqui já se nada nas águas turvas do mito. Sem sairmos do século XX, três exemplos são esclarecedores: o de António C. Pinho (1988), para quem a estratégia de Viriato, «atenta à diplomacia de paz dos acordos, visava a integridade territorial, expressa na genuína governação autonómica»³; o de Teófilo (1904)⁴, que entrevê, nas tribos lusitanas, o sonho de uma Pátria livre e o reconhecimento da

¹ António C. Pinho, *Viriato e Sertório - Dois Heróis de Sinal Contrário*, Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1988, p. 5.

² Cf. Julián Francisco Martín, *Conquista y Romanización de Lusitania*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, p. 69. «Viriato es reconocido como *amicus populi romani* y Lusitania territorio independiente. Mommsen piensa, incluso, que Viriato fue reconocido como rey.»

³ *Op. cit.*, p. 4.

⁴ 1904 e 1952 são datas que se investem de um significado particular. Se na primeira ecoam ainda os efeitos do *Ultimatum*, como tivemos já ocasião de referir, à segunda não é indiferente a mitificação de que a figura do caudilho foi objecto durante o salazarismo. A fortuna de Viriato será bem diversa na década de 60, como se verá.

necessidade da Confederação das raças peninsulares como condição para repelirem o jugo estrangeiro e afirmarem a sua independência»¹; o de Marques de Andrade (1952), que apresenta o caudilho como «um dos mais remotos precursores de Portugal»².

Não será difícil concluir que, apesar de as várias tentativas de sinal contrário, o mito viriatino está muito longe de ter sido remetido para o índice da memória. Eleito como Minotauro, pelos racionalistas que o combatem, tende, pelo contrário, a robustecer-se nos momentos de crise ou de maior pendor nacionalista. Dir-se-ia que o devir histórico o actualiza, corrigindo-lhe os excessos, sem destruir a ideia de permanência que lhe subjaz como instrumento de cultura.

¹ *Op. cit.*, p. 22.

² *Op. cit.*, p. 16.

1.2. Viriato - mito e significado

E a tudo Viriato com só seus Portuguezes destruhio.

Antonio Cordeyro, *Historia Insulana das Ilhas a Portugal Sugeytas no Oceano Occidental*

A Lusitânia não morreu; mas, depois de Roma, a Lusitânia tem outra face.

Piranhada Gomes, *A Patrologia Lusitana*

O que aconteceria se a historiografia viesse a provar que Viriato nunca existiu fora da pena de Posidónio? Ou que o seu nome fora apenas uma invenção romana para reunir, sob a mesma designação, as campanhas bem sucedidas de um conjunto de bandos sem ligação entre si? Que implicações teria essa prodigiosa descoberta na identidade nacional? Poderá Portugal prescindir do exemplo moral do *passado étnico* que o caudilho lusitano e seus pares constituem? São estas questões mais do que uma forma académica de colocar um problema que, para muitos, nunca existirá fora da ficção que o pressupõe. Mas não nos esqueçamos de que a historiografia tem vindo a negar o que até há pouco mais de cem anos era comumente aceite: a continuidade histórica entre Lusitanos e Portuguezes, os desejos autonomistas do caudilho, e até a sua vinculação ao actual território português. Um percurso de desconstrução que, para além de os autores já referidos, encontra eco, por exemplo, em teses como as de um

Orlando Ribeiro¹, eivadas de uma lucidez de análise que alarga o âmbito da crítica historiográfica a outros domínios do saber. Nestas circunstâncias, que futuro se pode esperar para o mito de Viriato? O caso britânico, hoje em debate, pode ajudar-nos a clarificar esta questão.

O arqueologista Simon James, num artigo intitulado «The Celts - it was all just a myth», começa o seu trabalho desta forma: «Last week I received an e-mail message accusing me of genocide»². Ligue-se esta singular acusação ao título do artigo e não é difícil imaginar a decepção não só do britânico que a proferiu, como também dos milhões de pessoas que, como ele, fundam a identidade nacional numa ascendência celta comum. Problemática se torna a unidade na diversidade que, segundo T. S. Eliot, se deve desenvolver, nos países que integram o Reino Unido, no sentido da criação de uma «cultura contemporânea de raízes antigas»³. Ao defender que as actuais ilhas Britânicas nunca foram invadidas pelos Celtas, James não só traz a lume a ficção que, por razões político-ideológicas, legitimou a constituição do actual Reino Unido, como desvaloriza toda a investigação que aceitou como facto provado uma ascendência comum aos vários povos («Society simply accepts Iron Age Celtdom as a fact, and has made it a part of itself»⁴). Um duplo e simbólico *genocídio*, já que, ao varrer os Celtas daquelas ilhas atlânticas, a revelação de James deixa à vista do futuro apenas os escombros de uma identidade perdida.

Ora, sem Viriato e os Lusitanos, experimentamos o mesmo tipo de orfandade que os britânicos sem os seus irredutíveis Celtas. Estes, como aqueles, têm sido apreendidos como objectivações dos valores e da cultura subjacentes à ideia de Nação e representam, por assim dizer, o seu *génio* único. Por isso nos apressámos a forjar o local do nascimento do caudilho, a fazer coincidir o seu território como o do Portugal actual, a aduzir argumentos para fixar uma relação de continuidade histórica entre Lusitanos e Portugueses. Uma vez aceite essa ligação, fizemos o mesmo percurso viático dos povos britânicos: não só vislumbrámos no presente um significativo e exagerado conjunto de indícios desse remoto passado, como transportámos para esse tempo mítico das origens esta ou aquela característica do presente que mais nos

¹ *A Formação de Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 20. «São de eliminar, como fantasiosas e destituídas de base científica, as hipóteses que recuam o aparecimento de Portugal para além da segura existência de grupos individualizados por caracteres comuns da sua vida colectiva - embriões de estados *viáveis* e de futuras «nações» [...] são de afastar também as interpretações que pretendam encontrar na individualização de povos pré-romanos ou anteriores à Reconquista, por exemplo, a *prefiguração* de Portugal». O inventário das teorias «a afastar» (todas elas preconizando a ligação histórica de Portugal a um passado remoto) é extenso e acaba com um esclarecedor *etc.*

² In *Financial Times Weekend*, 14-15 de Junho de 1997, p. 1.

³ *Op. cit.*, pp. 60-61.

⁴ Simon James, *op. cit.*, p. 1. Uma febre que também atingiu a Europa continental, conforme nos dá conta Patrick Galliou, *Le Monde Celtique*, Brest, Jean-Paul Gisserot, s.d. [1994], p. 7: «Nourrie des espoirs d'une génération assoiffée de liberté, la chimère de la celtomanie put ainsi croître et se multiplier. La race n'en est pas encore éteinte, qui alimente les fantasmes de littérateurs en mal de politique et d'hommes politiques en mal de culture.»

convinha legitimizar. James¹ é, quanto a isto, peremptório: «The views of the past, which archaeologists or any other scholars produce, are coloured by their own present.» Entre nós, a narrativa *epo-histórica* de Teófilo², consagrada a Viriato, documenta, de forma modelar, como vimos no capítulo anterior, essa irresistível tendência para projectar o presente no passado. Um processo de transferência que será abundantemente repetido, noutros autores, designadamente na fixação de um certo retrato do caudilho lusitano, não propriamente como uma visão do mundo, mas antes como forma de colocar o orgulho pátrio nos felizes limites da condição humana. Mais do que a recordação de um acontecimento histórico ou da acção individual do herói autêntico, o que a memória colectiva, a-histórica, preserva, como nos ensina Eliade³, é o que se torna exemplar.

Todavia, ao contrário dos povos britânicos, que procuram nos Celtas um «suficientemente semelhante»⁴ que os una, procuramos nos Lusitanos um «suficientemente diferente», que nos distinga dos outros povos ibéricos. Tendo com estes uma História comum pós-romana, foi preciso descobrir o que existe por detrás dos *acréscimos estranhos* do devir histórico, até fazer emergir essa *paisagem poética da comunidade étnica* que a Lusitânia constitui. Uma revisitação do passado que se saldou pela quase supressão de mil anos de História⁵, exactamente o tempo de hibernação dos desejos autonomistas do caudilho lusitano que hão-de renascer com D. Afonso Henriques. Um *grito de independência* que se torna arquetípico e se há-de, ainda, repetir com o Mestre de Avis e D. João IV, para apenas citarmos os exemplos em que a anexação do território nacional esteve iminente ou se chegou mesmo a consumir.

Criámos, pois, o nosso mito da antemanhã, que está longe de poder ser explicado apenas pela credence e/ou por uma certa forma de ler e ensinar História de Portugal. A verdade é que, com Viriato, estamos perante uma figura-símbolo que nos reenvia ao tempo mítico das origens, i. e., à dimensão esquecida do mundo que conhecemos. Trata-se do desejo incontido de procurar, no «confuso nada» de que nos fala o poeta, a confirmação legitimadora das nossas raízes. Um presente frustrante agudiza esse sentimento de procura, mas não o justifica por si só. Sentimo-lo como referência interior indelével, porque o mito de Viriato é, antes de mais, a indizível vontade de resistir à invasão do *Outro* que tende a aniquilar a nossa vontade de ser.

¹ *Op. cit.*, p. 1.

² Idêntica postura adoptou Brás Garcia de Mascarenhas no seu *Viriato Trágico*. Uma obra com a qual o *Viriatho* de Teófilo rivaliza tanto em extensão, como no recurso à retórica inflamada com que celebra o mito do caudilho e da Lusitânia.

³ Cf. *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70, 1989, *passim*.

⁴ Veja-se, a este propósito, o texto de Whitehead, que transcrevemos na p. 18.

⁵ Atente-se na forma como estes mil anos de História são, na esteira de Mendes Corrêa, explicados por António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988, p. 153. « Se no seu arcaico fundo rácico e étnico, os Lusitanos são os descendentes, celtizados embora na Idade do Ferro, do povo dolménico e atlante da antiga matriz sudoeste ibérica, por seu turno os Portugueses não são mais do que os descendentes dos Lusitanos, que a romanização e as posteriores invasões suevas, visigóticas e islâmicas fizeram evoluir através de novas contribuições culturais e de novas enxertias étnicas, sem contudo destruir, tão poderosa era a cepa original».

Por isso, com o sucesso mediático que se conhece, os franceses inventaram, mesmo sem referente *legitimado* pela História, no espirituoso *Astérix*, a sua versão gaulesa de Viriato.

Viriato é, por conseguinte, o herói redivivo que renasce sempre que a Pátria se encontra ameaçada. António José Saraiva¹ vê bem esta questão quando subordina, enquanto contribuição do saber humanista, o mito dos Lusitanos e o de Viriato à ideia central de missão providencial dos Portugueses. De facto, a figura do caudilho não escapa ao mesmo tipo de messianismo que impregna o mito sebástico e que se actualiza, em diferentes momentos da nossa História, num significativo número de figuras de D. João I a D. João IV, de D. Pedro IV a Sidónio Pais, de Salazar a Mário Soares. E por mais que Sérgio se esforce para provar que o messianismo português nasce de «*condições sociais* semelhantes à dos judeus»², desvalorizando o *nosso* pela imersão no *alheio*, ou Sampaio Bruno procure vinculá-lo ao messianismo inerente à própria condição humana, certo é que, na senda de Teófilo e de Oliveira Martins, se continua a defender que o messianismo português, sem prejuízo de influências várias, tem raízes num dos nossos elementos ráticos predominantes: o celta. Sem tomarmos partido nesta contenda, importa-nos, por agora, sublinhar que o mito de Viriato deve a sua fortuna, em larga medida, a esse messianismo de natureza rática, cujo mistério se furta à compreensão racional.

Providenciais são, pois, todos os simbólicos *regressos* de Viriato, quer pelo que em si encerram de reacção ao inconcluso, quer pela defesa intransigente do direito à diferença que veiculam, quer ainda pelo apelo à unidade na resistência contra todos os perigos que ameaçam a sobrevivência de Portugal como Nação livre e independente. Por isso, no seu prolixo poema heróico, Brás Garcia de Mascarenhas, Viriato e a Restauração se confundem ou, volvidos trezentos anos, João Aguiar pode, ainda, entrever, no exemplo do caudilho lusitano e seus pares, a fórmula mágica para contrariar a acentuada descaracterização cultural a que o País vem sendo sujeito. Com Viriato e a sua Lusitânia, o que está em jogo não é apenas a preservação de uma memória histórica ou de um referente cultural único, mas também um sentido de diferença e, para os nacionalistas mais exaltados, de eleição³.

A Lusitânia é, assim, a eterna reserva da nacionalidade. Sempre que Portugal dela se afasta, por influência de *portugueses estrangeirados*, está a reeditar, como diria Pascoaes, a traição dos «lusitanos romanizados»⁴ que venderam a Roma a vida de

¹ *Op. cit.* p. 114.

² Cf. «Interpretação não romântica do sebastianismo», *Ensaios.*, Tomo I, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980, p. 249.

³ Como vimos nos capítulos anteriores, este sentido de eleição há-de revelar-se em manifestações como o milagre de Ourique, no providencialismo que o pressupõe e, paradoxalmente, na missão civilizadora de outros povos.

⁴ Este pensamento de Pascoaes opõe-se claramente ao racionalismo de Sérgio, com quem manterá uma interessante polémica. Quanto aos traidores de Viriato, Sérgio há-de apodá-los, em conformidade com a sua teoria do «montanhês-salteador», de «gente da sua camarilha» (*op. cit.*, p. 20). O progresso, para o autor de *Ensaios*, não poderá dispensar o contributo daqueles a quem Pascoaes, pejorativamente, designa por «estrangeirados».

Viriato, o símbolo mais antigo da nossa independência»¹. Descontando o radicalismo do autor da *Marâmus*, leia-se nos seus *portugueses estrangeirados* a abusiva influência externa a que é preciso resistir, como outrora resistiu Viriato à romanização da Lusitânia. Esta é, seguramente, se não a mais importante emanação do mito de Viriato no século XX, pelo menos a que melhor ilustra a sua natureza proteica. O «orgulhosamente sós» de Salazar há-de ser a mais perversa e mais retrógrada interpretação dessa necessidade de defender a singularização nacional.

Mas é justamente essa romanização, entendida como metáfora do que é preciso combater, que torna difícil a gestão da memória de Viriato. Um paradoxo que Amílcar Guerra e Carlos Fabião apresentam com elevado acerto, para explicarem a pouca fortuna que o mito viriatino conheceu, na década de 60 a 70, nos currículos escolares:

De facto, os portugueses são, naturalmente, parte integrante da «Civilização Ocidental», herdeira natural do legado de Roma; por isso, como se poderia conciliar tal visão com a exaltação de um ilustre opositor à expansão dessa civilização, particularmente nos ensinamentos primário e secundário?²

A contradição é, efectivamente, notória e compreende-se facilmente o embaraço dos regimes de Salazar e Caetano, já que em África se defrontavam também um *exército imperial* e *guerrilhas nacionalistas*, apesar de o conflito ser oficialmente apresentado «como o choque entre “agitadores estrangeiros” e defensores de uma “pátria pluricontinental e multi-racial”»³. Uma realidade que se torna ainda mais equívoca no filme *Non Ou a Vã Glória de Mandar*, de Manoel de Oliveira, onde a voz narrativa, que nos conduz a Viriato e à sua exaltação, é a de um soldado português no Ultramar. Mas aqui a solução é-nos sugerida pela sobreposição das acções bélicas em África com a batalha de Alcácer Quibir cujo desfecho se insinua comum e nos remete para o título do filme.

Certo é que os compêndios escolares separaram, como bem observam Amílcar Guerra e Carlos Fabião, em capítulos distintos «a resistência à conquista romana»⁴ e «os significativos progressos operados pela romanização»⁵, para, «subtilmente», evitarem o contra-senso. Mas essa separação não se deve apenas, ao contrário do que pensam aqueles historiadores, à impossibilidade de juntar o que é aparentemente inconciliável. Trata-se, também, de evitar uma falácia que se nos afigura extremamente perigosa e na qual os romanólogos têm facilmente embarcado. Referimo-nos concretamente à legitimação da conquista, pelas realizações materiais e espirituais da

¹ *Saudade e Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 163.

² *Op. cit.*, p. 21. É curioso assinalar que, poucos anos antes, João de Barros, naturalmente alheio a essa preocupação, publicava a sua adaptação em prosa do *Viriato Trágico*, destinada «às crianças e ao povo».

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

romanização, e à conseqüente desculpabilização dos meios utilizados, não raras vezes de uma atrocidade sem limites. Recorde-se que a invasão de Timor Leste é apoiada por alguns países com base no mesmo argumento, que a diplomacia Indonésia não se tem cansado de proclamar. É, ainda, a insuficiência desta argumentação que explica, em parte, a necessidade de desvalorizar o nacionalismo das guerrilhas que combatemos em África, colocando-as sob a tutela de interesses estrangeiros que atentavam contra a *integridade do território*. O que a ideologia oficial convocava, na Guerra Colonial, era exactamente a mesma legitimidade que o mito atribui a Viriato - a de defender a Pátria ameaçada, uma inversão que não logrou, como sabemos, convencer a opinião internacional.

É evidente que os Romanos estão para os Lusitanos como a razão para o instinto, ou como a ordem para o improvisado, e que o elogio de uns diminui os outros. Mas esta é sobretudo uma formulação académica. O que se exalta em Viriato não é a recusa dos benefícios da romanização, mas todo um conjunto de valores, cuja génese deve ser encontrada no direito à autodeterminação dos povos ou apenas no direito à diferença que a relação conquistador/conquistado nunca deixa de pôr em questão. O legado histórico da romanização é o «suficientemente semelhante», que nos aproxima dos povos que foram sujeitos a um processo idêntico; Viriato e a Lusitânia assumem-se, pelo contrário, como o «suficientemente diferente»¹ que deles nos distingue.

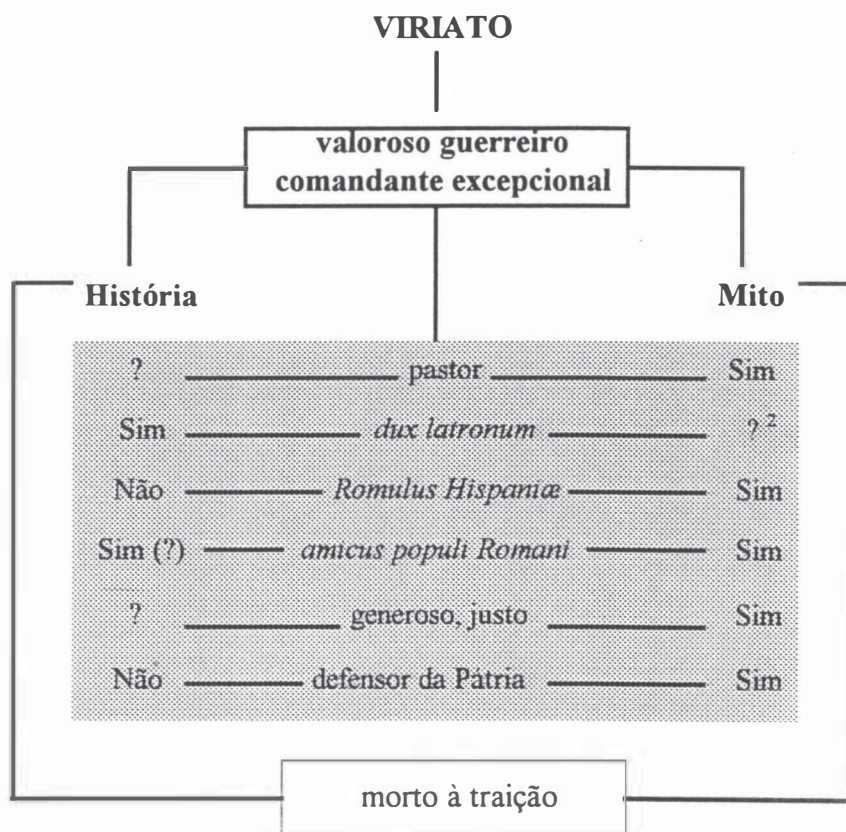
A especificidade do mito viriatino reside, por isso, menos no conteúdo do que na função. Quando Mascarenhas se identifica com Viriato e sobrepõe o Portugal da Restauração à Lusitânia, isto implica uma transfiguração que cede aos Castelhanos o *odioso* papel dos Romanos. Todavia, esta leitura dos factos dificilmente autoriza uma interpretação que veja nessa forma de abordar o problema uma reacção contra as realizações materiais e espirituais da romanização. Recorde-se que o mito de Viriato ganha uma importância decisiva, quando ainda o ideal de expansão e de conquista estava na ordem do dia, sem que os humanistas portugueses vissem nisto qualquer contradição. Dar a Viriato o que é de Viriato, não tira a César o que é de César.

Não é, em todo o caso, o que mais importa ao mito de Viriato a transposição desse fosso que o separa dos efeitos benéficos da romanização. O mito acontece quando a História se faz história, i. e., quando, seguindo de perto Cassirer, nos propõe uma unidade do sentimento (não de pensamento, note-se). Isto pressupõe um desejo profundo de identificação com a vida da comunidade, algures sugerida num longínquo e misterioso «ainda não» a que a nebulosa Lusitânia se presta. Uma vivência que, curiosamente, recusa o invólucro da invenção pura, já que encontra o seu fundamento nas fontes antigas. É o que faz, por exemplo, Antonio Cordeyro, ainda que não sujeito a uma leitura crítica o seu texto *legitimador*. Para este jesuíta, cuja data de nascimento coincide quase com a da Restauração, Viriato poderia ter sido o unificador da Península, posição que o autor cauciona, recorrendo a Lúcio Floro: «& até o

¹ Neste sentido se dirige, também, a opinião de Piranhada Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*. 2. *A Patrologia Lusitana*. Porto, Lello & Irmão, 1983, p. 10. «Olhada retrospectivamente, a Lusitânia é mais do que uma perspectiva de origem, uma prospectiva do meio em que se afirmou uma *entidade singular e diferente*. É o carro da criação de Portugal.» E mais adiante, essa ligação ganha contornos muito particulares (p. 15): «Lusitânia é o pré-Portugal que se fenomeniza qual anfiteatro levantado em frente do Atlântico, para brincar à gesta providencial.»

Historiador Romano Floro em o seu *lib. I. cap. 17.* diz estas formaes palavras: *Lusitanus Viriatus erexit, Dux, atque Imperator; E (si fortuna cessisset) Hispaniæ Romulus.* E accrescenta que morreo de tal trayçaõ, ibi: *Ut videretur aliter vinci non potuisse,* etc. & dito isto *naõ ha mais que dizer*¹.

Não está, porém, isolado Antonio Cordeyro na forma como se apropria selectivamente dos textos antigos. O mito alimenta-se, em larga medida, dessa postura, criando onde a História se interroga, eliminando as reservas do historiador, quando elas perturbam a coerência daquilo em que se acredita. São estes diferentes programas de busca da verdade que o esquema abaixo representa, partindo de algumas das características de Viriato, recolhidas nas fontes literárias greco-romanas. Denominador comum à historiografia e ao mito só mesmo as mais que provadas qualidades guerreiras do caudilho e as circunstâncias em que foi assassinado. Tudo o mais é tecido de dúvidas e de mistério:



¹ Antonio Cordeyro, *op. cit.*, p. 25.

² Obsessiva foi a preocupação dos humanistas portugueses em rasurar a ideia de um Viriato *dux latronum*, recorrente nas fontes literárias da Antiguidade. Ou omitiram essa faceta incómoda do herói, como o fez Camões n' *Os Lusíadas*, ou desculpabilizaram o caudilho, a pretexto de que todos, na altura, viviam do mesmo expediente, também extensivo aos *soldados de Rómulo*. Outros, como André de Resende ou Bernardo de Brito, atribuíram ao despeito dos Romanos, pelo cortejo de derrotas que tiveram de suportar, essa designação *caluniosa*.

Antonio Cordeyro acredita, pois, no mito como quem crê «sur parole, parce qu'on reconnaît la valeur et la compétence de l'interlocuteur»¹. E se a credulidade ingénuo mora no deslumbramento do que lê, isto não significa que a escolha da citação de Floro tenha sido inocente. Credibiliza-se a palavra deste autor do mesmo modo subjectivo com que outros recusam a autoridade de Tito Lívio. O que, acima de tudo, interessa destacar é a ideia de inconcluso, a que o mito de Viriato está intrinsecamente ligado, o que confere à morte do caudilho um poder regenerador, que é também a permanência do paradigma a imitar: «até depois de morrer foy sempre vencedor e Portuguez invencivel»². E, se «*naõ ha mais que dizer*», é porque a imaginação e o conhecimento da História de Portugal, designadamente a do passado próximo³, deixam adivinhar o resto.

Estabelecido o modelo, a vivência mítica tende a *objectivar-se*, pois pressupõe, como nos diz Ivahn Smadja⁴, na esteira de Cassirer, que «les émotions cessent d'être simplement senties et gagnent des contours nets, des traits objectifs». Uma atitude que tem estimulado a investigação, particularmente a arqueológica e epigráfica, à procura de caução histórica para o que, no plano emotivo, é já pressentido como verdade. Outras vezes, porém, esse desejo de *objectivação* não vai além da recreação falaciosa, fértil em autores como Alfredo Athayde, para quem «o momento e o modo como êle [Viriato] surgiu do seio do povo para o salvar, demonstram que êle era sem dúvida um português»⁵. A afirmação é de 1934, proferida na Sociedade de Geografia de Lisboa, e serve de intróito a uma generalização, onde é forçoso, dada a conjuntura política, incluir o próprio Salazar: «... quando o futuro da Pátria se torna brumoso, logo aparece algum de entre os portugueses, que, com mão firme e corajosa, os sabe conduzir novamente ao caminho da honra e da glória!»⁶.

Menos impressionista é a aproximação de Viriato e da Lusitânia ao Portugal medieval, em Oliveira Martins, sem que, todavia, se assista a um distanciamento claro do mito:

[...] nesse foco de resistência à conquista, estava de pé e armado Nuno Álvares, o invencível, que não vergava ao peso de nenhum desânimo, e em cuja ideia a defesa do Reino consistia numa ofensiva temerária, e tática salvadora na repetição das ignoradas façanhas de Viriato e Sertório, apelando para os ardis e correrias, fugindo à guerra clássica dos cercos e batalhas, num

¹ Ivahn Smadja, «Les mythes. Biblio», *Sciences et Avenir*, *op. cit.*, p. 98. Registe-se que a divulgação do mito de Viriato usufruiu largamente do mesmo tipo de crença na *palavra autorizada dos mestres*, designadamente através dos manuais escolares.

² *Op. cit.*, p. 25.

³ Registe-se que a mesma ideia do caudilho lusitano atravessa o *Viriato Trágico* de Mascarenhas, publicado dezoito anos antes. Não há, contudo, no texto de Antonio Cordeyro, qualquer referência ao poeta-soldado da Restauração ou à sua obra.

⁴ *Op. cit.*, p. 96.

⁵ *Op. cit.*, pp. 30-31.

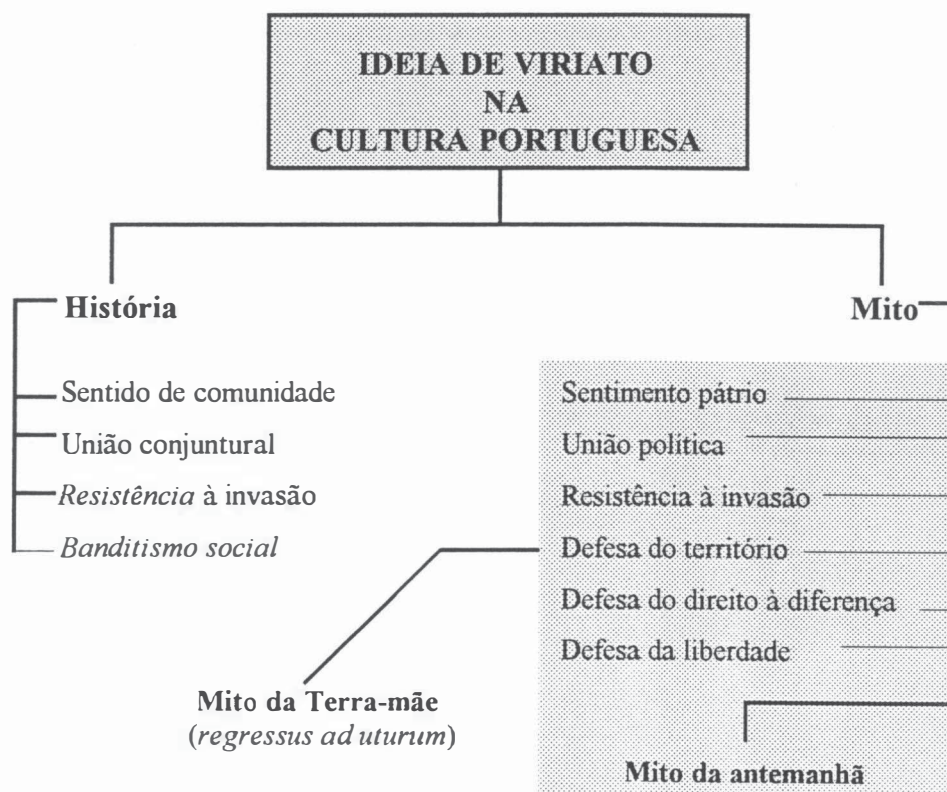
⁶ *Id.*, p. 31.

país que tem por fortalezas os desvios das suas montanhas e como batalhões o génio agudo dos seus guerrilheiros¹.

Note-se que não é apenas a estratégia militar que faz pensar em Viriato: é a própria caracterização do herói medieval e toda a transfiguração descritiva que traz à tona a remota Lusitânia. O «país» de que nos fala Oliveira Martins é a sua imagem rediviva, cujos acidentes geográficos e o génio dos seus guerrilheiros se tornam emergentes, facultando a *repetição da tática salvadora*. Mesmo sabendo que essa aproximação não foge a uma marca formal da exposição, recorrente em Oliveira Martins, não deixa de ser curioso que Nuno Álvares repita «as ignoradas façanhas de Viriato», reeditando esse fundo céltico da raça que o texto deixa adivinhar.

Não resulta inócua essa aproximação Viriato/Nuno Álvares Pereira na cultura portuguesa. O que, desde o Renascimento, se (re)descobre no caudilho é exactamente esse modelo exemplar da vida cívica e moral que o Santo Condestável representa. O retrato do chefe lusitano, entrevisto nas fontes, fornece a matéria-prima necessária; o molde é português e habita a consciência nacional, desde os tempos heróicos da crise de 1383-85.

Assim, tendo como núcleo aglutinador a ideia de resistência, o mito viriatino conhece diferentes versões, consoante o momento em que surge ou a função de que é investido. O esquema abaixo inventaria algumas dessas variantes:



¹ *A Vida de Nun'Álvares*, Lisboa, Guimarães Editores, 1968, p. 212.

Deixemos, contudo de lado, a análise dessas variantes, seja porque já tivemos oportunidade de nos referirmos a algumas delas, seja porque tornaremos ao assunto nas abordagens que seguem o presente capítulo. Fixemo-nos, de preferência, um pouco mais, na exemplaridade do caudilho e no modo como ela ultrapassa o confronto mito/História, ganhando um valor alegórico e didático. Isto pressupõe que a lição de Viriato, enquanto pressuposto cultural, seja portadora, em determinados momentos, de uma autonomia simbólica, a que nem sempre se tem dado o devido relevo.

Tomemos como ponto de referência o texto de Oliveira Martins, acima transcrito. Admitindo a ausência de uma ligação histórica directa entre Lusitanos e Portugueses, continuaria a ser perceptível, no texto, um estilo e uma forma comuns, ao caudilho e a Nuno Álvares, de fazer a guerra. Uma guerra, sublinhe-se, que vive do aproveitamento dos mesmos acidentes geográficos e que se funda no mesmo conceito de heroísmo: o que encontra na coragem e na astúcia uma forma de obstar a um adversário significativamente mais forte. Nítida é a aproximação entre os dois mundos que daí resulta, traduzível na identidade de processos e na necessidade de resistir à imersão no Outro. Que este *Outro* seja a águia romana, os estandartes de Castela ou os desejos expansionistas de Napoleão, não é, formalmente, diferente. Por isso, ao invés do que pensam alguns historiadores, o efeito moral do exemplo do caudilho não se apaga apenas com a prova da ausência de um vínculo histórico entre Lusitanos e Portugueses. Neste sentido, a verificar-se, por hipótese, o cenário apresentado no início (a prova de que Viriato nunca existiu) o mito esboroar-se-ia em termos de exaltação arquetípica, mas não perderia o seu sentido alegórico, largamente materializado na ideia de resistência e na defesa do direito diferença que a subjaz.

É, pois, na procura da singularidade do antes de Ser Portugal, entrevisto «como um farol de adivinhada certeza»¹, que o mito viriatino vai criando raízes, desde o Renascimento aos nossos dias. Ora aproximando-se mais de um *regressus ad uterum* regenerador, que encontra na Serra da Estrela a corporização da Terra-mãe; ora mais afeito à ideia de uma antemanhã indiciadora de um futuro promissor, o mito de Viriato e dos Lusitanos tem servido de inspiração a um elevado número de criações artísticas. Duas óperas, no século XVIII², um quadro de Madrazo e a uma passagem pelo cinema, em *Non Ou Vã Glória de Mandar*, de Manoel de Oliveira, figuram entre as realizações que poderíamos destacar. A estas junta-se um vasto conjunto de poemas, e um significativo número de peças de teatro em português (Luna de Oliveira, 1923), em espanhol (José Correia de Brito, 1671) e até em francês (P. J. Gabrys, 19..), para já não falarmos no poema heróico de Mascarenhas ou na narrativa epo-histórica de Teófilo, deixando-se o inventário bastante incompleto. Se

¹ Vitorino Nemésio, *Varanda de Pilatos*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s.d. [1992], p. 57. A expressão é, naturalmente utilizada noutra contexto. Mas o percurso viático de Venâncio pelo tempo remoto dos «avós», não deixa de apresentar semelhanças com o mito da antemanhã, seja na forma como o sonho encontra nesse passado distante a sua «matéria mágica» e «deveneadora» (*ibid.*), que é promessa de futuro, seja no modo como os «nadas envolventes» (*id.*, p. 58) desse tempo mítico se povoam das «doces coisas» (*ibid.*) que faltam ao presente amargo.

² Cf. J. J. Sousa Rocha Saldanha, «Viriato na Lusitânia», in *Óperas*, s.l., 1761 e Manuel José Colaço, *O Grão Príncipe da Beira*, Coimbra, Antonio Simões Terra, 1762.

no rescaldo do *Ultimatum* o mito do caudilho adquire alguma importância na cultura portuguesa, receberá também um grande impulso com a publicação do *Viriato* de Adolf Schülten, vertido do alemão para português por Alfredo Athayde e prefaciado por Mendes Corrêa, em 1927. Uma obra que, entre nós, conhecerá grande fortuna nos trinta anos seguintes¹ e cuja influência, já mais esbatida, vem até aos nossos dias, como os trabalhos de Jorge Alarcão e *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, amplamente ilustram.

Não deixa de impressionar esse tão vasto conjunto de realizações que, no mito de Viriato, procuram o sentido da nossa diferença como povo. E agora que «tendemos para *um* tipo geral e abstracto de civilização»², essa procura do que nos é peculiar ganha um renovado interesse e, com ela, o mito viriatino volta a ter um espaço muito próprio na cultura portuguesa. Já não se trata apenas de defender a integridade territorial, mas de sobreviver, em termos de identidade nacional, num mundo que, progressivamente, vai abolindo as fronteiras. Viriato e a Lusitânia representam a porção de nós mesmos que resiste à voragem dessa globalização, sem que isto se traduza, por força, num afastamento do convívio com o Outro, *i. e.*, com a sua inevitável e necessária influência.

¹ O culto dos heróis nacionais, Viriato *inclusive*, de quem se inaugura uma estátua em Viseu em 1940, conhece, neste período, pela mão da maioria dos autores citados no capítulo anterior, uma grande vitalidade. Mas são, também, desta altura algumas das mais relevantes tentativas de desvalorização do mito viriatino: António Sérgio, Orlando Ribeiro e Aquilino figuram entre os *iconoclastas* que mais reacções de desagrado provocaram nos nacionalistas que, ideologicamente, sustentavam o Regime de Salazar.

² Philippe Ariès. *op. cit.*, p. 256.

2. VIRIATO E OS AUTORES DO SÉCULO XX

Se os portugueses do nosso século continuam fiéis a Viriato, tal facto não se deve, necessariamente, à credence ou à subjectividade feérica que a acompanha. Nalguns dos casos de que nos vamos ocupar nesta parte do nosso estudo, poder-se-á mesmo dizer que, muito para além do orgulho pátrio, o mais célebre dos caudilhos lusitanos vale, sobretudo, para os Portugueses, pelo seu valor emblemático ou, se quisermos, pela lição de vida que dele se extrai. Para Aquilino, por exemplo, não são os feitos guerreiros de Viriato que mais o glorificam, mas a sua coragem de resistir; não é a figura do herói lendário que mais importa, mas o homem que o habita na sua luta sem quartel contra as adversidades da fortuna. É a sua audácia, entre caudilho e bandido, que confere ao herói uma dimensão humana e, surpreendentemente, o aproxima do pícaro e do português hoje.

Não se ficam naturalmente por aí as emanações do mito da antemanhã no século XX. Do Viriato que emerge do profético Portugal-navio, que Fernando Pessoa celebra na *Mensagem*, à adopção emocionada do herói-símbolo do amor pátrio, que João de Barros, na senda de Mascarenhas, glorifica, pulverizando mil anos de História, investe-se o mito viriatino de uma natureza proteica que se ajusta às mais díspares situações onde se problematiza, com maior ou menor pendor crítico, o *Ser nacional*. Ora afecto a um imaginário povoado de equívocos, tantas vezes amplificados por conveniência política, ora objecto de reflexão aturada, o mito de Viriato ganha, no nosso século, um renovado interesse, que atravessa os textos de pensadores como António Sérgio ou de escritores como Pessoa e Aquilino. A publicação de *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, não só confirma essa irreduzível atracção dos Portugueses pela excepionalidade de Viriato, como também é elucidativa da actualidade que o tema encerra.

Tendo já, em termos gerais, analisado o problema da desconstrução e da celebração do mito, resta-nos estudar a sua promoção literária, de Pessoa a João Aguiar, passando por João de Barros e pela sua adaptação do *Viriato Trágico*, assim como pelo original contributo de um Aquilino-historiador, cuja obra, nesse domínio, ou tem sido injustamente esquecida, ou quase completamente ofuscada pela sua extensa e genial produção literária.

2.1. FERNANDO PESSOA: VIRIATO, A MENSAGEM E O MITO DA ANTEMANHÃ

Quem pode sentir descanso
Com o Castelo a chamar?
Está no alto, sem caminho
Senão o que há por achar.

Fernando Pessoa, *Poesias*

O estudo do poema que, na *Mensagem*, celebra Viriato não tem merecido, em nosso entender, a atenção devida. Quase sempre ausente das antologias e dos estudos críticos da obra, não lhe têm sido dedicadas mais do que escassas e brevíssimas referências¹, bem pouco ilustrativas da importância que lhe deve ser atribuída, tanto no conjunto de textos que integram a obra, como no tratamento do mito que lhe está associado. E sobre o pano de fundo desse esquecimento uma panóplia de questões aguarda resposta: Que critérios presidem à integração de Viriato na *Mensagem*, que prima por ausências tão significativas como as de um D. Afonso V, um D. João IV ou um Camões? Que papel cabe ao Viriato de Pessoa na incansável procura dessa «Índia nova que não existe no espaço»²? Que relação histórica ou que laços emotivos fazem

¹ Registe-se, a propósito, que, sobre o poema «Viriato», não encontramos, tudo somado, mais do que meia dúzia de linhas, num significativo conjunto de obras integral ou parcialmente consagradas ao estudo da *Mensagem*.

² *A Águia*, 2ª série, 1912, p. 192.

dele um dos «Castelos» da alma colectiva, alcandorado no «confuso nada» em que Pessoa o vai (re)encontrar? De que forma o irredutível caudilho lusitano serve a transfiguração messiânica que atravessa a *Mensagem*?

Se o pouco interesse que o poema «Viriato» tem suscitado e a resposta a essas questões não fossem já, por si só, motivos suficientes para, com toda a justiça, lhe consagrarmos um capítulo do presente estudo, poderíamos aduzir como argumento o facto de, no Viriato de Pessoa, os jogos de sentido e os choques de temporalidade apresentarem uma coloração substancialmente diferente daquela que nos habituámos a ver nas muitas narrativas e composições poéticas que têm elegido como tema o célebre caudilho lusitano. E, ainda que, nos próximos capítulos, essas divergências possam ser aferidas pela análise da ocorrência do mito viriatino noutros textos, alguns dos quais não muito distantes cronologicamente da primeira edição da *Mensagem* (1934), importa passar em revista alguns dos aspectos que melhor espelham essa diferença.

Com efeito, não será difícil constatar a singularidade de Pessoa nesse confronto, se considerarmos algumas das características substantivas que aproximam a larga maioria dos textos que, de uma forma ou de outra, se constroem à volta do mito de Viriato. Neles, o chefe lusitano surge assiduamente ligado à relação espaço físico/personagem, ao heroísmo que sustenta o seu *amor Patriæ* e à emergência do instinto como força propulsora da acção. Se exceptuarmos o último dos motivos apresentados, o herói lusitano, na *Mensagem*, não só não se encaixa com rigor nesse modelo, como também não pode ser lido à margem do feixe de relações que mantém com as outras personagens da obra, designadamente com D. Tareja e o Conde D. Henrique, com quem partilha a força indomável do instinto e o irredutível profetismo, ou a «potência sem acto», no dizer de Agostinho da Silva¹, que encharca o seu agir *involuntário*.

Podemos verificar toda a extensão dessas diferenças, se, por exemplo, tomarmos como referente um dos aspectos que, sendo presença indelével num elevado número de textos sobre Viriato, está manifestamente ausente do poema de Pessoa: a carga simbólica comumente atribuída à Terra. Recorde-se que o mito viriatino, como tivemos ensejo de estudar a propósito de Mário Beirão e dos «mitos *no feminino*», se encontra inelutavelmente ligado à pujança criadora da Terra-mãe, que a Serra da Estrela ou a Beira interior recorrentemente enformam. É dela que o herói extrai toda a sua força anímica e nela e por ela se rejuvenesce o sonho que o possui. A par da largueza dos horizontes em que se espraia, do denso mistério que a envolve, do hálito sagrado que a percorre, a Terra é, lembre-se, para além do regaço materno que acolhe todos os regressos à origem, o místico ventre do eterno renascer que se repete em cada aventura extática.

Imprescindível a esse regresso que, facultando o conhecimento, abre as portas do *Ser*, é a possibilidade de regeneração que a montanha, lugar de procura, possibilita, desvendando não apenas o destino criado, como também o destino em criação. Não podendo Pessoa abdicar desse eterno renascer e do propósito de (auto)descoberta que

¹ Cf. *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1959, p. 19.

o subentende, transfere-o, em termos de representação simbólica, para a «antemanhã», que domina o texto de «Viriato», e para a problemática dos «Castelos». O mesmo fará com outros símbolos tradicionalmente ligados ao caudilho lusitano, como é o caso da *espada*, de que nos ocuparemos mais adiante. Por outro lado, a função maternal da Terra torna-se desnecessária à construção do quadro de valores para que a figura de Viriato habitualmente nos remete, pois que dela se investe D. Tareja, «mãe de reis e avó de impérios»¹. Dir-se-ia que D. Tareja (como Viriato) é, quer pela abnegação instintiva a que se entrega, quer pelo valor profético que lhe molda o *Ser*, digna da aura mítica com que o poeta a distingue².

Tem, pois, Viriato de ser entendido dentro da simbologia de que o «Brasão» e os «Castelos», na obra de Pessoa, são portadores e, claro está, dentro dos parâmetros com que o mito é definido no poema que o precede consagrado a Ulisses. Uma necessidade que se intui, quer pela forma como o poeta distribui e agrupa os vários textos na obra, subordinados a um critério mais temático do que cronológico, ao contrário do que pensa Maria da Glória Bordini³, quer pela ausência de muitos dos motivos que, tradicionalmente, compõem o retrato de Viriato, como se pode facilmente verificar numa leitura atenta do poema (p. 26) que, por comodidade, abaixo se transcreve:

Se a alma que sente e faz conhece
Só porque lembra o que esqueceu,
Vivemos, raça, porque houvesse
Memória em nós do instinto teu.

Nação porque reencarnaste,
Povo porque ressuscitou
Ou tu, ou o de que eras a haste -
Assim se Portugal formou.

Teu ser é como aquela fria
Luz que precede a madrugada.
E é já o ir a haver o dia
Na antemanhã, confuso nada.

Veja-se como o caudilho é, por um lado, redutível à essência do que nele participa do mito e, por outro, se assume como a expressão alargada de uma procura ôntica que nos conduz ao *ainda não e no entanto já* que constrói a sua emblemática

¹ Fernando Pessoa, *Mensagem*, 13ª edição, Lisboa, Ática, 1979, p. 28. São, no presente capítulo, desta mesma edição todas as indicações de página das citações referentes à obra.

² Recorde-se o que, a propósito de D. Tareja, escrevemos na p. 62.

³ «*Mensagem: lírica e História*», *Discursos*, nº 7, Lisboa, Universidade Aberta, 1994, p. 51: «Na verdade não se trata de um recontar, apesar da sucessão de cada poema obedecer à cronologia histórica».

figura à margem de qualquer problemática da História. É, como o Conde D. Henrique que o segue na obra, aquilo que prenuncia, remetendo-nos para a ideia pascoaliana de que o passado é o futuro que amanhece, sem, contudo, se confinar a essa apresentação de um Portugal *promessa*, pelo menos entendido enquanto Nação que pulsa num território bem determinado ou que aí encontra uma parte significativa da sua razão de ser. Neste contexto, o chefe lusitano, como o «segredo» de outro poema de Pessoa, algures situado entre «o ser noite e haver aragem»¹, ou, se quisermos, entre o inconsciente e a consciência disso, «Não tem lugar, não tem verdade/Atrai e dói»² e, por isso, «No princípio ou no fim do que não foi»³, pode ser vivido em liberdade como objecto de demanda. Daí a sua inserção nos «Castelos».

Assim, na face visível do mito, que configura o Viriato-herói (e não, sublinhe-se, a personagem histórica que também é), o «confuso nada» para que o poema nos reenvia não pressupõe um tempo histórico determinado, do mesmo modo que se não pode fixar num espaço passível de ser reconhecido geograficamente. Nem Viriato se liga ao tempo profano, nem a Lusitânia pode ser representada num mapa, porque, mais do que um simples recuo ao passado, através da experiência tributária da memória pessoal, o que a evocação de Viriato representa é a possibilidade do conhecimento da origem, com tudo o que isso implica de compreensão e de vivência mítica de um acontecimento exemplar. E isto é tanto mais significativo, quanto sabemos que uma das aporias, que ao mito da antemanhã e à revisitação desse longínquo passado se coloca, se prende exactamente com o fosso temporal que separa o herói lusitano de D. Afonso Henriques. Uma distância assinalável que Pessoa transpõe, recriando o mito, sem se preocupar com a criação de uma figura autêntica, ou seja, com o que nela possa existir de individual. O objecto da procura do poeta (e dos leitores com ele) é, ao invés disso, o que Viriato tem de paradigmático, ou melhor, o que dele vive em permanência no «Brasão» da nossa identidade nacional.

Não se pense, todavia, que a originalidade de Pessoa, no que respeita a Viriato, está no valor heurístico desse percurso iniciático que o leva ao tempo primordial do mito fundador. Também Torga, como tantos outros, o faz, valorizando «o impreciso azul»⁴ como morada do Ser que Viriato prenuncia ou aquela possibilidade de realizar «a humana transcendência»⁵ para que o herói e os acontecimentos primevos necessariamente reenviam, quando se investem da função de arquétipo. O que verdadeiramente distingue a abordagem de Pessoa da do autor dos *Poemas Ibéricos* é a forma como ela resiste à relação espaço físico/herói, que apresentámos com um dos *leit-motif* da caracterização de Viriato. Se o herói lusitano, em Torga, assume o «acto» de «Namorar o chão em vez do céu»⁶, o Viriato de Pessoa é, ao invés disso, a possibilidade de «namorar o céu em vez do chão», sem que esse confronto se possa

¹ *Poesias*, Lisboa. Ática, 1987, p. 157.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Poemas Ibéricos*, Coimbra, ed. de autor, 1995, p. 34.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

traduzir numa oposição irreduzível. Se a telúrica Pátria de Torga, diferentemente da de Pessoa, é «um palmo de terra defendida»¹, não deixa, por isso, de ser também «o aberto descampado»² onde se agita a ânsia de plenitude que «nenhuma Índia satisfaz»³. É no Portugal sem barreiras (vivido como *terra* e não propriamente como *território*) que se descobre o universal, sem, todavia, como Pessoa, se «descrer do chão», onde a identidade se lava.

É, ainda, no tratamento do espaço que Pessoa mais se afasta dos autores que, de algum modo, se deixaram penetrar pelo fascínio que a figura do herói lusitano irradia. Não nos esqueçamos que, diante da mais que provada descontinuidade histórica entre a Lusitânia e Portugal, o espaço onde os Lusitanos se moveram é fundamental para o estabelecimento dos laços emotivos que, em termos de identidade, nos ligam a esses longínquos antepassados. Ininteligível se torna, por exemplo, o Viriato de Brás Garcia de Mascarenhas sem o espaço social do Portugal da Restauração que lhe recupera o molde, ou sem o enquadramento do herói no espaço mítico da Beira, onde, com alguma frequência, escritores como Aquilino Ribeiro vislumbram um extenso inventário de manifestações atávicas, que entroncam na tão remota quanto misteriosa Lusitânia pré-romana. Ora, basta ler a primeira estrofe do «Viriato» de Pessoa para se ter a certeza da absoluta irrelevância que tanto o espaço físico, como o espaço social assumem, na sua mais que significativa omissão, face a um espaço interior, indelevelmente marcado por palavras-conceito como «alma», «raça», «memória» ou «instinto», onde também não cabe o espaço telúrico onde o Viriato de Torga, «transfigurado em terra»⁴, se movimenta.

Sem atentarmos, agora, no modo como esses conceitos se postulam em termos de racionalização do mito, sublinhe-se que a ausência de espaço físico fecha às portas àquilo que o mito viriatino tem de credence, seja na fertilidade imaginativa que hiperboliza, no caudilho lusitano, a bravura e o amor da Pátria e da liberdade, consubstanciados na defesa de um território, em si mesmo difícil de fixar com rigor, seja na recriação generosa do rústico pastor dos *Hermínios* cujo cajado se transforma em ceptro de uma Pátria não menos difusa, porque pejada de um sem-número de lacunas e de contradições que escapam à dourada benevolência de uma consciência nacional infantilizada.

Significa isso que, no Viriato de Pessoa, não há lugar senão para a sua essência, i. e., para a energia criativa do instinto que o habita, o mesmo «instinto obscuro que vai dominar o Conde D. Henrique», como acertadamente o faz notar Jacinto do Prado Coelho⁵. É o que de Viriato torna inteligível a *antemanhã do Ser* que verdadeiramente importa e não a viva coloração dos acidentes que, tradicionalmente, preenchem o fundo mítico sobre o qual a sua lendária figura se recorta. Por isso, o Viriato do autor da *Mensagem* vive, pela sua a-historicidade, à margem do factualmente verificável e,

¹ *Id.*, p. 38.

² *Id.*, p. 36.

³ *Id.*, p. 24.

⁴ *Id.*, p. 34.

⁵ *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa. Verbo. s/d. p. 52.

claro está, de todos os constrangimentos históricos a que muitas das narrativas sobre o caudilho lusitano não conseguem escapar.

A segunda estrofe do poema não só não contradiz essa ideia, como também a acentua pelo que de esotérico introduz na relação Viriato/Portugal e não, acentue-se, Lusitânia/Portugal. O herói emerge do «confuso nada», não como personagem de carne e osso, dotada de vontade, mas antes como vaga corporização do instinto, que é, em embrião, o «tudo» do mito que lhe está associado. É este Viriato-ideia ou o que dele se afirma como perenidade («Vivemos, *raça*, porque houvesse/*Memória* em nós do *instinto teu*»¹) que *reencarna* no aparecimento da Nação, que *ressuscita* com o Povo. O «Assim se Portugal formou» não pressupõe, por isso, uma ligação histórica a Viriato contra a cronologia que a desmente, mas antes se prefigura como o inevitável resultado do que a sua profética existência deixa adivinhar na ordenação do «era uma vez». O acto humano significativo, que a memória fixa como paradigma do viver, é o da *lenda* que *fecunda a realidade* e não o que o cabe por inteiro no acontecimento histórico.

Outra das características que compõem o retrato do caudilho tem a ver com a sua bravura, com o guerreiro intrépido, caucionado pela História, que ergue a sua espada em defesa da *Pátria*. Mas, uma vez mais, o heroísmo que subjaz a essa postura fá-la Pessoa derivar, como no Conde D. Henrique, para a força criativa do instinto e para o que de inconsciente existe no agir do herói, através de quem a transcendência outorga os seus insondáveis desígnios. Repare-se que, a essa espada, que se ergueu contra a invasão romana, não há, no poema consagrado a Viriato, qualquer referência explícita². Ela é intuída apenas no seu reflexo, traduzido no poema como «aquela fria/Luz que precede a madrugada», já que Viriato não partilha da simbologia do *Verbo* e da expressão da vontade que lhe está intimamente ligada senão como pressentimento, i. e., como antecâmara do *Ser* nacional.

Bem distante, por isso, do esplendor figurativo que atinge noutros autores, das mais diversas proveniências, da literatura à música, dos inflamados discursos nacionalistas à pintura e ao cinema. Na *Mensagem*, o gesto iniciático de erguer a espada caberá, pelo contrário, ao Conde D. Henrique («Ergueste-a, e fez-se.» – p. 27), enquanto começo radical, ainda sob o apelo irrecusável do instinto, e só será a «bênção» do *Portugal a haver* com D. Afonso Henriques, como expressão do poder legitimado pela mão divina e pela assunção do herói-paradigma que, feito «cavaleiro», adquire o sagrado direito de a bramir em nome de uma causa: «A bênção como espada/A espada como bênção» (p. 30). Note-se que o nosso primeiro rei não só encarna o que a «antemanhã» do *Ser* já indiciara com Viriato, naquilo de que este «era a haste», ainda que de forma muito difusa, como também se nos revela como o «exemplo inteiro» do que, muito para além dele, será anseio de plenitude interior.

¹ O sublinhado é nosso.

² É curioso constatar que Torga, no seu «Viriato» (*op. cit.*, p. 34), se refere aos romanos através do recurso à metáfora antropomórfica: «Mas nisto um *lobo* astuto e desmedido/*Uivou* ao meu destino em voz de guerra». À cobiça orgânica do invasor contrapõe Viriato a resistência que se nutre da força anímica que a terra faculta.

Não admira, por isso, que, iniciados no privilégio de erguer a espada, sejam ainda, D. Fernando e Nuno Álvares Pereira: o Infante é uma das «Quinas» e uma das «Chagas» abertas do *Ser*, feito herói e mártir, pela depuração a que o sofrimento conduz e pela ascese do seu sacrifício modelar, sob os designios da guerra santa; o Condestável é a imagem sem mácula do cavaleiro do Santo Graal, cuja gesta irrepreensível, coroada de sucessos, lhe concede a distinção máxima de receber das mãos do Rei Artur a *Excalibur*¹. Longe está o sair das trevas que *a fria luz da antemanhã* irreversivelmente anunciara com Viriato. O que agora se consagra, no sentido primevo do termo, é a virtude de viver o Sonho que a «esperança consumada» faculta, realizando-se, desse modo, o que antes se esboçara como vaga promessa, no penúltimo verso do poema que ostenta o nome do caudilho lusitano. Com Nuno Álvares, o herói não é mais um instrumento das forças ocultas, mas a expressão de uma vontade *iluminada* que, participando do divino, nos pode indicar o caminho da regeneração: «Ergue a luz da tua espada/Para a estrada se ver!» (p. 45). Reconhecendo-lhe a exemplaridade incontornável do arquétipo, Pessoa deixa claro que esse percurso de (auto)descoberta passa, inevitavelmente, pela busca do Graal do Ser português. Se Viriato é pura potencialidade, Nuno Álvares é o *estar em acto*, no sentido neoplatónico da expressão, pois corresponde à perfeição dinâmica de uma realidade; não é movimento nem mudança, mas a fonte duradoura de todo o movimento e de toda a mudança.

Como se pode verificar, Viriato, na *Mensagem*, é apenas a possibilidade desse acontecer, que das trevas do inconsciente se vai tornando, nas malhas que o Sonho tece, aquela luz que há-de ser a aura do poder e do saber, que tendo partido de *Deus* a ele regressa «S. Portugal em ser» (p. 45), pela espada do Condestável. Não confere Pessoa a Viriato a «Coroa» com que distingue o vencedor de Aljubarrota, diversamente do que acontece aos que, de uma forma radical, vêm no caudilho o precursor do que somos enquanto Povo, ou nele recriam o mundo doxástico do que poderíamos ser, se a traição o não tivesse ceifado prematuramente, como acontece nalguns dos textos que a seguir serão objecto da nossa atenção. Um «se» que Viriato, à semelhança das demais figuras da *Mensagem* que integram o capítulo de «Os Castelos», não pode admitir, uma vez que, acima da vontade do herói, está a razão que à *divindade* assiste de predeterminar que «O homem e a hora são um só/Quando Deus faz e a história é feita» (p. 32).

Não significa isto, porém, que Pessoa subestime a importância de Viriato, desde logo atestada na sua inclusão entre os «Castelos» do *Ser* nacional. E não o é apenas por ser parte integrante do que Agostinho da Silva² vislumbra ser o «alicerce» de Portugal. É-o, igualmente, pelo que encerra de longínquo, de misterioso e de indestrutível como valor emblemático, i. e., como *castelo* da «alma [colectiva] que sente», com tudo o que isso tem de místico, com tudo o que isso representa em termos de inspiração e demanda (o *conhecer* deflui do que se *lembra*), em suma, como

¹ Sobre a simbologia da espada na *Mensagem*, ver António Machado Pires, «Os Lusíadas de Luís de Camões e a *Mensagem* de Fernando Pessoa», in *Actas da III Reunião Internacional de Camonistas*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1987, p. 423

² *Op. cit.*, p. 19.

figuração da transcendência do espiritual¹. Ele participa da História sem tempo que Pessoa (se) conta, bem patente na apropriação selectiva dos valores que um número muito restrito de heróis-modelo dá forma e no obrigatório *guião de leitura* que os títulos das várias partes da obra constituem.

Assim sendo, os heróis da *Mensagem* não são exactamente o que Maria da Glória Bordini² pretende: «quadros vivos, imóveis, ligados entre si por um tecido coloidal não verbalizado». Se a imagem do «tecido coloidal» nos parece feliz, o mesmo não se pode dizer da *imobilidade* dos quadros que a *Mensagem* integra. É que, na sua esforçada tentativa de demonstrar que a lírica pode mimar a História, a autora não só faz tábua rasa de tudo o que já foi dito sobre a *Mensagem*, como inexplicavelmente apaga a intenção épica que subjaz à construção da obra e que, inevitavelmente, a percorre de forma visível. No «era uma vez Portugal», a que o texto pessoano não consegue escapar, dificilmente se poderá reconhecer essa imobilidade num D. Dinis, «plantador de naus a haver» (p. 31) ou no «ir a haver o dia» que Viriato sugere. Cada herói, ao mesmo tempo que transporta em si a marca do inconcluso, a que as figuras seguintes vão dando forma e conteúdo, vai, pelo gesto significativo do seu saber estar, enriquecendo o *Ser* nacional, até ao momento fatídico do começo da nossa decadência. É o conhecimento desse antes que já foi Futuro e que pode tornar a sê-lo que abre caminho à esperança messiânica da redenção, expressa no exortivo «É a hora» (p. 104) com que Pessoa termina a *Mensagem*. É neste contexto, em que a História se faz história, através da lenda que, alheia aos propósitos historicistas de reconstituição da verdade, *escorre* para a realidade, que Viriato e as demais figuras se situam. Um história apenas para os iniciados, i. e., para aqueles que se deixam impregnar, como o poeta, do Sonho que faz percorrer o «caminho por achar». Por isso, a espada de Nuno Álvares Pereira mora já em Viriato e na «fria luz da antemanhã», que há-de ser o «dia claro» que o Quinto Império profetiza; ou a «fala dos pinhais», em D. Dinis, é já «o som presente desse mar futuro» (p. 31) que se há-de cumprir com o Infante D. Henrique e Vasco da Gama, para apenas referirmos alguns dos elos dessa cadeia de relações.

Face a tudo o que foi exposto, torna-se, pois, notório que Viriato nem interessa ao poeta como defensor de um território, em coerência com a geografia da *Mensagem* que, na lúcida observação Machado Pires, se torna «mítica, esfingica e simbólica»³, nem como pretexto para celebrar as suas vitórias, ao contrário do que faz Brás Garcia de Mascarenhas que reedita a saga do caudilho lusitano, para, através dela, fazer o elogio da Restauração. O Império Português da procura pessoana é espiritual⁴ e,

¹ Verifique-se que a carga simbólica do «castelo», se nos abstrairmos do problema do espaço a que habitualmente vem associado, não é muito diferente da que povoa a literatura visionária, designadamente alguma da nossa hagiografia medieval e dos textos do ciclo bretão.

² *Op. cit.*, p. 51.

³ Cf. «*Os Lusíadas* de Luis de Camões e a *Mensagem* de Fernando Pessoa», *op. cit.*, p. 422.

⁴ Veja-se, a este propósito, Fernando Pessoa, *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*, Lisboa, Ática, 1978, p. 225. «Todo o Império que não é baseado no Império Espiritual é uma Morte de pé, um cadáver mandando. Só pode realizar utilmente o Império Espiritual a nação que for pequena, e a quem, portanto, nenhuma tentativa de absorção territorial pode nascer, com o crescimento do ideal nacional.»

consequentemente, os actos heróicos não valem por si mesmos, antes reflectem um espírito de missão que persegue um ideal, passível de ser questionado nos anúncios e nos signos que as várias figuras históricas deixam entrever. É por não possibilitarem essa leitura que figuras como D. Afonso V, malgrado as suas conquistas africanas, D. João IV, apesar de o seu proeminente papel no restabelecimento da independência nacional¹, e mesmo um Camões, imagem de um Portugal que deixou de existir, estão, ao contrário do caudilho lusitano, virtualidade pura do *Portugal a haver*, ausentes da *Mensagem*.

Não é a epopeia da barbárie gloriosa, nem a eufórica consciência de quem pode repousar sobre a obra feita que decididamente importam ao nacionalismo de Pessoa, mas antes a exigência de interioridade; não é pelo olhar que a realidade se capta, mas pelo Sonho. Por isso, a *Mensagem* dificilmente autoriza afirmações como as que Bordini profere. De facto, não se pode aceitar que o poeta, na interpretação da ensaísta brasileira, dê a entender que «a identidade da nação se fez a partir desses homens e mulheres [?] em posição de mando e com os olhos postos na expansão do território»², leitura que a exclusão de um D. Afonso V da *Mensagem*, ou a incorpórea caracterização de Viriato desmentem. O olhar que atravessa a obra de Pessoa «não tem» - como nos diz Jacinto do Prado Coelho - «alvo definido»³, antes se orienta para a recusa do estritamente material, em detrimento do que o *sonho* ou a *loucura* propiciam, o que faz, por exemplo, de um D. Sebastião, derrotado em Alcácer Quibir, mas não de um D. Afonso IV, vitorioso na batalha do Salado, um arquétipo a imitar. Também, não nos parece que a obra convoque a «saudade dos tempos antigos que caracterizam o clima histórico do fim da república democrática do Portugal da época»⁴, o que equivaleria a uma falaciosa aproximação do pensamento político de Pessoa ao de, por exemplo, um João de Barros, apoiante de Humberto Delgado. Sem embargo das evidentes ressonâncias histórico-ideológicas a que o texto pessoano se não furta e cuja análise não cabe no âmbito deste estudo, resulta claro que Pessoa não partilha o idealismo neogarrettiano que os homens da primeira República professaram. Do mesmo modo, o seu conservadorismo de tipo britânico não o empurra para a situação de incontestável apoiante do Estado Novo, não obstante as suspeitas que o momento escolhido para a publicação da *Mensagem* suscitou, ou o aproveitamento indevido, de teor marcadamente passadista, que da sua obra foi feito pelos mentores do Regime. A esse clima de suspeição respondeu o poeta deste modo:

Sou de facto um nacionalista mystico, um sebastianista racional. Mas sou, à parte isso, até em contradição com isso, muitas outras coisas. E essas coisas, pela mesma natureza do livro, a "Mensagem" não as inclue.

¹ *Id.*, p. 179. Para o autor, a Restauração iliba Portugal da *vergonha externa*, mas não da *vergonha interna paralela*: «Tornámos a ser portugueses de nacionalidade, mas nunca mais tornámos a ser portugueses de mentalidade». Faltaria, assim, a D. João IV o «espírito missional» de que, instintivamente, D. João I, por exemplo, se imbuíu: «Mestre, sem o saber do Templo/Que Portugal foi feito ser,/Que houveste a glória e deste o exemplo/de o defender» (*Mensagem*, p. 32).

² *Op. cit.*, p. 53.

³ *Op. cit.*, p. 51.

⁴ *Op. cit.*, p. 59.

O que a *Mensagem* inclui - e nisso Bordini tem razão - «é a imagem desejada do futuro»¹ contra a decadência presente, se lhe descontarmos a afirmação infeliz de que a obra traduz «uma visão regressiva, talvez fiel às mentalidades da época, mas não necessariamente a do Autor»², que o Viriato de Pessoa desde logo desmente, quer pela sua inserção nos *Castelos* da alma insatisfeita que procura respostas, quer pela forma como a sua existência se constrói em função do futuro. *Regressar* não é, em si mesmo, um aspecto negativo, se essa revisitação se despir da intenção catártica que deflui do imobilismo desalentado do presente. É o que acontece na *Mensagem* cuja tessitura épica *sui generis* privilegia uma vertente pragmática que não esconde as suas virtualidades apoloéticas. Projecta-se, através do «nós» textual que colectiviza a procura gnóstica, sobre o destinatário que aí pode descobrir uma exemplaridade moral, política e cultural ou, se quisermos, um programa de acção³. Um projecto de futuro que encontra o primeiro impulso em «Viriato» e no instinto patriótico, depois de, com «Ulisses», se ter determinado que o caminho a seguir seria o do mito.

Assim sendo, o Viriato de Pessoa é um mito e como tal é entendido. O Sonho que o propõe real na sua irrealidade não se socorre nem daquele supletivismo onírico que se desenha contra a História, nem do subterfúgio da verosimilhança que o propõe autêntico nas obras que o elegem como tema, glosando, de forma mais ou menos fantasiosa, o texto de Posidónio ou alguma das suas miríficas actualizações. Nem mesmo se aproxima dos textos que, não aceitando acriticamente o mito, procuram na caução da história ou em atavismos, nem sempre muito convincentes, justificar o apelo e o fascínio que ele exerce sobre o Povo português. O Viriato-espectro de Pessoa, dispensa, pelo contrário, o inventário das peripécias e dos ideais patrióticos que se materializam na obra feita, que a tradição lhe atribui, para se assumir como essência pura. A «seiva» e a «reminiscência» do Portugal a construir que a sua figura sugere, como realidade a visitar pelo Sonho, é tão-só o que, *não sendo, já é*, na «antemã» que esconde e revela o Portugal em Ser, ainda «Castelo» da eterna procura, que o Quinto Império há-de *iluminar*.

O que se evoca ou se recorda com Viriato (como, aliás, com os outros heróis da *Mensagem*) vale, sobretudo, pela possibilidade que instaura de se ir construindo o *Portugal a haver*, i. e., de sonhar como realidade a esperança regeneradora do destino pátrio, de que a espada de Nuno Álvares é símbolo. E, nesta forma de visitar o passado, que faz lembrar Bergson, pelo modo como o Sonho feito acção reenvia para um futuro de largos horizontes, de natureza espiritual, Viriato é já um prenúncio, na

¹ *Id.*, p. 61.

² *Ibid.*

³ Veja-se Onésimo Teotónio Almeida, *Mensagem - Uma Tentativa de Reinterpretação*, Angra. Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1987, *passim*. O autor aproxima, em termos de método e de finalidade, a construção do mito nacional, que esse programa de acção subsume, à criação do mito que Georges Sorel pretendia que fosse a panaceia contra o imobilismo e a resignação dos socialistas franceses, no início do século. Sem discutirmos se Pessoa terá ou não sido influenciado pelo teórico francês, resulta claro do interessante ensaio de Onésimo o propósito que à *Mensagem* subjaz de, perante a decadência portuguesa, se propor como o estímulo indispensável ao ressurgimento nacional.

obsessiva ânsia de Absoluto que esse Sonho tinge, aproveitando uma expressão de Eduardo Lourenço¹, do Portugal «*puro futuro*, manhã a amanhecer», que entretece a obra.

Viriato é, por isso, a expressão do possível que a *antemanhã* prenuncia, contra o sentimento agónico de decadência que o presente ilustra. Não é por acaso que o penúltimo poema da obra também se chama «Antemanhã», vocábulo que encerra uma ideia de dinamismo, nem sempre associada à ideia de mito. A antemanhã é o augúrio do Ser, que do *indistinto* «nada» vai permitindo, pelo conhecimento a que a memória acede, haurir o *nomeável* que é o «tudo» do desejo. Viriato é a expressão desse augúrio, no sentido celta do termo, como sinal da divindade que precisa ser interpretado. O «do que eras a haste/Assim se Portugal formou» pressupõe essa interpretação e a vivência interior que a orienta e não uma relação histórica. Trata-se de uma procura a que subjaz uma ideia de Portugal cujo sentido de missão precede a própria fundação da nacionalidade. É aqui, registre-se de passagem, que se deve procurar a razão de ser do emprego do adjectivo «lusitano» em vez de «português», que surge noutros textos de Pessoa, designadamente quando se refere à «alma lusitana». Uma utilização que nada tem a ver com o equívoco histórico de outros casos, porque coerentemente sustentada pela *verdade* do seu mito nacional. Bem diferente foi o emprego de «portugueses» por «lusitanos» de Brás Garcia de Mascarenhas, que analisaremos no capítulo a seguir.

É, pois, no plano do *Ser* (e não no da História) que o mito de Viriato, ou melhor, que o mito da antemanhã de Pessoa se estrutura. Figuração do *ainda noite e já o dia*, do *não-Ser* e do *Ser-em-promessa*, da identidade sugerida que pressupõe um percurso de identificação, actualiza-se em cada revisitação como a possibilidade de passagem das trevas à luz, i. e., da decadência à possibilidade de redenção para que a *Mensagem* recorrentemente nos reenvia. Viriato é exactamente o segundo dos sete *Castelos*, dos sete degraus para a perfeição, ou, se quisermos, das sete lâmpadas através das quais a vontade divina clarifica a sua vontade e a faz prevalecer, encerrando um ciclo que deixa antever o seguinte.

É, em suma, nessa evanescência do Viriato histórico, pela assunção da antemanhã, símbolo de todos os possíveis, que palidamente o ilumina como «Castelo» da alma colectiva, que Pessoa, fiel à forma como tratou toda a mitologia nacional, subverte o mito viriatino.

¹ *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, p. 115.

2. 2. JOÃO DE BARROS - A ADAPTAÇÃO (IM)POSSÍVEL DO *VIRIATO TRÁGICO* DE MASCARENHAS

Não têm dúvidas alguns dos nossos mais reputados historiadores em ver no *Viriato Trágico* de Brás Garcia de Mascarenhas o exemplo perfeito da nossa equívoca relação histórica com Viriato e os Lusitanos. E, de facto, o extenso poema heróico do autor do Alva parece dar razão a essa postura crítica pela substituição, tão insidiosa quanto recorrente (aspecto que a versão em prosa de João de Barros corrige), de Lusitanos por Portugueses:

Não consta de nenhuns Historiadores
Dos que credito tem, que Portuguezes
Fossem dos Naturais salteadores.
Só o foram de estrangeyros muytas vezes¹

*

Tão cauto, o Portuguez se retirava.
Attrahindo os contrarios arrogantes²

Pina Martins, na sua excelente apresentação³ à reedição fac-similada da obra, não só assinala essa sobreposição de identidades, como também a associa, com

¹ Brás Garcia de Mascarenhas, *Viriato Trágico*, reedição fac-similada com apresentação de José V. de Pina Martins, Lisboa, Gulbenkian, 1996, C II, 73, p. 63.

² *Id.*, C XIX, 30, p. 713.

elevado acerto, ao ambiente épico da Restauração. Significa isto que se pode questionar o rigor histórico dessa assimilação, mas não o sentido e a oportunidade que lhe subjazem, quer em termos de implicação do poeta e dos seus compatriotas na obra criada, quer enquanto vivência quotidiana do mito. O destino trágico de Viriato e da Lusitânia pode ser também o de Portugal, pelo que o mito, no poema, se transfigura em fervor patriótico, fazendo renascer a *energia lusitana* necessária à resistência. Não nos esqueçamos que, no momento da composição do texto, a independência nacional continua ameaçada.

Abusivamente redutoras afiguram-se-nos, por isso, as leituras do poema que enclausuram a aproximação Lusitanos/Portugueses no veio do patriotismo exacerbado que vem até aos nossos dias e que, por falta de rigor, subtrai à História todo um milénio de agitadas convulsões políticas. O sonho profético de Viriato deixa claro a impossibilidade dessa relação directa quando alude à ascensão e queda, na Península, de Romanos, Godos e Muçulmanos. Se o poeta insiste nessa identificação é justamente porque a Lusitânia é uma metáfora do Portugal do seu tempo, o que equivale a dizer que a relação Lusitanos/Portugueses deve ser, para além da sua inequívoca intencionalidade política, analisada como aventura espiritual. A escolha de Viriato não é, pois, arbitrária, já que instaura, pelo seu valor paradigmático, a possibilidade do passado autenticar o presente.

Com efeito, mais do que a Lusitânia é Portugal que o poeta celebra; mais do que a glorificação de Viriato é a afirmação da identidade nacional que o move, indissociável da defesa do território onde ela se pode exprimir em plenitude, ao contrário, portanto, do que pensa Fernando Pessoa, que não é, como vimos, um fervoroso adepto da Restauração. Mesmo quando o poeta se entrega de corpo e alma à descrição dos costumes lusitanos, é ainda o Portugal seiscentista que lhe serve de referência, seja por força da amplificação hiperbólica, que transpõe a vau o tempo decorrido, seja pelo recurso à manifestação atávica:

Que hypocrita. que nescia. que invejosa!
 Quem mais presume, facilmente engana;
 Que altiva, desabrida. escandalosa
 Foi sempre a toda a gente Lusitana!¹

*

Brilham mil luzes pella argentaria ...
 Deyxando as almas todas satisfeytas:
 Esta de Portugal propria alegria.
 Que inda se usa em cidades muy perfeytas
 Seja, como alguns querem. Espartana
 Trinta seculos há, que hé Lusitana².

³ A apresentação a que nos referimos recebeu o título de «Estudo sobre o valor literário do *Viriato Trágico* de Brás Garcia de Mascarenhas», *op. cit.* (nota 1, da p. 104), *passim*.

¹ *Id.*, C V, 1, p. 166. O sublinhado é nosso.

² *Id.*, C XI, 46, p. 429. O sublinhado é nosso.

Tem essa ambivalência, associada à temática desenvolvida no poema, suscitado leituras que nos merecem algum reparo. Difícil se torna admitir, por exemplo, que o poema se aproxime do romance histórico, como pretendem António José Saraiva e Oscar Lopes¹, designação que se aplica melhor, mas não sem reservas, à versão em prosa de João de Barros. Do mesmo modo, o texto de Mascarenhas também não é redutível a uma narração arquetípica do mito Viriato, juncada de desvios históricos que relativizam o seu valor documental. Muito para além dos excessos da palavra barroca que o atravessa ou dos exageros que defluem da amplificação épica (e também por isso), o *Viriato Trágico* de Brás Garcia de Mascarenhas é, com tudo o que isso implica, um poema da Restauração, sem prejuízo do tom autobiográfico que o percorre ou das extensas e exuberantes fugas à temática nodal, não raras vezes líricas, em que o poeta se enreda.

Se a Lusitânia é, na verdade da emoção, Portugal, Viriato é o modelo do poeta, partilhando ambos, entre outros aspectos, o gosto pela Natureza, ancorada na Beira interior, cujas belezas são incansavelmente proclamadas, e a repulsa pelos invasores e pela tirania de que fazem prova. É, com efeito, a sua vida de aventureiro e de soldado da Restauração que entretetece o texto, entrevista nas longas descrições das batalhas, na denúncia da traição e da inveja, no relato emocionado dos reveses da fortuna, no canto lírico que exalta a beleza do *crystalino* Alva. A imagem mítica de Viriato transporta o poeta ao espaço mítico da sua infância, deixando transparecer uma forte relação telúrica com a Beira natal, *território* da Lusitânia e reserva secular da nacionalidade. Uma associação que Nemésio há-de intuir e Aquilino glosar, com a mestria que se lhe reconhece, como mais adiante se verá.

O próprio Mascarenhas parece emergir da matéria de que os mitos são feitos. A dedicatória do poema a D. João IV, de Bento Madeira de Castro², é, a esse nível, modelar pela lhanza com que nos reenvia para a questão: «Tudo ajuntou em hum corpo o ingenho do seu Autor, o qual não só architectou obra cõ fingimentos de Poeta, mas tambem a prosequio com experiencias de soldado, *vindolhe à penna, o que aprendera à espada*». Impossível é não pensar-se no Camões que a tradição mitificou, ainda que, com mais razão do que Bocage, se possa dizer que essa aproximação é mais segura nos infortúnios experimentados do que nos *dons da natureza*.

Ora, a obra do poeta de Vila de Avô dificilmente se tem livrado do estigma dessa comparação que a diminui, agravada quando se a torna extensiva, na sua componente lírica, à obra poética de um Sá de Miranda, também este beirão dos quatro costados. Nem mesmo João de Barros, que por ele nutre grande simpatia, lhe faz justiça quando acentua que as «censuras e críticas» feitas à obra são de «carácter só literário, não de natureza cívica»³, como se apenas o patriota fosse digno de reconhecimento. Só Pina Martins, na apresentação da reedição fac-similada da obra (1996), lhe rende a homenagem devida quando, sem reservas, insiste na «indesmentível

¹ Cf. *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora. s.d., pp. 403-405.

² Cf. «Ao Serenissimo Principe Dom Joam, Nosso Senhor, Dedicatoria», in Brás Garcia de Mascarenhas. *op. cit.*, fol. 2. O sublinhado é nosso.

³ *Viriato Trágico de Brás Garcia de Mascarenhas*, adaptação em prosa. Lisboa, Sá da Costa, 1980. pp. 163-164.

vocação poética»¹ que, no *Viriato Trágico*, pulula, considerando mesmo o seu autor um dos melhores poetas da Beira.

Assim, nem o extenso poema de Mascarenhas tem sido lido com a atenção devida, nem a sua adaptação em prosa o valoriza, malgrado a nobilíssima intenção de João de Barros. Captou este autor, numa adaptação que reconhece ter sido «livre demais»² (e foi-o, sem dúvida), a exaltação da «energia lusíada» de Viriato, mas não a coerência interna do poema heróico de Mascarenhas que a inspirou. Insistiu até à exaustão no *amor Patriæ* do caudilho, merecedor da «devoção eterna dos corações dos portugueses»³, que Mascarenhas não se cansa de exaltar, todavia, ao desvincular Viriato e a sua Lusitânia do poeta e do Portugal da Restauração, descontextualiza o que, na obra, é habilmente canalizado para outros fins e que pode, pela carga simbólica de que se investe, ser lido sem constrangimentos históricos. A versão de João de Barros não só não os consegue evitar, como também pisa perigosamente os terrenos movediços do irrealismo prodigioso, pela forma como a História se vai tornando evanescente para ser apenas matéria do reino do «era uma vez». Não fora a sempre incontornável morte trágica do herói, e a sua saga de Viriato degeneraria, com facilidade, em conto de fadas.

Se João de Barros, na sua brevíssima adaptação em prosa, omite a imbricada relação poeta/Viriato e Lusitânia/Portugal da Restauração, isso não significa que dela não se tenha apercebido. Relegou-a, porém, para a curta biografia de Mascarenhas, que ocupa as últimas páginas do seu livro:

O que pretendeu Brás Garcia de Mascarenhas realizar nos vinte cantos do *Viriato Trágico*? Apenas a ressurreição, mais ou menos exacta, das lutas do herói serrano - serrano como o próprio autor do poema - contra os generais de Roma? Esse é, de facto o seu assunto. Mas o motivo inspirador da obra, temos de ir procurá-lo no horror que Brás Garcia de Mascarenhas sempre sentiu e manifestou perante a escravidão a que estava reduzido Portugal, sofrendo sob o brutal jugo de Castela⁴.

Que fez então João de Barros? Sintetizou o que, segundo ele, constitui o assunto do poema, omitindo voluntariamente aquilo a que chama o seu «motivo inspirador» e que é, já o dissemos, bem mais do que isso. Valoriza, não sem algum exagero, o patriota em detrimento do artista, como se essa cisão fosse possível, em nome de uma certa ideia de Viriato que, em abono da verdade, é mais sua do que de Mascarenhas. Veja-se, apenas a título ilustrativo, que João Barros, ao contrário do autor seiscentista, não questiona o local de nascimento de Viriato, nem refere o sacrifício de vítimas humanas por parte dos Lusitanos, eliminando, deste modo, o que também a cartilha

¹ *Op. cit.*, p. XXVI.

² *Op. cit.* p. 7.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, pp. 161-162.

oficial perniciosamente esquecera, deixando sem mácula essa Lusitânia mítica de que Portugal se tem reclamado herdeiro.

Em certo sentido, o caudilho lusitano de Mascarenhas é, na adaptação em prosa de João de Barros, amputado. Não por falta de amor à verdade, mas antes como concessão generosa à imagem de um Viriato impoluto, portador daquela voluntariedade tranquila que faz olhar, de preferência, para o futuro. Por outro lado, temos de convir que o herói do *Viriato Trágico*, particularmente influenciado, na sua concepção, pela vida um tanto ou quanto picaresca do seu autor, e, de alguma forma, moldado pela sombria e excessiva dureza da guerra, não se coadunava com a pureza imagética do paganismo naturista de João de Barros, fortemente marcado por um irreprimível impulso hedonista. O autor de *Terra Florida* é de todo incapaz de fugir à ideia cristalizada (e cristalina) de um Viriato saído de «um povo de pastores, [...] alcandorado entre penhascos rudes»¹, que sabe guardar a sua independência e a sua Pátria com a mesma naturalidade com que guarda os rebanhos. Um Viriato que consubstancia a ideia daquela *humilde plenitude* que deu nome a uma das suas mais importantes obras.

Não admira, por isso, que, em pleno século XX, os leitores de João de Barros tenham tido acesso a uma imagem mítica do caudilho lusitano muito próxima, se não da que Posidónio lhe atribuiu nos séc. I a. C, pelo menos da do *homem natural* de Rousseau, o que não é particularmente estranho no leitor atento de Garrett que ele certamente foi.

Assim, o seu trabalho, diferentemente do que se possa pensar, não é o do lídimo intérprete de Mascarenhas. Contribuiu, isso sim, de forma significativa, a avaliar pelas várias edições que a obra conheceu, para promover a figura de um Viriato herói e mártir, envolto na sua aura intocável de «pastor da Serra que se fez herói e logo soube a ciência de vencer»². Risco, sofrimento e sacrifício generoso são ingredientes indispensáveis à libertação das energias do homem e ao exercício da «fé patriótica», facultando a ascensão do herói à categoria de semideus e, por conseguinte, à de paradigma a imitar. É o conhecimento dessa história exemplar, enquanto experiência tributária da memória, que importa reviver, não tanto em termos de conteúdo, que, no caso do Viriato de João de Barros, não chega a rasgar os limites do convencional, mas, essencialmente, de função.

Precisamente um dos aspectos mais curiosos dessa adaptação, que teve a sua última edição, ao que sabemos, em 1984, isto é, no mesmo ano em que João Aguiar lançou, com grande sucesso, *A Voz dos Deuses*, prende-se com o didactismo com que João de Barros a apresenta. Selecciona como destinatários privilegiados da obra «as crianças e o povo», assumindo, assim, a pele do pedagogo cujos ensinamentos se dirigem «aos menos informados», tendo como propósito confessado transmitir-lhes a «sempre magnífica lição de civismo»³ que, na sua opinião, o poema de Brás Garcia de Mascarenhas constitui. A esta simplificação do texto-base não é indiferente uma certa

¹ *Id.*, p. 120

² *Id.*, p. 81.

³ *Id.*, p. 7.

retórica saudosista, quer por força do tom épico que consente, enquanto ficção, alguns «desvios» históricos, quer pela comoção lírica do patriotismo que derrama e lhe confere uma vivência particularmente intensa da singularidade de Viriato.

Fixemo-nos, porém, um pouco mais nesse *ingénuo* destinatário, não raras vezes, interpelado directamente, na sua qualidade de «leais Portugueses de hoje»¹ e, como seria de esperar, de «legítimos descendentes dos Lusitanos doutrora»². Note-se que se trata de um destinatário que importa *alfabetizar*³, também no campo da educação cívica, iniciando-o na valorização do *passado* nacional, na exaltação da Grei, na defesa convicta da nacionalidade. Estamos perante um discurso legitimador onde, como nos ensina Mircea Eliade⁴, «o conhecimento da origem e da história exemplar das coisas confere uma espécie de domínio mágico sobre elas».

Não se trata, porém, de uma atitude espúria ou tão-só decorrente da inelutável vocação pedagógica de João de Barros. Registe-se que o *virus* do didactismo, canalizado para o estudo do *Ser nacional*, atinge muitos poetas e pensadores cuja obra se estende para além da primeira metade do nosso século. Com o intuito de «reaportuguesar» Portugal, a poesia de Afonso Lopes Vieira procurava, como sublinha Aníbal Pinto de Castro⁵, «dar a conhecer aos Portugueses, de todas as idades, [...] as obras dos seus antepassados, descobrindo sob a cinza morta do presente as potencialidades da raça e incitando-os a continuar no futuro o legado das gerações precedentes». Anrique Paço d' Arcos, na apresentação que acompanha a badana da capa da segunda edição de *Lusitânia* de Mário Beirão⁶ (1964), considera que a obra deste poeta «vem pôr nas mãos da juventude, que sobe para a Vida, um *breviário* em que, à luz da mais alta inspiração, se reflecte a perenidade da Raça». Também António Sérgio, crítico feroz das doutrinas rácicas e do nacionalismo místico que Paço d' Arcos patenteia, não se abstém de dar o seu contributo a essa cruzada didáctica com os seus «Despretensiosos informes sobre lusitanos e romanos destinados a um compêndio popular de História de Portugal»⁷. E até mesmo Pascoaes apresenta a (muito sua) *Arte de Ser Português* como um livro que «deveria ser lido, estudado e comentado nos cursos de Literatura e História Pátria»⁸.

O Viriato de João de Barros integra-se, pois, nesse esforço de *nacionalização* pedagógica, aliado, no seu caso, à convicção de que a mediatização do conhecimento do passado histórico pode ser a força propulsora para a (re)descoberta da gesta

¹ *Id.* p. 130.

² *Ibid.*

³ Sobre o pensamento pedagógico de João de Barros, veja-se Rogério Fernandes, *João de Barros - Educador Republicano*, Lisboa, Livros Horizonte, s.d.

⁴ *Aspectos do Mito*. Lisboa, Edições 70, p. 78.

⁵ Cf. «Afonso Lopes Vieira: 'reaportuguesar Portugal, tornando-o europeu'», in José Carlos Seabra Pereira, *História Crítica da Literatura Portuguesa. Do Fim-de-século ao Modernismo*, Vol. VII, Lisboa, Verbo, 1995, pp. 403-404.

⁶ *Op. cit.* O sublinhado é nosso.

⁷ *Op. cit.*, pp. 8-74.

⁸ *Op. cit.*, p. 5.

lusíada e da energia criativa que a subentende. O ressurgimento nacional não se fará então em consonância com o presente, como na obra de Mascarenhas, mas por contraste com ele, i. e., contra o miserabilismo e a abulia, contra a impotência e o refúgio sofrido num presente indesejado.

Vistas as coisas por esse prisma, não admira que João de Barras considere a sua adaptação «livre demais». Ainda assim, ela persegue um objectivo exigente: pretende ser «uma síntese vibrante da vida e feitos de Viriato, na interpretação lírica e épica do nosso autor»¹. Presente-se, de facto, essa *síntese*, vertida num estilo vivo e eficaz que tem em conta os destinatários privilegiados pela obra e o ideário de quem a fez, mas o que já não é tão convincente, pelo menos em termos comparativos, é ideia do *rude pastor da Serra da Estrela* que a versão em prosa se esforça por reproduzir. É que, sendo o mesmo Viriato mítico que inspira as duas obras, não é, contudo, o mesmo Viriato que as entretece. Para o poeta-soldado da Restauração, Viriato não é mais o *Outro*, com quem ele se identifica, do que o *outro* de si mesmo, que o poeta (re)descobre, por força de uma apropriação que afrouxa a noção de alteridade (diversamente do que acontece em João de Barros) e à qual não é alheia um claro predomínio do espaço sobre o tempo:

À sombra no tapiz de hum verde prado
Sobre as tenras boninas se deytava.
Ali do estrondo marcio retirado
Sua primeyra vida contemplava².

Quem é este «Tritão dos bosques»? Viriato? o próprio poeta? A quem se deve atribuir o sonho profético que se lhe segue, construído sobre um extenso inventário de profecias *post-eventum* que, significativamente, desaguam no Portugal da Restauração? São estas questões despidas de sentido na versão em prosa de João de Barros, mas não na obra de Mascarenhas, onde a relação Viriato-poeta é indelevelmente marcada por sucessivos jogos de atracção, que se desenvolvem entre a apreensão de um sentido para o presente e a vivência quotidiana de um símbolo motivador que tem o valor de arquétipo. É verdade que da mesma simbologia se investe o Viriato de João de Barros, mas o seu Portugal, que tem como mítica referência a Lusitânia, não é o do presente, antes se revê, como em Pascoaes ou Pessoa, no futuro que esse distante passado deixa adivinhar. Pelo contrário, a Pátria de Brás Garcia de Mascarenhas cabe por inteiro na realidade da Restauração, entrevista na longínqua Lusitânia, omnipresente no espaço mítico da Beira. Recuperada a independência perdida e o orgulho pátrio, robustecida a identidade nacional, Portugal é, nessa altura e visto de dentro para dentro, uma espada, uma política e uma fonética novas³.

¹ *Op. cit.*, p. 7.

² *Op. cit.*, C XIV. 106, p. 566.

³ Parafrazeámos a frase «Castilla es una espada, una política y una fonética nuevas» de Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 61.

Ora, dificilmente se poderá dizer o mesmo do Portugal de 1940, ano da primeira edição da adaptação do *Viriato Trágico*. Sem atentarmos nas acentuadas clivagens que dividem o país nos domínios da política e das linguagens várias que expressam (ou esgrimem) o *Ser nacional*, aquela tríade dissolve-se, *ab initio*, no reino da *espada*. Vive-se a neutralidade traumática do nosso auto-afastamento da II Grande Guerra, decisão que, recorde-se, mereceu a discordância de João de Barros. Neste contexto, não deixa de ser curioso o momento escolhido para publicação do seu *Viriato* cuja leitura, hoje, é pouco mais que inócua. Repare-se que a escolha do tema, indissociável da exaltação, bem cara a João de Barros, dos ideais patrióticos e das energias nacionais, é de todo incompatível com aquela neutralidade. Coincidência ou não, por detrás da sua ingenuidade histórica, estas palavras, colocadas na boca de *Viriato*, bem podiam ser dirigidas aos portugueses de Quarenta: «Havemos de ficar de palanque, enquanto os nossos irmãos da planície os sofrem e suportam? [...] Mais vale morrer com honra do que viver sem glória!»¹.

Certo é que, embora desfasado da realidade circundante, pela profunda contradição que, em plena II Grande Guerra, a sua celebração introduz, o mito de *Viriato* não só não perturba o *status quo*, como ainda é absorvido pelo nacionalismo orgânico do Estado Novo. Veja-se, a título de exemplo, o discurso proferido pelo Governador Civil de Viseu, em representação do Ministro do Interior, nas comemorações das «Festas Centenárias da Beira Alta», onde o rasgado elogio de um *Viriato* «paladino da liberdade» está longe de ser inconciliável com a neutralidade portuguesa:

Dos longes da história evocamos a sua figura admirável, já imortalizada no bronze, como se êle [*Viriato*], pela ideia que serviu, fôsse o avoengo antigo da nacionalidade. [...]

A uma Europa inquieta e incerta do seu futuro, apresentamos nós o trabalho ordeiro, a paz, o sentido certo da nossa vida nacional e as grandes jornadas já vencidas².

Se é verdade que a adaptação em prosa de João de Barros, publicada num momento em que o mito de *Viriato* experimenta grande vitalidade, está longe, apesar de as questões que suscita, de poder ser considerada uma crítica ao Regime, não é menos verdade que também não pode ser entendida como uma colagem à ordem estabelecida. O dinamismo, a irreverência ou a confiança na vitória final da Liberdade e da Justiça, que o autor empresta à figura de *Viriato*, são reminiscências do nacionalismo generoso dos primórdios do regime republicano e, por conseguinte, aspectos de uma realidade outra que, aparentemente, pouco ou nada tem a ver com o *país idílico* do Estado Novo, arquétipo de si próprio, vivendo a aventura solitária que o seu optimismo de encomenda lhe faculta.

O Estado Novo recria, dessa forma, a realidade como uma ficção, vivendo-a com o fervor nacionalista de quem sabe estar inevitável e irreversivelmente condenado

¹ *Op. cit.*, pp. 20-21.

² Cf. *Política Nova*, Ano V, nº 252, de 22 de Setembro de 1940, p. 1.

ao sucesso. Não menos irreal, ainda que de outra ordem, foi a vivência diária da ideologia que vem da Primeira República. Contudo, só aparentemente se cruzam. Integrando o grupo dos tradicionalistas, que conhece realizações muito diversas, João de Barros revaloriza, como Afonso Lopes Vieira, alguns dos temas românticos da História e do lirismo português. Todavia, a sua propensão para a exaltação heróica não se fixa no imobilismo da mitologia do Estado Novo ou na ideia de que «a Pátria se renova na continuidade da história, como se o fluxo da vida fôsse a permanente e viva projecção do passado no presente»¹. O seu nacionalismo sincero apoia-se, ao invés disso, num voluntarismo à Nietzsche, afeito ao profetismo «De uma raça nova que o destino espera,/De uma raça alegre que o Futuro chama»². E assim pensa também, de algum modo, o seu irreduzível Viriato, antes de ser vítima da fatal traição: «Amanhã, tudo será paz, trabalho fecundo, afecto, harmonia, glória...»³.

Assim sendo, o adventício entusiasmo para que a escrita de João de Barros propende, mais do que uma crítica ao Regime, assume-se como reacção aos resíduos de pessimismo finissecular que ainda polvilham o primeiro quartel do nosso século. Uma reacção à irremovível fatalidade que o célebre verso de Nobre⁴, «Que desgraça ter nascido em Portugal!», metonimicamente expressa; ou, se quisermos, ao grito de lancinante revolta e desalento que habita as perguntas retóricas do Doido, na *Pátria* de Junqueiro: «Que é da grandeza heróica do passado,/Que é das torres d'outrora olhando o mar?!...»⁵. A este olhar demasiado comprometido com o real e à ideia do homem condenado à vergonha pelo destino nefasto, opõe João de Barros a *energia lusiada*, de que o mito de Viriato é exemplo.

Não será despiciendo relembrar que não é por acaso que João de Barros se interessou por figuras como Viriato, Ulisses, Camões, Gulliver ou Caramuru. Une-as a sua natureza irrequieta, a recusa da acomodação quotidiana e da passiva aceitação do mal presente, uma vida pautada pelos impulsos com que investem contra as fronteiras do desconhecido e, sobretudo, uma luta tenaz contra as adversidades da fortuna. Une-as, finalmente, a convicção de que não se pode assumir apenas o destino já criado contra a vitalidade humana que pulsa no destino em constante formação. Do mesmo modo, os mitos, longe de promoverem o imobilismo e resignação nacional, podem constituir modelos pedagógicos de uma nova procura ôntica, onde cada um pode (re)descobrir, contra o presente indesejado, o seu lugar na construção do *verdadeiro* destino pátrio. É esta a mundividência que subjaz à adaptação em prosa do *Viriato Trágico*.

Porém, o resultado visível dessa postura perante a vida acaba por ser, visto de fora, apenas o da celebração do mito e da liturgia dos heróis, que é também o que nos fica de uma leitura descontextualizada da obra de João de Barros. A adaptação do poema heróico «às crianças e ao povo» é uma atenuante, pelos limites que lhe impõe,

¹ *Ibid.*

² João de Barros, *Terra Florida*. Porto, Liv. Chardron (Lello & Irmão), 1909, p. 20.

³ *Op. cit.*, p. 145.

⁴ *Só*, Lisboa, Publicações Europa-América, p. 126.

⁵ *Pátria*, Porto, Lello & Irmãos, 1950, p. 171.

mas nem por isso deixa de ser perniciososa, pela veiculação de uma certa ideia de Viriato e de Portugal que não desagrada de todo ao Estado Novo. Uma dificuldade que o *Viriato Trágico* de Mascarenhas, na conjuntura favorável que seguiu a Restauração, não conheceu. A exaltação patriótica e a colagem ao Poder eram então a única via para construir o destino pátrio.

A adaptação do *Viriato Trágico* faz-se, pois, entre a contestação ao Regime e a exaltação do mito, o que é, no mínimo problemático. Relembre-se que a crítica ao salazarismo há-de ser canalizada, em certo momento, para a desconstrução dos mitos, designadamente do de Viriato e da sua lendária Lusitânia. Estão neste caso, entre outros, a já abordada teoria do *motanhês-salteador* de António Sérgio e, como se verá, o *Viriato pícaro* de Aquilino, vozes dissonantes que atentavam contra aquilo que, segundo Eduardo Lourenço, «redundou na fabricação sistemática e cara de uma *lusitanidade* exemplar»¹. Será preciso, como se viu, esperar pela Guerra Colonial, para que o mito de Viriato se torne, de alguma forma, incómodo.

Se a conjuntura política dificulta a adaptação do *Viriato Trágico*, a ligação umbilical que, com a obra, mantém o seu autor também não a facilita. Dir-se-ia de Mascarenhas que não é menos verosímil o seu discurso apologético do que as suas acções. A sua irrequieta forma de estar e de sentir (como a do seu Viriato) inscreve-se num universo mais lato, em que fantasias, aventuras, guerras, desgraças produzem o mesmo tipo de sentido se observadas do lado da História ou do lado da ficção. «Sou todo glória, gesta soberana/sou todo terra lusitana», poderia dizer, como Mário Beirão², o épico seiscentista. Não tanto no sentido que o poeta alentejano lhe atribui de uma ausência que a saudade transfigura em presença telúrica e apelo da História, mas antes como vivência mítica, *efectivamente* experimentada, que a realidade, para além da palavra poética e do gesto heróico, cauciona.

É, em suma, no adro da realidade que Mascarenhas constrói a sua irreabilidade, o que torna a adaptação de João de Barros uma missão impossível, fora dos limites a que se condenou. Note-se que, tanto para o citado Mário Beirão como para João de Barros e tantos outros da geração saída da manhã republicana, a Lusitânia integra o substracto existencial de onde emerge a identidade de que se orgulham, todavia o seu canto, trilhando caminhos diversos, é apenas o do aedo, sem prejuízo da forte convicção que os anima, no limiar do mistério que mora na dupla memória do passado e do futuro. O poeta do Alva é bem mais do que isso: é, com aspas e sem elas, o *próprio Viriato regressado*, um *regresso* que o Portugal da Restauração naturalmente *autoriza*. No nosso século, só o Viriato de *A Voz dos Deuses* de João Aguiar se há-de aproximar dessa possibilidade de exaurir, do messiânico regresso do caudilho lusitano, não só um programa para o futuro, mas também um sentido útil para o presente.

¹ *Op. cit.*, p. 28.

² *Op. cit.*, p. 22.

2.3. AQUILINO RIBEIRO: VIRIATO OU A LEGITIMAÇÃO DO PÍCARO

Dezafiando a campo aos Lusitanos;
Salteadores de estradas lhes chamavão
Os que salteando toda a Hespanha andavão.

Brás Garcia de Mascarenhas, *Viriato Trágico*

Um bandido, num certo momento, pode ser um
herói; o «pobre diabo», jamais!

Teixeira de Pascoaes. *Arte de Ser Português*

Viriato não foi bem como Aquilino o viu, poder-se-ia dizer, glosando o título da conferência de Norberto de Araújo¹ sobre Camões, na Câmara Municipal de Lisboa. E isto nada teria de extraordinário, dado que, *mutatis mutandis*, se poderia aplicar a todos os estudos que tiveram por objecto o caudilho lusitano. Já o mesmo não se pode afirmar do juízo sentencioso de Frederick C. Hesse Garcia², quando engloba sob a

¹ A comunicação a que aludimos é de 4 de Julho de 1949, publicada, no mesmo ano, com o título *Camões não Foi Bem como Aquilino o Viu*, pela Sociedade Nacional Tipográfica.

² *Aquilino Ribeiro: Um Almocreve na Estrada de Santiago*, Lisboa, Dom Quixote. 1981, p. 87.

mesma designação de «fantasias históricas» toda a prosa de feição historiográfica do autor de *Principes de Portugal*. A afirmação não só carece de validação teórica, como também se revela pouco feliz, pela injustiça, porventura involuntária, que transporta.

Quem percorrer uma obra como *Os Avós dos Nossos Avós*, não poderá deixar de reparar no modo metucioso como, por exemplo, Aquilino discute, até à exaustão, as múltiplas leituras que a «Pedra Formosa», encontrada na citânia de Briteiros (perto de Guimarães), tem suscitado aos arqueólogos e a tantos outros estudiosos. O mesmo cuidado poderá ser constatado na desconstrução do mito da Cava de Viriato ou na inventariação de aspectos como a alimentação, o vestuário, ou os costumes mais prosaicos do quotidiano dos Lusitanos, sem que isto o faça prescindir do seu olhar para ver através dos olhos da História institucionalizada ou da leitura cega dos documentos tidos como insuspeitos. Fá-lo, contudo, distinguindo o presumível do facto comprovado ou o verosímil da falácia, privilegiando, sem desrespeito das fontes, que amiúde explicita, o senso prático que explica o acto, a sugestão de vida que rasga o silêncio cortante das ruínas. E, nesta procura das perdas que a História permitiu, não se esquivava o autor aos riscos que uma revisitação do passado, empreendida nesses termos, necessariamente comporta. Está-se em 1942¹, o que equivale a dizer que Georges Duby² e a *Nova História* não tinham ainda feito passar a ideia de que o «historiador conta uma história, uma história que ele forja, recorrendo a um certo número de informações concretas».

Assim sendo, nem podem ser lidas como *fantasias históricas* as obras aquilianas que versam intencionalmente matéria historiográfica, nem a propósito delas se pode falar do triunfo do escritor sobre o historiador³, como se este pudesse rejeitar a experiência daquele, assumindo em toda a extensão da sua hipocrisia a máscara da objectividade. Na verdade, o factualmente verificável não é afectado, quando Aquilino sonda os bastidores do sentir e do ser, procurando uma justificação para os vazios da História. E mesmo quando a comparação lhe sai jocosa, permanece incólume o facto histórico, vestido de uma roupagem profundamente humana. É o que acontece com o curto relato da morte do pretor Caio Vetilio: «Um lusitano vendo-o pançudo e pesadão, com ar penalizado, velho em demasia para ser útil como escravo, trespassou-o com a lança pela barriga, como faria a uma abóbora-carneira, entre grandes gargalhadas»⁴.

Talvez alguns historiadores entendam que não é assim que se faz História, porém fazê-lo não é uma profissão com consultório aberto e letreiro na porta. O facto de a obra de ficção aquilianiana ser esmagadoramente mais numerosa do que a de

¹ A data é a da publicação de *Os Avós dos Nossos Avós. Principes de Portugal*, a que também nos havemos de referir com frequência, só será editada dez anos mais tarde.

² «O Historiador, Hoje», in Philippe Ariès *et alii*, *História e Nova História*. Lisboa. Teorema, 1994, p. 13.

³ Cf. Frederick Hesse Garcia, *op. cit.*, p. 61. Para o autor «*Os Avós dos Nossos Avós* [é uma] obra que demonstra à maravilha que Aquilino Ribeiro era melhor escritor que historiador». Ainda que se admita como correcta a conclusão, ela parte de uma premissa muito discutível.

⁴ *Os Avós dos Nossos Avós*, Lisboa, Bertrand, 1990, p. 307. As citações da obra, seguidas da indicação de página referem-se sempre a esta mesma edição.

natureza historiográfica não significa que Aquilino, nos momentos em que foi oportuno socorrer-se da honestidade do historiador, não o tenha feito ou sabido fazer. Fê-lo com a coragem que a outros faltou, contra o insustentável historicismo de teor positivista, herdado do século XIX, ou contra o mito viriático, mais ou menos florescente, consoante as *necessidades patrióticas* do Estado Novo.

Assim, aferir a honestidade do historiador não é difícil, dado que o autor de *O Malhadinhas* recorre às fontes disponíveis no seu tempo e procura, com toda a clareza, explicar um raciocínio lógico que busca contiguidades e as sujeita à interpretação possível. Para tanto não precisa de abandonar o estilo plasticizante que o caracteriza, indelevelmente marcado pelo apelo à terra, o que, entre outros aspectos, significa que o autor assume, sem reservas, a paternidade do seu trabalho. Uma atitude que encontra eco na convicção de E. H. Carr¹ de que «o historiador é sempre obrigado a escolher: a linguagem impede-o de ser neutro». Por isso, o esforço artificial para diluir o *eu* que *narra* e/ou *problematiza* naquilo a que Benveniste chamou a *não-pessoa* ou a tentativa obstinada para apagar do texto as marcas do autor implícito ganham foros de heresia: são artificios que servem melhor o romance histórico tradicional² do que o discurso historiográfico.

Do pequeno trecho, acima transcrito, não esquecendo que o exemplo foi seleccionado na extremidade do possível, i. e., de entre aqueles onde o ficcionista parece, numa leitura pouco atenta, predominar sobre o historiador, podem ser tiradas, ainda, outras ilações. Repare-se que, na descrição marcadamente visual da reconstrução da morte do pretor romano, o que está em causa não é a intenção de escrever literatura, embora os hábitos de escrita ficcional sejam notórios, mas antes o lúcido propósito de tocar de perto a mentalidade daquele sobre quem está a escrever. É esta *compreensão imaginativa*, que busca a sua inspiração na experiência vivida e no raciocínio analógico, uma característica fundamental do historiador moderno, que se liga a outra não menos importante: o alcance e compreensão do passado só se processa através dos olhos do presente. A irresponsabilidade ótica do anónimo lusitano, perante o desconhecimento da gravidade do seu acto, documenta-o de forma lapidar. O que o guerreiro matou foi um inimigo velho e inútil, já que o seu aspecto e a sua imobilidade se situavam nos antípodas da sua ideia chefe. Trata-se de um gesto impulsivo que procura uma solução fácil, do mesmo tipo dos que Aquilino entrevê (e a sua vasta obra confere) nos serranos que, ainda *hoje*, habitam paredes-meias com as ruínas dos castrejos de outrora.

«O passado está mais perto de nós do que supomos» (p. 260) - sentença Aquilino, na esteira de Mário Sarmiento, depois de ter vislumbrado várias possibilidades de aproximação do passado ao presente. São os actuais cardenhos mais pobres, alcandorados nos penhascos da serra, que fazem lembrar os antigos castros e

¹ Cf. *Que é a História?*, Lisboa, Gradiva, s.d. [1986], p. 21.

² Nos últimos anos, um significativo número de romances históricos adoptou a estratégia narrativa das *Mémoires d'Hadrien*, de Yourcenar, em detrimento do prurido da verosimilhança que, tradicionalmente, se liga ao emprego da *não-pessoa*. Supostas autobiografias históricas romaneadas são, em Portugal, por exemplo, *Eu, Nuno Álvares*, de Teresa Bernardino (1987), *Vasco da Gama*, de Margarida Brandão, e *Memórias de Agripina*, de Seomara da Veiga Ferreira (1993).

citânias cujas ruínas lhes andam por perto; é o trasteio escasso e rudimentar que lhe sugere semelhanças ou, ainda, um ou outro costume secular. Não preside, contudo, a essa aproximação a ideia de que o passado se descobre na observação adâmica do presente, mas antes que o plasma da nacionalidade se deve procurar não nos Albuquerque ou nos Mouzinhos, mas na gesta popular onde ainda pulula a *resistência* ancestral contra as adversidades da História. Por isso, conversar «com o patego de sapato cardado e calça de picotilho» (p. 32) é uma boa oportunidade para descobrir «que atrás do seu espírito rude, da sua linguagem pitoresca e limpa de francesia, espreitam séculos de civilização» (*ibid.*).

É, pois, com base neste conhecimento do lugar e das gentes, ancoradas no cenário onde os acontecimentos se desenrolaram, no passado, entrevisto nas muitas fontes estudadas de natureza arqueológica, toponímica, onomástica ou epigráfica, que Aquilino nos dá a sua visão da História. Das fontes literárias, apesar de amplamente referidas, exprime o seu desdém, delas se servindo com assumida relutância, uma vez que se esgotam no labirinto das suas próprias limitações: exprimem apenas «o julgamento de uma das partes, a romana»¹ (p. 161), o que, em *Os Avós dos Nossos Avós*, é tão válido para o tratamento histórico das Guerras Púnicas, como para o da ocupação da Hispânia. À parcialidade que impregna os textos antigos não foge, naturalmente, Viriato, merecedor de insultos vários e dos mais díspares reparos de ordem moral, concomitantes com o elogio da sua coragem e a hiperbolização do número dos guerreiros que o acompanham, como forma de valorização dos feitos romanos.

Adopta, por isso, Aquilino uma postura que visa canalizar o seu esforço para a reconstrução do que se perdeu sob essa visão «parcial, obscurecida pelo tempo e inquinada pelo facciosismo dos homens» (*ibid.*), por forma a que possa exaurir, no rasto da destruição romana de «todos os testemunhos da sua ferocidade» (*ibid.*), «a voz o mais possível autêntica da outra parte»² (*ibid.*). Onirismo inconsequente? Certamente que não, se, uma vez mais, procurarmos a resposta na palavra autorizada de Georges Duby: «O que ele [o historiador] enuncia, quando escreve história, é o seu próprio sonho»³. Sonho mas não o delírio que transborda do patriota exaltado, que o texto histórico aquiliniano evita o aventureirismo contrafactual e a tentação de fazer tábua rasa das transformações que o devir tornou perceptíveis. A sua indesmentível simpatia por Viriato e os Lusitanos não condena às trevas um milénio de mudanças irremovíveis, como acontece com alguns dos autores da *Nova Acrópole*⁴, para quem a Lusitânia renasce como Portugal com D. Afonso Henriques. Dir-se-ia que, pelo contrário, no esforço de Aquilino para captar a tradição global que nos foi legada, nem

¹ Posição semelhante tem Julián de Francisco Martín. *op. cit.*, p. 45: «No podemos, pues, aceptar sin más el relato de los historiadores antiguos; es necesaria una crítica previa puesto que, en caso contrario, correremos el peligro de caer innumerables contradicciones y errores.»

² Idêntico propósito serviu a criação da personagem-narrador de *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, como se verá mais adiante.

³ *Op. cit.*, p. 13.

⁴ Cf. Eduardo Amarante / Rainer Daehnhardt, *op. cit.*, *passim*.

a utopia é o modelo, nem a imagem do que a memória retém se perde no terreno nebuloso do mito. Ainda assim, é forte a emoção que rasga a sua análise comprometida com a procura do que poderá ter acontecido.

É, como vimos, «essa outra parte», esquecida ou pouco estudada no seu *Ser* pelo desfocado patriotismo romano, que Aquilino privilegia. Reconhece-a nos eidos de penúria, dispersos pelas encostas íngremes das Beiras, onde a miséria grassa, condições em tudo idênticas às experimentadas pelos Lusitanos montanheses que, em bandos, desciam às planícies férteis e ricas da Bética e da Turdetânia à procura do que a Natureza adversa, tantas vezes protectora, lhes negava. Assim sendo, tribos inteiras terão encontrado no *banditismo social*, se não a totalidade, pelo menos uma parte significativa dos proventos necessários à sua subsistência. Uma posição que, num estudo bem mais recente, Julián de Francisco Martín¹, apoiando-se em Diodoro e outros autores antigos, corrobora, defendendo a tese de que a desigualdade social foi a «causa primaria de estas incursiones en regiones mejor dotadas económicamente». Aquilino acrescenta-lhe o *bandoleirismo* como propensão natural de quem, entre o pastoreio e a caça, leva uma «vida livre e aventureira pelos montes» (p. 298). Uma existência próxima da Natureza selvagem, tocada pela impulsividade e por um fortíssimo instinto de sobrevivência, entrecortado de rivalidades e questiúnculas que justificariam as escaramuças e os assaltos entre tribos.

Não se aproxima, porém, Aquilino da tese do montanhês-salteador de António Sérgio, ainda que considere, diferentemente do que a legenda celebra, o bandoleirismo como prática corrente dos Lusitanos. Para o autor de *Ensaio*, recorde-se, o indomável habitante das montanhas, ao deixar de ser pastor para, voluntário à força, se tornar agricultor, «morreu à luz de um critério sociológico e histórico»², de que a criação de Valência é o símbolo máximo. Perto está do que pensa Herculano, quando defende que não há continuidade histórica entre Lusitanos e Portugueses, mas não de Aquilino que insiste na ideia de que o montanhês, que resistiu às invasões romana, goda e árabe, é da mesma estirpe do que ainda habita os mesmos locais. Contrariamente ao que pensa Sérgio, o autor não abandona a possibilidade da permanência, apesar de as significativas mudanças operadas na Península, de determinados traços de comportamento, particularmente visíveis no serrano de hoje, como presença indelével da inconclusa resistência do homem à hostilidade do meio e às desigualdades sociais. Em *Príncipes de Portugal*, Aquilino vai mesmo ao ponto de considerar que, nas relações entre algumas aldeias sertanejas limítrofes, se presente, como recorrência atávica, a mesma animosidade latente que existiu entre as tribos lusitanas.

Não significa isto que a obra nos conduza a uma defesa acérrima de Viriato e dos Lusitanos mitificados, que o panegirismo e o idealismo histórico exacerbado não fazem o género de Aquilino. Porém, é forçoso reconhecer-se que o seu fascínio pelos Lusitanos se prende à atracção, mais que confessada, pelas «infâncias das nacionalidades», efervescentes de vida e de futuro incerto, que os grandes impérios destruíram irremediavelmente. E aqui radica, em grande parte, a pouca simpatia que o

¹ *Op. cit.*, p. 60.

² *Op. cit.*, p. 67.

autor nutre pelos Romanos, fazendo-os emergir no seu invulgar poder destrutivo e nas suas sanguinárias lutas pelo poder, numa visão, por vezes redutora, com explicações que rondam a análise de psicologia rácica. A verdade é que não se compreende a concepção da História em Aquilino sem se conhecer a sua aversão figadal aos cortejos de morticínios e de fraudes, que têm povoado o correr dos tempos, de tal forma que o Mundo de ontem e o de hoje se parecem «como um ovo com outro ovo, postos pela mesma serpente»¹. Significativamente, o autor termina *Os Avós dos Nossos Avós* em plena II Grande Guerra, tendo, pois, como pano de fundo, a matéria-prima de que a sua irreduzível condenação da violência é feita.

Resquícios do que o Romano apagou perduram, apesar de as vagas sucessivas de destruição que varreram a Ibéria, nas terras e nas gentes, para quem os souber procurar, pelas cumeadas das serras, nas «comarcas do interior que são o cerne das nações, por isso mesmo recatadas à influência de estranhos, rebeldes e dobradas sobre o próprio ser» (p. 244). Uma mitificação que conglobera o espaço físico das terras do Demo (onde o autor cresceu) e a tenacidade do povo que as habita e se esfalfa na luta contra o abandono e os reveses da fortuna. E, nesta rarefacção do tempo, que retroprojecta o beirão no Lusitano, descobre Aquilino o *novo* em raízes velhas, pela mão da tradição secular e da firme convicção de que o motor da História reside, em geral, na rebeldia endémica dos habitantes da montanha. Estes, «mais necessitados dos que os da planície e acicatados por um apetite, cuja voracidade é proporcional à pureza de oxigénio que requiere [sic] a combustão nos fenómenos de ordem digestiva» (p. 292), conhecem uma intrepidez e uma ousadia que não encontram paralelo nos povos das zonas baixas. Mais do que a alusão à desigualdade social apócrifa, que distingue os montanhese das gentes das planícies, desencadeadora, como vimos, de hostilidades várias, pressupõe Mestre Aquilino uma inacalmável relação instintiva desses habitantes com a vida, onde o desejo de agir é tão marcante quanto a necessidade biológica de sobreviver às agruras do clima e da terra. É no inconformismo dessa luta que reside a essência da nacionalidade, ou melhor, da lusitanidade, como *reserva* da cultura portuguesa, sentimento que, de certa forma, também Nemésio² partilha: «Quero dizer que o *quid* nortenho, das três Beiras como para lá do Marão, dá perspectiva e como que recuo à consciência, uma tinteira de atraso que vale como instigação e contraste, como reserva e repouso.»

Assim, o seu olhar crítico sobre o passado, como o de Nemésio, não rejeita os argumentos do presente, percorrendo o autor uma zona de verdade plural, onde os heroísmos se viram pelo avesso e a luta pela sobrevivência colhe os louros do provável. A epopeia, que louva a astúcia, coexiste então com a farsa, que desnuda e se ri da solércia esclarecida que o sentido prático da vida não deixa de inventar. O Lusitano, como o beirão mais genuíno, decantou a ladinice instintiva da sua natureza, vivendo um efémero momento de picaria premiada em cada uma das razias em que participa, sem outro código de honra que não seja o que a aprendizagem da vida nas suas contingências lhe dita. Neste sentido, o heroísmo dos Lusitanos, que uma certa

¹ Cf. Manuel Mendes [coord. de], *Aquilino Ribeiro, a Obra e o Homem*, Lisboa, Arcádia, 1960, p. 79.

² «O Valor do Norte», in *Sob os Signos de Agora*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995, p. 118.

tradição *patriótica* fez derivar para o mito da resistência e da defesa da liberdade contra o agressor *estrangeiro*, confunde-se com a luta heróica pela sobrevivência, em si mesma um empreendimento ciclópico, tão ou mais importante do que as muitas façanhas bélicas. É a persistência que faz do beirão, como do Lusitano, um *Sísifo voluntário* e a defesa intransigente do direito de ser como é que Aquilino, sobretudo, valoriza. No fundo, o Lusitano de Aquilino, na duplicidade epopeia-farsa que o caracteriza, não difere muito do instintivo serrano da sua vastíssima obra, nem tão-pouco do beirão de Miguel Torga, subsumível na imagem do «peregrino que esbarra a cada momento com a figuração do homem que desejaria ser simples, livre e feliz»¹.

É neste quadro de referências, claramente marcado pelo elogio formidável do individualismo e da fúria de viver, que o autor de *Volfrâmio* constrói a *imago mundi* de Viriato, permeável, sem dúvida, ao veio picaresco de tradição castelhana que atravessa toda a sua obra. E, se em *Os Avós dos Nossos Avós* isso fica apenas insinuado, em *Príncipes de Portugal: Suas Grandezas e Misérias*, a caracterização do célebre caudilho lusitano não escapa a essa tão original quanto discutível forma de abordar o problema:

Pilhar o vizinho, celtibérico ou vetão, apaniguado do romano, era virtude e não crime. Não mareiam pois a coroa de louros de Viriato os adjectivos pejorativos que Valério Máximo, Apiano e Cassiodoro lhe infligem, tais como ladrão refinado e capitão de quadrilha.
- Com muita honra - diria ele².

Atente-se no modo como Viriato se aparenta com qualquer figura da galeria de pícaros de Aquilino, sobretudo na significativamente perversa associação *virtude/crime*, no emprego do adjectivo *refinado* aplicado a *ladrão*, ou na irreduzível *minima moralia* a que o caudilho (como o pícaro), se obriga, assaltando apenas o *apaniguado romano*, o que, jocosa e inevitavelmente, se traduz em motivo de *honra*³. Uma particular concepção de honra, entenda-se, que vive da hiperbolização da astúcia, suportada por um código ético que encontra no *desconcerto* circundante motivos vários de legitimação⁴. Veja-se a avidez romana que, cinicamente, transforma o direito aos espólios de guerra em pilhagem e latrocínio generalizados, os massacres inqualificáveis, imputados a Galba e seus pares, ou a torrente de crueldades, sempre

¹ Miguel Torga, «A Beira», in *Portugal*, Coimbra, ed. do autor, 1967, p. 83.

² *Príncipes de Portugal: Suas Grandezas e Misérias*, Lisboa, Bertrand, s/d, p. 10. O sublinhado é nosso.

³ Veja-se a este propósito Crisóstomo Alberto, *No Tempo dos Lusitanos*, Porto, Edições ASA, 1989, *passim*. O autor explora, de certa forma, essa faceta pícaro de Viriato, ainda que sem a profundidade humorística que seria de esperar numa obra que integra uma colecção chamada «Origens de Portugal com humor».

⁴ Atributos que o Malhadinhas de Barreiras partilha, diríamos, ainda que Aquilino desconheça ou despreze a tão curiosa quanto pouco credível afirmação de Frei Bernardo de Brito, supostamente apoiado em Plínio, de que Viriato começara por ser «jornaleiro, do qual ofício se melhorou ao de recoveiro, levando cargas de uma parte a outra». *Apud* Alfredo Athayde, *Viriato na Realidade e na Ficção*, Porto, Imprensa Moderna, 1936, p. 19.

que, à falta de outros argumentos, quiseram os exércitos da *Águia* sujeitar à *pax romana* os povos da Ibéria que ofereceram alguma resistência.

O resultado, há que admiti-lo, não deixa de ser coerente, se entrarmos em linha de conta com a ambivalência com que Aquilino vê esses longínquos habitantes da Península Ibérica, explicitada no título da obra, «grandezas e misérias», a que o texto transcrito pertence. Impossível seria ao historiador romano, demasiado ocupado com a «dramatização da sua glória», descobrir o heroísmo que mora no seu contrário e que abre caminho à possibilidade de uma grandeza épica nas vicissitudes de quem tem de lançar mão de expedientes para subsistir no *struggle for life* que a vida de ontem, como a de hoje, nos mesmos lugares, constitui. Uma crítica extensiva aos estudiosos do passado que bebem a sua água de Parnaso nas fontes romanas e que alinham pelo diapasão que considera os Lusitanos um povo bárbaro e rude, cuja existência se mede apenas pelos efeitos perversos das suas razias junto de povos pretensamente pacíficos e trabalhadores.

Da aceitação acrítica das fontes brota, segundo Aquilino, uma série de equívocos, a que não escapa a figura de Viriato. O retrato que Tito Lívio traça do caudilho - «de pastor deu em caçador, de caçador em bandoleiro de alto coturno, acabando capitão de um exército em forma»¹ - é bem o exemplo do viveiro de leituras ingénuas que os textos antigos, pejados de contradições, suscitam. A evolução que o próprio Tito Lívio reconhece em Viriato não quadra com a classificação de que todas as investidas dos Lusitanos foram *latrocinia*, aspecto que o autor de *Terras do Demo* atribui à presunção que subjaz ao «conceito de ser romano e civilizado» (p. 299), naturalmente merecedor do devido desconto.

É verdade que às iniciativas dos Lusitanos não se pode também conferir a amplitude que uma leitura pouco atenta de Aquilino levaria a supor, quando se refere a «correrias dentro da região contra as tribos adversas, depois fora com os romanos, rixas internas ou guerras de independência e libertação» (ibid.). Mas não deixa o autor de ter razão quando advoga uma motivação diferenciada para a guerra sem quartel contra o invasor romano e os assaltos dos Lusitanos aos povos vizinhos. Há, com efeito, momentos onde as hostilidades ganham proporções de uma guerra de nação contra nação, ainda que se saiba que a Lusitânia nunca chegou a sê-lo. Quando os romanos são vencidos e obrigados à humilhação de um tratado de paz, Viriato é, efectivamente, se isolarmos esse significativo momento de ilusão, um comandante reconhecido como tal e o seu corpo de guerreiros um exército. Não nos esqueçamos que o Senado, em Roma, ratifica o tratado e atribui ao caudilho lusitano o título de *amicus populi Romani*, reconhecendo-o implicitamente como o dirigente máximo de uma *nação* estrangeira.

Ora, o fogo-fátuo desse acordo encara-o Aquilino como resultado natural da arrogância e sobrançeria de Roma, que, uma vez mais, converte o seu código de honra aos propósitos expansionistas a que se entregou. Nunca a guerra dos Lusitanos terá estado tão perto da sua legitimação como guerra de independência, porém esta designação dificilmente poderá ser usada sem reservas, já que «os liames que uniam

¹ Tradução de Aquilino de «...*primum ex pastor venator, ex venatore latro, mox justi quoque exercitus dux*», de Tito Lívio.

os indivíduos não eram bastante fortes para os levar a unir fileiras debaixo de um só pendão» (p. 310). Das razões que levaram Viriato a assinar o acordo, fica-se Aquilino por uma série de perguntas que o mistério que envolve esse acontecimento surpreendente devolve sem resposta. Insondável permanece, pois, a «alma bárbara» do caudilho contra a certeza de um Viriato pacificador e generoso que a tradição, pela voz do mito, perpetuou.

Não é, contudo, o retrato de um caudilho sacralizado pelo mito que Aquilino procura, ainda que nada lhe retire do que constitui o denominador comum de todas as fontes literárias: a coragem, a audácia, a inteligência, a arte guerreira. Nem mesmo se lhe pode atribuir, para além dessas características, que a historiografia confere e o mito transporta ao fabuloso verdadeiro das origens, a recusa de um Viriato emocionalmente ligado à identidade nacional, como paradigma da resistência ao *outro*, como exemplo da transgressão dos limites do possível, como mártir da liberdade, como fonte de inspiração. Descobre-lhe, ainda, Aquilino aquele tipo de heroísmo que deflui do senso prático da vida e do inconformismo perante a adversidade, que é, no fundo, o móbil da acção corajosa do *verdadeiro* herói, capaz de meter «num chinelo os argonautas do Velo de Ouro e os marujinhos do Gama»¹. E, se o seu Viriato nos parece, por vezes, tão próximo do pícaro, isto fica a dever-se, sobretudo, às tintas profundamente humanas com que o autor pinta o seu herói. Mais do que o bandido das fontes escritas ou o divinizado caudilho da lenda, procura Aquilino o homem que habita Viriato nas suas virtudes e contradições. Não anda, em muitos aspectos esta imagem de Viriato longe da valorização do anti-herói, que atravessa a já referida obra de Haroldo Maranhão.

Abre Aquilino, desse modo, a via que lhe permite desvalorizar a ideia de *bellum latrocinia*, que os historiadores pró-romanos se esforçaram por fazer acreditar, ao mesmo tempo que recusa o carácter totalizante do mito que, afeito a um patriotismo exaltado, a transforma em guerra da independência. Difícil é saber-se até que ponto Viriato sonha com uma unificação, já que, face aos dados conhecidos, a confrontação dos possíveis não nos permite concluir que o movia qualquer sentimento pátrio. Se a ideia de um Viriato, Rómulo da Ibéria, não atravessa o espírito de Aquilino, não deixa, ainda assim, de lhe dar razão, quando considera que a redução do caudilho à categoria de *dux latrosum* deixa muitos mistérios por explicar, alguns dos quais tivemos já, na primeira parte do nosso estudo, ensejo de discutir.

Em todo o caso, se não se pode falar de resistência sob um estandarte comum, também não se pode sonegar aos povos ibéricos de então o direito à defesa da liberdade de ser quem eram. E, vistas as coisas por este prisma, tem de se rejeitar *in limine* a possibilidade de encarar Roma como libertadora das populações que estavam sujeitas aos saques dos Lusitanos, como pretendem, entre outros, António Sérgio e T. de Sousa Soares. Para Aquilino, pouco dado a eufemismos quando se refere aos Romanos, nada consegue obnubilar o facto de constituírem um povo de «arrasa cidades» (p. 333) que veio à Hispânia apenas para «buscar riquezas e deixar os seus deuses e a sua corrupção» (*ibid.*). Aceitável é este ponto de vista, se tivermos em consideração que Aquilino procura, preferencialmente, ler a História do lado dos

¹ Cf. Aquilino Ribeiro, *Mina de Diamantes*. Lisboa, Bertrand, 1981, p. 209.

Lusitanos. E é curioso verificar que idêntica concepção apocalíptica da passagem dos Romanos pela Hispânia colocará João Aguiar na boca de Arduno, personagem de *A Voz dos Deuses*, que será objecto da nossa atenção mais adiante.

Não menos relevante é a aceitação do que alguns historiadores hoje contestam contra o que a lenda perpetuou: o facto de Viriato ter sido pastor. Para Aquilino, não é essa circunstância sinónima de pobreza ou de baixa condição, nem obsta ao ascendente sobre largas parcelas do território que, indesmentivelmente, o caudilho desfrutava em determinado momento:

A significação do termo pastor, associado à ideia de potentado ou herói das sociedades primitivas, é esta: dono de gado, qualquer género de gado. e porque, segundo os costumes, o senhorio se acompanhava do mester: *homem de cajado e de lança* (p. 297 - o sublinhado é nosso).

Atente-se na forma como as expressões «herói das sociedades primitivas» e «homem de cajado e de lança» rompem as fronteiras do mito para o desconstruir no seu interior. Nem o herói escapa à duplicidade de honrado pastor na sua tribo e de salteador em prado alheio, ainda que Aquilino legitime esse modo de ser e de estar como uma *sábia e digna* forma de viver, nem essas circunstâncias podem, pela virtude da abstracção ingénua, ser aureoladas nos termos em que a mitologia dos heróis o faz, no caso de Viriato. O pastoreio é a actividade natural das tribos que habitam as montanhas, como natural é a procura de alimentos, nas ricas planícies do Sul, quando eles escasseiam nas suas terras de origem.

Não se julgue, todavia, que é fortuito o vínculo de Viriato a uma sociedade, cujos pilares assentam largamente no pastoreio como actividade de subsistência, ou ingénua a procura de caução na História e na Cultura para essa forma de organização social. Trata-se de um propósito que subentende a possibilidade de formular uma questão como esta, inserta em *Príncipes de Portugal*: «Se se fizesse um paralelo entre as tribos nómadas de que procedeu Israel e as tribos hispânicas de que a certa altura desabrocharam Viriato, Sertório¹ e os heróis de Numância, haveria muito que distinguir em grau de civilização?»² A pergunta é retórica, deixando pressupor que a Lusitânia foi destruída em fase pré-estatal, i. e., na «infância da sua nacionalidade», para usarmos uma das designações de Aquilino.

Não analisa, contudo, o autor se os Lusitanos estariam num período de desagregação da comunidade primitiva ou se a agricultura e o pastoreio eram completados pela metalurgia do ferro, aspectos que, aliados à passagem em curso do matriarcado para o patriarcado, poderiam responder à questão colocada. A verdade é que nem a arqueologia nem os estudos viriatinos conheciam o desenvolvimento que hoje se lhes atribui. E nem mesmo a questão de se considerar ou não as lutas entre

¹ A inclusão de Sertório na lista afigura-se-nos algo estranha. Os Lusitanos que fizeram a guerra sob as ordens de Sertório ter-se-iam integrado em qualquer força que se dispusesse a combater Roma.

² Aquilino Ribeiro, *op. cit.*, p. 9.

Lusitanos e Romanos como *guerra da independência* alteraria significativamente a apreensão do pano de fundo histórico em que ocorreram. Uma resposta concludente teria, sem dúvida, repercussões no problema da celebração ou da desconstrução do mito da antemanhã, mas não é de todo indispensável para o que, acima de tudo, Aquilino procura. Em equação está, qualquer que tenha sido então o estádio de desenvolvimento da Lusitânia pré-romana, a irredutível defesa do direito à diferença, incompatível de todo com o carácter civilizador com que alguns historiadores tentam dourar a ocupação sangrenta da Península.

É a mesma prepotência, diríamos, sem trair o espírito aquiliniano, que tantas vezes aproxima os serranos dos lusitanos¹, que o bem português Dr. Rigoberto de *Quando os Lobos Uivam*, na disputa entre montanhese e Serviços Florestais pela Serra do Milhafre, denuncia com veemência:

[...] os serranos, mil, cinco mil, dez mil. têm tanto direito a ser respeitados como os restantes senhores da comunidade [...] Se os sacrificam cometem uma acção bárbara, e eles estão no direito de se levantar por todos os meios contra tal política².

É uma vez mais a legitimação da resistência à *agressão exterior*, neste caso corporizada no Estado Novo, que, pela voz heróica do Dr. Rigoberto, perpassa em *Quando os Lobos Uivam*. Ora, o «direito de se levantar por todos os meios», que assiste ao Dr. Rigoberto e aos serranos de obstar à ocupação forçada da Serra do Milhafre, não anda longe do direito que Aquilino reconhece aos lusitanos e a Viriato de procurar sustentar a cobiça insaciável do invasor romano. É, como a dos beirões, heróica a resistência dos lusitanos, a que chefes como o Dr. Rigoberto e Viriato emprestam um valor emblemático, esgrimindo, respectivamente, os argumentos da palavra e da espada, na defesa do direito de existir ou, se quisermos, de sobreviver de acordo com a tradição. Por isso, o apelo do Dr. Rigoberto, com ligeiras alterações, poderia ter sido proferido pelos Lusitanos: «Deixem-nos por agora a serra, necessária para estrumar as nossas leiras de centeio, dar pasto aos nossos rebanhos, lume para nos aquecermos nos invernos insuportáveis»³.

A guerra é, nesse sentido, um facto de cultura, pelo que a verdade e os seus mistérios pertencem a uma ordem de convicções que não exclui os avatares do ser colectivo que emerge das divergências individuais. E, sob esta perspectiva, as lutas de libertação dos povos primitivos, ou tão-só as que consagram o direito à diferença, revestem-se de uma legitimidade inexpugnável que contrasta com a debilidade organizativa desses povos, mas não com a força que a fúria de viver arranca dessa vulnerabilidade. É o heroísmo que subjaz a essa luta pela sobrevivência, em todas as

¹ A aproximação das aldeias sertanejas às dos povos primitivos da pré-história e da proto-história, não raras vezes extensiva aos habitantes, é, em Aquilino, uma obsessão. É o que acontece, por exemplo, em *Aldeia*, *Geografia Sentimental*, *O Homem da Nave* e *Arcas Encoiradas*, deixando-se o inventário bastante incompleto.

² Aquilino Ribeiro, *Quando os Lobos Uivam*, Lisboa, Bertrand, pp. 74-75.

³ *Id.*, p. 325.

suas variantes, que faz de Viriato, não sem alguma provocação, um «Príncipe de Portugal» e um exemplo cívico, muito para além da descontinuidade histórica entre Lusitanos e Portugueses, tantas vezes pulverizada por um gnosticismo tão criativo quanto desfocado.

Não admira, por isso, que a publicação de *Príncipes de Portugal* tenha sido vivamente contestada pelos homens do regime salazarista, com inflamados discursos na Assembleia Nacional contra o «desrespeito» e «a intenção de esvaziar a história nacional do conteúdo perene que a enforma e lhe confere unidade, para a transformar num estranho acontecer de acasos felizes e infelizes»¹. Impossível seria para Aquilino encontrar a unidade da História de Portugal nas *grandezas* pela ocultação das *misérias*, fazendo eclodir a epopeia pelo silenciamento da farsa que, não raras vezes, lhe está associada. «Uma nacionalidade afirma-se sobre bases positivas e não sobre quimeras e convenções» - dirá, defendendo as suas versões meio-pícaras dos heróis nacionais incluídos em *Príncipes de Portugal*, entre quais figuram Viriato e D. António Prior do Crato, este, porventura, o mais ousado dos seus retratos históricos. E temos de convir que o fundamentalismo patriótico que sustentava o Regime não poderia tolerar uma apresentação dos heróis nacionais que os fazia descer à condição de homens vulgares, enredados nos seus sonhos dúbios ou nas contradições várias da sua natureza insatisfeita, heróis pela necessidade de sobreviver num mundo hostil. Compreensível é essa reacção feroz, se atentarmos no facto de que a gesta dos heróis nacionais, para os defensores do Regime, não era, naturalmente, subsumível no amoralismo despreocupado de raiz nietzschiana que, na pena de Aquilino, impregna os retratos das nossas mais celebradas figuras históricas.

É sob o signo da complexidade e do mistério que o autor de *Volfrâmio* traça o seu retrato de Viriato, combinando, como poucos, a verdade histórica com a verdade da emoção. Se, por um lado, essa figura foge ao irrealismo prodigioso que a História oficial ajudou a interiorizar como relato exemplar, por outro, não deixa de povoar o imaginário de Aquilino (e dos Portugueses), onde deixou bem vincado um rasto de afectividade. Por isso, Viriato é «nosso avô» e a Lusitânia o lugar da memória que importa preservar, como uma das muitas formas em que o ser colectivo se revitaliza no eu que a si próprio se recorda. Viriato e a Lusitânia residem na infância da nacionalidade (e do autor, através das Beiras), não tanto em termos históricos, mas no que representam, parafraseando o Ulisses de Hermann Broch, de doce prisão, abrigada e pronta para a liberdade. É esta a sua forma de tentar restituir ao passado a incerteza do futuro.

¹. Apud Luís Vidigal. *Imaginários Portugueses*. Viseu, Centro de Estudos de Aquilino Ribeiro, 1992. p. 103. Excerto do discurso do deputado Abrantes Tavares, proferido na sessão de 14 de Dezembro de 1952 da Assembleia Nacional.

4. *A VOZ DOS DEUSES* - TONGIO E VIRIATO: DA AVENTURA TEMPORAL À AVENTURA ESPIRITUAL

De facto, todos os romances, por o serem (e não «apesar de» o serem), são, dum modo ou doutro, História.

João Medina. «Mentiras verdadeiras»,
Colóquio/Letras, nº 121-122

Escrever romances históricos enferma, hoje, de alguns perigos, sobretudo se, do ponto de vista genológico, essas obras se aproximam do romance histórico de matriz oitocentista¹. É este o caso de *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, que, corajosamente, diminui a distância que o separa daquele cânone, na mesma proporção em que se afasta dos modelos privilegiados por autores que lhe são coevos, como Saramago, Cardoso Pires ou Almeida Faria, cuja fortuna literária se prende, em larga medida, à subversão voluntária daquele reputado subgénero do romance.

Significa isto que, ao contrário das obras desses autores, *A Voz dos Deuses* é, com tudo o que isto implica de pernicioso, tanto em termos axiológicos, como no plano da ideologia, bem mais vulnerável a uma aproximação indesejável ao romance histórico tradicional, conotado como género literário indelevelmente marcado por

¹ Veja-se a este propósito Carlos Reis. *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários*, Coimbra, Almedina, 1995, p. 231.

traços epocais. A este facto não é alheia a época significativamente recuada a que a narrativa de João Aguiar se reporta, como não o é a temática escolhida, indubitavelmente ligada ao mito da antemanhã da identidade nacional, ou o valor profético de que esse passado (re)encontrado é investido. Lukács¹ chamou precisamente a atenção para o feixe de conotações negativas que esse percurso viático pode suscitar, se afecto a um propósito de evasão ou se motivado por um historicismo passadista.

Ora, nenhum texto ilustra melhor esse perigo do que a análise acentuadamente nacionalista que António Quadros faz de *A Voz dos Deuses*. Sugestivamente incluído numa obra que recebeu o título de *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, o seu texto associa ao romance histórico uma vintena de autores, num curioso rastreio que vale, acima de tudo, pelas suas surpreendentes omissões, a que, no século XX, dos autores portugueses, só Fernando Campos logrou escapar. Contra os nomes silenciados, esgrime aquele eminente pensador, no seu irredutível grito contra o presente, um rasgado elogio à obra de João Aguiar, indisfarçadamente aproveitada como pretexto para a exaltação de sentimentos patrióticos. O que importa é a revalorização do «arcaico ontem», pressentido em *A Voz dos Deuses*, como «uma promessa do futuro para os desanimados, iludidos ou, pior ainda, indiferentes portugueses de hoje»². Escudando-se, deste modo, em *A Voz dos Deuses*, investe contra a ficção dos autores que, simbolicamente, votou ao esquecimento e que são, como se depreende sem grande esforço, aqueles cujos romances se constroem fazendo surgir a História como tema de indagação auto-reflexiva, questionando-a, não raras vezes, nas suas aporias, uma perspectiva naturalmente incompatível com a sua visão utópica da História e do poder catártico do passado.

Dir-se-ia, parafraseando Umberto Eco³, que, no momento da recepção, «a competência ideológica do intérprete» actuou não só enquanto «freio da interpretação», como também em termos de «estímulo». De facto, o texto de António Quadros, apesar de bastante pertinente em algumas das considerações que tece, não foge às malhas da contradição profunda que o auto-destrói como elogio, pois que, por inércia, arrasta a obra do autor lisboeta para uma certa atmosfera nostálgica, juncada de recorrências atávicas que lembram um certo nacionalismo romântico em crise. No fundo, a obra de João Aguiar sai pouco valorizada desse elogio que peca, por um lado, por excesso de *sinceridade* e, por outro, por falta de distanciamento crítico.

Mas se a leitura de António Quadros se prende, em demasia, a uma interpretação de teor nacionalista, não deixa, por isso, de ter o condão de se ter ocupado de uma obra que, não obstante o seu sucesso editorial, tem merecido pouca atenção da crítica. Sem a preocupação de aduzir razões para explicar esse desfasamento, importa salientar, no entanto, que a promoção mediática da obra e do

¹ Cf. Georges Lukács, *Le Roman Historique*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1977, *passim*.

² «João Aguiar, Regresso a Viriato», in *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 249. O sublinhado é nosso.

³ *Leitura do Texto Literário. Lector in Fabula*, Lisboa, Presença, 1993, p. 190.

seu autor não conseguiu escapar à divulgação de uma certa ideia de Viriato e da Lusitânia, há muito contestada pelos historiadores e modelarmente documentada neste excerto da contracapa:

«Viriato foi um verdadeiro génio militar, político e diplomático. Mas, sobretudo, Viriato foi o defensor de um mundo que morria asfíxiado pelo poderio romano: o mundo em que mergulham as raízes mais profundas de Portugal e de Espanha»¹.

Se é verdade que o tom apologético, que atravessa esse tipo de texto, é eficaz, em termos de estímulo patriótico à leitura, particularmente porque explora o fascínio que a figura do caudilho continua a exercer sobre os portugueses, não é menos verdade que se aproxima da vertigem do mito, naquilo que ele tem de generoso delírio, criando um horizonte de expectativa² que a obra, contrariando a sua promoção, está longe de poder confirmar.

Com efeito, impressão bem diferente é que se extrai da «Advertência prévia», onde o autor, procurando evitar leituras equívocas, sente necessidade de reafirmar o aparentemente óbvio, proclamando que «*A Voz dos Deuses* é um obra de ficção e não um ensaio histórico rigoroso» (p. 9). E, ao afirmar que o Viriato *ficcionado* está «mais próximo do Viriato histórico e verdadeiro que a tradicional imagem do rude pastor dos Hermínios» (*ibid.*), João Aguiar, para além da recusa da tutela do mito, deixa claro que o seu romance é História que se torna história, não só no sentido do que, para Lukács ou João Medina, caracterizam qualquer romance, como também nas implicações que decorrem do facto de a História ser um fenómeno textualmente representado em *A Voz dos Deuses*.

Não se julgue, porém, que a advertência do autor nos reenvia tão-só para uma narrativa de vaga coloração historiográfica, que se equaciona no confronto entre o *verídico*, que resulta da interpretação dos documentos históricos, e o «plausível» ou, se quisermos, o ficcional. Se atentarmos na revelação de que Viriato não nasceu nos Hermínios, ou de que a Cava de Viseu nada tem a ver com o caudilho lusitano, não é difícil prever que os *conotadores de veracidade*, de que a obra se socorre, ultrapassam, largamente, a mera referência a figuras ou acontecimentos datáveis, o que denota uma preocupação acentuada com a reconstituição histórica. Mas não no sentido de Saramago cujo texto é percorrido por uma ironia que escorre com frequência para a paródia, onde a dimensão onírica se reveste da autenticidade que falta à História oficial, denunciada como logro, o que pressupõe um triunfo do ficcional sobre o histórico, posição bem distante da de João Aguiar que cria nos vazios (in)sondáveis da *insuficiência* histórica e não para além da sua pretensa impostura. Um percurso diferente que a leitura da obra, para além da «Advertência prévia»,

¹ *A Voz dos Deuses*, 14ª ed., Porto, Edições Asa, 1993, p. 9. Todas as outras referências à obra, neste capítulo, serão desta mesma edição.

² Sobre a influência do paratexto na configuração do horizonte de expectativa da obra literária, ver Hans Robert Jauss, *A Literatura Como Provocação*, Lisboa, Vega, passim, particularmente pp. 65-70.

confere, de todo alheio à inversão realidade/ficção operada por Saramago, mas não impeditivo que o texto de João Aguiar se impregne daquilo a que Barberis¹ chamou a «emergência das contradições novas». Também no que tange ao autor de *A Voz dos Deuses*, malgrado a proximidade às fontes históricas, é no discurso literário que o «histórico não dominado»², essa porção de (ir)real que constitui o nosso destino e que escapa à análise histórica, se realiza. Por isso, a *fantasia* é «plausível ou, pelo menos, aceitável» (p. 9); acrescenta a sua verdade à verdade da História sem se incompatibilizar com ela.

Assim sendo, a obra de João Aguiar assume-se como ficção que mima a História, distanciando-se do mito, sem que essa desconstrução se faça à custa da pulverização das características singulares que fazem de Viriato um herói-referência da identidade nacional. Recusa o autor a credice que procura o deus onde apenas reside o homem, ou a imaginação sem freio que se alimenta da distorção hiperbólica do irrelevante, mas não exclui, pela boca do narrador Tongio, a exemplaridade do caudilho lusitano, de quem traça um retrato bastante favorável. A excepcionalidade da figura é mesmo alargada, sublinhe-se, a caminhos ainda pouco percorridos, como são os da «diplomacia» e da «eloquência». Está-se, como a seguir se documenta, muito longe do *dux latronum* das fontes romanas, do montanhês-salteador de António Sérgio, ou do Viriato pícaro de Aquilino:

Muitas coisas, verdadeiras e falsas, foram ditas sobre Viriato. Como acontece com todos os grandes homens, ele transformou-se numa lenda e as lendas, regra geral, são injustas mesmo para aqueles que pretendem glorificar. Por exemplo: ouvi não poucos disparates e exageros sobre a força e a bravura do Comandante (ele era um herói, não um deus); em contrapartida, ficaram esquecidos, por menos espectaculares, verdadeiros prodígios de estratégia, diplomacia e eloquência (p. 248).

Mas quem é esse Tongio cujo conhecimento de Viriato lhe outorga a possibilidade de corrigir a lenda? Que meandros da História e do sentir o conduzem à verdade *experimentada* que reclama? Que pedaço de mistério e de sentido se propõe ainda Tongio desvendar? Reenviam-nos estas questões para aquele que se nos afigura ser o mais interessante aspecto da obra e cuja importância importa analisar de perto: a re-criação simbólica de um *narrador-testemunha* que observa a História do lado dos Lusitanos.

Não seria difícil ver no «Prólogo», que nos apresenta Tongio como o autor suposto da obra, semelhanças evidentes com o de *O Nome da Rosa*, quer na ambiência criada, quer na forma como se procede à validação de um testemunho fictício, sem prejuízo das inevitáveis diferenças subsumíveis numa aproximação desta natureza. Para já, registre-se que se Adso pode, em certo sentido, ser considerado o biógrafo de

¹ Pierre Barberis / Georges Duby, «Literatura e Sociedade». in AAVV, *Escrever... Para Quê? Para Quem?*, Lisboa, Edições 70, [1975], p. 57.

² Veja-se a este propósito Pierre Barberis, *op. cit.*, p. 56.

Frei Guilherme, o mesmo não se pode, com rigor, dizer de Tongio cujo percurso existencial adquire, como se verá, um significado muito próprio, antes e para além de Viriato. Na obra de João Aguiar, a função do narrador-protagonista não se confina, como a de Adso¹, a repetir «*verbatim*» o que lhe foi dado ver e ouvir. É o que da vida de Tongio se transfigura em símbolo que mais importa, já que o seu percurso vivencial é o corolário de um destino que marca a sua existência sem nela se esgotar. E, neste sentido, a obra não se aproxima da biografia histórica romanceada, como pretende António Quadros², antes se configura como uma vivência particular da História e do mito, através de uma autobiografia suposta, a de Tongio. É esta diferença fundamental porque, para além da reconstituição histórica, a obra faculta a cada leitor a possibilidade de participar na odisseia de Tongio, i. e., na aventura do conhecimento que a revisitação do passado propicia.

Com o protagonista de *A Voz dos Deuses*, o leitor torna-se, pois, contemporâneo do que ocorreu *in illo tempore*, vivendo emocionalmente o que, para usarmos um expressão de Mircea Eliade³, «existe de uma maneira absoluta» no Portugal antes de Portugal. E o trajecto para lá chegar é, naturalmente, o da trituração do tempo profano, pela mão da História, é certo, mas sobretudo pelo instinto da procura do *já vivido* que a memória evoca. Uma aproximação que não escapa à convivência e à cumplicidade que, em certo sentido, defluem do simples acto de compreender. O conhecimento do *outro* torna-se, deste modo, conhecimento de si próprio ou, se quisermos, a História colectiva transfigura-se em vivência individual, que, no caso presente, deriva, como veremos, para a emergência da esperança no destino pátrio.

Assim, mais do que um artifício literário, a criação da personagem instaura a possibilidade de uma reinterpretação do passado, perceptível nos silêncios da História e na face oculta do mito. Importa, por isso, recordar o trajecto de experiência activa que o périplo de Tongio pela Lusitânia e arredores constitui.

Tongio vive primeiro na parte romanizada da Península, onde faz a sua aprendizagem da vida, em grande parte influenciada pela rigorosa educação do tio Camalo, que nutre uma indisfarçável simpatia pela racionalidade romana, diferentemente do que sente pelos Lusitanos que classifica como «pouco menos que selvagens» (p. 37). É precisamente o corte radical com o mundo onde cresceu que o leva ao templo de Endovélico, após ter vingado a morte do tio matando um centurião, o que, mais do que um simples acto de vingança, representa já o seu primeiro gesto de revolta contra os Romanos.

Assim, começa a sua viagem iniciática da aventura para o conhecimento, referendada pelo oráculo de Endovélico que prevê a sua atribulada vida de guerreiro, de sacerdote e, por arrastamento, de escritor das suas memórias. A sua colagem a Viriato dar-se-á bem mais tarde, não sem antes o ter encontrado casualmente, se é que se pode falar em casualidade num mundo onde os homens agem em função dos

¹ Cf. Umberto Eco. *O Nome da Rosa*, Lisboa, Difel, s.d., p. 15.

² Cf. *op. cit.*, p. 249.

³ *Op. cit.*, p. 119.

presságios, através dos quais os deuses fazem ouvir a sua inquebrantável vontade. Antes porém, integra, durante algum tempo, o bando dos príncipes, Cúrio e Apuleio¹, cuja forma de combater o inimigo Tongio reprova, fazendo notar o espectáculo deprimente da voragem que segue cada vitória:

Habituei-me também ao lado menos brilhante da guerra, o espectáculo das aldeias saqueadas e das mulheres violentadas (coisa que nunca gostei de ver; mas alguns dos nossos eram especialistas nisso e os príncipes toleravam a prática, embora não a seguissem). Na verdade, o que menos me agradou foi sentir que *éramos mais um bando de salteadores que um exército. Não havia objectivo, excepto viver à custa dos saques e matar romanos*» (p. 125). O sublinhado é nosso.

O seu amadurecimento como guerreiro dá-se, pois, sob o comando dos dois príncipes, permissivos no desejo incontrolável de pilhagem, «mais forte [nos seus homens] que a voz do bom senso» (p. 145). E, repare-se, como não resulta inócuo o facto de Tongio, permeável à ideologia do autor implícito, acentuar a condição de «salteadores» do bando de Cúrio e Apuleio, conferindo, com a *verdade da experiência*, a *verdade da História* que as fontes literárias registam. E, se neste passo, a obra parece dar razão aos historiadores antigos e a António Sérgio, tal não acontece de facto, já que se recusa qualquer generalização dessa forma de ser e de estar na vida a Viriato e aos Lusitanos que o apoiam. Trata-se, pelo contrário, de apresentar o caudilho através de um subtil jogo de contrastes que realce a sua singularidade, circunstância que obriga ao relato, por parte de Tongio, de um significativo número das suas próprias vivências com outros lusitanos e outros povos.

A escolha do narrador não é, por isso, ingénua, como não o é a sua postura crítica face às vivências experimentadas. Não estamos, apesar de a simpatia que a figura de Viriato lhe merece, perante um texto laudatório, fruto de uma consciência delirante onde o mito reside, ainda que, em concreto, não se possa falar da sua destruição. O facto de o momento da escrita se situar no templo de Endovélico é bem a prova da confluência inevitável da História e do mito e da confrontação com o mistério que lhe está associado. Não é por acaso que as memórias de Tongio vêm povoar o silêncio propício à (auto)reflexão que impregna o templo, significativamente renascido das cinzas da romanização. A autognose, que subjaz à procura do ser nacional que inspira a criação da personagem, pressupõe essa luta contra a irreversibilidade do tempo, i. e., contra o esquecimento do passado, repleto de sinais que importa desvendar. Não é tanto a redescoberta do *sagrado* que acompanha o mito do retorno à antemã, onde pretensamente moram importantes indícios da nossa razão de ser como povo, que mais preocupa João Aguiar. É, sobretudo, a restauração da *verdade* profanada pelo invasor romano (e neste aspecto aproxima-se de Aquilino) e pelo Tempo, que teima em apagá-la da memória dos homens, que se procura.

¹ Alguns investigadores (Adolf Schülten, e. g.) sustentam, baseando-se nos seus nomes latinos, a tese de que Cúrio e Apuleio poderão ter sido desertores romanos.

Ora, é essa necessidade de lutar contra o esquecimento que a voz do octogenário sacerdote do templo de Endovélico proclama, no seu testemunho simbolicamente validado pela inspiração divina e pela legitimidade acrescida de quem, velho e amadurecido, viveu os acontecimentos que narra. Uma credibilidade que sai robustecida pelo facto de o narrador não se coibir de opinar sobre os factos vividos, mesmo que isso não abone muito a favor da *paideia* lusitana. Veja-se o sacrifício de vítimas humanas, a propensão para o saque que agita muitos dos guerreiros, a manifesta indisciplina das hostes em combate, o Viriato salteador dos primeiros tempos, se bem que desculpabilizado pelo facto de ter sido vítima dos costumes lusitanos, ou a sua ingenuidade em certos momentos cruciais. Uma re-criação de situações e ambientes, onde, com nitidez, ecoam as declaradas fontes de consulta de João Aguiar, muito particularmente as *Religiões da Lusitânia*, de J. Leite de Vasconcelos, o *Portugal Romano*, de Jorge Alarcão, e o inevitável *Viriato*, de Schülten.

Registe-se, no entanto, que, para além do efeito literário que essa revisitação faculta, está em causa a incerteza e a falibilidade da interpretação dos acontecimentos, contra um racionalismo redutor que, para combater o mito, dá guarida apenas aos testemunhos materiais, não raras vezes, como vimos no capítulo anterior, insuficientes ou deformados pela visão parcelar de quem os constrói ou os interpreta. O que a figura de Tongio acrescenta à aridez dos documentos ou das ruínas é a procura do saber da experiência do diferente, do incomunicável e do incompreendido. E ainda que o entusiasmo posto nessa procura sucumba, por vezes, à atracção do exotismo, a criação da personagem não desvirtua a História, antes lhe confere autenticidade, já que, fazendo eco das fontes tidas como históricas, aprofunda também a visão do mundo que as legitima ou as rejeita.

É, com efeito, essa caminhada heurística, eivada de referências historicamente verificáveis para o leitor atento, que permite ao narrador traçar um retrato de Viriato que se constrói nos antípodas de muitos dos aspectos negativos que o narrador apreende nas suas viagens dentro e fora da Lusitânia. Deste modo, à fúria desorganizada dos dois príncipes, por exemplo, opõe-se, no caudilho lusitano, a ordem e a tática, do mesmo modo que a inteligência deste contrasta com o instinto indomável e a improvisação daqueles. Daí também que, ao contrário do que fazem Cúrio e Apuleio, «viver à custa dos saques e matar romanos» não seja para Viriato o objectivo primordial da sua luta contra Roma, o que está bem patente no incitamento à revolta dos povos ibéricos, ou no intenso e exaustivo trabalho diplomático dos homens por ele chefiados para congregar, sob um comando único, a resistência contra o invasor romano.

Dir-se-ia que, para o narrador de *A Voz dos Deuses*, a Cúrio e a Apuleio falta, como a tantos chefes lusitanos, o sentimento pátrio que anima Viriato e que esbarra na indisciplina e na falta de unidade das várias tribos. É o que estas palavras, atribuídas, na obra, ao comandante lusitano, claramente ilustram, com a particularidade de parecerem dirigidas ao Portugal de hoje:

[...] as nossas tribos e clãs são muito agarrados à sua independência. Nunca seria possível juntá-los sem que sentissem uma necessidade

extrema; se eu falasse mais cedo, cada chefe pensaria ter uma ideia melhor e ninguém se entendia. Era preciso que se entendessem para sobrevivermos. De resto, a questão não acabou; os nossos povos e os chefes têm de compreender que os tempos mudaram.» (p. 162)

A «arte de transformar bandos guerreiros num exército» (p. 306) não é, pois, a única característica que distingue Viriato dos outros chefes. O narrador, em observações esparsas, traça-lhe, igualmente, um retrato que põe em evidência a sua nobreza de sentimentos, o seu desinteresse pelas pilhagens, ainda que na sequência do usufruto de despojos de guerra, e até a sua intervenção no sentido de tentar alterar costumes seculares, como o sacrifício de vítimas humanas. Deste modo, a excelência do guerreiro e do chefe é talhada sobre a sua profunda humanidade, o que o coloca, em diversos planos, muito acima do primitivismo das tribos e dos povos que incita à revolta. Um Viriato, note-se, que, só em traços gerais, se aproxima da figura mítica que o filme *Non ou a Vã Glória de Mandar*, de Manoel de Oliveira, recria ou mesmo do Viriato de João de Barros/Mascarenhas, já que o herói aparece decantado das *impurezas* fantasiosas que a legião dos fervorosos adeptos do mito lhe têm vindo a acrescentar.

Assim, Viriato, em *A Voz dos Deuses*, é-nos apresentado como um herói apolíneo, que desaconselha os excessos, mantendo a sobriedade até nos momentos festivos, enredado no sonho que o possui. Receptivo ao diálogo e respeitador das divindades e dos presságios que ele própria interpreta, quando necessário, Viriato é um chefe solitário, austero nos hábitos, convicto nas ideias que defende, cultivando, no efêmero tempo de paz entre duas pelejas, o isolamento propício à reflexão que lhe doma o instinto. Não admira, por isso, que Tongio anteveja nele o Rei unificador que a Lusitânia precisa para subsistir.

Parece claro que, com esse conjunto de características, a figura de Viriato se constrói sob o signo do regresso do antigo herói à literatura dos nossos dias. Com efeito, depurada pela ascese do culto, da vida sóbria que escolheu, da fidelidade casta, no plano amoroso, e da transcendência do ideal que persegue, a personagem notabiliza-se não só pela bravura e coragem do seu gesto guerreiro ou das suas invulgares qualidades de chefia, como também pela sua entrega total e pelo sacrifício ao bem comum, só perecendo diante da traição ignóbil, após ter saído ileso de um sem-número de arriscadas peripécias. Em suma, um conjunto de atributos que integram os arquétipos da consciência mítica do homem de todas as épocas e que tanto poderiam ser, com ligeiros acertos, atribuídas a Nuno Álvares Pereira como a Frederico II.

Não significa isto, porém, que a obra, não obstante o denodado esforço de reconstituição histórica, pouco acrescente à figura do caudilho que a tradição e o mito há muito celebram. Note-se que, quando se dá a sua assunção de Tongio a oficial de campo de Viriato, posição que lhe concede o privilégio de uma convivência estreita com o caudilho, o narrador está muito longe de ser um observador adâmico, pois há muito empreendera a sua viagem de descoberta, no sentido oposto ao da História, ressalve-se, já que a Ibéria se ia romanizando, ora pacificamente, ora por força de uma paz sujeita. É este singular percurso de *lusitanização* que permite a Tongio propor o

texto da sua vida como o testemunho que falta à História: a versão de quem conheceu *de facto* os Lusitanos. Deste modo, o seu simbólico testemunho constitui a presença modelar, na ficção, do que, na historiografia vincadamente pró-romana, é a sua ausência perturbadora. É, ainda, esse significativo percurso de *lusitanização* um convite ao português de hoje para que empreenda a mesma caminhada de autodescoberta e encontre, procurando a verdade que mora na outra face do mito, um sentido para a sua existência, enquanto parte integrante de um Povo que tem um *futuro a cumprir*.

Não são, pois, espúrias as razões que promovem a aproximação do herói fictício ao herói referencial, como não serve o seu encontro apenas o propósito de acrescentar à obra *o efeito do real*¹ que se verifica, por exemplo, em *Um Deus Passeando pela Brisa da Tarde*, de Mário de Carvalho, quando o protagonista Lúcio é recebido em audiência pelo imperador Marco Aurélio. O que a narrativa de Tongio instaura é a possibilidade de se ler a História não como uma sequência de acontecimentos, mas como um conjunto de práticas de conhecimento e de narração que a identificam. Daqui resulta que mais importante do que as campanhas de Viriato é o relato que as fixa e lhes confere um sentido. Por isso, Hirtuleio e Sertório são os primeiros receptores do texto de Tongio, mas não os últimos, já que a actualidade da obra será, em cada nova recepção, «un dire et un analyseur de l' Histoire»².

Em todo o caso, o que emerge da obra é um Viriato promovido à irredutível condição de herói cuja *demand*a é o sonho de unir, sob um comando único, as tribos lusitanas na resistência ao invasor romano. Um sonho que Tongio faz derivar para a utópica criação de um Estado, incansavelmente proclamado junto do seu chefe. E o seu desejo não é de todo destituído de sentido, se pensarmos que, na obra em estudo, parece óbvia a existência de um grupo social de guerreiros, dividido em infantaria e cavalaria, um grupo de sacerdotes que detém o poder espiritual e que a vida insurreccional ultrapassa o propósito de autodefesa. Veja-se, também, que os Lusitanos têm relações de vizinhança com outros povos, ou que as tribos e clãs em que se organizam, não obstante as divergências que os separam, dão indícios de serem capazes de superar as suas divisões em momentos de crise. Estar-se-ia perante «sistemas embrionários» de uma eventual organização pré-estatal, que as invasões romanas vieram interromper, ou que, pelo contrário, poderiam ter acelerado o seu desenvolvimento, caso Viriato tivesse conseguido materializar o seu sonho.

«Pela primeira vez, tive a deslumbrante visão de um *novo futuro*³, uma *força nova na Lusitânia*, um *grande rei* que levasse atrás de si os outros principes.» (p. 230) - afirma, a dada altura, o sonhador Tongio, não duvidando por um só instante sobre quem deveria ocupar esse trono, já que, só no caudilho, «a aura do poder» o revestia «como se fosse um manto real» (pp. 129-130). Recorde-se que a «estratégia», a

¹ Cf. Roland Barthes, «O personagem histórico», in *S/Z*. Lisboa, Edições 70, s.d. 1980, p. 80: «Os personagens históricos [...] conferem ao romanesco o brilho da realidade e não o da glória: são efeitos superlativos do real».

² Jean Bessière, «Littérature et représentation», in Marc Angenot *et alii*, *Théorie littéraire*, Paris, PUF, 1989, p. 319.

³ O sublinhado é nosso.

«diplomacia» e a «eloquência» são precisamente algumas das qualidades que o narrador atribui ao caudilho lusitano e que lhe seriam indispensáveis ao exercício do poder, designadamente na sua função de «ser aquele que responde perante os deuses» (p. 230) pela distribuição da «justiça» e da «protecção» que a todos seria devida.

Mas o «dizer» e o «analisar a História» passa, nesse caso, não nos esqueçamos, pelo fulgor onírico que invade Tongio. É o seu pensar contrafactual¹ que, ao nível do discurso e da estrutura narrativa, esboça a construção de um mundo doxástico, que daria à História da Lusitânia (e à sua história) um desfecho diferente. Com esse mundo exprime o Tongio-octogenário a «cegueira» momentânea do Tongio-personagem, que, inebriado pelo sonho em que se enreda, não descobre que o mundo das suas crenças é incompatível com o mundo da realidade. Deste forma, o seu sonho grandioso, que, incorporando Viriato, se realizaria muito para além dele, não deixa de ser «sacrilego», pois isso seria «querer rasgar o véu que os deuses estendem sobre o futuro dos homens» (p. 230).

É, pois, esse mundo sonhado, na altura e nas circunstâncias em que ocorre, não só uma impossibilidade ficcional como também histórica, o que não impede que, desse «primeiro e último esforço coerente dos Lusitanos para resistir a Roma»², se possa extrair um ensinamento precioso para o futuro. Por isso, o destino de Tongio só se cumpre com o relato das suas memórias, actualizadas em cada nova leitura como uma revisitação à (ir)realidade do sonho que repousa no não-ser do dia antes.

Compreende-se, desse modo, que a criação de Tongio, mais do que a necessidade de biografar Viriato, serve essencialmente outros propósitos. Recorde-se que o narrador-personagem se transforma em cidadão romano e escreve as suas experiências na língua do invasor, começando, desta forma, a profecia de Arduno, de ressonância apocalíptica, a materializar-se através dele:

O nosso mundo vai acabar. Roma vai dominar a Ibéria. Teremos de viver com os seus deuses, os seus magistrados, as leis romanas, complicadas e subtis, os perjúrios, os tributos, os impostos... não quero viver nesse mundo, Tongio; só sei viver com os deuses e as leis simples e sagradas da minha tribo (pp. 345-346)

Mas que porção do hoje da recepção da obra pode ser ainda afectada por essa profecia? Que lição para o presente se pode extrair do desmoronamento desse mundo que, tragicamente, nem chegou a existir para além da sua gloriosa e efémera antemanhã? A resposta leva-nos à presença sub-reptícia do autor implícito. É o caso

¹ Sobre esta forma de criar mundos doxásticos, escreve Eco, *op. cit.* (nota 3, p. 127), p. 179: «Em virtude de uma simples convenção narrativa, aceitamos que um personagem possa pensar contrafactuais a respeito do mundo da narração [...] Como se o autor nos dissesse: "finjo supor que o meu mundo narrativo é um mundo real e imagino um personagem deste mundo que imagina outro diverso. Mas que fique bem claro que este mundo é inacessível ao mundo da minha fábula".»

² Cf. notas, in *A Voz dos Deuses*, ed. cit., p. 360.

do «hoje» do Tongio que não escapa a essa intromissão velada, deixando-se, não raras vezes, insidiosamente penetrar pelo «hoje» do momento da recepção da obra, como este exemplo documenta: «Na Ibéria as relações entre os povos não eram pacíficas, mesmo quando se tratava de tribos aparentadas (ainda *hoje* isso acontece de resto)» - p. 127.

Pisa, assim, o romance de João Aguiar o terreno movediço da rarefacção temporal, propiciador de leituras equívocas que bebem a sua inspiração na exaltação patriótica. Todavia, mais do que um historicismo passadista, mais do que fruição simbólica de um mito recuperado que importa preservar, no sentido pascoaliano de que realizamos melhor a nossa consciência ôntica na lenda do que na História, importa ver neste regresso de Viriato, de algum modo messiânico, a ideia de resistência. Uma resistência que se torna de novo necessária ao Portugal de hoje, face ao colonialismo cultural, sem fronteiras que o filtrem, que nos vai invadindo, minando a vontade e as consciências, impondo-nos «os seus deuses, os seus magistrados, as suas leis, complicadas e subtis, os perjúrios, os tributos, os impostos...». Romantismo decadente? Nostalgia de um mundo perdido? Certamente que não. É do futuro que se trata, i. e., de transformar a suposta falência actual em garantia da sua própria superação. Por outras palavras, é preciso realizar o que, na obra, morreu com Viriato e o sonho de Tongio: a passagem da aventura temporal à aventura espiritual.

Não se pretende, em suma, reabilitar apenas a figura de Viriato devolvendo-a à sua condição de herói que personifica uma comunidade com merecido lugar na História. O recorrente tema de Viriato não representa, por isso, um regresso ao passado para aí cristalizar, nem a recusa da coexistência com *o outro*, mas antes a convicção de que temos um papel a desempenhar no futuro, sem complexos, sem termos, para isso, de remeter para o abismo do esquecimento o que fomos. É neste sentido, que o messiânico regresso do lendário caudilho lusitano, vem, em *A Voz dos Deuses*, «aquecer», como o fez notar, com elevado acerto, António Quadros¹, «o que Pessoa viu como *aquela fria / Luz que precede a madrugada*».

¹ «João Aguiar, Regresso a Viriato», *op. cit.*, p. 248.

CONCLUSÃO

A imagem do rude pastor da Serra da Estrela, parcamente alimentado de frutos e de leite, que fazia rolar grandes calhaus sobre o inimigo romano é, hoje, a face do mito de Viriato que degenerou em conto de fadas. Nem o caudilho nasceu no *Mons Herminius*, nem é certo que tenha sido pastor, nem tão-pouco merece crédito o gesto magnânimo com que libertava os vencidos. Muitos dos prisioneiros devem mesmo ter sido vítimas sacrificadas aos muitos deuses lusitanos. Nas entranhas dos imolados, terão lido os presságios que desaconselhavam a preparação de uma emboscada para o dia seguinte, o sucesso previsível de uma das suas rapinagens pelas terras férteis da Bética, ou apenas o desfecho provável de um ou outro desejo menos *grandioso*.

Mais certa foi a tenacidade com que os Lusitanos resistiram ao domínio romano da Península e a excepcionalidade de Viriato como cabo de guerra. A astúcia e a perícia com que destroçou sucessivas legiões romanas, usando a tática da fuga simulada e do retrocesso rápido, são dignas de figurar em qualquer manual de estratégia. O interesse de alguns militares portugueses pelas guerras lusitanas (Themudo Barata e Marques de Andrade, entre outros) é bem elucidativo da exemplaridade de que a estratégia militar de Viriato se reveste. O mesmo reconhecimento se pode entrever no acentuado grau de mitificação de que a figura do caudilho é objecto na Antiguidade, em contraste com outros aspectos da sua vida. Do epíteto de *dux latronum*, por exemplo, nunca se livrará, mesmo nos historiadores que o trataram com mais benevolência.

A ideia de um Viriato, surpreendido entre o chefe e o bandido (faceta pícara que Aquilino magistralmente explora), é, entre nós, recorrente. Vêmo-lo, sobretudo nos historiadores cuja visão da História reflecte ainda o pensamento positivista ou na lógica inflexível do racionalismo de Sérgio. O *banditismo social*, por seu turno, assenta bem, como forma de vida, aos povos lusitanos das regiões mais pobres. Nas razias pelas planícies férteis circundantes encontram o que o solo natal avaramente lhes recusa. O saque e a coacção são então actos *legitimados* pela necessidade e pela tradição, com nítido prejuízo dos povos que lavram a terra. Estes acabariam por encontrar a sua libertação na conquista da Península. A resistência à invasão, consumada por *bandos rudes e bárbaros*, esgota-se, por isso, na incompreensão dos benefícios da romanização. Com a *pax romana*, vem a civilização *generosamente*

distribuída e o privilégio de integrar o *Império eterno*, que estará na base da civilização Ocidental, de que somos, naturalmente, herdeiros. Fácil se torna perceber que a água de Parnaso, em que os mentores desta linha de pensamento se inspiram, corre abundante nas fontes literárias greco-romanas, apropriadamente seleccionadas à medida do que importa defender.

Barbaros e cruéis corriam, pois, os tempos fora da civilização romana que, denunciava o horror dos sacrificios humanos e do latrocínio organizado. Parece impressionar menos os romanólogos, o deleite público, que era o espectáculo dos devorados nas arenas pelos leões, a absolvição hipócrita de chacinas como a de Galba ou, na mira do lucro fácil, a venda aos milhares, como escravos, dos homens e das mulheres dos povos que Roma submetia. Do abundante latrocínio romano, a seguir a cada conquista, fica apenas a ideia de uma vaga distribuição dos despojos de guerra. Os benéficos efeitos, materiais e espirituais, da romanização valem bem o preço das atrocidades cometidas. Um pensamento, não isento de perigos, que se aplica, ainda hoje, *mutatis mutandis*, a outros projectos expansionistas.

Ora, nem Viriato cabe por inteiro na figura do *dux latronum*, nem os Lusitanos são redutíveis ao fenómeno do banditismo social acima referido. Mais insustentável é a subversão da relação conquistador/conquistado, que faz dos Romanos libertadores. Uma impossibilidade que deveria ser evidente aos olhos dos pensadores de uma Nação, como a nossa, que construiu um Império, em grande medida, sob o impulso de um sentido missional que, em muitos aspectos, se assemelha ao que sustentou o imaginário da expansão romana. O iconoclasmo, em que o argumento de uma Roma libertadora se funda, reduz os vencidos a um só traço - o do banditismo -, permitindo realçar (com que generosa conviência!) a suposta *legitimidade* dos vencedores. O agir destes transporta a necessidade de mudança, os benefícios da *civilização*; a postura daqueles não tem leitura no plano do sentir. Aos vencidos é sonogada a defesa do direito à diferença, que vive, muito para além do mito viriatino, em qualquer confronto conquistador/conquistado. Não reconhecer isto significa esvaziar de conteúdo a resistência dos Tabajaras aos Portugueses; a dos Índios do México aos Espanhóis; a dos Timorenses à Indonésia. As dissensões internas ou a ausência de sentimento pátrio não eliminam esse direito. A lucidez crítica de Aquilino, em *Os Avós dos Nossos Avós*, deflui, em grande medida, da compreensão disso mesmo, i. e., da possibilidade de analisar a História também do ponto de vista dos Lusitanos.

Não admira, por isso, as dificuldades experimentadas por alguns historiadores em explicar a longevidade da conquista da Península, a grande mobilidade dos guerreiros lusitanos ou a sua capacidade militar, que ultrapassa largamente a que seria de esperar em bandos desprovidos de um sentir comum. Outros ficam-se, timidamente, pela atribuição de um vago sentido de comunidade e/ou por uma união conjuntural, motivada pela necessidade de defesa e, a cada passo, traída pela falta de coesão interna. Daqui se parte para a negação dos desejos autonomistas do caudilho, que de pastor, se tornou salteador, para depois se transformar no mais célebre comandante de guerra peninsular dos tempos da conquista da Hispânia. Mítico é já este percurso, se atentarmos em idêntica caminhada de Rómulo ou do imperador Justino I e na morte prematura do caudilho, eticamente condenável pela perfídia da traição que a tornou possível. Uma morte que estimula a criação de mundos doxásticos, o mais célebre dos

quais tem a assinatura de Lúcio Floro, que vê na morte de Viriato a interrupção da possibilidade do caudilho poder vir a ser um *Romulus Hispaniæ*.

Da reacção da imaginação ao curso de um destino a fazer-se, brutalmente interrompido, se há-de nutrir, amplamente, o mito de Viriato. Se a historiografia, particularmente a de inspiração positivista, desvaloriza o que, com o assassinato do chefe lusitano, mora no reino do inconcluso, já o idealismo nacionalista fará renascer o calado *grito de independência* do caudilho, um milénio mais tarde, em D. Afonso Henriques.

Não é, contudo, contra o registo factual que o mito de Viriato cresce como rizoma na cultura portuguesa, mas antes no espaço lacunar criado pela incapacidade da História em fornecer visões de conjunto sobre os factos. Assim se explica, por exemplo, que a ausência de sentimento pátrio no caudilho, defendida por historiadores como Farmhouse ou Carlos Fabião, não seja de todo convincente, já que deixa por explicar a atribuição a Viriato, pelo Senado de Roma, do título de *amicus populi Romani*. No espírito e na letra do tratado, que antecede a atribuição de tão honroso título, consta não só o reconhecimento de Viriato como chefe de um povo, mas também (e não menos importante) a aceitação de um território *lusitano*. Se este facto não chega para caucionar os desejos autonomistas do caudilho, não é menos verdade que, enquanto ele se mantiver historicamente incompreendido, nada se pode determinar com precisão. Uma dificuldade acrescida pela inexistência de um estudo acurado sobre a possibilidade de os povos lusitanos viverem ou não sob uma organização pré-estatal. São estas insuficiências que a imaginação mítica transforma em *conhecimento*, porque a História, ao contrário do mito, prima pelo silêncio, onde a realidade se tece de mistério.

Assim sendo, Viriato transforma-se no pioneiro da independência nacional e a Lusitânia o território mítico de cujo ventre há-de nascer a casta dos heróis portugueses. A tal ponto se concretiza essa aproximação de identidades que, não raras vezes, os termos *lusitanos* e *portugueses* se confundem, utilizando-se um pelo outro sem qualquer reserva. A guerra Lusitanos-Romanos passará a ser o gesto primevo das guerras de resistência que hão-de opor, principalmente, Portugal a Castela, seja com o Mestre de Avis e Nuno Álvares, seja com D. João IV, como fica bem patente no *Viriato Trágico* de Mascarenhas, onde o Portugal da Restauração e a Lusitânia se sobrepõem, na defesa da integridade do território e no direito à existência como Nação livre e independente. Outras vezes, o mito de Viriato torna-se permeável à subversão ideológica, como aconteceu na guerra Colonial. Os movimentos nacionalistas eram, nessa altura, vistos pelo Poder como o prolongamento, no terreno, de forças e de interesses estrangeiros. Ainda assim, as semelhanças evidentes entre a guerra subversiva de Viriato e a que grassava nas Colónias tornavam o mito viriatino bastante incómodo.

Trata-se, porém, em qualquer dos casos, da mesma luta desigual, onde a coragem, a astúcia e o sentimento pátrio se opõem, com determinação, à ambição expansionista do inimigo. Um combate que se desenvolve sob a tutela modelar de um herói, condutor de massas, que faz despertar as energias nacionais adormecidas. Recorde-se que, interpretando o messianismo, a que a figura de Viriato se não furta no

imaginário nacional, Teófilo, na narrativa que lhe dedica, faz dele um D. Sebastião regressado em trajos lusitanos. Por seu lado, Alfredo Athayde apresenta como prova de que Viriato é português *o momento e o modo* com ele surgiu de entre o povo para o salvar. Perceptível, no primeiro caso, é ainda o surto de nacionalismo que o *Ultimatum* desencadeou; e, no segundo, o culto do herói e do chefe em que o Estado Novo foi pródigo. Nítido e recorrente tem sido, entre nós, o triunfo do primado da exaltação individual sobre o herói colectivo, emergente, como vimos, na crise de 1383-85 ou no 25 de Abril de 1974.

Insere-se, por isso, o mito viriatino na linha providencialista da nossa História, funcionando o caudilho e a sua *pátria* como a figuração da antemanhã que legitima a nossa existência como Nação, antes mesmo de ser outorgada pela vontade divina no milagre de Ourique. Viriato não só reflecte essa forma peculiar de vivência messiânica, como também é portador das virtudes heróicas que definem a Grei. Pressupõe esta identificação o esbatimento de mil anos História, vividos apenas como *acrescentos* étnicos e culturais, porventura enriquecedores, mas insuficientes para apagar a força criativa que irrompe da *cepa* original, que a Lusitânia e Viriato constituem. António Quadros fará mesmo recuar a nossa origem até ao reino do disforme e do vagamente distinguível, que é a Atlântida.

Não resulta inócua a pouca importância que os mentores do mito viriatino consagram ao longo período histórico que separa Viriato de D. Afonso Henriques. A romanização ou as conquistas suevas, visigóticas e muçulmanas são a expressão do nosso passado comum com os outros povos da Península. A insustentável ligação histórica entre Lusitanos e Portugueses não inviabiliza a unidade de sentimento que, segundo Cassirer, preside à lógica do mito. Este procura, para além da globalização, o sentido da diferença, a individualidade que seja o garante do direito de existir com o Outro, mas sem com ele se confundir. O que a História não consegue validar pode ser intuído na recorrência atávica, amplamente documentada, por exemplo, na obra de uma Dalila Pereira da Costa. Não deixa de ser significativo como a perda da independência nacional entre 1580 e 1640 se aproxima, no plano simbólico, do espaço de tempo que vai do caudilho lusitano ao nosso primeiro rei. Repare-se que a (re)descoberta de Viriato pelos renascentistas surge, curiosamente, pouco antes da anexação castelhana do território nacional, renascendo no Portugal da Restauração, através da exaltação patriótica a que a obra de Mascarenhas dá corpo.

É, todavia, na *Mensagem*, onde a memória e o sonho se sobrepõem à História, que esse milénio, entre Viriato e D. Afonso Henriques, se torna inconsequente. Se o caudilho é ou não um ascendente directo dos Portugueses, é pouco relevante, porque a personagem ou aquilo que ela representa se confundem. O acto humano significativo é validado pela *lenda que fecunda a realidade*, não pelo devir histórico. O herói é, então, na sua figuração incorpórea, não o ideal de ser português, mas a sua virtualidade pura. A «potência sem o acto», no dizer de Agostinho da Silva¹, i. e., «seiva» e «reminiscência»² do Portugal-a-haver. Contra o que o mito tradicionalmente celebra, não atribui Pessoa a Viriato a defesa do ideal de ser português, que se faz acto

¹ *Op. cit.*, p. 17.

² Cf. António Machado Pires, *op. cit.*, p. 428.

em D. João I, nem tão-pouco a exemplaridade do gesto que a torna possível, que este à espada de Nuno Álvares pertence. É como *Castelo* da alma colectiva que o caudilho habita a «fria luz» da antemanhã, entendida como o «confuso nada», que é o «tudo» do mito. Com Viriato, revisitamos o *ainda não* e *no entanto já* do Ser nacional, consubstanciado em eterna promessa.

Não há, assim, no Império espiritual de Pessoa lugar para a mitificação do espaço físico que, em Mário Beirão ou Mascarenhas, se traduz na sacralização da Serra da Estrela. O mito da Terra-mãe, umbilicalmente ligado ao mito de Viriato, não tem, por isso, qualquer expressão na *Mensagem*. As funções de procriação e de regeneração, que, tradicionalmente, lhe são atribuídas, transferem-se, na obra de Pessoa, para D. Tareja e D. Filipa de Lencastre, cuja excepcionalidade é exclusivamente avaliada pela qualidade dos heróis que os seus ventres conseguiram gerar. Heroínas como Isabel de Aragão não têm, por conseguinte, lugar no panteão pessoano. Uma postura face ao papel da mulher na construção do destino pátrio que aguarda um trabalho mais aprofundado do que aquele que consagramos ao estudo dos mitos no feminino e à misoginia dos heróis nacionais. É, sobretudo, em relação ao feminino que o desfasamento cultural presente/passado se manifesta com mais acuidade.

Em todo o caso, e para além de todas as divergências, a figuração da antemanhã, em Pessoa, é fiel ao sentido da diferença para que no mito de Viriato e dos Lusitanos nos remete, em todas as épocas. Em jogo, ontem como hoje, está o confronto entre a defesa das particularidades nacionais e a tendência para a globalização. Mas daí a poder dizer-se, como Carlos Fabião e Amílcar Guerra, que o mito viriatino introduz uma contradição intransponível em relação aos efeitos positivos da romanização, de que somos, sem discussão, herdeiros, vai uma grande distância. É na gestão do conflito que opõe a *paideia* romana à lusitana que a identidade nacional, em larga medida, se constrói no seu ininterrupto refazer-se. Com Viriato e a longínqua Lusitânia procuramos o *suficientemente diferente*, sem que isto pressuponha, obrigatoriamente, a recusa do *suficientemente semelhante* que nos aproxima dos outros povos, designadamente os que partilham connosco um determinado passado histórico. A ideia de resistência que atravessa a Lusitânia tornar-se-á arquetípica não só no confronto *Eu-Outro* (traduzível no conflito nacional-transnacional, por exemplo), como também no confronto *Eu-Outro de nós próprios*.

Mesmo tendo em conta a desmistificação de todas as imprecisões históricas, que douram a existência de Viriato e da misteriosa Lusitânia, em que outro modelo peninsular se poderia ter inspirado a identidade nacional para sobreviver como consciência do que é único e particular? Pelo simbolismo de que surge imbuído e pela irredutível importância que desfruta na cultura portuguesa, aplica-se a Viriato a conhecida expressão italiana: *se non é vero, é bene trovato*. Em causa está, como em qualquer mito, a necessidade de o homem se recordar de si próprio, de se reassumir na sua identidade. O que o exemplo cívico e moral do caudilho inspira é a possibilidade de potenciar a esperança contra a insuportável «astenia de um fim»¹. Devaneio que alimenta a nossa memória infantil, como pretendem os racionalistas? Catarse dos

¹ Cf. Gilbert Durand. *A Imaginação Simbólica*, Lisboa, Edições 70, s.d. [1995], p. 108.

sonhadores de mitos? A verdade é que, como nos diz Gilbert Durand, «o humanismo de amanhã, depois de Freud e Bachelard, já não poderá fechar-se numa iconoclasta exclusiva»¹. E o vigor que o mito de Viriato conhece hoje parece dar-lhe razão. Não é menos importante o conjunto de valores que entretecem a sua imagem do que a sua realidade histórica.

Com efeito, a ideia de resistência conhece emanções várias que se prendem à defesa da tradição, de que a revolta de Maria da Fonte contra os *excessos* da abertura liberal, é exemplo. Dalila Pereira da Costa vê nesse levantamento popular uma revitalização da Lusitânia pré-romana no feminino. Modelar na gestão deste conflito é, também, a expulsão de Mouzinho da Silveira do panteão dos eleitos salazaristas. Uma saída que encontra explicação na forma como o eminente estadista semeou contra um presente conservador e passadista a necessidade de mudanças profundas que acompanhassem o progresso europeu. Não admira que o pós-25 de Abril e a integração europeia tenham reabilitado a memória deste herói liberal. Mouzinho é o contraponto mítico da abertura ao exterior, quando a defesa das particularidades nacionais ganha contornos de um isolamento retrógrado, desvirtuando o sentido do mito viriatino. A mais conhecida expressão deste isolamento insustentável, recorde-se, ferveja no *orgulhosamente sós* de Salazar. Nos antípodas desse virar-se para dentro, o sonho do federalismo europeu tem vindo a ganhar adeptos. Não sendo este ainda um mito *nacional* pelo qual valha a pena viver, pode contar, todavia, com o facto de já não haver símbolos nacionais intocáveis. A adesão à moeda única é a prova disso mesmo.

Ora, que o confronto Eu-Outro está na ordem das preocupações actuais, não restam dúvidas. Prova-o o fascínio que o caudilho lusitano continua a exercer sobre os Portugueses, bem patente no sucesso editorial de *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, onde, uma vez mais, se procura o sentido nacional das particularidades perdidas contra o perigo iminente da imersão no Outro, não só política e economicamente, como também culturalmente. Viriato e a antemanhã que ele corporiza não são, deste modo, apenas a expressão de um mito tutelar que nos ensina a resistir em nome da esperança no futuro. Largamente tocado pela fantasia, o mito de Viriato torna-se uma ficção necessária, sem deixar de ser, como vimos, perigosa, quando perversamente se legitima como pretexto para a exclusão do *Outro*, hoje uma atitude, a todos os níveis, indefensável. Mas não deixa de ser verdade que uma ferosa e destemperada apreensão do Outro, ao mesmo tempo que nos robustece e nos defende, no seio do transnacional, nos torna mais vulneráveis.

A desaparecida Lusitânia e a morte de Viriato, para além do seu sentido regenerador, são também a antevisão trágica do nosso apagamento como povo, diante da incúria e do esbatimento da necessidade de resistir. É à vista desta possibilidade de perda do sentido da diferença que o mito viriatino acoita ainda, malgrado a epopeia do negativo que adorna a descrente racionalidade moderna, o «porquê» e o «como» resistir à antropofagia da globalização.

Ponta Delgada, Setembro de 1997
Artur Veríssimo

¹ *Ibid.*

BIBLIOGRAFIA

1. MITO, HISTÓRIA E IDENTIDADE NACIONAL

- AMARANTE, Eduardo / DAEHNHARDT, Rainer, *A Missão que Falta Cumprir. Arquétipos e Mitos*, Porto, Nova Acrópole, 1995.
- ARIÈS, Philippe *et alii*, *História e Nova História*, Lisboa, Teorema, s.d.
- _____, *O Tempo da História*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992.
- ARRIBAS, Antonio, *Os Iberos*, Lisboa, Verbo, s.d.
- BAETEN, Elizabeth M., *The Magic Mirror. Myth's Abiding Power*, Nova Iorque, State University of New York Press, 1996.
- BAROJA, Julio Caro, *Los Pueblos de la Península Ibérica*, Barcelona, Txertoa e Crítica, 1991.
- BERGSON, Henri, *O Riso. Ensaio sobre a Significação do Cómico*, Lisboa, Relógio d'Água, 1991.
- BIERLEIN, J. F., *Parallel Myths*, Nova Iorque, Ballantine Books, 1994.
- BRANCO, Camilo Castelo, *Maria da Fonte*, Lisboa, Ulmeiro, 1986.
- BRISSON, Luc, «Aux origines du mythe», *Sciences et Avenir*, nº 111, Julho-Agosto, 1997, pp. 60-63.
- CAILLOIS, Roger, *O Mito e o Homem*, Lisboa, Edições 70, s.d.
- CAMPBELL, Joseph, *The Power of Myth*, Nova Iorque, Anchor Books, 1991.
- _____, *Myths to Live By*, Nova Iorque, Arkana, 1993.
- _____, *A Extensão Exterior do Espaço Interior. A Metáfora como Mito e Religião*, Rio de Janeiro, Editora Campus, s.d.
- _____, *O Herói de Mil Faces*, São Paulo, Editora Pensamento, s.d.
- CARVALHO, Alberto, «Magia e Tradições Literárias na Escrita da História», in *Dedalus*, nº5, Lisboa, Cosmos, 1995, pp. 91-105.
- CENTENO, Yvette Kace [coord.], *Portugal: Mitos Revisitados*, Lisboa, 1993.
- BURKERT, Walter, *Mito e Mitologia*, Lisboa, Edições 70, 1991.
- COSTA, Dalila L. Pereira da, *Corografia Sagrada*, Porto, Lello & Irmão, 1993.
- _____, *Entre Desengano e Esperança*, Porto, Lello & Irmão, 1996.
- _____, *A Nau e o Graal*, Porto, Lello & Irmão, 1978.
- DUBY, Georges /PERROT, Michelle, *As Mulheres e a História*, Lisboa, Dom Quixote, 1995.
- DURAND, Gilbert, *Mito, Símbolo e Mitologia*, Lisboa, Presença, s.d. [1982].
- _____, *A Imaginação Simbólica*, Lisboa, Edições 70, s.d. [1995]
- ELIADE, Mircea, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____, *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- _____, *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____, *Origens*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____, *Tratado de História das Religiões*, 2ª ed., Porto, ASA, 1994.

- ELIOT, T. S., *Notas para uma Definição de Cultura*, Lisboa, Edições Século XXI, 1996.
- ENGEL, Pascal, «Les régimes de croyance», *Sciences et Avenir*, nº 111, Julho-Agosto, 1997, pp. 36-39.
- FURET, François, «História, Hoje», in *A Oficina da História*, Vol. I, Lisboa, Gradiva, s.d., pp. 40-106.
- GALLIOU, Patrick, *Le Monde Celtique*, s/l, Gisserot, s.d.
- GASSET, José Ortega y, *Espiritu de la Letra*, Madrid, Cátedra, 1985.
- GODINHO, Helder, *O Mito e o Estilo*, Lisboa, Editorial Presença, 1982.
- GRAVES, Robert / PATAI, Raphael, *Hebrew Myths*, Nova Iorque, Doubleday, 1989.
- HYPOLITE, Jean, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Lisboa, Edições 70, s.d. [1995].
- JABOUILLE, Victor, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Inquérito, 1994.
- _____, *Do Mythos ao Mito. Uma Introdução à Problemática da Mitologia*, Lisboa, Cosmos, 1993.
- JAI, Roni, *Teach Yourself Mythology*, Chicago, NTC Publishing Group, 1996.
- JESI, Furio, *O Mito*, Lisboa, Presença, 1988.
- KRUTA, Venceslas, *Os Celtas*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- LAMAS, Maria, *Mitologia Geral. O Mundo dos Deuses e dos Heróis*, Lisboa, Estampa, 1973.
- LEÃO, F. da Cunha, *O Enigma Português*, Lisboa, Guimarães Editores, 1992.
- LECOURT, Dominique, «Prométhé ressuscité», *Sciences et Avenir*, nº 111, Julho-Agosto, 1997, pp. 28-33.
- LE GOFF, Jacques, *Reflexões sobre a Nova História*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- LE GOFF, Jacques et alii, *A Nova História*, Lisboa, Edições 70, 1991.
- LÉONARD, Yves, *Le Portugal*, Paris, La Documentation Française, 1994.
- LÉVÊQUE, Pierre, *Animais, Deuses e Homens. O Imaginário das Primeiras Religiões*, Lisboa, Edições 70, 1996.
- LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc, «Einstein, un héros malgré lui», *Sciences et Avenir*, nº 111, Julho-Agosto, 1997, pp. 22-25.
- LIVRAGA, Jorge Angel, *Os Grandes Mitos do Século XX*, Porto, Edições Nova Acrópole, 1995.
- LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade*, 3ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- _____, «Dialéctica mítica da nossa modernidade», in *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d' Água, s.d., pp. 183-200.
- _____, «Nacionalistas e estrangeirados», in *Portugal e a Europa. Identidade e Diversidade*, Porto, ASA, 1991, pp. 99-112.
- LOURO, João, *Do Sonho do Império à Crise da Consciência Portuguesa*, Lisboa, Universitária Editora, 1994.
- LUKÁCS, Georges, *Le Roman Historique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, s.d.
- MACHADO, Álvaro Manuel / PAGEAUX, Daniel-Henri, «Motivos, Temas e Mitos», in *Literatura Portuguesa, Literatura Comparada e Teoria da Literatura*, Lisboa, Edições 70, [1982], pp. 89-97.
- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *História da Civilização Ibérica*, [1ª ed. 1879], 12ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1951, pp. 19-25,

- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *A Vida de Nun'Álvares*, Lisboa, [1ª ed. 1893], 9ª ed., Guimarães Editores, 1984.
- _____, *Sistema dos Mitos Religiosos*, [1ª ed. 1882], 4ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1986.
- _____, *Portugal Contemporâneo*, [1ª ed. 1881], 9ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1986, 2 vol.
- _____, *História de Portugal*, Lisboa, [1ª ed. 1879], 20ª ed., Guimarães Editores, 1991.
- NEMÉSIO, Vitorino, *Sob os Signos de Agora*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995.
- _____, *Isabel de Aragão. Rainha Santa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, [1994].
- NONY, D., «La Péninsule Ibérique», in NICOLET, Claude [dir.], *Rome et la Conquête du Monde Méditerranéen*, Paris, PUF, 1978, pp. 657-678.
- PASCOAES, Teixeira de, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1996.
- PESSOA, Fernando, *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*, Lisboa, Ática, 1979.
- PILOSU, Mario, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.
- PIRES, António Machado, «O Carácter Português», in *Anais*, nº 8, Instituto Superior Naval de Guerra, 1994, pp. 35-53.
- POWELL, T.G.E., *Os Celtas*, Lisboa, Verbo, 1974.
- PROST, Antoine, *Douze Leçons sur l' Histoire*, Paris, Seuil, 1996.
- QUADROS, António, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro, Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d.
- _____, *Portugal. Razão e Mistério*, Livro I, Lisboa, Guimarães Editores, s.d.
- RUHERFORD, Ward, *Celtic Mythology*, São Francisco, Thorsons, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento, 1995.
- SARAIVA, António José, *A Cultura em Portugal. Teoria e História. Vol. I. Introdução Geral à Cultura Portuguesa*, Lisboa, Gradiva, 1994.
- SCHWARTZ, Fernand et alii, *Mircea Eliade: O Reencontro com o Sagrado*, Lisboa, Edições Nova Acrópole, 1993.
- SÉRGIO, António, *Breve Interpretação da História de Portugal*, 13ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1989.
- SILVA, Augusto Santos/JORGE, Vitor Oliveira [orgs.], *Existe uma Cultura Portuguesa?*, Porto, Edições Afrontamento, 1993.
- SMITH, Anthony D., *Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997.
- TELMO, António, *História Secreta de Portugal*, Lisboa, Vega, s.d.
- TORGA, Miguel, *Portugal*, Coimbra, Ed. de autor, 1967.
- VEYNE, Paul, *Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- VALENSI, Lucette, *Fábulas da Memória - A Gloriosa Batalha dos Três Reis*, Porto, ASA, 1996.

- VIDIGAL, Luís, *Imaginários Portugueses*, Viseu, Centro de Estudos de Aquilino Ribeiro, 1992.
- WATT, Ian, *Myths of Modern Individualism. Faut, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge, Cambridge University, 1997.

2. AUTORES E OBRAS ESTUDADOS - TEORIA E CRÍTICA (Fernando Pessoa, João de Barros, Aquilino Ribeiro e João Aguiar)

- ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *Mensagem - Uma Tentativa de Reinterpretação*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1987.
- BORDINI, Maria da Glória, «*Mensagem*: lírica e História», *Discursos*, nº 7, Lisboa, pp. 45-62.
- COELHO, Jacinto do Prado, «Cronologia e variantes da *Mensagem*», in *A Letra e o Leitor*, 2ª ed., Lisboa, Moraes, 1977, pp. 227-234.
- _____, «O nacionalismo utópico de Fernando Pessoa», in *A Letra e o Leitor*, 2ª ed., Lisboa, Moraes, 1977, pp. 199-208.
- _____, «Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes», in *A Letra e o Leitor*, 2ª., Lisboa, Moraes, 1977, pp. 199-208.
- _____, *Diversidade Unidade e em Fernando Pessoa*, Lisboa, Verbo, s.d.
- FERNANDES, Rogério Fernandes, *João de Barros - Educador Republicano*, Lisboa, Livros Horizonte, s.d.
- GARCIA, Frederick C. Hesse, *Aquilino Ribeiro, Um Almocreve na Estrada de Santiago*, Lisboa, D. Quixote, 1981.
- LOPES, Óscar, «Aquilino Ribeiro», in *Entre Fialho e Nemésio*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, pp. 369-398.
- _____, «Coordenadas de Aquilino na Literatura Portuguesa», in *Colóquio/Letras*, nºs 115-116, 1990, pp. 7-14.
- LOURENÇO, Eduardo, *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.
- _____, *Fernando Pessoa Revisitado*, Lisboa, Moraes, 1981.
- MENDES, Manuel [coord. de], *Aquilino Ribeiro, a Obra e o Homem*, Lisboa, Arcádia, 1960.
- PEREIRA, José Carlos Seabra, *Do Fim-de-Século ao Tempo de Orfeu*, Coimbra, Almedina, 1979.
- PIRES, António Machado, «*Os Lusíadas* de Luís de Camões e a *Mensagem* de Fernando Pessoa», in *Actas da III Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1987, pp. 419-429.
- QUADROS, António, «João Aguiar, Regresso a Viriato», in *A Ideia de Portugal na Literatura dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, pp. 246-249.

- SANTOS, Maria Irene R. de Sousa, «Fernando Pessoa e o Imaginário do Império», in *Penélope - Fazer e Desfazer a História*, 15, Lisboa, 1995, pp. 53-77.
- SILVA, Agostinho da, *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1959.

3. VIRIATO E OS LUSITANOS

- ALARCÃO, Jorge, «A História Política», in *O Domínio Romano em Portugal*, 3ª ed., Lisboa, Europa-América, s.d., pp. 15-30.
- _____, «A História, da Conquista à Ocupação Visigótica», in *Portugal Romano*, Lisboa, Verbo, 1987, pp. 17-64.
- ALBERTO, Paulo Farmhouse, *Viriato*, Mem Martins, Inquérito, 1996.
- AMARANTE, Eduardo, *Portugal Simbólico. Origens Sagradas dos Lusitanos*, Porto, Nova Acrópole, 1995.
- ANDRADE, Mário Marques de, «Viriato. Grande Capitão - Suas Campanhas e Estratégias», Separata da *Revista de Cavalaria*, Lisboa, 1952, pp. 6-52.
- ATHAYDE, Alfredo, *Viriato na História e na Ficção*, Porto, Imprensa Moderna, 1936.
- ARRIBAS, Antonio, «Formação dos povos ibéricos», in *Os Iberos*, Lisboa, Verbo, s.d., pp. 40-42.
- BARATA, Themudo, «Viriato. Legenda da Independência e da Guerra de Montanha em Portugal», Separata das *Actas dos Colóquios Internacionais*, s.l.[Ramos Afonso & Moita], s.d.
- CONSIGLIERI, Carlos, *Os Lusitanos e a Historiografia*, Lisboa, Vega, s.d.
- CONSIGLIERI, Carlos/ABEL, Marília, *Os Lusitanos no Contexto Peninsular*, Lisboa, Caminho, 1989.
- CORDEYRO, Antonio, «Da vinda dos Romanos a Hespanha, e victorias que delles conseguiu o maior Portuguez, e Principe Viriato, até morrer só por treyçaõ», in *Historia Insulana das Ilhas a Portugal Sugeytas no Oceano Occidental*, Livro I, fac-símile da edição princeps (1717), Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1981, pp. 20-25.
- DIAS, Jaime Lopes, *Viriato. Herói e Pioneiro da Independência*, Lisboa, Editorial Império, 1953.
- FERREIRA, O. da Veiga e S. da Veiga, *A Vida dos Lusitanos no Tempo de Viriato*, Lisboa, Polis, 1969.
- GUERRA, Amílcar, *Plínio-o-Velho e a Lusitânia*, Lisboa, Edições Colibri, 1995.
- GUERRA, Amílcar/FABIÃO, Carlos, «Viriato: Genealogia de um Mito», in *Penélope - Fazer e Desfazer a História*, 8, Lisboa, 1992, pp. 19-23.
- HERCULANO, Alexandre, «Introdução», in *História de Portugal*, Tomo I, Lisboa, Bertrand, 1980, pp. 28-35.
- MARTÍN, Julián de Francisco, *Conquista y Romanización de Lusitania*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.
- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, «Os Lusitanos», in *História de Portugal*, [1ª ed. 1879], 20ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1991, pp. 13-17.

- MATTOSO, José [coord.], «A Guerra Lusitana. Viriato», in *História de Portugal. Antes Portugal*, vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, s.d., pp. 212-217.
- PERES, Damião, «O Problema e a sua História», in *Como Nasceu Portugal*, Porto, Vertente, 1992, pp. 7-15.
- PINHO, António C., «Viriato e Sertório - Dois Heróis de Sinal Contrário», Separata da *Revista de Guimarães*, Guimarães, 1988, pp. 2-6.
- RIBEIRO, Aquilino, *Os Avós dos Nossos Avós*, Lisboa, Bertrand, 1990 [1ª ed. 1942].
- _____, «Viriato», *Príncipes de Portugal: Suas Grandezas e Misérias*, Lisboa, Bertrand, s.d., pp. 9-32. [1ª ed. 1952].
- SARAIVA, Hermano José, «Os Lusitanos e a Lusitânia», in *História de Portugal*, Europa-América, 1993, pp. 28-31.
- SCHÜLTEN, Adolf, *Viriato*, Porto, Renascença Portuguesa, s.d.[1927].
- SÉRGIO, António, «Despretensiosos informes sobre Lusitanos e Romanos destinados a um compêndio popular de História de Portugal», *Ensaio*, Tomo VII, Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 7-14. [1ª ed. 1941, refundido em 1958].
- SOARES, T. de Sousa, «Viriato», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, v.18, Lisboa, Verbo, s.d., pp. 1274-1275.
- VASCONCELOS, J. Leite de, *As Religiões da Lusitânia*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s.d.

3. VIRIATO E A LITERATURA PORTUGUESA

- AGUIAR, João, *A Voz dos Deuses*, [1ª ed. 1984], 14ª ed., Porto, Edições Asa, 1993.
- BARROS, João de, *Viriato Trágico*, Adaptação em Prosa do Poema de Brás Garcia de Mascarenhas, [1ª ed. 1940], 6ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1980.
- BEIRÃO, Mário, «No Reino de Camões», *Lusitânia*, 2ª ed., Porto, Livraria Tavares Martins, 1964.
- BRAGA, Teófilo, *Viriatho - Narrativa Epo-histórica*, Porto, Livraria Chardron (Lello & Irmão), 1904.
- DÓRIA, Joaquim, «Viriato», in *Política Nova*, Ano V, nº 242, Viseu, 1940.
- MASCARENHAS, Brás Garcia de, *Viriato Trágico*, reedição fac-similada, apresentada por José V. de Pina Martins, Lisboa, Gulbenkian, 1996.
- PESSOA, Fernando, «Viriato», *Mensagem*, [1ª ed. 1934], 13ª ed., Lisboa, Ática, 1979, p. 26.
- TORGA, Miguel, «Viriato», *Poemas Ibéricos*, Coimbra, ed. autor, 1995.
- VICTORINO, Pereira, *Viriato*, Viseu, Notícias de Viseu, 1939.

ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES CITADOS

—A—

ABEL, Marília, 75; 78
 AGUIAR, João, 9; 12; 15; 43; 67; 75; 83; 90; 91;
 92; 108; 113; 117; 126; 127; 128; 129; 130; 131;
 132; 133; 134; 135; 136; 142
 ALARCÃO, Jorge, 11; 75; 76; 78; 90; 132
 ALBERTO, Crisóstomo, 120
 ALBERTO, Paulo Farmhouse, 71; 74; 78; 139
 ALEGRE, Manuel, 25; 26; 27
 ALEXANDRE, Valentim, 24
 ALEXANDRINO, Apiano, 9; 62; 76; 78; 120
 ALMEIDA, Onésimo Teotónio, 102
 AMARANTE, Eduardo, 117
 ANDRADE, Mário Marques de, 77; 79; 137
 APAMEIA, Posidónio de, 7; 70; 71; 73; 75; 76; 80;
 102; 108
 ARAÚJO, Norberto de, 114
 ARIÈS, Philippe, 12; 90; 115
 ATHAYDE, Alfredo, 6; 69; 70; 76; 77; 87; 90;
 120; 140
 AZEVEDO, Luiz, 76

—B—

BACHELARD, Gaston, 27
 BARATA, Themudo, 137
 BARBERIS, Pierre, 129
 BARROS, João de, 15; 67; 84; 91; 92; 101; 104;
 106; 107; 108; 112; 113; 133
 BARTHES, Roland, 134
 BEIRÃO, Mário, 8; 63; 64; 66; 94; 109; 113; 141
 BENVENISTE, Émile, 116
 BERGSON, Henri, 44; 102
 BERNARDINO, Teresa, 116
 BESSIÈRE, Jean, 134
 BIERLEIN, J. F., 29
 BOCAGE, José Maria Barbosa du, 106
 BOILEAU, Nicolas, 57
 BORDINI, Maria da Glória, 95; 100; 101; 102
 BORGES, Jorge Luís, 64
 BRAGA, Teófilo, 12; 34; 69; 70; 73; 78; 82; 89;
 140
 BRANCO, Camilo Castelo, 57; 58; 59; 60; 61
 BRANDÃO, Margarida, 116
 BRITO, Frei Bernardo de, 21; 70; 86; 120
 BRITO, José Correia de, 89
 BROCH, Hermann, 125
 BRUNO, Sampaio, 83
 BURKERT, Walter, 18

—C—

CALDEIRA, Arlindo Manuel, 33

CAMÕES, Luís de, 21; 22; 24; 27; 42; 46; 53; 55;
 57; 62; 86; 101; 106
 CAMPBELL, Joseph, 30; 31; 39
 CAMPOS, Fernando, 127
 CARR, E. H., 32; 116
 CARVALHO, Mário de, 134
 CÁSSIO, Dion, 9
 CASSIODORO, 120
 CASSIRER, Ernest, 77; 85; 87; 140
 CASTRO, Aníbal Pinto de, 109
 CASTRO, Bento Madeira de, 106
 CASTRO, Rosalia de, 18
 CEPÊDA, Margarida, 13
 CLÁUDIO, Mário, 30; 31; 48
 COELHO, Jacinto do Prado, 21; 97; 101
 COLAÇO, Manuel José, 89
 COMTE, Auguste, 40
 CONSIGLIERI, Carlos, 75; 78
 CORDEYRO, Antonio, 9; 12; 80; 85; 86; 87
 CORRÊA, Mendes, 68; 70; 82; 90
 CORREIA, Hélia, 60
 CORREIA, Natália, 44; 46; 64
 COSTA, Dalila Pereira da, 8; 26; 40; 42; 43; 45;
 49; 53; 60; 61; 62; 69; 140; 142

—D—

DAEHNHARDT, Rainer, 117
 DANTAS, Júlio, 41
 DEFAYS, Jean-Marc, 42
 DIAS, Jorge Lopes, 75
 DUBUISSON, Daniel, 77
 DUBY, Georges, 54; 115; 117
 DURAND, Gilbert, 142

—E—

ECO, Umberto, 127; 130; 135
 ELIADE, Mircea, 82; 109; 130
 ELIOT, T. S., 20; 81
 ENGEL, Pascal, 68
 ESTRABÃO, 62

—F—

FABIÃO, Carlos, 4; 11; 71; 72; 75; 76; 84; 139;
 141
 FARIA, Almeida, 48; 49; 50; 64; 126
 FERNANDES, Rogério, 109
 FERREIRA, António, 53
 FERREIRA, Seomara da Veiga, 116
 FLORO, Lúcio, 11; 78; 85; 87; 139
 FREITAS, Lima de, 13
 FRONTINO, Sexto Júlio, 11

—G—

GABRYS, P. J., 89
 GALLIOU, Patrick, 81
 GARCIA, Frederick C. Hesse, 114; 115
 GARRETT, Almeida, 26; 37; 58; 108
 GASSET, José Ortega Y, 14; 110
 GOMES, Piranhada, 80; 85
 GUERRA, Amílcar, 4; 11; 71; 72; 75; 76; 84; 141
 GUILLÉN, Claudio, 43
 GUNDEL, H. G., 75; 76

—H—

HEGEL, Georg W. Friedrich, 31; 36; 39
 HELDER, Herberto, 48
 HERCULANO, Alexandre, 11; 20; 26; 34; 40; 69;
 118
 HIERÁPOLIS, Epicteto de, 8
 HYPOLITE, Jean, 39

—I—

ITÁLICO, Silio, 70

—J—

JABOUILLE, Victor, 17
 JAMES, Simon, 81; 82
 JAUSS, Hans Robert, 128
 JUNQUEIRO, Guerra, 112
 JUSTINO, 11

—L—

LAPA, Rodrigues, 41
 LÍVIO, Tito, 87; 121
 LOPES, Fernão, 8; 25; 26; 32; 37; 42; 53; 54; 55
 LOPES, Óscar, 106
 LOURENÇO, Eduardo, 49; 103; 113
 LUKÁCS, Georges, 127; 128

—M—

MADRAZO, 4; 89
 MALINOWSKI, Bonislaw, 77
 MARANHÃO, Haroldo, 43; 44; 45; 46; 47; 48; 50;
 122
 MARCELINO, Amiano, 11
 MARTÍN, Julián de Francisco, 78; 118
 MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, 26; 36; 37;
 38; 41; 53; 54; 55; 58; 59; 60; 61; 87; 88; 89
 MARTINS, José V. de Pina, 104; 106
 MARTINS, Mário, 42
 MASCARENHAS, Brás Garcia de, 12; 16; 75; 82;
 83; 85; 87; 91; 97; 100; 103; 106; 107; 108; 110;
 113; 114; 133; 139; 140; 141
 MATOS, Norton de, 24
 MATOS, Sérgio Campos, 34; 41
 MATTOSO, António G., 35

MATTOSO, José, 41; 42; 71
 MÁXIMO, Valério, 120
 MEDINA, João, 126; 128
 MEENDINHO, 62
 METTRA, Claude, 3; 6
 MIRANDA, Sá de, 21; 106
 MOREIRA, Adriano, 24
 MORENO, L. Garcia, 4; 8; 10; 71
 MORIN, Edgar, 39
 MOURÃO-FERREIRA, David, 63
 MOYNE (Le), 55

—N—

NEGREIROS, Almada, 47
 NEMÉSIO, Vitorino, 16; 42; 55; 56; 57; 89; 106;
 119
 NIETZSCHE, Frederico, 112; 125
 NOBRE, António, 64; 112

—O—

OLIVEIRA, Luna de, 89
 OLIVEIRA, Manoel de, 4; 75; 84; 89; 133
 ORÓSIO, 10; 76

—P—

PAÇO D' ARCOS, Anrique, 109
 PASCOAES, Teixeira de, 13; 20; 21; 83; 96; 109;
 110; 114; 136
 PEDRO (infante D.), 14
 PEDROSO, Consiglieri, 34; 37; 41
 PEÑUELAS, Marcelino C., 21
 PESSOA, Fernando, 13; 15; 21; 25; 27; 35; 57; 62;
 63; 67; 91; 92; 93; 95; 96; 97; 99; 101; 102; 103;
 105; 110; 136; 140; 141
 PINHO, António C., 78
 PIRES, António Machado, 13; 47; 99; 100; 140
 PIRES, José Cardoso, 48; 60; 61; 126

—Q—

QUADROS, António, 13; 30; 82; 127; 130; 136;
 140
 QUEIRÓS, Eça de, 30; 43

—R—

RANCIÈRE, Jacques, 57
 REIS, Carlos, 126
 RESENDE, André de, 70; 86
 REY, Alain, 66; 67
 RIBEIRO, Aquilino, 10; 15; 34; 38; 42; 44; 45; 46;
 48; 61; 69; 73; 75; 90; 91; 92; 97; 106; 113; 114;
 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123;
 124; 125; 129; 131; 137; 138; 146
 RIBEIRO, Orlando, 81; 90

—S—

SALDANHA, J. J. Sousa Rocha, 89
 SARAIVA, António José, 83; 106
 SARAMAGO, José, 126; 128; 129
 SARMENTO, Mário, 116
 SCHULTEN, Adolf, 4; 68; 70; 72; 75; 76; 90; 132
 SÉRGIO, António, 15; 42; 69; 73; 74; 75; 78; 83;
 90; 91; 109; 113; 118; 122; 129; 131; 137
 SÍCULO, Diodoro, 7; 9; 70; 71; 72; 75; 76; 108;
 118
 SILVA, Agostinho da, 94; 99; 140
 SILVA, Luis de Oliveira e, 22; 23; 24
 SMADJA, Ivahn, 9; 87
 SOARES, Torquato de Sousa, 73; 74; 75; 78; 122
 SOREL, Georges, 102
 SOUSA, Manuel de Faria e, 6; 7; 77
 SUETÓNIO, Tranquilo Gaio, 10

—T—

TAVARES, Abrantes, 125
 TORGA, Miguel, 22; 63; 96; 120

—U—

UNAMUNO, Miguel de, 47

—V—

VASCONCELOS, José Leite de, 69; 132
 VERNEY, Luis António, 20
 VEYNE, Paul, 7; 9; 16; 17
 VICENTE, Gil, 21; 62
 VIDIGAL, Luis, 125
 VIEIRA, Afonso Lopes, 109; 112
 VIEIRA, Pe. António, 21
 VITORINO, Clara, 45

—W—

WATT, Ian, 52; 77
 WHITEHEAD, A. N., 18

—Y—

YOURCENAR, Marguerite, 116

ÍNDICE GERAL

Prefácio	3
Introdução - Viriato: Entre História e história	6
PARTE I	16
1. Mito e identidade nacional	17
2. História de Portugal ou a história de uma resistência	29
2.1. <i>Res gestæ</i> e identidade nacional	32
2.2. O render dos heróis	40
2.3. Mitos <i>no feminino</i>	52
PARTE II	65
1. Viriato e Portugal: Historicismo vs. vivência mítica	66
1.1. Viriato - Idealismo vs. racionalismo	68
1.2. Viriato - Mito e significado	80
2. Viriato e os autores do século XX	91
2.1. Fernando Pessoa: Viriato, a <i>Mensagem</i> e o mito da antemanhã	93
2.2. João de Barros: A adaptação (im)possível do <i>Viriato Trágico</i> de Mascarenhas	104
2.3. Aquilino Ribeiro: Viriato ou a legitimação do pícaro	114
2.4. <i>A Voz dos Deuses</i> - Tongio e Viriato: Da aventura temporal à aventura espiritual	126
Conclusão	137
Bibliografia	143
Índice remissivo de autores citados	149

