

Ewa Łukaszyk
Uniwersytet Warszawski

Palabras clave
identidade portuguesa,
Fernando Pessoa,
universalismo,
expansão, Lusofonia

Nós, Portugal, o poder ser. Um universalismo virtual como resultado dum processo de auto-mitificação da cultura

Sem muito espaço para a dúvida, é na *Mensagem* de Fernando Pessoa que encontramos uma formulação magistral da visão mitificada da cultura portuguesa. No entanto, a obra prima do poeta modernista deve ser vista como uma síntese genial dum longo percurso da imaginação. O nosso propósito neste artigo é de confrontar o texto pessoano com uma tentativa de análise desse percurso imaginário que se iniciou já na época dos Descobrimentos, quando a navegação atlântica, aventura sem precedentes no imaginário medieval, carecia duma legitimação ideológica. A necessidade de explicar, *post hoc*, o que tinha acontecido, ultrapassar o choque da confrontação com um mundo jamais imaginado deus, na nossa ótica, o primeiro impulso para a mitificação do destino português enquanto um projeto universalizante cujo termo último supostamente se encontra no limite da existência terrena do homem: na unificação do espaço mundial encarando o desenlace escatológico da história da humanidade. Assim, Portugal deixa de ser compreendido como um território real, um país por entre outros países, e transforma-se numa entidade virtual, sempre por cumprir-se nessa realização última dum reino milenarístico a que António Vieira dera o nome de Quinto Império e que Fernando Pessoa recupera na *Mensagem*:

Que jaz no abismo sob o mar que se ergue?
Nós, Portugal, o poder ser.
Que inquietação do fundo nos soergue?
O desejar poder querer.¹

Através da acumulação inusitada dos verbos (“poder ser”, “desejar poder querer”), Pessoa esboça o carácter virtual da cultura mitificada,

¹ F. Pessoa, *Mensagem*, ed. T. Sobral Cunha, Lisboa 2013, p. 145.

o seu modo de existir potencial, sempre-por-cumprir, que a impossibilidade factual da localização indicada (reino situado no fundo do mar) ainda acentua.

Portugal inscrito na *Mensagem* revela-se como um mero paradoxo, um país fora do mapa, jazente no abismo. Resultando dum jogo de conceitos, constitui um desvio em relação à realidade, um caso fora do paradigma, estabelecendo um paradigma a parte. Em vez do mapa anulado, aparece na *Mensagem* um diagrama paralelo, construído de acordo com uma lógica que não é a da cartografia. É nomeadamente a lógica heráldica, em que supostamente se inscrevem os indícios simbólicos do destino virtual, carecendo duma explicitação poética.

- II. Vale a pena lembrar aqui alguns pormenores da longa história das formas poéticas híbridas que envolvem auxiliares visuais no processo de comunicação através da palavra, que Pessoa atualiza construindo a *Mensagem* sobre uma base visual implícita, constituída pelo brasão português na sua formulação renascentista. Os raízes da linha evolutiva que associa palavras e imagens perdem-se no passado remoto da escrita hieroglífica, redescoberta e reinterpretada em vários momentos da história cultural mediterrânea e europeia. “Ut pictura poesis”, preconiza também a *Ars poetica* horaciana. As consequências deste modo de pensar a poesia estão presentes na modernidade; basta invocar aqui a expressividade visual dos *Calligrammes* de Apollinaire, dos poemas-desenhos surrealistas e de tantas outras manifestações modernistas. A *Mensagem* inscreve-se ao mesmo tempo nesse contexto dos experimentos contemporâneos e constrói uma referência aos precedentes bastante mais remotos, nomeadamente ao poema emblemático quinhentista. Lembremos aqui algumas das suas características. Começamos pela etimologia. A palavra grega *emblema* designa tudo o que se aplica, com fins decorativos, sobre a superfície dum objeto: um baixo-relevo, um enfeite, um adereço. Supostamente, seria por vontade de embelezar que nascera o poema emblemático. Em 1531, em Augsburg, é impresso o *Emblematum Liber* de André Aliciat, uma recolha de epigramas latinos, entre os quais alguns traduzidos da chamada *Antologia Grega*. O livro é ilustrado, a pedido do editor, com gravuras que representam objetos, plantas, animais, cenas, figuras alegóricas. Em breve, nascem outros “livros de emblemas”, obras de pequeno tamanho e de caráter didático que se tornam extremamente populares em toda a Europa. Entretanto, o género desenvolve-se ganhando um fundo estético-filosófico apropriado. A gravura deixa de ser uma mera ilustração; adquire o estatuto de uma parte constitutiva do significado poético.

O *emblema triplex* é uma entidade composta: envolve a *inscriptio*, a *imago* e finalmente o próprio texto dum epigrama convencional. A *inscriptio* é constituída por um conceito a definir, uma sentença ou um próverbo que fixa o tema da reflexão; a imagem veicula um significado que permaneceria obscuro sem o suporte do epigrama que glosa ao mesmo tempo a ela e à *inscriptio*.

O significado do *emblema triplex* resulta, portanto, numa leitura em três tempos, numa compreensão progressiva por fases ou degraus. De acordo com as teorias neoplatónicas do Renascimento, o visível constitui uma via de acesso ao mundo superior, o das ideias. As imagens, *icones symbolicae*, são “espelhos do invisível”. No *emblema triplex*, a imagem constitui um “corpo” a que se associa uma “alma” discursiva. O significado da parte figurativa, de percepção sensual imediata, permanece obscuro antes de ser iluminado pela palavra. Uma leitura exaustiva do signo visual torna-se possível só em segundo tempo, transforma-se numa revelação. Por outro lado, o “corpo” conduz à “alma” captando a curiosidade, seduzindo os olhos, desencadeando o processo cuja finalidade é o acesso ao saber. Ambos formam um todo funcional e harmonioso².

Enquanto o poema emblemático contém efetivamente uma gravura, a base icónica da *Mensagem* é apenas sugerida pelo título (“Brasão”) e os subtítulos (“Os Campos”, “Os Castelos”, “As Quinas”, “A Coroa”, “O Timbre”) da primeira parte da coletânea. No entanto, o brasão evocado não é uma imagem indefinida, mas sim uma forma mental cristalizada pela tradição, cujos grandes contornos o leitor português reconstituirá com facilidade. Uma inscrição tão nítida na memória coletiva dispensa a presença material numa gravura no texto de Pessoa. Por outro lado, uma coerente leitura da *Mensagem* enquanto poema heráldico parece perturbada pelo facto de que o suporte visual evocado na primeira parte está ausente nas restantes partes do texto. No entanto, é preciso prestar atenção à teoria neoplatónica já evocada, subjacente ao poema emblemático quincentista como género codificado. Se notarmos bem a função introdutora ou propedêutica desempenhada nele pela imagem, poderemos com mais facilidade enquadrar o papel do brasão na totalidade do texto e na lógica interna da *Mensagem*. O texto pessoano não é simétrico. Toda a sua economia poética é mobilizada para constituir um movimento ascendente. No plano do conteúdo, esta ascensão traduz-se, como já foi sugerido por outros estudiosos, não só pela visão da história de Portugal compreendida como uma evolução dum reino terrestre para um reino espiritual³, mas também como uma passagem do real ao virtual. As epígrafes das três grandes sequências do texto marcam bem esta progressão: “Bellum sine bello”, “Possessio maris”, “Pax in excelsis”. A primeira delas, que parece a menos clara de todas, carece dum comentário. A fórmula “guerra sem guerra” é emprestada à tradição greco-romana, em que evoca a necessidade de se prepararem, em tempos de paz, as armas e os apetrechos militares que funcionam como uma garantia da existência dum estado. O reino terrestre é portanto evocado como a base da transformação de Portugal num império marítimo,

2 Cf. G. Mathieu-Castellani, “Emblèmes”, in: *Dictionnaire universel des littératures*, ed. Béatrice Didier, Paris 1994, vol. I, pp. 1085–1086.

3 Cf. D. L. Pereira da Costa, “A aventura espiritual da pátria”, in: *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Porto 1971, pp. 157 e ss.

grau intermédio indispensável para finalmente adquirir o estatuto dum reino celeste, espiritual. A mesma passagem pode ser lida como um despegar-se progressivo do universo material e a entrada numa existência virtual, num domínio simbólico. *Mensagem* parece ser pensada como um poema-percurso iniciático. Apresenta o mesmo funcionamento paideútico que o *emblema triplex*: guia o leitor-adepto através de vários graus de conhecimento. Como é sabido, Pessoa era um grande apreciador e um adepto avançado das ciências ocultas⁴. Os desenhos e os símbolos desempenham nos seus escritos e notas avulsas um papel de grande importância. Na abundante tradição icónica da Cabala, da Maçonaria e da Ordem de Rosa Cruz, a imagem não é uma simples representação do real, nem um signo convencional que equivale a um conceito, mas sim uma forma de revelação, uma propedêutica da ciência e da virtude. Também na *Mensagem*, a visualização aparece no princípio do texto (já que é a sequência inicial que se refere ao brasão português) como uma espécie de sustentáculo para esse leitor-adepto confrontado com a obscuridade da escrita lapidar, não preparado, ainda, para desvendar os mistérios do destino da nação. O discurso poético da *Mensagem* é constituído por frases-sentenças de sentidos graves e obscuros como inscrições tumulares. O mistério capta o leitor, mas a penetração na subtil ideologia deste universo poético assemelha-se a uma entrada num labirinto. Somos, por isso, equipados numa espécie de planta heráldica que nos guia até ao momento de desvendarmos o mistério do labirinto, percebendo a sua lógica interna. Ao alcançarmos este ponto de revelação, a planta, desnecessária, desaparece. À medida que a leitura prossegue, o adepto alcança graus cada vez mais elevados da compreensão-iniciação, aos quais convém um nível mais elevado de abstração. Do visível ascende, portanto, ao encontro do invisível, do real ao virtual.

Ilustremos esta argumentação com uma leitura da dimensão icónico-discursiva dum dos “microtextos” da primeira parte da *Mensagem*. Como já sabemos, cada um deles é associado a um elemento do brasão, evocado no respetivo título. No entanto, no interior de cada um desses “microtextos” aparece um referente visual secundário, também apenas evocado, mas sempre pertencente à tradição, já cristalizado como uma imagem mental. Este elemento visual ou melhor, visualizável, pode ser antropomórfico, como as figuras dos reis ou a alegoria da Europa dos mapas medievais, ou abstrato, como será o caso no “microtexto” do Campo das Quinas, que vamos agora analisar.

Como sempre acontece na *Mensagem*, subtis fios de associação conduzem o leitor para a compreensão do destino nacional através de signos e símbolos encadeados. O Campo das Quinas, elemento do brasão evocado no título do “microtexto”, por sua vez chama à memória o campo da Batalha do Ourique. Nela, as Quinas perdem a sua dimensão heráldica e

4 Cf. G. R. Lind, “A iniciação do poeta e o caminho alquímico”, in: *Estudos sobre Fernando Pessoa*, Lisboa 1981, pp. 257 e ss.

recuperam o seu sentido primário de cinco escudos atribuídos por Cristo aos Portugueses como voto da vitória na batalha decisiva contra as forças não-cristãs. Os escudos milagrosos, oferecidos numa teofania, introduzem já a dualidade do modo de existir “realmente” e dum outro modo de existir, não menos efetivo, próprio dos elementos simbólicos, que influenciam o curso dos acontecimentos reais sem jamais se materializarem.

O texto poético comenta a doação virtual com amargura, estabelecendo, surpreendentemente, como que uma distância irónica em relação à divindade cristã, colocada aqui numa categoria generalizada de “Deuses”:

Os Deuses vendem quando dão.⁵

Por detrás dos cinco escudos esconde-se uma verdade profunda, um significado sagrado: os cinco escudos são as cinco chagas de Cristo. Estabelece-se um paralelo, quase uma relação de equivalência entre o corpo martirizado do Redentor, representado, por sinédoque, pelos estigmas da Paixão, e Portugal, estigmatizado pelas Quinas. Mais uma vez, o texto explicita este presságio de sofrimento com amargura, sem entusiasmo face ao martírio anunciado que deveria caracterizar um verdadeiro cristão:

Compra-se a glória com desgraça.⁶

Entretanto, as Quinas, símbolo nacional, traduzem-se pelas chagas, símbolo religioso, que na iconografia cristã aparece acompanhado, à esquerda e à direita, pelas letras gregas A e Ω, que por sua vez simbolizam o princípio e o fim do tempo. Paralelamente, o texto aponta discretamente para a anulação escatológica do universo material e para a existência *post mortem*:

A vida é breve, a alma é vasta: Ter é tardar.⁷ Cristo e Portugal, funcionando ambos como os emissários encarregados de transmitir a mensagem divina aos humanos, preenchem o plano divino de redimir a humanidade, plano que constitui o sentido da história do mundo, permitindo o seu desfecho, o fim do tempo e a passagem para a eternidade. O sentido do “microtexto” constrói-se na intersecção da imagem heráldica com a simbólica cristã, entre o brasão e as quinas da vela pascoal no altar duma igreja. O que constitui um elemento crucial no processo da mitificação da cultura portuguesa e a sobreposição de dois sistemas de imaginação que habitualmente aparecem como não coincidentes, senão opostos: a lógica secular duma nação e a lógica transcendente duma comunidade religiosa.

O projeto secular duma nação desenvolve-se essencialmente em tempo presente, a curto e médio prazo. A solidariedade entre os membros dessa nação, os projetos de defesa territorial, de conquista ou de expansão que esses membros esboçam como uma causa comum referem-se sempre à realidade terrena. Por outro lado, os membros duma comunidade religiosa são chamados a dissociar-se, pelo menos parcialmente, dessa

5 F. Pessoa, *Mensagem*, *op.cit.*, p. 45; (todos os trechos citados a seguir referem-se a essa página).

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

realidade terrena, para tomar conta duma realidade outra, situada para além do tempo e do espaço da vida secular. A relação com o tempo e a eternidade traduz-se também pela inscrição no espaço. Enquanto uma nação estabelece, defende ou expande um território, uma comunidade religiosa é essencialmente extraterritorial. Na visão universalizante do destino português, essas duas lógicas sofrem uma contaminação. No Quinto Império, segundo a formulação de António Vieira, a noção dum território nacional já não tem cabimento. O espaço nacional dissolve-se no mundo, a solidariedade nacional sofre uma translação em termos universalistas. Na *Mensagem* de Pessoa, como vimos, o país deixa de ser um território, é trasladado para o fundo do abismo, donde se soergue no contexto duma tormenta divina, equiparável ao cenário duma segunda criação do mundo a partir do caos.

Este traço de identificação entre Portugal e o mundo poderia ser visto como uma expressão suprema dum egotismo nacional. Uma interpretação paralela poderia apontar antes no sentido duma dissolução ou deficiência do conceito de nação no caso português. O universalismo virtual, exposto sempre num modo paradoxal tanto em Vieira, como em Pessoa, condicionado por um múltiplo “desejar poder querer” aparece, na nossa hipótese, como um resultado dum trauma cultural ocorrido no momento inicial da expansão marítima. A mitificação da cultura própria e a sua virtualização é uma resposta a esse trauma de encontro com o mundo. Os paradoxos que vimos inscritos na *Mensagem* resultam da evolução imaginária cujas raízes se situam na passagem traumática entre o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna. É um momento em que a existência virtual dos escudos milagrosos começa a transcender a ordem terrena.

III. É curioso que a lenda de Ourique, aparentemente situada nos primórdios medievais da existência nacional, revela-se como uma invenção mais bem renascentista do que medieval. As primeiras notícias da batalha de Ourique não contêm quaisquer elementos de carácter teofânico. A narração do milagre em que o primeiro rei português recebe os escudos oferecidos pelo Cristo aparece pela primeira vez nos inícios do séc. XV: na crónica *De Ministerio Armorum*, supostamente escrita por volta de 1416, na *Crónica de 1419*, atribuída a Fernão Lopes, na *II Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra*, de 1451. Esses textos – junto com todas as versões subsequentes que se multiplicam nos séculos XVI e XVII – formam a base da mitificação de Portugal como um interlocutor de Deus e o seu instrumento de intervenção na história da humanidade.

Segundo a nossa hipótese, o surgir da narração do milagre coincide com o início do processo de expansão marítima, começada, de forma modesta, com os ataques à costa marroquina e a exploração dos arquipélagos atlânticos. As poucas distâncias percorridas e os magros resultados obtidos ao longo do século XV contrastam com a magnitude da expansão que seguiu o descobrimento do caminho marítimo para a Índia e a exploração da Ásia, coroada com a chegada dos portugueses

ao Japão. No entanto, é nesse momento inicial que aparece o trauma da navegação, tão contrária aos hábitos mentais do homem medieval, que considerava a morte no mar como pior de todas as outras formas e circunstâncias possíveis.

No que diz respeito às repercussões das viagens no plano do imaginário, da mentalidade e da maneira de pensar, são de sublinhar três fenómenos: a passagem da ideia da discontinuidade à continuidade espacial, o novo ordem epistemológico em que o *ver*, a verificação ocular aparece como uma fonte legítima do saber, e finalmente o nascimento da ideia da unidade da espécie humana. Esses três pontos contradizem as crenças medievais sobre a existência das limitações inscritas no próprio tecido espaço-tempo do universo, a desvalorização do olhar como um sentido aberto às ilusões de vária ordem, e a existência de várias formas e espécies quase-humanas para além da humanidade propriamente dita.

Simplificando um pouco o problema, poderíamos dizer que no imaginário do homem da Idade Média no espaço existiam limitações de ordem metafísico – algo mais profundo, mais essencial do que simples obstáculos materiais, como um rio, um braço do mar ou uma região montanhosa, e igualmente algo mais importante do que as fronteiras políticas entre os territórios. Existiam fronteiras estabelecidas por Deus, que delimitavam a zona onde era lícito permanecer, onde o homem podia viver, segundo uma vontade transcendente. A curiosidade ilimitada dum marinheiro explorador constituía uma culpa suficiente para precipitar a alma no inferno. Por isso mesmo, no Inferno da *Divina Comedia* de Dante encontramos Ulisses, herói que, segundo uma lenda medieval, ousou sondar até as profundidades do mar e que, finalmente, ultrapassou os limites das Colunas de Hérculeo e desapareceu para sempre na vastidão do oceano.

Nem todo o espaço era portanto acessível ao homem, nem em todos os lugares era permitido entrar. Por isso, como podíamos ler na crónica de Zurara, os marinheiros receavam entrar em certas zonas do mar, porque temiam o “postumeiro dano” – uma condenação ao Inferno após a morte – mais do que perigos do mundo real:

Nom era com mingua de fortaleza nem de boa vontade, mas por a novidade do caso, misturado com geral e antiga fama, a qual ficava já entre os mareantes de Espanha, quasi por sucessão de gerações. E já seja que fosse enganosa, porque a experiencia disto ameaçava com o postumeiro dano, era grande duvida qual seria o primeiro que quisesse poer sua vida em semelhante aventura⁸.

O ato de ultrapassar esta fronteira imaginária exigia uma reestruturação do universo mental do homem, uma reestruturação dos limites do lícito e do ilícito. Para o êxito desta operação contribuíram diversas ideias que apareceram nessa altura. Uma delas era a nova conceção do serviço de Deus. Desenvolve-se nomeadamente a ideia duma contribuição humana na obra de criação iniciada por Deus. O Deus apenas esboçou o mundo, que necessita duma reelaboração posterior por parte do ho-

8 G. E. de Zurara, *Crónica de Guinée*, ed. José de Bragança, Porto 1973, p. 49.

mem para que a obra divina esteja completa, perfeita, acabada. Descobrir novos territórios passa a ser considerado como uma forma de cumprir esta missão. Angelo Poliziano, um humanista italiano ao serviço do rei português, ajuda para dar uma formulação moderna a este conceito:

Pois que outra coisa nos fizeste, ó rei, senão descobrir outras terras, outro mar, outros mundos, [...], antes tirá-los das trevas eternas e, quasi direi, do velho caos, e trazê-los de novo à luz deste universo?⁹

Assim, deparamos já com uma formulação original do conceito da “segunda criação” a que se faz alusão na *Mensagem*, quando o “desejar poder querer” português se ergue do abismo no meio duma tormenta:

Isto, e o mistério de que a noite é o fausto...
Mas súbito, onde o vento ruge,
O relâmpago, farol de Deus, um hausto
Brilha, e o mar ‘scuro ‘struge¹⁰.

O passo crucial no sentido de dar uma legitimidade à aventura marítima dos portugueses é feito por Camões. É, mais uma vez, um antecedente renascentista a que Pessoa se refere explicitamente, pretendendo tornar-se, como é sabido, num supra-Camões. A figura do autor dos *Lusíadas* é ausente da *Mensagem*, talvez pelo facto que o próprio autor, figura ausente no interior do texto, pretende desenhar-se como uma encarnação do paradigma camoniano. Assim, a epopeia não é diretamente mencionada na *Mensagem*, porque a *Mensagem* na sua totalidade transforma-se em novos *Lusíadas*. Ao mesmo tempo, aparece aqui a continuidade da tradição heterodoxa que une Camões e Pessoa a um substrato anterior, transcendendo os limites da cultura portuguesa, já que, como observou Yvette Centeno, a visão camoniana engloba a tradição cabalística, podendo ser lida “nos três níveis que os cabalistas cristãos já defendiam: nível terreno (histórico), celestial (mítico) e cósmico (abarcando céu e terra como a água primordial no Génesis, ou na Cabala, os abarca)”¹¹.

A obra prima de Camões constitui ao mesmo tempo um documento do trauma ligado à passagem do velho ao novo universo de valores, e uma solução do problema do imaginário. No centro do poema épico aparece a ideia de transgressão, o confronto dos marinheiros com o Velho do Restelo. Citando mais uma vez Yvette Centeno:

É transgressão imperdoável nas ondas pôr vela em lenho seco (IV, 102). [...] O que se conclui, com o Velho do Restelo, é que é um crime esta transgressão dos elementos. Mas o que se conclui da aventura do Gama, é que sem transgressão não há progresso. Os elementos terão de ser vencidos – para ser reunidos em forma superior. Toda a oposição é passageira; é para ser transformada numa unidade mais íntima, e maior, como a que o casamento do fogo e da água representa¹².

⁹ A. Poliziano, “Carta de Angelo Poliziano a João, Rei de Portugal”, in: F. de Figueiredo, *A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa 1989, p. 101.

¹⁰ F. Pessoa, *Mensagem*, op. cit., p. 145.

¹¹ Y. Centeno, “O Cântico da Água em *Os Lusíadas*”, in: *A Viagem de Os Lusíadas. Símbolo e Mito*, Lisboa 2000, p. 30.

¹² *Ibidem*, p. 17.

A passagem do cabo de que falava Zurara é transcrita e legitimada através da imagem do Adamastor. Ao mesmo tempo, os portugueses enviados pelo rei vão contra a ordem estabelecida no imaginário medieval em que a direção mediterrânea, não a atlântica, e o objetivo de conquistar a Terra Santa devia ser a meta de qualquer navegação, *passagium* ligado indissociavelmente à ideia da cruzada, chamada *crux transmarina*. A navegação atlântica dos portugueses situa-se de certa forma “fora do mapa”, no sentido de romper as coordenadas do espaço mediterrâneo, consubstancial com o cristianismo, de que a Terra Santa e a Jerusalém terrena era o ponto central. Como comentou António Quadro, a obra camoniana “é portadora da vontade por assim dizer mágica de recriar, no *duplo* fundador do poema, o projeto português de uma Jerusalém celeste à escala ecuménica, neste mundo”¹³.

A transgressão do sistema de coordenadas da cristandade medieval requer uma mitificação idiossincrática da cultura portuguesa que se transforma neste momento num elemento derivado e ao mesmo tempo alienado em relação à ordem estabelecida pela civilização cristã. Dando o passo decisivo no sentido de mitificação, Camões consegue evitar o choque frontal entre o cristianismo e o projeto de expansão. A pluralização das instâncias divinas é paralela ao trecho da *Mensagem* que acabamos de citar. Camões introduz os deuses gregos no papel da autoridade responsável pela velha ordem, na qual o mar não é navegável, na qual não é lícito ultrapassar as fronteiras da tal zona de atividade permitida ao homem. Ao longo da epopeia, os portugueses lutam não contra a cólera do Deus cristão, mas sim contra a cólera de Baco – um deus entre aspas, fantoche da mitologia antiga. Assim, os portugueses apenas violam as leis estabelecidas por um deus falso, sem verdadeiro poder, questionam a legitimidade do ilegítimo. Quebrando as coordenadas do espaço cristão, inscrevem-se com insistência renovada na lógica peculiar da cristandade, que realça os pequenos e os humildes:

Vós, Portugueses, poucos quanto fortes,
 Que o fraco poder vosso não pesais;
 Vós, que, à custa de vossas várias mortes,
 A lei da vida eterna dilatais:
 Assim do Céu deitadas são as sortes
 Que vós, por muito poucos que sejais,
 Muito façais na santa Cristandade.
 Que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade!¹⁴

No projeto português de conquista não se trata já duma expansão territorial, senão duma dilatação da “lei da vida eterna”. O horizonte temporal da nação transforma-se na perspectiva da eternidade; a ação já não se limita a um território delimitado, senão abarca toda a extensão do mundo. Chegamos a ver como se dilui a fronteira entre uma lógica

13 A. Quadros, *Portugal. Razão e mistério*, vol. 1, Lisboa 1986, p. 33.

14 L. V. de Camões, *Os Lusíadas*, ed. Silvério Augusto Benedito, Lisboa 1988, p. 270.

relativa da nação e a lógica absoluta da comunidade religiosa. Na visão mitificada da aventura portuguesa, ultrapassa-se a lógica secular e entra-se no domínio do objetivos escatológicos. O reino lusitano, assim como o reino do Cristo, “não é deste mundo”.

- IV. Pessoa, baseando-se nos passos de virtualização que já foram dados anteriormente na história da cultura portuguesa, estabelece uma versão mais completa do universalismo virtual, que contrapõe, de certa forma, aos dados geopolíticos do seu tempo, em que o império colonial britânico predomina num mundo real, empurrando Portugal para um estatuto semi-periférico. No entanto, numa intuição genial, vislumbra a resiliência excecional deste império tão fraco que aparentemente nem chegava a ser uma verdadeira potência colonial, assim como o Ultimato inglês em 1890 o tinha provado. Como comenta Eduardo Lourenço, “o sentimento profundo da fragilidade nacional – e o seu reverso, a ideia de que essa fragilidade é um dom, uma dádiva da própria Providência, e o reino de Portugal uma espécie de milagre contínuo, expressão da vontade de Deus – é uma constante da mitologia, não só histórico-política, mas também cultural portuguesa”¹⁵.

É só na luz da experiência contemporânea que podemos verificar, em última instância, o poder ré-criativo do império português que, “não sendo deste mundo”, revela-se resistente a renegociação pós-colonial. A ideia imperial portuguesa aparece como particularmente insidiosa, buscando formas de sobrevivência simbólica, após a descolonização ocorrida no plano político. Discursos derivados do universalismo virtual português, entrando de forma fluida na retórica da lusofonia, ainda se encontram em circulação no início do novo milénio. Como exemplo desse discurso lírico, derivado tanto de Fernando Pessoa, como de outros representantes da Renascença Portuguesa, de Teixeira de Pascoais e dos saudosistas, podemos citar a tentativa de definir o “ser português” por Aires Gameiro, em que sempre se sublinham pontos como “espírito de aventura expansiva”, o pendor para a “fraternidade universal”, a capacidade de “mobilização fácil para a ajuda humanitária” ou “busca de semelhanças com os outros povos”¹⁶. Entretanto, para além de algumas vozes críticas, a consciência portuguesa atual nega-se a reconhecer o próprio estatuto de colonizador e do perpetrador da opressão simbólica na experiência africana. Como reconhece um desses poucos críticos, Alfredo Margarido, na formulação do discurso da lusofonia “o país foi remetido para o séc. XV-XVI, e só aí encontraria razões para existir”¹⁷.

O “espaço lusófono”, delimitado apenas pelo critério abstrato da língua em difusão e definido como “uma comunidade do destino”, não cumprido no passado colonial, mas aberto indefinidamente para o futuro,

15 E. Lourenço, *Portugal como Destino*, Lisboa 1999, p. 12.

16 A. Gameiro, *Lusofonia e Identidade na Diáspora*, Lisboa 2000, pp. 165–166.

17 A. Margarido, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Lisboa 2000, p. 5.

é uma versão secularizada da antiga visão da dilatação da “lei da vida eterna”. O carácter virtual do universalismo português, a sua suspensão no vazio da imaginação e do sonho, com pouco pendor para buscar vias duma realização material da solidariedade que pressupõe, faz com que esse seja um conteúdo cultural impermeável à mudança, perpetuando-se de geração em geração, aparentemente sem possibilidade de correção por parte dos intelectuais portugueses.