
A IDENTIDADE CULTURAL PORTUGUESA
— UM PERSONALISMO UNIVERSALISTA —

José Augusto Seabra

A IDENTIDADE CULTURAL PORTUGUESA

— UM PERSONALISMO UNIVERSALISTA —

Como o sintetizou Lévi-Strauss, «a civilização implica uma coexistência de culturas que apresentam entre si o máximo de diversidade, e consiste mesmo nessa coexistência», tese que a UNESCO adoptou e se tornou um paradigma consensual (1). Na verdade, na esteira de Marcel Mauss, os antropólogos contemporâneos parecem convergir em que, entre os fenómenos sociais, os «fenómenos de civilização» são aqueles que têm por característica dominante «o serem comuns a um número maior ou menor de sociedades e a um passado mais ou menos longo dessas sociedades», que um contacto ou uma mediação historicamente aproximou. Tais fenómenos, segundo ele, «vivem uma vida de certo modo supranacional», ultrapassando as fronteiras dos estados, das nações, das tribos ou de qualquer outro tipo de sociedades politicamente organizadas. Na sua definição mais concisa, enfim, «uma civilização constitui uma espécie de meio moral, no qual mergulharam um determinado número de nações e de que cada cultura nacional não é senão uma forma particular» (2).

Esta definição poderá servir-nos aqui de ponto de partida para algumas reflexões liminares, em que não pretendo mais do que dar um contributo para a busca daquilo que, na nossa cultura nacional, foi a matriz de uma civilização que se cruzou com outras civilizações, outras culturas. Tendo sempre em conta uma prevenção de Mauss, que ao recensar os sentidos da palavra civilização nos põe em guarda contra a sua utilização pela *doxa*, pela opinião vulgar, e sobretudo pelos políticos e ideólogos. É que, diz ele, em períodos nacionalistas «a Civilização é sempre a sua cultura, a da sua nação, porque eles ignoram em geral a civilização dos outros», enquanto em períodos universalistas e cosmopolitas «a Civilização constitui

(1) Cf. *Race et Histoire*, UNESCO, Paris, 1952. Republicado em *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, 1973, p. 417.

(2) Marcel Mauss, *Oeuvres*, 2, *Représentations Collectives et Diversité des Civilisations*, Paris, 1974, pp. 452-460.

uma espécie de estado de coisas simultaneamente ideal e real, racional e natural, causal e final, que um progresso do qual não se duvida manifestaria pouco a pouco»⁽³⁾. Quem não se lembrará do conto *Civilização*, em que o nosso Eça ironiza a tal respeito?

Evitando estas tentações endoxais simétricas, intentarei abrir aqui um espaço de apreensão da textura complexa onde se cruzam os elementos que poderão configurar os valores civilizacionais e culturais que nos constituíram como povo com uma personalidade própria, mas decorrentes do sentido etimológico de *persona*, cuja manifestação mais significativa foi a do relacionamento com outros povos, isto é, a demanda da alteridade. Como penetrantemente viu Vitorino Magalhães Godinho, «o caso de Portugal e dos Portugueses põe assim os problemas cruciais da identidade e do diálogo»⁽⁴⁾. Por isso ele relevou com razão «núcleos sólidos de identidade cultural a vários escalões, a diferentes níveis, ao mesmo tempo que se tecem e se rompem continuamente liames entre eles e entre o seu conjunto e as outras culturas»⁽⁵⁾.

Se a problemática da identidade cultural portuguesa tem assumido, nos últimos anos, subsequentemente ao 25 de Abril, uma acuidade nova, é antes de mais porque a mutação profunda verificada no relacionamento com os povos africanos, agora independentes, substituindo o diálogo a dominação, veio revelar, num momento crítico de ruptura, a ligação íntima, e por vezes dolorosa, entre as relações com nós próprios e as relações com os outros, ligação que acabou por prevalecer, para lá dos ressentimentos, no fundo comum que ficou a unir, no seu respeito mútuo, as civilizações e culturas da Europa e da África que pusemos em contacto. O mesmo sucedeu há mais de século e meio com o Brasil, onde uma sociedade multi-racial e multicultural, com as suas componentes de índios, portugueses e africanos, além de imigrantes italianos, alemães, japoneses, libaneses, sírios, etc., se entrosou através do que Lucien Febvre, no seu prefácio a *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, chamou «uma experiência privilegiada de fusão de raças, de troca de civilizações»⁽⁶⁾.

⁽³⁾ Idem, p. 476.

⁽⁴⁾ Cf. *Identité Culturelle et Nouvel Ordre Culturel Mondial*, Conférence International pour l'Identité Culturelle, Paris, 1981. Reproduzido em *Nova Renascença*, 3, 1981.

⁽⁵⁾ Idem, *ibidem*.

⁽⁶⁾ Cf. Prefácio a *Maîtres et Esclaves*, Paris, 1974, p. 20.

Mas a necessidade de reafirmação da nossa identidade decorre outrossim, e concomitantemente, do nosso regresso à Europa originária, que a adesão às Comunidades consumou, precedida pelo fluxo migratório que pôs em contacto, em larga escala, e para lá de meios intelectuais restritos, os Portugueses com outros povos do nosso continente, para além da Ibéria, deixando a relação de vizinhança de ser feita só por oposição a Espanha, isto é, mais propriamente, à antiga Castela, para se diversificar em contacto com culturas da mesma e diferente matriz.

Que o questionamento da identidade se ponha em termos de indagação auto-reflexiva, acerca do substracto originário da nossa civilização, eis o que é também próprio de uma transição entre estruturas autoritárias e democráticas do poder, em que o povo português toma ainda inseguramente nas mãos o seu destino. Como escreveu Fernando Pessoa, num dos seus textos sobre Portugal, que a precariedade da Primeira República lhe suscitou, «o problema do estabelecimento de bases para a definição civilizacional de qualquer nacionalidade só aparece, só tem cabimento quando essa nacionalidade se encontra num período de separação de um passado institucional que rui para um futuro institucional que ela taceia» (7). Mesmo não assumindo os seus «avisos» paradoxais do *Interregno* — o próprio Pessoa acabou, aliás por testamentariamente os infirmar — como negarmos que acabamos de viver, com «desassossego», como ele diria, «horas de intermédio»? E que espanto haverá em interrogarmo-nos sobre o que civilizacionalmente fomos, somos e seremos, se, na célebre frase de Paul Valéry, «nós, civilizações, sabemos agora que somos mortais» (8)?

Mas sabemos, igualmente, que podemos sempre renascer. E que o pessoano «nós, Portugal, o poder ser» (9) é a afirmação daquela kirkegaardiana potencialidade infinita que, a cada crise agónica, temos revelado sermos nós mesmos e outros, justamente porque, auto-analisando-nos, procuramos superar-nos. Como escrevia um grande historiador que recentemente se debruçava, antes de morrer, sobre a «identidade» do seu país, Fernand Braudel, «uma nação não pode ser senão à custa de se buscar a si mesma sem fim» (10). E não dedicou um dos nossos mais rigorosos

(7) *Sobre Portugal*, Lisboa, 1978, p. 133.

(8) Paul Valéry, *Oeuvres*, I, Pléiade, Paris, 1957, p. 988.

(9) *Mensagem*, Obra Poética, Rio de Janeiro, 1981, p. 22.

(10) *L'Identité de la France*, I, Paris, 1986, p. 17.

historiadores, José Mattoso, um livro inteiro à «identificação» de Portugal, a partir das suas «origens»?

Na verdade, a questão da identidade é uma questão de vida ou de morte para qualquer país. Ela está sempre em aberto, pois é a condição de uma conquista, de uma reconquista permanente da independência, primeiro direito de um povo. Sim, «todos os homens de todos os povos tendem naturalmente a preservar acima de tudo o seu direito de ser», na bela expressão de Agostinho da Silva⁽¹¹⁾, que, como Espinosa, bem sabe, com sabedoria e sageza, que «o homem partilha com todos os outros entes reais na natureza a tendência a conservar o seu ser na medida do esforço que lhe é próprio», aí residindo mesmo a plenitude da sua liberdade: «quanto mais concebemos o homem como livre, tanto mais somos forçados a afirmar que ele deve necessariamente conservar-se ele mesmo e permanecer mestre do seu espírito», foi uma das teses desse filósofo de ascendência portuguesa, no seu *Tratado da Autoridade Política* (12). Ele fazia, com efeito, da liberdade e da independência os valores fundamentais pelos quais o homem perservera no seu ser.

Esta visão do filósofo foi assumida, entre nós, pelos espíritos mais altos que meditaram sobre o que como Portugueses essencialmente somos. E se, no dizer de Unamuno, que de perto nos frequentou, «a filosofia portuguesa há que buscá-la nos seus poetas», talvez possamos encontrar em Teixeira de Pascoaes, que escreveu uma *Arte de Ser Português*, a expressão por excelência de tal visão, aí atribuir-nos, como qualidade originária, o «sentimento de independência e liberdade»⁽¹³⁾. Glosando Camões, que cantou a «Lusitana antiga liberdade», ele remontava sempre, na «Weltanschauung portuguesa», que segundo Pessoa foi a sua, a esse valor matricial: «o antigo português foi livre no sentido verdadeiro da palavra», reiterava o poeta, numa tradição que atravessara, como um momento de consciência, o romantismo liberal. «Onde é livre tem pátria o poeta», sintetizou lapidariamente Herculano na sua *Harpa do Crente*, num horizonte que abria o seu nacionalismo, repassado pela experiência do exílio, a uma universalidade patriótica, ele que na sua *História de Portugal* mostrara o que chama o «pensamento da independência» a emergir de um

(11) In *Reflexão*, Lisboa, s.d., p. 109.

(12) *Oeuvres Complètes*, Pléiade, Paris, 1954, p. 925.

(13) *Arte de Ser Português*, Lisboa, 1978, p. 114.

«sentimento de individualidade» que, nas suas palavras, «constitui barreiras entre povo e povo mais sólidas e duradouras que os limites geográficos de duas nações vizinhas» (14). Pensamento, sentimento. Mas também «vontade política», como mais tarde acentuou Oliveira Martins, que dela fez o elemento decisivo da sua concepção da independência de Portugal: «a independência dos povos — escreveu ele — assenta sobretudo na vontade colectiva: tal foi a base da nossa, tal continuará a ser, se com a vontade tivermos o juízo correspondente» (15). Vontade colectiva, repare-se, o que torna excessiva a interpretação do pensamento de Martins como referindo-se apenas à «vontade enérgica dos grandes chefes», qual a vulgarizou António Sérgio (16) e outros comentadores seus, mesmo se o culto dos grandes homens, à Carlyle, o obcecava. A verdade, porém, é que, mais profundamente, o autor do *Portugal Contemporâneo* fazia decorrer a vontade de independência do que chamava a «soberania moral e social do homem», ou ainda a «hombridade nacional», que identificava com a «liberdade» e de que para ele a expressão máxima tinha sido a epopeia de Camões (17). Seria entretanto Antero de Quental quem melhor explicitaria o alcance desta concepção axiológica e ética do patriotismo da geração de 70, que ultrapassava o nacionalismo para se erigir em «facto universal», como «facto da consciência humana» que era. Por isso ele falava dos «patriotismos irmãos», prenunciando a fraternidade das pátrias independentes e livres que enfim nos une hoje (18). A mesma visão universalista se encontra em pensadores republicanos, como Sampaio Bruno, que no *Brasil Mental* exclama: «*Ubi libertas, ibi patria*; onde a liberdade, aí a pátria (...). Noutra parte, nunca» (19). Ele resume assim, no limiar da modernidade, o que nos mentores mais lúcidos da nossa contemporaneidade democrática irá sobrepor-se às recaídas nacionalistas e conservadoras, contrárias à identificação da liberdade e da independência, como contrárias são à articulação do patriotismo com o universalismo.

(14) *História de Portugal*, Lisboa, 1920, p. 151.

(15) *Idem*, p. 51.

(16) *Breve Interpretação da História de Portugal*, Lisboa, 1977, p. 15.

(17) *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, 1917, pp. 292-293.

(18) Cf. *Prosas Sócio-Políticas*, Lisboa, 1982, p. 240.

(19) *O Brasil Mental*, cit. in *Sampaio Bruno, Prosas*, antologia de Joel Serrão, Rio de Janeiro, 1960, p. 71.

Esta é, para os Portugueses, não uma ideia abstracta, mas uma vivência concreta, que desde a origem da nacionalidade e ao longo da história, por via dos cruzamentos étnicos, das convivências religiosas, das descobertas marítimas, das missões e da diáspora migratória, foi modelando uma forma múltipla de estar no mundo que concilia, reconcilia, o que temos chamado o enraizamento e a errância. Se o patriotismo se exprime, antes de mais, no amor à terra natal, ou «sentimento terrantês», como magnificamente o designou Joaquim de Carvalho, ele alarga-se à dimensão da viagem e da aventura, sobretudo marítimas, sem perda da nostalgia das origens, do desejo do regresso, a que a saudade — do passado e do futuro, como viu Pascoaes — dá sentido. «Estar onde não se está», tal é, na feliz fórmula de António José Saraiva⁽²⁰⁾, essa ambígua maneira de ser, que torna os portugueses por idiosincrasia contraditórios: «cada um — como observou Keyserling — abriga em si ao mesmo tempo a tese e a antítese»⁽²¹⁾. Coincência dos opostos, que predispõe à heteronímia não apenas os poetas mas o comum dos portugueses: «o bom português é várias pessoas», escreveu aquele que, significativamente, Pessoa se chamava⁽²²⁾.

Essa pluralidade tendencial é a condição mesma de um relacionamento diversificado com as outras culturas, num texto civilizacional feito, como o pôs ainda em evidência Vitorino Magalhães Godinho, de «relações complexas de identidade preservada e de assimilação conseguida»⁽²³⁾. Daí a miscigenação não apenas racial mas cultural, que dá às experiências diferenciadas de contactos com outros povos matizes a perder de vista. É Gilberto Freyre quem nota que, no caso do Brasil, os Portugueses levaram consigo toda a gama de experiências variadas que tinham acumulado no século XV, quer nas ilhas Atlânticas quer na África e na Ásia, além das que já traziam de Portugal, com as suas cambiantes regionais, sociais, religiosas⁽²⁴⁾. Assim eles puderam constituir uma sociedade simultaneamente multi-racial e multicultural, aberta a novos enxertos migratórios da própria Europa, dos países árabes e do Japão. Simetricamente, os Portugueses incorporaram nos costumes, na mentalidade e na língua elementos recolhidos nas suas andanças pelo mundo, pondo mesmo em questão, como o fez Fernão Mendes Pinto, a superioridade de certos valores ocidentais.

⁽²⁰⁾ *A Cultura em Portugal*. Livro I, Lisboa, 1981, p. 110.

⁽²¹⁾ *Analyse Specturale de l'Europe*, Paris, s.d., p. 230.

⁽²²⁾ *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, s.d., p. 94.

⁽²³⁾ *Op. cit.*, p. 251

⁽²⁴⁾ Cf. trad. fr. de *Maîtres et Esclaves*. Paris, 1974, p. 52.

A distinção que alguns, como Castelo Branco Chaves⁽²³⁾, quiseram estabelecer entre universalismo e cosmopolitismo, sendo este e não aquele característico dos Portugueses, se pode aplicar-se às élites seduzidas pelo estrangeiro, e sobretudo pela França, nomeadamente a partir do século XVIII, não colhe para a globalidade de um povo cujas qualidades de adaptação são não uma forma de mimetismo mas de diversificação, logo de diferenciação e de realização original. E isso tanto ao nível dos comportamentos culturais das comunidades como das vanguardas intelectuais e estéticas autênticas. Quando os poetas e os artistas de *Orpheu* diziam propor-se, no início deste século, «criar uma arte cosmopolita no tempo e no espaço»⁽²⁴⁾, subsumindo na Europa da modernidade em convulsão todas as civilizações dos outros continentes, eles estavam a praticar um «acto de criação civilizacional» universalista, semelhante ao que os Portugueses levaram a cabo quando através das descobertas deram «novos mundos ao mundo» isto é, criaram o mundo moderno⁽²⁵⁾.

«Quanto mais buscamos as raízes do Português mais na essência do nacional descobrimos o universal», eis a tese de Jaime Cortesão, no seu livro sobre *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*. Por isso ele queria ver em cada historiador português «um cidadão do mundo», como se só assim fosse possível escrever a odisseia de um povo disseminado por toda a terra⁽²⁶⁾. O mesmo se deveria dizer dos nossos *mâtres à penser*, se eles fossem capazes de compreender, como um Pe. Manuel Antunes, que «o sentido da universalidade é o fio de Ariana que, escondido ou patente, liga os *disiecta momenta* da nossa história como liga os *disiecta membra* da nossa realidade como povo»⁽²⁷⁾. Desde que o sigamos fielmente, esse fio de Ariana permite-nos percorrer o labirinto português nas suas circunvalações, quais a de um labirinto de labirintos, em busca de sucessivas saídas, ou formas de liberdade, que logo se tornam outros tantos enleios, numa espécie de eterno retorno, das raízes à errância e da errância às raízes: «labirinto da saudade» lhe poderíamos chamar, como Eduardo Lourenço, ao ensaiar destecer-lhe a teia mítica de Penélope. Se para ele a «errân-

(23) Cf. revista *Litoral*, I, 1944.

(24) Fernando Pessoa, *Obras em Prosa*, Rio de Janeiro, 1976, p. 407.

(25) Fernando Pessoa, *Sobre Portugal*, Lisboa, 1978, p. 223.

(26) *Op. Cit.*, Lisboa, 1964, pp. 8 e 4.

(27) *Repensar Portugal*, Lisboa, s.d., p. 41.

cia pátria» se pode confundir com a sua «mortal peregrinação» (30), como no Poema nacional do nosso Épico, que se tornou a figura emblemática do «destino português», por que não ler aí a assunção de uma liberdade: a de renascer outro e de novo?

«Para nascer, pouca terra; para morrer toda a terra. Para nascer Portugal; para morrer, todo o Mundo», dizia o Padre António Vieira. Essa «pouca terra» de nascença, renascença, é para os Portugueses, antes de mais, a pequena pátria a que, na distância, pela saudade, volvem e revolvem. Com razão falou a este respeito Joaquim de Carvalho de um «patriotismo localista», que seria para ele a forma tipicamente portuguesa do patriotismo, aí mergulhando o nosso povo «as raízes e a estrutura da sua alma colectiva» (31). Desde a origem da nacionalidade até hoje as diferenças locais e regionais articulam-se com a identidade nacional, numa «dialéctica constante — como escreve José Mattoso — entre os vectores da divergência e os movimentos da integração», em que «esta acaba, efectivamente, por prevalecer» (32). A partir dos dados da geografia humana, da antropologia, da economia, da tecnologia, da história, podem identificar-se como o fez aquele historiador, os factores essenciais de diferenciação e de unificação. Por exemplo, a «ordenação do poder sobre a terra e os homens que a trabalham» é diversa, do norte atlântico e interior ao sul mediterrânico, tais como os delineou Orlando Ribeiro. E isso não apenas em termos de «relações sociais de produção» mas nas suas «variadas manifestações mentais e ideológicas», isto é, na expressão dos seus valores específicos (33). Entretanto, as migrações, o retorno de África, o desenvolvimento económico e a hierarquização social propiciaram as comunicações e as trocas culturais, sem eliminar mas antes atravessando as diferenças, seja nas concepções religiosas, nos comportamentos morais, nos costumes ou na vida pública (34). Seria de desejar que, no actual debate sobre a regionalização, se reflectisse devidamente sobre a problemática, tendo em conta os vectores complementares da diversidade e da unidade nacional, bem como o respeito dos respectivos valores civilizacionais e culturais.

(30) *O Labirinto da Saudade — Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, 1978, p. 18.

(31) *Compleição do Patriotismo Português*, Coimbra, 1953, p. 17.

(32) *Identificação de um País*, vol. I, Lisboa, 1945, pp. 57-58.

(33) *Idem*, pp. 55-58.

(34) *Idem*, vol. II, p. 47.

Certas oposições em que têm insistido, por motivações conscientes ou inconscientes de ordem ideológica, alguns comentadores, poderão assim olhar-se criticamente, a outra luz. É o caso da oposição entre o «aldeanismo» e o «cosmopolitismo», ou entre este e o «provincianismo». Com razão António José Saraiva insistiu, na esteira de Fernando Pessoa, em que o «provincianismo português não é um produto da província, mas sim da capital, e na medida em que esta é, não a capital do país onde está, mas o satélite intelectual de uma capital europeia de onde se importam as modas» (35). O «síndrome provinciano» consiste, na verdade, para o poeta dos heterónimos, em «pertencer a uma civilização sem tomar parte no desenvolvimento superior dela» — quer dizer, sem a viver e pensar com ironia — sendo o seu primeiro sintoma cultural «o entusiasmo e admiração pelos grandes meios e pelas grandes cidades» (36). O «aldeanismo» distingue-se do provincianismo, segundo Saraiva, precisamente porque é o outro pólo complementar do universalismo dos portugueses: estes movem-se entre «a aldeia e o mundo», «o enraizamento e a aventura» (37).

Não será, contudo, algo exagerado afirmar, como António Alçada Baptista, citado por António Quadros, que «a Pátria nasce nas aldeias e não é possível nas grandes cidades» (38)? Importa ter em conta, como Pessoa vinçou, explicando-se, no ensaio sobre *O Caso Mental Português*, que a oposição paradigmática aldeia/cidade é essencialmente semiológica: «Não se esqueça que se trata de casos mentais e não geográficos, e que portanto o campónio ou o provinciano pode ter vivido sempre em cidade, e o cidadão sempre no que lhe é natural desterro» (39).

Se a pátria se identifica, para os Portugueses, como a terra de origem, melhor seria, segundo Saraiva, como o Padre António Vieira, chamar-lhe «Mátria», retomando uma tradição grega de Creta, transmitida por Platão na *República*, tal como o lembrou Maria Helena da Rocha Pereira em estudo publicado na *Nova Renascença* (40). Num sermão pronunciado na Baía, em 1639, um ano antes da restauração da independência, de que foi profeta e agente, o orador jesuíta exclamava: «se a pátria se derivara da

(35) *A Cultura em Portugal*, op. cit., Livro I, p. 110.

(36) *O Provincianismo Português*, in «Páginas de Doutrina Estética», Lisboa, 1946, p. 189.

(37) *Op. cit.*, p. 110.

(38) *Peregrinação Interior*, vol. II, Lisboa, 1982, p. 226. Cit. por António Quadros, *Portugal. Razão e Mistério*, Lisboa, 1986, p. 41

(39) *Op. cit.*, *idem*, p. 192.

(40) *Sentido do Amor à Terra Pátria entre os Gregos*, «Nova Renascença», 19, Verão, 1985.

terra que é a mãe que nos cria, havia de chamar-se Mãtria, mas chama-se Pátria, porque se deriva do Pai, que nos deu o ser e está no Céu» (41). Com felicidade Natália Correia retomou a palavra, num seu livro de 1968, por um «fenómeno de reminiscência», como ela testemunhou, mas sobretudo por sensibilidade feminina e poética, cremos nós, pois acompanhamos Miguel Torga, quando, numa página do seu *Diário* de 1983, afirma que «apetece chamar mãtria à pátria, em quase todo o território português, pelo vigor da sua fisionomia espiritual» (42).

Pela nossa parte, pensamos, entretanto, que os Portugueses assumem, no seu patriotismo enraizado e na sua universalidade errante, tanto a mãtria como a pátria, isto é, o seu sentido imanente e transcendente, feminino e masculino, e por isso fecundo, criador. Haveremos de considerar como um valor essencial da nossa civilização e da nossa cultura a nossa sensibilidade pensante, nessa sua dupla face, que foi notada por alguns dos nossos observadores estrangeiros, como Unamuno. Não figurou este Portugal, num soneto célebre publicado n'*A Águia*, como uma Mulher fitando o oceano e o longe? E num texto de *Por tierras de Portugal y de España* não reiterou ele essa visão? «Afigura-se-nos Portugal como uma formosa e doce moça do campo — escreve — a olhar como o sol se põe nas águas infinitas» (43). As águas maternais e o sol paterno: a mãtria e a pátria. Porque Portugal tem também para Unamuno uma apresentação masculina: a de Ulisses, que primeiro trocou o arado pelos remos e, depois, no seu regresso, fez dos remos arado, cultivando a terra e recordando pelas noites o vaivém das vagas» (44). Mais ambigualmente, Unamuno vê no «Desterrado», de Soares dos Reis, à imagem do povo português, uma figura formosamente trágica, que sentada numa rocha — como a mulher do soneto «Portugal» — parece chorar sobre o mar...» (45). Dir-se-ia um andrógino, em que as duas metades feminina e masculina — a mãtria e a pátria — no desterro se reencontraram, tragicamente unidas em ausência e presença, numa espera infinita do regresso.

(41) Idem, nota 1.

(42) Cit. por Maria Helena Rocha Pereira, idem, *ibidem*.

(43) *Por Tierras de Portugal y de España*, Madrid, 1960, p. 10.

(44) Idem, p. 21.

(45) Idem, p. 47.

O Saudosismo e o Sebastianismo estão aí fundidos, nessa escultura emblemática. E não constituem eles, na sua projecção mítica, traços da maneira de ser dos portugueses? Como mitos, e só como mitos, os temos de tomar, e portanto como elementos constitutivos de uma civilização dada, cujo sistema engloba uma multiplicidade de tradições míticas. Não é aqui a ocasião de rastrear as fontes proféticas e esotéricas do Sebastianismo, nem de analisar os seus avatares saudosistas, ou vice-versa. Como o mostrou Lévi-Strauss, «os mitos transformam-se» e essas transformações «operam-se de uma variante a uma outra variante dum mesmo mito, de um mito a outro mito», segundo «uma espécie de princípio de conservação da matéria mítica», acontecendo também que no «curso desse processo a integridade da fórmula primitiva se altera», degenerando ou progredindo⁽⁴⁶⁾. É o que com o Sebastianismo acontece. Há sebastianismo e sebastianismo, como mostrou Sampaio Bruno no seu *Encoberto*. Opondo-se à tese de Oliveira Martins, que o considerava como uma «manifestação do génio natural íntimo da raça», Bruno, quanto a ele, desmistifica — sem desmistificar — o mito, distinguindo entre o «sebastianismo-sebastianismo» (alienante tautologia, enquanto «crença insensata» de «maníacos»), que tem servido para justificar todos os obscurantismos, e o sebastianismo messiânico, de carácter universalista, que considera como «emblemático da dignidade colectiva»⁽⁴⁷⁾. Foi deste último, na versão portuguesa do mito do Quinto Império, que se inspirou Pessoa no seu messianismo esotérico e poético. Como a partir dele intuiu Pascoaes a sua «Pátria Saudade», «elevando ao universal — como muito bem notou Eduardo Lourenço — a particularidade com que somos supostos viver a nossa relação com o Tempo»⁽⁴⁸⁾. Ao falar de «saudades do futuro», ele deu ao mito um sentido novo, anunciador de uma *revolutio* a emergir de uma *traditio*: «do Passado se conclui o Futuro» escreve o autor da *Arte de Ser Português*⁽⁴⁹⁾, para quem a «Nova Renascença» a vir devia «competir ao povo português convertê-la em concreta realidade social ou nova Civilização», através do que chamou o «Humanismo Universalista dos Portugueses».

Para nós, durienses e transmontanos, esta visão de Pascoaes, que era um dos nossos, está na ordem do dia, como o está para Portugal inteiro,

(46) *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, 1973, p. 301.

(47) *O Encoberto*, Porto, 1983, p. 252.

(48) *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 109.

(49) *Op. cit.*, p. 135.

o de dentro e o de fora, o do enraizamento e o da errância, donde há-de advir essa «Nova Renascença» que ele profetizou. Importa, porém, libertarmo-nos da visão passadista do Saudosismo — ou, para glosar Bruno, do «saudosismo-saudosismo», como de «sebastianismo-sebastianismo» — que pouco ou nada tem a ver com os valores essenciais da nossa civilização e da nossa cultura, tanto nas suas expressões populares como nas suas expressões poéticas superiores, que neste século Pascoaes e Pessoa encarnam.

Entre esses valores, o mais universal é a língua que falamos e escrevemos e que hoje é comum a sete países independentes e livres, com uma diversidade de culturas e mesmo de civilizações, com as suas literaturas e oraturas, através das quais comunicamos, convivemos e cooperamos. Ao aproximar-se um outro século, podemos contribuir juntos para criar, parafraseando o grande poeta e homem de Estado africano Léopold Sedar Senghor, «as novas dimensões da civilização do terceiro milénio, que será ao mesmo tempo a do diálogo entre as culturas e a da Civilização do Universal».

Essa Civilização há-de ser, só pode ser, a Civilização da fraternidade, como a que estamos a tentar construir entre os nossos povos lusófonos. «Uma fraternidade — antevia Pessoa — por enquanto imprevisível, mas que exigirá por certo um meio de comunicação igual — uma língua»⁽⁵⁰⁾. Que essa língua, no nosso caso, seja a «portuguesa língua» que herdámos de António Ferreira e de que outro poeta fez a Pátria, não significa senão que ela foi capaz de universalizar-se, lá onde foi florescendo, falando, cantando, ouvindo-se e vivendo, em países de culturas tão diversas. E quanto mais uma língua for formada de elementos culturais diferentes mais ela é uma língua de cultura.

Ora, como escreve um filósofo brasileiro, António Houaiss, «uma língua de cultura como a portuguesa é um bem comum que funda e fundamenta um universo que interessa aos seus usuários ou utentes preservar, para bem da sua condição humana»⁽⁵¹⁾. Como «bem comum» que é a vários países independentes e livres, a nossa língua terá assim de ser ao mesmo tempo uma e diversa. «Por se tratar de uma língua de cultura

⁽⁵⁰⁾ *Sobre Portugal*, op. cit., p. 239.

⁽⁵¹⁾ *O Português no Brasil*, Rio de Janeiro, 1985, p. 9.

— releva ainda Houaiss — a acção cultural é fecunda e tendencialmente unificadora naquele ponto em que a unidade se compatibiliza com a diversidade» (52).

A diferença de normas linguísticas, a existência de variantes e de variedades no interior destas, nos vários países de expressão portuguesa, não é impeditiva de uma unidade profunda, mas é antes a condição dela. Essa diferença pode ser analisada a vários níveis — fonemático, morfo-sintáctico, semântico, pragmático —, manifestando-se na fala ou na escrita, na linguagem quotidiana, dos meios de comunicação de massa, literária ou científica: ela é sempre o resultado da sua potencialidade estruturalmente criadora. Como observou Michel Serres, a propósito das variedades linguísticas e discursivas, a «intersecção original entre essas variedades», enquanto «nó de conexões», é que constitui o «cartão de identidade» de uma linguagem ou de uma cultura (53).

Aqui reencontramos a problemática da identidade e da alteridade, que civilizacional e culturalmente nos definem, por assim dizer heteronimicamente. De resto, as linguagens diferenciadas de um poeta que se multiplicou em poetas, adentro da mesma pátria-língua, são a exemplificação do que se passou com a irradiação dela: eles escrevem um português que vai do latinizante e clássico Reis ao futurante e moderno Campos, passando pela linguagem assimptoticamente no grau zero de um guardador-de-rebanhos, sem falar dos discursos orto e semi-heteronímicos, que correspondem a estados e níveis da língua portuguesa diacrónica e sincronicamente diversos. Não esquecendo que, segundo o Bernardo Soares do *Livro do Desassossego*, «a ortografia também é gente» (54)... Que melhor prefiguração da multiplicidade de variantes linguísticas nos países de expressão portuguesa, a partir de um mesmo idioma que se tornou a «língua comum» de 150 milhões de seres humanos? Por gradações sucessivas, de variantes em variantes, até aos crioulos de base portuguesa, que são já «línguas outras», esta nossa língua originária, enraizada na Galiza e em Portugal, dispersou-se a toda a rosa-dos-ventos, numa Diáspora de Comunidades falantes e escreventes, disseminada que foi por países independentes e por vezes por pequenos núcleos quase perdidos, desde os dos emigrantes aos

(52) Idem.

(53) *Discours et Parcours*, in «L'Identité», Paris, 1977, p. 31.

(54) *Livro do Desassossego*, I, Lisboa, 1982, p. 17.

dos descendentes longínquos de Portugueses, em Goa, Malaca, Timor, sabe-se lá onde...

«Não pode haver para todos nós mais alto e digno ideal do que o da expansão e afirmação da língua portuguesa no Mundo» escrevia há anos o Prof. Agostinho da Silva, numa mensagem que dirigiu a um Encontro, realizado no Porto, sobre o tema: «Os Portugueses no Mundo — uma cultura a preservar». Essa Cultura — dizia ele em tal mensagem, «no essencial foi sempre de esperança na unidade do género humano»⁽⁵⁵⁾.

Unidade permanente, a fazer-se e a refazer-se, na multiplicidade das suas componentes e das suas manifestações, enquanto projecto infinito e em processo, de que os Portugueses foram, são e serão persistentes obreiros, pois sabem que ele será sempre a recomençar. E que, como escreveu um dia Almada Negreiros, num belo texto sobre «a pessoa humana portuguesa», «o respeito pela Humanidade começa exactamente em cada um de nós», já que «sem o respeito pela individualidade e personalidade de cada ser humano, seja ele qual for, não há nada começado neste mundo»⁽⁵⁶⁾.

Tal é, na sua essencialidade, o que chamaremos o *personalismo universalista dos Portugueses*, que enforma a sua civilização e a sua cultura, em diálogo, em polílogo com as civilizações e culturas que pôs em contacto, deste cais da Europa a todos os cais do mundo a quem aportou para a ele retornar e voltar a partir sempre, num vaivém sem fim.

José Augusto Seabra

Embaixador de Portugal na UNESCO

⁽⁵⁵⁾ Publicada na *Nova Renascença*, 10, Primavera, 1983.

⁽⁵⁶⁾ In *Sudoeste*, I, Junho de 1935.