UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

ROBERTA ALMEIDA PRADO DE FIGUEIREDO FERRAZ

“Entre Douro – e – Mundo”:
Mito e Literatura na revista *Nova Renascença*

v. 1

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

**“Entre Douro – e – Mundo”:
Mito e Literatura na revista *Nova Renascença***

Roberta Almeida Prado de Figueiredo Ferraz

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Literatura Portuguesa
do Departamento de Letras Clássicas
e Vernáculos da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Profa. Dra. Monica Muniz de Souza Simas

v. 1

São Paulo
2008

Resumo

Em 1980 é publicada no Porto a revista *Nova Renascença*, um periódico de publicação trimestral que terá duração até o ano de 1999. Um dos principais objetivos da revista, continuamente exposto em seus editoriais e manifestos, bem como em alguns de seus textos de crítica literária, estava em reelaborar uma identidade nacional, que aliando tradição e modernidade, fez da *língua portuguesa* sua expressão mítica. Sabemos que os mitos em suas narrativas simbólicas configuram diversos tipos de saberes e de usos, dos mais criativos aos mais retóricos, tornando-se, sempre, uma expressão *perigosa*. Partindo, portanto, desse pressuposto, buscamos, neste trabalho, apresentar alguns dos diferentes *sentidos* que a proposta mitopoética da língua e da Pátria assumem na revista, sempre tendo como horizonte o contexto sócio-histórico do atual debate sobre *o retorno do mito e a pós-modernidade*.

Abstract

In 1980, the *Nova Renascença* magazine was first published, in Porto's city, lasting until 1999. One of its main goals, continuously displayed in its editorials and manifestos, as well as in some of its texts of literary critics, was to re-elaborate Portugal's identity, which by uniting tradition and modernity, made, out of the Portuguese language, its mythical expression. We know that myths while expressed in symbolical terms serve different functions and uses, from most creatives to most rhetorical, becoming always a dangerous expression. Taking, therefore, from this assumption, we seek, in this work, to present some of the different meanings that the mythic-poetic proposal of the language and the Nation assume in the magazine, having always its global context, in which occurs the actual debate between 'the return of the myth' and post-modernity, as horizon.

Agradecimentos

À Monica, que plantou comigo a semente, guiando-me na confiança e no carinho.

Aos meus amigos, Mariana, Fernando, Lucas, Renata, Virgínia, Anna Cecília, Carolina, Laura, Julia e Luiz Felipe, pelos ombros, abraços e cumplicidade infatigável.

Aos meus pais, pela revelação da necessidade constante do trabalho com a memória, conduto do amor e da compreensão.

À Lilian, querida madrinha desde o início.

“O homem tem a experiência do desgarramento e da fractura: está atravessado pela contradição, e a vida e o mundo são realidades desconjuntadas. O homem é assim um ser à procura de integração; é uma pergunta aberta em demanda de resposta; é um arco tenso que aponta sem ter o alvo. Esta experiência da contradição, do mal, da ruptura e do desvio está na raiz do mito. O homem sente-se ameaçado pelo sem sentido. Onde encontrar orientação, vinculação e sentido?”

(José Maria Mardones, *O retorno do mito*, p. 183)

*“A lembrada canção,
Amor, renova agora.
Na noite, olhos fechados, tua voz
Dói-me no coração
Por tudo quanto chora.
Cantas ao pé de mim, e eu estou a sós.*

*Não, a voz não é tua
Que se ergue e acorda em mim
Murmúrios de saudade e de inconstância,
O luar não vem da lua
Mas do meu ser afim
Ao mito, à mágoa, à ausência e à distância.*

*Não, não é teu o canto
Que como um astro ao fundo
Da noite imensa do meu coração
Chama em vão, chama tanto...*

*Quem sou não sei... e o mundo?...
Renova, amor, a antiga e vã canção.*

(...)

*Assim, cantas sem que existas.
Ao fim do luar pressinto
Melhores sonhos que este da Ilusão”.*

(Fernando Pessoa, “sem título”)

Sumário Vol. I

1. Introdução _____	p. 1
2. O Mito _____	p. 17
2.1 Hermenêuticas do Mito _____	p. 31
2.1.1 Cassirer: o homem como simbólico _____	p. 84
2.1.2 Durand: mitocrítica e mitanálise _____	p.104
2.2 Mito, Poesia, Linguagem, Cultura, Identidade _____	p. 118
3. Mito e Literatura na Revista <i>Nova Renascença</i> _____	p. 157
3.1 As revistas literárias em Portugal e a <i>Nova Renascença</i> ____	p. 165
3.2 Retornos e Diálogos: a Renascença Portuguesa e a <i>Nova Renascença</i> _____	p. 190
3.3 Proposta mítica da <i>Nova Renascença</i> : o mito da língua poética	p. 214
4. Conclusão _____	p. 239
5. Bibliografia _____	p. 246

Sumário Vol. II

1. Introdução aos anexos _____	p. 1
2. Tabela # 1 (Sumários dos números da revista <i>Nova Renascença</i>)	p. 2
3. Tabela # 2 (Índice da relação 'colaborador / número de artigos publicados' na revista <i>Nova Renascença</i>) _____	p. 26
4. Tabela # 3 (Índice numérico separado por gênero ou assunto de artigos publicados na revista <i>Nova Renascença</i>) _____	p. 28
5. Índice dos textos anexados _____	p. 29
6. Textos anexados _____	p. 31

1. INTRODUÇÃO

“De que se renasce, senão de um sono letal? Ao renascermos nós assim, neste lugar originário de uma língua e de uma pátria sem fronteiras, religando os fios da tradição e da modernidade, que em um momento aqui se entreteceram, na esperança auroral de um século que o seria de crepúsculo prolongado, temos a consciência de que havemos de renascer outros. (...) Da promessa de renovação falarão os nossos textos e os nossos actos. Nas raízes de civilizações milenárias mergulhamos, fiéis antes de mais ao nosso espaço antropológico e cultural. (...) Os tempos são de reencontro: das comunidades regionais com a comunidade nacional e desta com as demais comunidades de língua portuguesa. (...) Plurais são os caminhos e abertos os horizontes. Em liberdade os demandaremos. Renascendo, sempre”.

(Editorial inaugural da revista Nova Renascença, intitulado “Renascer” – anexo 1)

“A presença inevitável do mito leva-nos quase directamente ao seu desvelamento como lugar de dilucidação da crise da sociedade. (...) O mito transforma-se num lugar privilegiado de observação de alguns dos seus traços típicos, da saúde sócio-cultural de uma sociedade. Tarefa árdua – sabemos-lo – e não isenta de desvarios e equívocos, mas também terra cheia de promessas e caminhos a percorrer pelos espíritos atrevidos. E será preciso dizer sem rebuços que, quando nos encontramos frente a uma crise social e cultural, é com a perda de criatividade ou má integração do mito que nos encontramos”

(José Maria Mardones, *O retorno do mito.*)

A revista *Nova Renascença*, lançada no ano de 1980, no Porto, tem como principal proposta a retomada de uma identidade mítica nacional. Seu objetivo expresso reside em rememorar as forças criativas do que ela chama de “patriotismo local” visando uma melhor integração no que chama de “ecumenismo universal”. Vivendo num “mundo em metamorfoses”, conforme atesta o diretor literário da revista, José Augusto Seabra, a única ponte possível aos portugueses seria alicerçar-se naquilo que sempre foram: vinculadores de povos, gente do *além*, que “Entre Douro-e-Mundo” seguiu sua disseminação histórica, no vislumbre de um futuro fraterno. Na atualidade, a língua portuguesa cumpriria essa “vocação”, apagando mágoas históricas e respeitando as diferenças culturais dos territórios: esse é o desejo de apelo “civilizacional” da *Nova Renascença*. Para fundamentar essa sua visão da cultura portuguesa, a revista apoiar-se-á em seus mitos. Os mitos culturais – Sebastianismo e Quinto Império – impregnarão a leitura mitificada realizada, pela revista, de três figuras consideradas tutelares da literatura portuguesa – Camões, Pascoaes e Pessoa. Toda reelaboração mítica da identidade nacional apelará, então, para os textos literários, como forma simbiótica da parelha Pátria-Poesia. Seabra, em seu artigo esclarecedor sobre a postura da revista, publicado logo em seu número inaugural e intitulado “Camões, Pascoaes, Pessoa ou o mitopoético da Nova Renascença” (v. I, n. 1 – anexo 2), afirma:

“Assim, de Portugal à Europa e da Europa a Portugal, a identidade e a alteridade entre a visão de Pascoaes e de Pessoa explicitam-se. E essa identidade-alteridade tem muito a ver com o próprio modo como os dois poetas assumem a identidade e a alteridade do “ser Português”. (...) O mito camoniano é assim, em Pascoaes e em Pessoa, recriado em consonância com as suas visões (melhor se diria vidências) não apenas da poesia e da pátria, mas da espiritualidade mesma, num caso de dominante mística, noutro

caso esotérica: identificação no poeta de Marânus, heteronimização no poeta da Mensagem. Através e para além de Camões é sempre uma “Nova Renascença” que profeticamente, cada um à sua maneira, ambos anunciavam, por vezes em termos semelhantes, mesmo se com sentidos diversos, numa coincidentia oppositorum. (...) De linhagem essencialmente poética, o mito de Camões e da Nova Renascença é em Pascoaes e em Pessoa ao mesmo tempo de raiz nacional e patriótica, sem deixar de ser universal. Ele faz apelo às energias criadoras de todo um povo. Por isso Jaime Cortesão, poeta mas também político, que à República se devotou, escreve num dos primeiros números d’A Águia: “Pertence este esforço de renascimento quase exclusivamente a poetas? Não é bem certo, embora eles predominem na Renascença Portuguesa. Mas que fazer? Esperemos os que venham ajudar-nos os demais Artistas, os sábios e os obreiros de toda a ordem”¹. E eles vieram, como o provou o futuro. A Nova Renascença não fazia senão começar, auroralmente”.

Ao recuperar, como epígrafe de seu texto, a fala pessoana: “A nossa nova poesia é a poesia auroral de uma Nova Renascença”, Seabra estabelece, como podemos averiguar, a recuperação e o prolongamento dessa tríade poética que, segundo o autor, formam o “símbolo da consciência poética nacional” que, através dos processos vários de intertextualidade, “passam e repassam tempos históricos múltiplos” (idem, ibidem).

Nosso trabalho tem como objetivo ler, nos editoriais, manifestos e textos de crítica literária, as maneiras como se dá a elaboração mítica do discurso cultural presente na *Nova Renascença*, para avaliarmos os possíveis sentidos deste *resgate do mito*, na cultura portuguesa atual e nos tempos atuais, de maneira geral.

A própria pronúncia da palavra “mito”, do som, das idéias que o rondam, são capazes de, no instantâneo da escuta, causar horrores e fascínios. Ainda mais no atual momento, em que as teorias e críticas sobre o mito abundam, ampliando suas

---

¹ A *Águia*, 2ª série, n.10, p.124.

possibilidades de entendimento e fazendo dele quase um ‘corpo sem ossos’, pensando na expressão deleuziana², uma forma em contínuo movimento, um conceito sem possibilidade de definição rigorosa ou absoluta. Lembramos do talhe perfeito criado por Fernando Pessoa, na poética de ‘definir’ o mito: “*o mito é o nada que é tudo*”. Não é, absolutamente, um ‘outro’ fácil de ser apanhado e perante o qual conseguimos sustentar nossas possíveis imparcialidades:

“O conceito de mito é tão vasto que nele se pode incluir praticamente toda a expressão cultural humana – é o tudo – ou tão restrito que se limita a um ‘corpus’ específico e limitado, a um momento pontual e singular. É o ‘nada’ que é ‘tudo’. Se, para o homem comum, ele pode apresentar-se como um conteúdo deturpado, a verdade é que, ao longo dos séculos, o mito tem servido de ponto de partida, de meio, de objectivo ou de resposta para atitudes da Humanidade. Mesmo sem uma concepção nítida ou valorizada, ninguém nega a existência do mito, a sua presença em contextos diversos das várias sociedades”. (JABOUILLE, 1986: 15).

José Maria Mardones³, estudioso espanhol de teologia e filosofia, afirma que o nosso momento cultural é propício ao mito. E vincula a sensibilidade pós-moderna - em seu reflexo de mal-estar da modernidade tardia e sua superação - a uma idéia de ‘polimitia’, de abundância de mitos que ressurgem (renascem) como uma constante busca de ‘sentido’ a essa crise paradigmática.

A imbricação entre mito e identidade cultural foi sempre profícua no processo histórico de diversas culturas. Na formação do Estado-Nação dos mais diferentes territórios geográficos e culturais, o recurso de buscar origens lendárias e míticas, vertendo-as para satisfazer a consolidação de um novo agrupamento identitário, possibilitou toda uma gama de produções culturais e de discursos de poder que

---

² In DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mil Platôs – vol. I*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

³ Em sua obra *O retorno do mito*. Lisboa: Almedina, 2005.

permearam a história ocidental, culminando com força e violência nas ditaduras totalitárias do século XX. Em Portugal, lugar de ‘fronteira’, como diria Boaventura de Sousa Santos, a questão tornou-se mais acirrada. Há, com efeito, a construção de um discurso tradicional que fez resultar, diversas vezes, na mitificação dessa fronteira, elevando Portugal a uma espécie de *nau descobridora do outro*. A polêmica é grande, em torno dos mitos portugueses.

Sabemos que os mitos possibilitam diferentes ‘camadas’ ou ‘dimensões’ de leitura. Prevalecem, nos estudos teóricos sobre ele, duas ‘dimensões’. Uma primeira, que pensando na dimensão profunda do mito, vê nele uma função mística de reconciliação com o mundo e com os seres, embrenhando-se nos sentidos do sagrado, e também vê nele uma função cosmológica de apresentação de um mundo, fundando uma realidade. Nessa ‘camada profunda’ de leitura, são privilegiadas as expressões simbólicas que constituem o mito, ou seja, a ambigüidade e a irredutibilidade de seu verbo são mantidas em plena tensão, num pleno universo de possibilidades interpretativas. Essa postura crítica, denominada ‘simbolista’, verá o mito como essencialmente positivo e criativo. Por outro lado, diversos teóricos e críticos do mito, acompanhando uma linhagem que vem desde a Antiguidade, com a separação de mitos e logos, apontará nele a primazia de uma ‘camada’ mais contingente e ideológica, vendo nas expressões míticas de uma cultura o seu substrato retórico de poder e sustentação de uma ordem qualquer. Aqui, então, o mito é lido em sua função sociológica de validar uma ordem social.

Criou-se, no desenrolar da ‘dramaturgia cultural portuguesa’, como diz Eduardo Lourenço ao longo de sua obra *Mitologia da Saudade* (1999), um campo de intenso debate ao redor do mito. Aqueles que escutavam o refrão mítico com horror viam em seu manejo um dos fatores responsáveis pela condensação ideológica de

uma malha histórica e cultural alienante. Para esses, o repugno vinha carregado de passadismo, enunciados imperiais coloniais, abuso de uma religiosidade cristã opressora, proselitismo político, autoritarismos patriarcais consolidados, estratificação social delimitada em títulos de nobreza, privilégios que garantem a ausência de trabalho de uns e a exploração de outros. Sob este prisma formou-se uma determinada linhagem crítica de ‘rompimento com o mito’.

Por outro lado, seguindo o percurso crítico de Lourenço, viu-se também que só por meio de uma escavação profunda do imaginário, algo como uma autognose tornar-se-ia possível. Essa arqueologia da memória revelaria então o que Lourenço chamou ‘o céu’ e ‘a cruz’ da cultura portuguesa, sempre postos em relação, como dois lados de uma mesma lâmina. O uso que se fará dos mitos é o que encaminharia sua leitura para um pólo mais libertador ou mais demagógico. Nesse sentido, a literatura e a criação artística mostrar-se-iam campos fundamentais para a reelaboração mítica enquanto revisão crítica de um determinado processo cultural. Afinal, quantas linhas poéticas não foram escritas pelo refletir-se e olhar-se, como a uma esfinge cotidiana, nesses mitos, como sendo eles a própria materialidade de uma transformação identitária possível, encarada em seu desejo libertador?

Nesse sentido, a revista compreenderá a permanência da tradição mítica como elemento fundamental para uma reorganização de Portugal no contexto histórico posterior à Revolução dos Cravos, em que o país prepara-se para ‘retornar à Europa’ e, simultaneamente, travar novos contatos com os países falantes do português. Como exemplo dessa necessidade, a *Nova Renascença* verá na herança do grupo da Renascença Portuguesa, que fez da revista *A Águia* o seu órgão divulgador em 1912, o modelo que se deve seguir. Valorizando a potencialidade do Norte e do Porto, o ‘Douro’ como escoadouro das fertilidades civilizacionais da

cultura portuguesa, a revista colocar-se-á em semelhança e continuidade de propósitos em relação ao grupo citado. Verá em seu contexto – a proclamação da 2ª República e a reconquista da ação democrática – uma nova chance de construção de Portugal, chance iniciada em 1910, na proclamação da 1ª República, e depois interrompida pela *idade das trevas* salazarista.

É o que podemos perceber no texto de Seabra, colaborador majoritário da revista, “A Crise das Ideologias e a Renascença das Culturas”, nela publicado (vol. VII, n. 26 – anexo 18), no qual o autor reitera, sete anos depois de iniciada a publicação da *Nova Renascença*, os seus propósitos:

“Foi essa perspectiva de renascença cultural que animou um sector de intelectuais portugueses que, tendo lutado pela liberdade antes e depois do 25 de Abril, não se deixaram atrair pelos cantos de sereia ideológicos nem pelo ruído e pelo furo das trombetas neototalitárias, procurando fundamentar nos valores essenciais da nossa civilização a consolidação da democracia política. Inspirados por uma geração que na Primeira República, logo após o 5 de Outubro, lançou no Porto um movimento de cunho patriótico – a “Renascença Portuguesa” – que visava dar um substrato espiritual ao novo regime, meteram também esses intelectuais ombros a um projecto cívico, pedagógico e cultural capaz de retomar, nas condições do nosso tempo, o programa de levantamento das energias nacionais que animaram os homens d’A Águia. Assim surgiu em 1980, igualmente no Porto, a “Nova Renascença”, uma revista e um movimento que em breve alargaram a sua audiência a todo o País, aos países de expressão portuguesa e ao estrangeiro”.

Para José Augusto Seabra, cuja trajetória tem uma marcada ação político-pedagógica, a cultura opera como uma ‘política profunda’, na qual a demanda revolucionária da democracia se fortaleceria, criando, de fato, possibilidades de

mudanças sociais. É por essa razão e essa compreensão da cultura que a *Nova Renascença* irá se filiar e resgatar o antigo grupo da *Renascença Portuguesa*, pois, de acordo com Seabra, seria este grupo o responsável por uma inicial guinada do gesto transformador:

“Foi em 1980 que teve lugar no Porto, por iniciativa do Centro de Literatura da sua Universidade e da Comissão Instaladora do Museu Nacional de Literatura, (...) uma primeira homenagem de alcance histórico à geração da ‘Renascença Portuguesa’, que suscitaria o lançamento de um “Manifesto por uma ‘Nova Renascença’” por parte de um grupo de intelectuais independentes. Eles propunham-se fazer uma revisão da imagem que essa geração assumiu para a opinião comum – a Doxa – a partir de certas vulgatas críticas: a de que se trataria de uma corrente ou escola entre tantas outras em que é fértil a nossa história literária, e de que só emergiriam alguns vultos iluminados, a pregarem sebastianicamente um mito poético – o ‘Saudosismo’ – e uma filosofia nebulosa – o ‘Criacionismo’ -, sem terem os pés bem fincados na terra, (...). Quando o que é certo é que foi no contexto das esperanças por esta abertas que se afirmou a ‘Renascença Portuguesa’, com implicações que transcenderam quaisquer interpretações reducionistas, não só pela autenticidade mental e criadora a que as suas figuras principais ascenderam, para lá destas ou daquelas fragilidades e incoerências, mas pelas repercussões que o movimento teve a todos os níveis da sociedade e da vida intelectual da época. De tal forma que poderíamos falar (...) de uma ‘revolução cultural’, abrangendo diferentes domínios da realidade portuguesa: desde as ideologias às mentalidades e à educação, atravessando os comportamentos sociais e políticos, até sublimar-se em uma mitografia profético-poética. Revolução, sim, na exacta acepção de Renascença: não um ‘simples regresso ao passado’, mas um retorno feito também de ‘Saudade do futuro’, como queria Pascoaes”. (SEABRA: 1986, 131-132)

Com o intuito, portanto, de fazer uma revisão da crítica – a Doxa –

consolidadora de um olhar à ‘Renascença Portuguesa’, a *Nova Renascença* buscará apontar os germens de vitalização cultural propagados por aquele grupo, somando, a essa revisão, as necessidades do atual contexto.

Percebemos como o rosto múltiplo do mito, essa sua ambigüidade constitutiva, causa uma dificuldade de leitura, já que sempre parece puxar-nos a parciaisidades redutoras. É o que nos demonstrará o filósofo Gianni Vattimo, apontando os perigos de um novo discurso mítico na atualidade. Como tentativa de nos mantermos alertas ao seu ‘perigo’ interpretativo, recordamos, ao longo de nosso trabalho, o aviso de Durand e de Mardones, para os quais uma ‘mitodologia’ mostra-se de extrema necessidade, para a compreensão criativa do mito na atualidade. É preciso, garantem-nos eles, estar sempre atento aos diversos caminhos e afluentes que as expressões míticas assumem numa determinada cultura:

“A cultura, como a psicologia profunda não deixa de advertir-nos, mergulha as suas raízes em tempos precedentes que deixaram o seu rasto no inconsciente colectivo e pessoal. A situação actual não se deixa explicar só pelos movimentos de superfície; é preciso ter em conta a história cultural e a da psique. E, chegados aqui, compreendemos melhor a indicação de Ernest Cassirer de efectuar uma crítica do pensamento mítico através de uma filosofia da cultura. A crítica da razão transforma-se assim em crítica da cultura. O caminho para compreender o mito e a sua racionalidade seria desvelar a sua posição dentro da cultura” (MARDONES, J.M: 2005, 141).

Lendo a transcrição do debate ocorrido em 1992, no Porto, promovido pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia [S.P.A.E] e publicado em 1993 com o título *“Existe uma cultura portuguesa?”*, percebemos com clareza a importância da questão e do debate identitário em Portugal - percepção que os

próprios debatedores (intelectuais de diversos campos, como Eduardo Lourenço, Eduardo Prado Coelho, Boaventura de Sousa Santos, Fernando Guimarães, Fernando Távora, etc) revelam ser ‘obsessiva’ - e que provoca tantas controvérsias. Basicamente, preponderam, neste debate, estas duas posturas:

“(...) uns acentuando que há uma cultura portuguesa justamente na medida em que os pensadores têm proposto uma imagem, mítica ou não, do que é Portugal, e é essa imagem que acaba por dar unidade à nossa cultura; outros preferindo a desconstrução de qualquer idéia identitária, sugerindo que ela tem de ser contextualizada histórico-sociologicamente e sujeita a um trabalho permanente de desmitificação”. (JORGE & SILVA: 1992, 13)

A leitura da transcrição dessa mesa-redonda revelou-se uma valiosa amostra das posturas críticas atuais portuguesas em relação ao ‘local’ e à ‘existência’ de uma cultura própria. Os deslocamentos incessantes construtores da história portuguesa e de sua mentalidade emigratória parecem ter tornado o assunto mito-identidade uma constante da reflexão crítica e da criação cultural em Portugal. Como guia – fio no labirinto – desse debate está a voz poético-crítica de Eduardo Lourenço, voz da ‘conexão de opostos’, conciliadora, não por apelar a um lugar ‘intocável’ ou ‘aproblemático’, mas por mergulhar na própria ‘tensão’ do mito e, dessa maneira, ser capaz de manejá-lo criticamente, desmontando os ‘tudos’ e os ‘nadas’ que o mito concentra e que embaraçam a tantos dos seus pesquisadores.

A revista *Nova Renascença* elegerá a ‘língua’ como magma mítico, afirmando estar nessa saliva o lugar do encontro e os fundamentos para a leitura que ela realizará da lusofonia, compreendida como diálogo e superação dos traumas. Diálogo que, note-se bem, Portugal – com sua nascente no Porto – tem como

“missão” disseminar, “democraticamente”.

Na combinação proposta, de ‘traditio’ e ‘revolutio’, ela tentará fortalecer e revalorizar a idéia de que a mentalidade mítica seria o suporte ‘seguro’ para a compreensão da língua como veiculadora e transmissora da potência cultural e como mantenedora de uma identidade atualizada.

No contexto que se seguiu à Revolução dos Cravos, pareceu pairar um senso-comum de que os mitos eram puramente matéria ideológica, dificultando ou impossibilitando uma reflexão crítica. Podemos perceber isso, de certa forma, no debate sobre o papel do intelectual português ocorrido no pós-25 de Abril. Antonio Sousa Ribeiro demonstra em seu artigo “Configurações sobre o campo intelectual português no pós-25 de Abril: O campo literário”⁴ que, após a Revolução, a APE (Associação Portuguesa dos Escritores) inicia um debate sobre o papel do escritor enquanto agente engajado e, dentro dessa discussão, aparecerá, com relevo, a necessidade de re-locação e questionamento da mitologia nacional. Os ‘escritores intelectuais’ não souberam ser centrais à derrocada da ditadura – processo liderado pelo MFA (Movimento das Forças Armadas) – como argumenta, neste debate, Eduardo Lourenço⁵, que, por sua vez, levanta a necessidade de algum tipo de atuação, por parte dos intelectuais, no questionamento da identidade portuguesa no momento pós-revolucionário. Segundo Ribeiro:

“A questão da identidade, como uma deambulação por algumas das manifestações do discurso cultural no pós-25 de Abril facilmente permite verificar, surge como uma preocupação forte; mas surgem configurações nem sempre exactamente identificáveis com a exigência de Eduardo Lourenço. (...) A procura da identidade, numa situação em que se abrem perspectivas de uma dignidade reencontrada, está envolvida em conflitos e perplexidades

---

⁴ In SANTOS, Boaventura de S. (org). *Portugal: um retrato singular*.

⁵ Em seu artigo citado por Ribeiro, “O silêncio dos intelectuais”.

locais que não permitem facilmente o assumir da consciência soberana capaz de se responsabilizar sem mais pela produção daquela nova imagem nacional exigida por Lourenço. Esses conflitos e perplexidades estão estreitamente ligados a problemas específicos do campo literário e a uma percepção muito aguda da autonomia desse campo e das complexidades das relações entre ele e o campo social-político” (s/d, 488)

É Eduardo Lourenço quem, mais de uma vez, ressaltará a importância do material mítico e simbólico de uma cultura para sua mais apurada autognose, afirmando o elo fundamental entre história e mito, que deve ser acionado para que não sejam relegados às ‘sombras’ os ‘monstros fantasmáticos’ do imaginário motor de um tecido cultural. Em seu texto *Portugal como Destino* (1999), Lourenço encaminha a discussão do ‘destino’ português para além de sua dimensão transcendental, como por muito tempo fora encarada nos ditames tradicionais do ‘ser português’. Para Lourenço, a idéia de destino é simbólica, representando a identidade cultural de um povo. As formas míticas e ficcionais que dela ressaltam são, segundo o autor, ‘sismógrafos’ da estrutura profunda do imaginário que as cria. E é só por meio de um contato ‘quente’ com essas formas culturais que se tornaria viável uma ‘transmutação’ desse ‘destino’. A autognose tem de olhar para o imaginário. É nele que se pode antever a luminescência aberta ao caminhar futuro e é dele que se deve desarticular os vícios esmagadores do passado e do presente:

“Em nome do passado, Portugal há muito se outorgou uma percepção mundialista da história e integrou esse dado na sua particular imagem de povo de vocação universalista. Não está errado, e, mesmo que estivesse, essa mitologia do nosso providencial universalismo cria uma exigência que sem ela reduziria a nossa cultura à mera irradiação empírica de povo não hegemônico numa Europa também já não hegemônica. Graças a essa

mitologia, sentimo-nos menos desarmados nessa batalha visível e invisível de que as identidades e as culturas particulares – mesmo as de maior espessura no passado – são o verdadeiro objeto, o que está em causa. Mas esse excesso de passado, vendo bem, não nos garante nada. Pode ser mesmo, no seu papel reconfortante, um paradoxal inimigo de nós mesmos. E a duplo título, fazendo-nos crer que em pleno triunfo da mundialização cultural nós já a tínhamos antecipado e que não há nada que possa surpreender-nos quando somos ao mesmo tempo o país de Camões e de Pessoa. Deste último sobretudo, que já dissolvera o universalismo particularista de Camões no universalismo das puras diferenças onde todos somos tudo e ninguém. Mas igualmente suscitando um reflexo de pânico ao observar que ‘essa’ mundialização do imaginário do nosso século não se cumpre nem se fala em termos onde ainda seja possível distinguir aquela voz que é só nossa e que mais ninguém ouve, se nós a não ouvimos e a não fazemos ouvir” (LOURENÇO, 2001: 106).

Como veremos neste trabalho, a *Nova Renascença* assumirá, em primeiro lugar, uma abordagem dúbia e contraditória, da cultura portuguesa e de seus mitos. Percebemos um imenso esforço de transformação dos paradigmas tradicionais, quando, em suas páginas, é reiterado constantemente o caráter plural, democrático e atualizado de seu propósito de diálogo cultural, por meio da proliferação da língua. Porém, notamos também que, na maioria das vezes, os discursos apresentados nos editoriais e manifestos acabarão por consolidar um consenso de tradição que lê na disseminação lingüística a validação do Quinto Império (ainda que dito “espiritual”), de que Portugal é missionário. Essa ‘defesa da identidade’ nacional, acirradamente ‘portuense’, acaba por desmanchar a demanda de uma nova epistemologia criativa, que poderia ler no simbolismo mítico a caracterização da cultura portuguesa sem que ela se quisesse ‘dominadora’ do mundo, sendo mais uma cultura – com seus mitos – entre outras culturas e outros mitos.

Dentro de nosso objetivo, portanto, realizamos um recorte de textos, selecionando, para a leitura, os editoriais, os manifestos (todos anexados integralmente no volume dois deste trabalho) e os textos de crítica literária cujo tema versasse sobre a literatura nacional e sua relação com os mitos (literários e histórico-culturais) portugueses. Dentro destes últimos, foram privilegiados os textos do diretor literário da revista, José Augusto Seabra, já que ele foi, não apenas o iniciador do movimento como também seu principal colaborador, sendo o único a publicar em quase todos os números da revista⁶.

Em nosso segundo capítulo, “O Mito”, apresentamos algumas leituras teóricas do mito, partindo, sempre, dos textos da *Nova Renascença*. No sub-capítulo 2.1 “Hermenêuticas do Mito”, focamo-nos mais detalhadamente em duas escolhas teóricas: a leitura de Ernest Cassirer, da primazia do simbólico em toda e qualquer forma de expressão humana, (em 2.1.1 “Cassirer: o homem como simbólico”); e a leitura de Gilbert Durand, que nos auxiliou com um método de leitura do mito nos textos literários – mitocrítica – e em contextos culturais – mitanálise -, ajudando-nos na leitura da revista (em 2.1.2 “Durand: mitocrítica e mitanálise”). No sub-capítulo 2.2, “Mito, Poesia, Linguagem, Cultura, Identidade”, realizamos um apanhado de leituras teóricas sobre esses mais diversos assuntos em seus pontos de confluência, ou seja, procuramos mostrar como, para a leitura da revista, esses conceitos permanecem inter-relacionados.

No terceiro capítulo, “Mito e Literatura na Revista *Nova Renascença*”, focamos nossa leitura nos textos da revista, nos quais sublinhamos a construção nela elaborada de um “mito poético” da língua portuguesa em relação a um “mito

---

⁶ Essa recolha dos editoriais e manifestos foi realizada devido ao fato de apresentarem, de forma direta, as propostas e intenções da revista. Já a seleção de artigos de Seabra foi realizada não apenas por apresentarem uma imensa semelhança (de conteúdo e de estilo) com os textos editoriais, como também, (como pode ser visto na tabela # 2, do volume dois desta dissertação) devido à enorme diferença existente entre o número de publicações deste autor e os demais colaboradores da revista. Infelizmente, deixamos para uma próxima pesquisa a leitura dos textos poéticos, também abundantes, publicados na *Nova Renascença* por aqueles poetas que assinaram seu I Manifesto, ou seja, poetas que concordam com a sua postura editorial.

das comunidades lusófonas”, na tentativa de melhor compreendê-los, à luz do que foi apresentado no capítulo dois, em relação aos sentidos do mito nas identidades culturais e na contemporaneidade. No sub-capítulo 3.1, “As revistas literárias em Portugal e a *Nova Renascença*”, apresentamos uma breve abordagem de sentido sócio-histórico dos periódicos portugueses no século XX, seguindo a leitura de Clara Rocha e, em seguida, apresentamos, de forma mais detalhada, a revista por nós estudada, focando, neste momento, em seus aspectos materiais, principalmente no caráter simbólico de sua capa. No sub-capítulo 3.2, “Retornos e Diálogos: a Renascença Portuguesa e a *Nova Renascença*”, apresentamos uma leitura da Renascença Portuguesa e da revista *A Águia*, focando na maneira como a *Nova Renascença* as interpreta, para, dessa forma, esclarecermos que aspectos da ‘Renascença Portuguesa’ são recuperados pela revista de 1980. Por fim, no sub-capítulo 3.3, “Proposta mítica da *Nova Renascença*: o mito da língua poética”, centramo-nos no eixo da revista, a elaboração de um “mito da língua”, sobre o qual elaboramos uma série de questões, envolvendo a compreensão que a revista manifesta sobre a cultura portuguesa, a contemporaneidade, os mitos literários e a lusofonia.

Em nosso capítulo de conclusão, portanto, finalizamos nossa leitura da revista, dentro da parcialidade do espaço deste trabalho, buscando compreender quais os aspectos inovadores do mito na *Nova Renascença* e quais seus os aspectos redutores que continuam, “sob uma veste nova”, um velho discurso conservador. Queremos entender que o trabalho com os mitos são fundamentais, como disse Lourenço, para o conhecimento profundo de determinada cultura. Queremos ainda entender que o resgate simbólico de mitos pode conduzir-nos a novas maneiras de pensar as culturas em suas diferenças, não só em seus aspectos

materiais, mas também, e sobretudo, em seus territórios de sonhos, revalorizando o apelo do imaginário e sua força, como outras diretrizes possíveis a uma vivência mais espiritualizada dos tempos atuais. O mito fala-nos da busca por sentidos. Resgatá-lo, então, de seu limbo crítico parece-nos uma das maneiras possíveis de nos abirmos à lógica da consciência complexa, que entende, sim, a cultura como lugar de poder, manutenção e fixidez, mas também como lugar da plasticidade discursiva, lugar intertextual de trânsitos e diálogos:

“O nosso presente está necessitado de mitos e, por isso, é proclive ao polimitismo e à comercialização mitológica. É esta uma das perversões que ameaçam uma sã recuperação do mito, que deveria ocorrer sempre ‘dentro da razão’, isto é, da equilibrada racionalidade humana. Em suma, o momento oferece mitologias, quando o que se pede é a recuperação profunda do mito que avive experiências religadoras e humanitárias profundas plenas de tolerância e solidariedade” (MARDONES: 2005, 189)

Veremos, então, de que modo esse resgate do mito-poético, essa sua ‘renascença’, auxiliou os homens da revista – assinalando, sempre, seus deslizes ideológicos frente aos perigos do mito – no reajuste de suas auto-imagens enquanto portugueses do final do século XX.

2. O MITO

“Não há nenhum fenômeno natural, e nenhum fenômeno da vida humana, que não seja passível de uma interpretação mítica, e que não peça uma tal interpretação”.

(CASSIRER, E: 1997, 123)

*“Há entre quem sou e estou
Uma diferença de verbo
Que corresponde à realidade”*

(PESSOA, F: 1953, 11)⁷

As epígrafes que abrem este capítulo guardam um sentido simbólico que nos serviu de guia, em nossa leitura do mito: a interpretação mítica do mundo e da existência é sempre possível, está sempre à espreita, latejando, formando símbolos que se apresentam como pontes entre uma coisa e outra, entre estados e sensações, entre o ‘ser’ e o ‘estar’, dando ao homem a chave do imaginário: dando ao homem a linguagem.

Como rotas diante de um horizonte de possibilidades, como teias de sentido dentro de um largo sistema complexo, a linguagem exerce-se em nós, dando forma aos sons, aos ritmos, às visões, às buscas de nossa relação com as coisas e os seres. Preenchendo o “entre” dos contatos, esvaziando-o, criando-o novamente, confeccionando um tecido que nos acolha e nos tencione a ultrapassarmos-nos a nós próprios. Dando a nós a (des)medida de nossa dinamicidade. Essa percepção ‘genesíaca’, podemos dizer, percepção ‘criativa’, revela-se tal qual aquele

---

⁷ Citado por SEABRA, J.A. *Cultura Política ou a cidade e os labirintos*. Lisboa: Ed. Veja, 1986, p. 86.17

“Horizonte”, poema de *Mensagem*, que murmura “*Ó mar anterior a nós, teus medos/ Tinham coral e praias e arvoredos. / Desvendadas a noite e a cerração, / As tormentas passadas e o mysterio, / Abria em flor o Longe, e o Sul sidério / Splendia sobre as naus da iniciação*” (PESSOA: 1998, 78). Dar formas ao que era “*de longe a abstracta linha*” (idem, ibidem) é o trabalho do sonho e da imaginação, que vê “*as formas invisíveis / Da distância imprecisa*” (idem, ibidem): é o mistério da criação poética, que, com a magia de pôr em palavra o intransponível e o inefável, vê-se defronte do intangível, sabe-se dentro desse “*mar anterior a nós*”, e sabe que é pela travessia da noite – tal como Orpheu atravessando o Hades – que dar-se-á o esplendor, e a nau da palavra se fará *iniciação*.

Essa consciência de uma totalidade misteriosa preenchendo os caminhos entre o “ser” e o “estar” e dando à realidade a qualidade de “oculta” faz da busca pelo sentido da vida e de seus desdobramentos o cerne da expressão mítica. Trata-se desse “entre” o que “somos” e “estamos”, essa oculta diferença de verbo, que parece encontrar-se sempre disposta a ser interpretada, vivida, miticamente, movimentando o trabalho da consciência humana, no buscar-se a si própria. Dando luz a narrativas, histórias, imagens, memórias, incumbidas de criar a linguagem-elo da compreensão, a linguagem-vínculo: a linguagem simbólica.

Pensar a relação entre mito e literatura, ou ainda, entre mito e poesia é, antes de tudo, deparar-se com estruturas simbólicas, criadoras de ambigüidades e indefinições. Relacioná-los à temática do imaginário coletivo e nacional seria, ainda mais, acentuar nessas ambigüidades os caminhos do ‘perigo’, já que um pequeno descuido pode conduzir a leituras e interpretações tendenciosas. Todo cuidado, neste terreno líquido, é pouco.

De olhos abertos ao seu corpo fugidio, parece-nos fundamental assinalarmos,

logo de início, que a interpretação mítica dá-se em diferentes “camadas”, ou melhor, “dimensões”: podemos afirmar que há uma principal dimensão mítica, sua corrente subterrânea, atrelada arquetipicamente à concepção do sagrado. Essa camada profunda é aquela que faz do mito uma revelação ontológica, uma “ontofania”, na qual essa “epifania do ser” traz à luz e à expressão o mais íntimo e misterioso de nós. Essa dimensão subjaz a todos os grandes mitos, inclusive aos mitos culturais⁸, e também àqueles individuais, mosaicos de narrativas míticas coletivas, que elaboramos, muitas vezes inconscientemente, ao longo de nossa caminhada cotidiana, quando buscamos expressões imagéticas que nos diga sobre a experiência da vida e seus rumores. Essa camada contém um vórtice – uma dinâmica, podemos dizer - trans-histórico, porque apela ao que nos transcende, ao *além* daquilo que registram nossas corpóreas sensações. Veremos neste capítulo algumas das principais teorizações e leituras críticas desta dimensão ‘profunda’ do mito, com a ajuda de Mircea Eliade, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Ernest Cassirer, entre outros.

Outra camada ou dimensão da leitura do mito, mais superficial porque vinculada ao contingente e ao transitório da pele das identidades, é aquela elaborada na sua leitura histórica, na qual o sentido ideológico é apresentado como preponderante, “nomeando” e “definindo” o que era múltiplo na dimensão profunda. Nessa dimensão, o mito é situado num determinado contexto, com seus significados

---

⁸ De acordo com o pesquisador português Victor Jabouille, há diferentes categorias de mito. Em nosso trabalho, seguindo uma mitologia erguida da leitura do literário ajambrado ao histórico, podemos dizer que tratamos de ‘mitos culturais’. Segundo o autor, as categorias temáticas do mito são: a) mito teológico, relatando o nascimento dos deuses; b) mito cosmogônico, relatando a criação e ordenação do mundo; c) mito antropogônico, apresentando a criação do homem; d) mito antropológico, descrevendo as características e especificidades do homem; e) mito soteriológico, apresentando o universo da iniciação e dos mistérios, das catábases e dos percursos purificatórios; f) mito cultural, narrando as atividades dos heróis que melhoraram as condições de vida do homem; g) mito etiológico, explicando as origens das pessoas e das coisas, justificando-as; h) mito naturalista, justificando os fenômenos naturais, telúricos, astrais; i) mito moral, relatando as lutas entre o Bem e o Mal; j) mito escatológico, descrevendo o futuro, o homem após a morte, o fim do mundo. Outra classificação das leituras do mito é dada por Schelling, citado por Jabouille. Ele apresenta três grupos teóricos, segundo a postura que a) recusa o valor mítico como verdade; b) o aceita como uma verdade indireta e exterior e; c) o considera como uma verdade intrínseca e imediata.

traduzidos por um específico grupo social, fazendo-se, portanto, alavanca de discursos de poder. Aqui é operada uma ‘redução’⁹ daquela dimensão ontológica e, muitas vezes, o simbólico é reduzido a signo. Porém, mesmo ligado à interpretação de uma contingente realidade, cumpre nunca esquecer que, em seu núcleo, o mito respira força, transcendência e a potência transformadora de seu devir inesgotável, o seu mistério poético. Pois há, sempre, nele, essa demanda de *sentido*, aconteça numa elaboração profunda que transcende o aqui e o agora, na esfera do “ser” do poema pessoano citado, ou aconteça num acolhimento mais próximo ao tecido dos acontecimentos, na intenção de buscar garantias de sentido ao “estar” e às suas turbulências. Para Durand, há dois tipos principais de leitura do mito: as hermenêuticas instauradoras, que privilegiam o conteúdo simbólico e ambíguo das narrativas míticas e, por outro lado, as hermenêuticas redutoras, que congelam a pluralidade dos símbolos, escolhendo um ou outro significado seu, em detrimento de sua seiva paradoxal. De acordo com o autor, as “hermenêuticas instauradoras” fazem parte do novo paradigma epistemológico, no qual não há mais fronteiras rígidas entre objetividade e subjetividade, sublinhando a faculdade simbolizadora de toda atividade humana. Já as “hermenêuticas redutoras” mostram-se herdeiras de um comportamento dialético que separa ou tenta separar as fronteiras da cognição.

A revista *Nova Renascença*, lançada em 1980, como uma revista “trimestral de cultura” foi uma propriedade da Associação Cultural ‘Nova Renascença’, redigida e administrada no Porto, composta e impressa na Tipografia Camões (Póvoa do Varzim) e distribuída em Portugal, inicialmente, pela Livraria Bertrand. Foi, a partir de seu número 4, patrocinada pela Fundação Engenheiro António de Almeida, do Porto. A revista foi, nas palavras de Clara Rocha, “*um dos títulos mais significativos*

---

⁹ Usamos a terminologia do pensador francês Gilbert Durand, estudioso bastante reconhecido por sua diferenciada abordagem antropológica do imaginário. Entre suas principais obras estão *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (2002), *Da mitocrítica à mitanálise* (1979), *Campos do Imaginário* (1996), entre outras. Criou em 1966 o “Centre de Recherches sur l’Imaginaire de Grenoble”. 20

e prestigiados do periodismo cultural português das últimas décadas” (ROCHA, C. “José Augusto Seabra e a ‘Nova Renascença’, in: revista *Letras & Letras*, n. 105, Fevereiro de 1994, p.16), permanecendo ativa até o ano de 1999.

A revista terá não apenas um objetivo de caráter ou princípio mítico, entendidos como uma “missão”, como também, legitimar-se-á e estruturar-se-á sobre uma tradição portuguesa mitificada. Essa estrutura é explicitada pelo resgate do grupo da Renascença Portuguesa que fez, em 1912, da revista *A Águia* o seu órgão, iniciando sua 2ª série sob os ditames do que veio a ser a “cruzada saudosista”, empreendida, sobretudo, por Pessoa e Pascoaes¹⁰, com o principal objetivo de reativar a “alma portuguesa”. Já a missão da *Nova Renascença*, tarefa mítica, está no projetar-se como catalizadora dessas energias criativas capazes de dar nova vida à pátria e, assim, expandi-la, como língua que é. A *Nova Renascença* ver-se-á, sobretudo, como acionadora e mantenedora de uma tradição vista como “ameaçada”, que só se poderá manter viva e atuante se “adaptada” ao contexto da globalização atual. Assim, para a revista, a reelaboração dessa tradição dependeria de sua auto-compreensão como “língua”: língua-ponte entre os povos, na busca por uma vivência plural e poética da liberdade.

Logo no número inaugural da *Nova Renascença* temos acesso a três textos dos mais importantes para a compreensão de sua ‘fundação’ mítica¹¹. São eles: o Editorial “Renascer” (anexo 1), o texto de José Augusto Seabra, diretor literário da revista e seu principal protagonista, “Camões, Pascoaes e Pessoa ou o mitopoético da Nova Renascença” (anexo 2) e o “Manifesto por uma Nova Renascença” (anexo 3). De uma forma geral, notamos, em primeiro lugar, a ocorrência da reeleição

---

¹⁰ Como veremos no capítulo 3 deste trabalho, a leitura que a *Nova Renascença* opera do grupo da Renascença Portuguesa é bastante arbitrária, forçando coincidir, em diversos momentos de sua abordagem, as três coisas distintas que foram *A Águia*, a Renascença Portuguesa e o Saudosismo. Sabemos que o momento forte do encontro desses três dá-se, preponderantemente, apenas no 1º e 2º volumes da 2ª série da revista *A Águia*, quando são publicados os editoriais assinados por Pascoaes e os textos da “Nova Poesia Portuguesa”, assinados por Pessoa.

¹¹ Os editoriais e manifestos citados estão todos anexados integralmente no volume 2 desta dissertação, assim como alguns dos principais textos de crítica literária e cultural assinados por José Augusto Seabra. 21

mitificada de Camões, acompanhada da eleição de Pascoaes e Pessoa, como ‘vates’ do destino português, ou seja, poetas-profetas de uma identidade pátria, que se vangloria de conhecer-se mais pela poesia e seus cantores, que por outros feitos. Essa leitura do poeta como visionário do devir pátrio, tal como o movimento romântico os projetou, iria dinamizar, novamente, a missão messiânica da qual Portugal seria sujeito, fundamentando, assim, as razões de ser do “novo renascer”. Ou seja, é a visão da pátria universal como substrato de um império de culturas, império “espiritual”. Em segundo lugar, a recuperação do discurso mítico provaria a necessidade da afirmação simbólica de Portugal na atualidade, que se daria, justamente, nas páginas da revista, ao afirmar-se como palco de uma nova navegação, ‘espaço aberto’ às trocas culturais e à fraternização planetária.

Que atualização da missão messiânica seria essa? Trata-se ainda da missão talhada nos mitos do Quinto Império e do Sebastianismo, ambos sempre estreitamente entrelaçados: é o mito de Portugal “vinculador dos povos”, Portugal da “Pátria Universal” e, mais acentuadamente, “entre Douro-e-Mundo”, como afirma o verso do poeta-pensador e manifestante da *Nova Renascença*, Agostinho da Silva, ao coadunar esta tradição mítica à leitura da cidade do Porto como matriz, origem e, portanto, “mãe” desta missão alargada ao país que é Portugal.

O sebastianismo, de acordo com o crítico Joel Serrão em *Do Sebastianismo ao Socialismo* (1983), é uma “*dada sorte de messianismo, portuguesmente assumido, [que] não deixou de estar nos horizontes da nossa vida colectiva, e, portanto, da nossa cultura, como uma preocupação, ciclicamente emergente ao sabor das conjunturas favoráveis*” (op.cit., 11). Para António Quadros, no prefácio à obra de Pessoa, *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*¹², o sebastianismo é lido como:

---

¹² Essa obra é formada por um conjunto de textos pessoanos, cuja temática corresponde ao título, recolhidos postumamente e publicados pela editora Publicações Europa-América, sob organização de António Quadros.

“O sebastianismo moderno constitui um modo e um modelo de afirmação de identidade, tendo-se intensificado, com Nobre e os homens da Renascença Portuguesa, depois da humilhação do Ultimatum inglês de 1890. Foi uma manifestação de esperança do homem português, vencido e diminuído, e por isso identificado com o malogrado rei, desaparecido na batalha infausta, mas ressurgido na linguagem do mito. É também uma forma de protesto contra o pensamento estrangeirado, que aspirava a igualizar a cultura portuguesa aos padrões centro-europeus, despojando-nos daquilo que os românticos chamavam o espírito nacional. Neste sentido D. Sebastião torna-se uma figura simbólica e arquetípica (...) quanto à função estrutural na nossa cultura ou na nossa Paidéia”. (QUADROS, A. in PESSOA, F., s/d, p. 26).

Essa linhagem mítica da tradição portuguesa emergirá, conforme Quadros, em situações históricas marcadas por insegurança e crise. Dessa forma, todo período transformador de uma cultura teria como gesto espontâneo o mergulho em seus mitos, trazendo-os à tona das mais diferentes formas: como retórica e/ou como poética, manifestando assim ‘lugares’ das tendências culturas que expressam. Serrão aponta, como momento fundamental da elaboração do mito sebástico enquanto mito-maior da cultura portuguesa, o trabalho de Oliveira Martins em sua *História de Portugal*, de 1879, no qual o mito consubstanciaria a prova póstuma da nacionalidade. Seguindo Martins, Sampaio Bruno lançaria, em 1904, *O Encoberto*, e, depois dele, Lúcio de Azevedo, publicaria a sua *A Evolução do Sebastianismo*, em 1918, na qual postularia a “origem *rácica* do mito”, idéia essa que será posta em debate pelo historiador racionalista d’A *Águia* e da *Seara Nova*, Antonio Sérgio. Serrão afirma que:

“A persistência histórica do mito, conquanto sujeito a metamorfoses e ressurgências epocais, permitiu que um historiador como João Lúcio de Azevedo fosse levado a concluir que o sebastianismo, ‘nascido da dor, nutrindo-se da esperança, é na história o que na poesia é a saudade, uma feição inseparável da alma portuguesa’ (SERRÃO: 1983, 12).

Escrito após a publicação dos textos e editoriais de Teixeira de Pascoaes, na 2ª série da revista *A Águia*, Lúcio de Azevedo dá seguimento à leitura pascoaesiana que entrelaça o sebastianismo ao saudosismo, como correspondentes de um mesmo espírito e ímpeto renascentistas, que terão em Camões e *Os Lusíadas* o registro ‘oficial’ de nascimento.

Lembramos que, em 1934, Pessoa prefacia o livro *Quinto Império*, de seu amigo poeta Augusto Ferreira Gomes. Nele, Pessoa *corrige* a interpretação bíblica que Daniel realiza sobre o sonho do então rei da Babilônia, Nabucodonosor. Enquanto Daniel elabora uma leitura *material* dos cinco impérios revelados a ele, por Deus, Pessoa apresenta um “esquema português” de compreensão da profecia: a compreensão *espiritual* dos impérios. Nessa proposta, o primeiro império seria a Grécia, matriz da civilização ocidental, seguida por Roma (segundo império), Cristandade (terceiro império) e, por fim, a Europa pós-Renascimento, humanista (quarto império). O Quinto Império, “*nós o atribuímos a Portugal, para quem o esperamos*”, dizia Pessoa (GOMES, A.F.:2003, 16). Como confirmação de sua teoria, Pessoa demonstra a sua tríplice interpretação das profecias do Bandarra, “*entendendo-se que Bandarra é um nome colectivo, pelo qual se designa, não só o*

vidente de Trancoso, mas todos quantos viram, por seu exemplo, à mesma Luz” (idem, ibidem).

A leitura do Quinto Império empreendida por Antonio Telmo, em *A História Secreta de Portugal* (1977) ressalta exatamente o que seria este seu caráter esotérico, tratando-se, para ele, da *“reintegração de tudo quanto se manifestou durante os quatro períodos num ponto que os transcende e lhes é central”* (op.cit., 104).

Se, como vimos, o sebastianismo conheceu novos ‘afluentes’ literários e culturais no final do século XIX, num outro *fin-de-siècle*, já em 1980, a *Nova Renascença* vai reafirmar a importância espiritual da pátria, entendendo por ‘pátria’ não mais o território geopolítico de Portugal, mas a cultura expandida pela língua aos oceanos, dando uma conotação muito particular e bastante discutível à contemporânea noção de ‘lusofonia’. Para eles, tratar-se-ia da cultura cumprida pelo *outro* aspecto das navegações: o Quinto Império cuja missão espiritual habilitaria Portugal a formar-se e fazer-se sobre esse ‘destino’ talhado pelas expressões da cultura nacional. De acordo com Maria Helena Nery Garcez, em “Quinto Império e Parúsia”, publicado no livro *Sobre as Naus da Iniciação* (IANNONE & GOBBI (orgs.): s/d, 103):

“Se o Quinto Império será a consumação dos tempos, o advento do Novo Céu e da Nova Terra será espiritual. Se é também português, não é descabido pensar que um dos aspectos de sua unidade será a língua portuguesa que passará a ser comum a todos. Reverter-se-á, então, a Babel das línguas. A língua que, por milênios, serviu para dividir, passará também a unir. A Redenção completa-se. O Quinto Império, neste sonho, não será apenas a comunidade dos países de expressão portuguesa; será a Humanidade toda, redimida, a exprimir-se em português”.

Como podemos já antever, é talhado nas páginas da revista um “mito das comunidades lusófonas” que, pelo “mito da língua portuguesa”, redimiria, não pela fé religiosa, mas pela fé na cultura, o planeta, ameaçado pelas “decadências” técnico-burocráticas de pendor materialista e massificador.

É, portanto, no mito do Quinto Império que reside os fundamentos daquele “humanismo ecumênico” que caracterizaria Portugal, de acordo com J. A. Seabra, em seu texto “Os valores essenciais da nossa cultura e da nossa civilização” (anexo 16):

“Para nascer, pouca terra; para morrer, toda a terra. Para nascer, Portugal; para morrer, todo o Mundo”, dizia o Pde Antonio Vieira. Essa “pouca terra” de nascença, renascença, é para os Portugueses, antes de mais, a pequena pátria a que, na distância, pela saudade, voltam 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”¹³.

E:

---

¹³ *Compleição do Patriotismo Português*, Coimbra, 1953, p. 17.

“(...)Entre os valores [civilizacionais], 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, 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 milênio, que será ao mesmo tempo a do diálogo entre as culturas e a da Civilização do Universal. Esta 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”¹⁴. Que essa língua no nosso caso, seja a “portuguesa língua” que herdamos 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”.
(idem)

“Entre” a terra local, escoadouro do rio inicial, e o globo, vasto mar da aventura, perfaz-se o “elo”, que seria o próprio “além” português, lugar da nascente a unir o rio ao oceano. A sua origem mítica, portanto, não está “no rio”. A origem está no que permeia o rio e o mar: é a própria navegação “civilizatória”, o próprio caminho pelas águas, o movimento do encontro, ou o que Pessoa chamou a ‘descoberta do descobrir’. Essa metáfora indicaria, para a revista, a plasticidade da língua, que se realizaria somente no contato, sendo o próprio seio mítico do ser português, reivindicado por Seabra e por toda uma tradição mítica portuguesa. Para ele, a língua é o que permeia os povos, a língua é a matéria da cultura que pode transformar os efeitos nefastos de um contato autoritário em prática libertária, a

---

¹⁴ *Sobre Portugal, op. Cit.*, p. 239.

língua pode rasurar o material e espiritualizá-lo. Enfim, a identidade mítica evocada pela revista encontra-se nesta leitura da pátria como língua, conforme profetizara Pessoa, na voz de Bernardo Soares: “*minha pátria é minha língua*”. Enquanto semente cultural, a língua seria a grande acionadora de civilizações, já que possibilita, além do contato e trocas enriquecedoras, a experiência com a linguagem poética e a reinvenção da memória de uma comunidade lingüística. Um dos principais aspectos desta “saudação à língua”, na leitura operada pela revista, está como veremos, em sua fragilidade acrítica. Conforme a citação acima, a “língua portuguesa” universalizou-se “florescendo, cantando, ouvindo e vivendo” nas culturas alheias, como se o percurso de disseminação lingüística não tivesse em seu princípio a prática imperialista, que em muito anulou e violentou as culturas autóctones dos lugares conquistados. Em todo o tempo, no discurso da *Nova Renascença*, veremos uma “linha tênue” entre um enunciado ‘politicamente correto’, que quer pensar a necessidade de “diálogo e troca”, em termos “fraternais e interculturais” e outro enunciado mais perigoso, que acaba por cair no proselitismo, devido à sublimação dos processos históricos. Percebemos como, fazer da língua o mito é um recurso não apenas poético, mas, também retórico, com aspectos bastante sinuosos: múltiplas lâminas duma mesma expressão aliciante, simbólico o mito afeta nossas estruturas cognitivas.

Por exemplo, pensando a língua como componente esotérica da pátria, A. Quadros dirá que Pessoa¹⁵:

---

¹⁵ Quadros elenca as características elementares, ditadas por Pessoa, para a regeneração e cumprimento da Pátria. São elas: a criação de um psiquismo nacional; a valorização de Portugal no estrangeiro; a criação da força política das classes médias; a reconstrução individualista da educação; a criação de uma aristocracia capaz de governar. Seriam essas as bases de uma “Pátria Portuguesa criadora de civilização”. Para o levantamento sólido dessas estruturas seria de fundamental importância, ressalta Quadros, a atenção ao mito, *quinta-essência* do pensamento-poético pessoano: “*Quando se convenceu Fernando Pessoa de que o mito, só o mito, ou fundamentalmente o mito poderia conseguir a transformação decisiva do Português, o reencontro com o seu verdadeiro ser, hoje empedecido e decaído, a regeneração do tecido deteriorado da Pátria? É difícil dizê-lo. O mito será o nada, como disse no poema “Ulisses” na ‘Mensagem’, mas é o nada que é tudo. Tal implica de certo modo um conceito de mito bastante próximo daquele que vem sendo desenvolvido modernamente*”²⁸ a nossa

“(...)Vê a base da pátria no idioma, porque o idioma é o pensamento em ação, porque é uma tradição verdadeiramente viva, a única verdadeiramente viva, porque concentra em si, instintiva e naturalmente, um conjunto de tradições, de maneiras de ser e de pensar, uma história e uma lembrança, um passado morto que só nele pode reviver (...) Estamos neste mundo, divididos por natureza em sociedades secretas diversas, em que somos iniciados à nascença, e cada um tem, no idioma seu e no que está nele, o seu toque próprio, a sua palavra de passe” (idem, ibidem).

O autor resgata integralmente, em sua obra, uma entrevista de Fernando Pessoa concedida ao jornalista Augusto da Costa, ao *Jornal do Comércio e das Colônias* (Lisboa, número de 18/5/1926), na qual o poeta é questionado sobre as possíveis maneiras de levantar a “moral nacional”, respondendo:

“Temos, felizmente, o mito sebastianista, com raízes profundas no passado e na alma portuguesa. Não temos de criar um mito, senão que renová-lo. Começemos por nos embebedar desse sonho, por o integrar em nós, por o encarnar. Feito isso, cada um de nós independentemente e a sós consigo, o sonho se derramará sem esforço em tudo o que dissermos ou escrevermos e a atmosfera estará criada, em que todos os outros, como nós, o respirem. Então se dará na alma da Nação o fenómeno imprevisível de onde nascerão as Novas Descobertas, a Criação do Mundo Novo, o Quinto Império. Terá regressado El-Rei D. Sebastião” (idem, p. 27).

De forma próxima a de Quadros, os textos lidos da *Nova Renascença* irão insistir na leitura da obra de Pessoa como tendo um propósito ‘místico nacional’ ou patriótico. Todo o percurso criativo do poeta – desde *A Águia*, aos heterônimos, e à *Mensagem* – será lido de forma a responder sobre as questões colocadas, ao “vate”, pela revista, sobre a natureza do “ser de Portugal”, desde suas *raízes milenárias* ao seu máximo *apelo universalista*.

Ora, é diante do resgate deste fundamento mítico (sebastianismo, Quinto Império, Língua-Pátria) pela revista *Nova Renascença* que posicionamos nosso objetivo de trabalho, questionando o que pode nos sugerir essa atitude “renascentista” hoje. Que sinais de uma nova mentalidade o retorno da imaginação mítica nos inspira, na atualidade? Como a revista recupera essa tradição? Ou seja, buscamos entender, em primeiro lugar e num escopo mais amplo, os sentidos dessa reafirmação dos mitos nos tempos do final do século XX – no qual se situa a revista (1980 – 1999) – para melhor esmiuçar o centro de nosso propósito, a leitura do mito realizada por estes portugueses do Porto, idealizadores de uma *Nova Renascença*.

2.1 Hermenêuticas do Mito

A etimologia da palavra ‘mito’ precede da grega ‘mythos’, que remete à raiz indo-européia ‘meudh’, sugerindo a ‘palavra em movimento’, a ‘palavra falada’, o ‘discurso’ e também a ‘narração’. Enquanto narrativa de origem, o mito conta a palavra que cria, a palavra que produz algo, levando-nos novamente à proximidade entre mito, linguagem e criação, ou ainda, à compreensão do mito como ‘palavra em

processo criativo’.

Escolhemos, portanto, concordando com Gilbert Durand, o termo “hermenêutica”, que nos parece mais adequado ao tratamento do mito e ao percurso teórico de seu conceito, nos contextos diversos. Hermenêutica vem do grego e, apropriando-se da qualidade de *abrir e fechar caminhos*, próprio do deus Hermes, é transposto para a arte de *abrir e fechar significados*, arte da leitura, no desvendamento sucessivo das interpretações. O termo preterido “análise”, também de origem grega, sugere, ao contrário, a idéia de *separação*, de *recorte*, oposto ao motivo simbólico analógico do mito.

Jean Chevalier, na “Introdução” à sua obra *Dicionário de Símbolos* (2002), afirma que, diante da variação terminológica do termo “símbolo” é preciso, em primeiro lugar, apresentar as definições daqueles outros termos que são, facilmente, confundidos ele¹⁶. Assim, o ‘emblema’, o ‘atributo’, a ‘alegoria’, a ‘parábola’ e etc., possuem em comum o “*fato de serem signos e não ultrapassarem o nível da significação*” (CHEVALIER: 2002, XVII). O símbolo diferencia-se do signo porque aquele “*pressupõe homogeneidade do significante e do significado no sentido de um dinamismo organizador*” (idem, ibidem). Ou seja, há nele uma ressonância (entre significante e significado) que nos convidaria a “*um aprofundamento da nossa existência*”, produzindo, então, “*uma reviravolta no existir*” (idem, ibidem). Nesse sentido, enquanto a abstração teria um efeito de ‘esvaziamento’ no símbolo, a arte, ao contrário, o alimentaria:

---

¹⁶ Chevalier (2002, XVI – XVII) apresenta os seguintes termos: o “emblema” deve ser entendido como uma “*figura visível, adotada convencionalmente para representar uma idéia*”, por exemplo, a bandeira, emblema da pátria; a “alegoria” é “*uma figuração que toma com maior freqüência a forma humana, mas por vezes toma a forma de um animal ou vegetal*”, por exemplo, a mulher alada como alegoria da virtude. Para Henri Corbin, citado por Chevalier, “*a alegoria é uma operação racional que não implica passagem a um novo plano do ser nem a uma nova profundidade da consciência; é uma figuração, em um mesmo nível de consciência, daquilo que já pode ser bem conhecido de uma outra maneira. O símbolo, por sua vez, anuncia um outro plano de consciência, que não o da evidência racional; é a chave de um mistério, o único meio de se dizer aquilo que não pode ser apreendido de outra forma; ele jamais é explicado de modo definitivo e deve sempre ser decifrado de novo (...)*”.

“O símbolo é, portanto, muito mais do que um simples signo ou sinal: transcende o significado e depende da interpretação que, por sua vez, depende de certa predisposição. Está carregado de afetividade e de dinamismo. Não apenas representa, embora de certo modo encobrindo, como realiza e anula ao mesmo tempo. Afeta estruturas mentais. (...) A fim de assinalar seu duplo aspecto representativo e eficaz, poderíamos qualificá-lo, facilmente, de ‘eidolo-motor’” (idem, XVIII).

Em sua origem, o símbolo é um objeto ‘dividido em dois’. Essas metades, quando reagrupadas, ‘reconhecerão’ os laços que as unia. *“O símbolo separa e une, comporta as duas idéias de separação e de reunião. Todo símbolo comporta uma parcela de ‘signo partido’ (...) [no qual] um dos termos é aparentemente apreensível, associado a outro que escapa à apreensão” (idem, XXI).*

Nos ditames de uma transformação de paradigmas na contemporaneidade há quem veja como tendo sido um dos principais desafios do homem no final do século XX, a questão da reintegração do simbólico, através do mito, numa renovação epistemológica. Refletindo sobre o caráter vinculador de sua expressão simbólica, o estudioso espanhol José Maria Mardones, em *O Retorno do Mito* (2005), vê no mito um processo de humanização, quando inserido na articulação com o racional. Ele o propõe como opção para um caminho *mais equilibrado* na concepção e vivência de uma determinada leitura do ‘real’:

“Mediante o predomínio [atual] ingente do visual, o símbolo fenece e o Mistério desaparece. A avalanche de imagens e mostragens impede, amiúde, de ver a realidade. O que se passa é apenas o simulacro e o virtual, que substituem a própria realidade. O próprio indisponível e não mostrável, não visível, da realidade e do ser humano fica seqüestrado. O perigo actual do

predomínio da ‘civilização da imagem’ é a morte dos símbolos” (MARDONES: 2005, 10).

A postura de Mardones é exemplar no questionamento crítico dos tempos “atuais” como receptáculos de imagens esvaziadas. Como perceberemos, ao longo deste trabalho, um dos receios principais deste mitólogo, a exemplo de outros, está na hipervalorização do significante desvinculado dos seus significados possíveis, inefáveis e misteriosos, o que justifica, nessa leitura, a chamada ao mito e ao simbólico. O *símbolo*, terreno do sentido impreciso, opõe-se ao *simulacro*, terreno da reprodução alienada. A existência em simulacros é percebida, por esses teóricos que dela suspeitam, como resultado de uma “civilização da imagem”, civilização mais atenta às racionalizações e aos empregos descontextualizados das imagens. Chevalier, na mesma senda de Mardones, diz:

“Reabilitar o valor do símbolo não é, de modo algum, professar um subjetivismo estético e dogmático. Não se trata absolutamente de eliminar da obra de arte seus elementos intelectuais e suas qualidades de expressão direta e, muito menos, de privar os dogmas e a revelação de suas bases históricas. O símbolo permanece na história, não suprime a realidade, nem abole o signo. Acrescenta-lhes uma dimensão, um relevo, a ‘verticalidade’; estabelece, a partir deles: fato, objeto, sinal, relações extra-racionais, imaginativas, entre os níveis de existência e entre os mundos cósmico, humano, divino. Retomando as palavras de Hugo Von Hofmannstal, o símbolo afasta o que está próximo, reaproxima o que está longe, de modo que o sentimento possa apreender tanto uma coisa como outra” (op. cit., XXIII).

Dizemos que o mito caracteriza-se, sobretudo, por conter em si uma ‘demanda de sentido’. Nesta esfera da busca pelo ‘sentido’ que o mito percorre por meio da linguagem simbólica, encontramos diversas perspectivas teóricas e críticas: a de Mardones, para quem o mito é transformador do ser; a leitura do mito fundador, por Eliade; o estruturalismo de Lévi-Strauss; as análises semióticas de Barthes; a leitura do mito como elaboração epistemológica, de Cassirer, e as mitocrítica e mitanálise de Gilbert Durand, entre outras, demonstrando, desde já, a vastidão do assunto:

“Sem dúvida que o mito não é apenas o meio de expressão de uma mentalidade pré-lógica (Lévy-Bruhl) ou de uma emotividade e imaginação simples, mitopoética (Cassirer), ou ainda, de um pensamento selvagem que recorre a uma linguagem distinta e a um código diverso para expor a sua visão de mundo (Lévi-Strauss). Ao admitir que o mito se refere a um passado prestigioso e longínquo, a um tempo heróico ou “ao princípio” estamos a aproximar-nos da concepção de um tempo mítico em que os homens dialogavam com os deuses, do tempo cíclico, do ‘eterno retorno’ (Mircea Eliade)” (JABOUILLE, V. 1994, p. 19).

Esse “eterno retorno”, base do mito para Eliade, de um tempo de origem e de um espaço que se situa “entre” ou “além”, encontra-se no eixo do mito de “Portugal como elo entre os povos”, país navegador unindo as pontas entre “Douro” e “Mundo”, vocacionado ao contato, que sob o impulso denominado “paixão pelo além”, segundo Gilbert Durand, levará ao globo um idioma plural, a poesia, avatar materializado, segundo Seabra, na língua portuguesa, entidade ‘heróica’ civilizacional e espiritual. Essa é também a leitura de Jorge Preto (2004) que,

apoiando-se no que Durand diz sobre o imaginário português, afirma que

“Durand tem dado provas de haver captado com apreciável argúcia, os vectores matriciais, originais, de nosso imaginário e daquilo que ele denominou a vocação portuguesa “do excesso”, “do impossível”, que é afinal, a postura ou impulsão motivante do mito heróico. A crescente valorização, desde a segunda metade do século XIX, das epistemologias interdisciplinares do significado, veio confirmar a necessidade de uma metodologia amplificante das chamadas ciências sociais humanas, demonstrando a precariedade científica das exegeses redutoras do historicismo racionalista e do positivismo histórico” (PRETO: 2004, 251).

No decorrer de nossa leitura, veremos que, para os seus debatedores contemporâneos, existe uma ‘revivescência’ do mito, fruto de uma indignação contra a dessacralização dos sentidos, promovida pela complexa crise de valores na atualidade. Essa leitura nos permite levantar a hipótese de o mito servir a uma estética neo-romântica que buscará resgatar a experiência do sagrado, naquela dimensão mais profunda do imaginário simbólico.

Em sua expressão inicial, como uma das primeiras articulações atribuídas à linguagem humana, o mito veicula o sentido de uma mundividência atrelada ao sagrado, dando ‘nome’ e ‘consistência’ ao “real”. Para muitos dos teóricos da linha “simbolista”¹⁷, a *função* do mito, seu motivo de ser, está em criar-se em rituais e narrativas, ou seja, em linguagem, sendo um *elo* entre o sujeito, o objeto (mundo sensível que o cerca) e o transcendente-imanente (mundo de forças imateriais que se movimentam e, às vezes, se revelam no sujeito e/ou objeto). Com o passar do tempo e com as novas conquistas do saber, o *elo mítico*, de alguma forma,

---

¹⁷ Para os quais o mito tem a razão hermenêutica de nomear simbolicamente os estados e etapas da experiência humana, sendo, portanto, sempre positivo porque proporcionador de uma transformação da consciência³⁵

“profaniza-se”, e a força ritual que seu verbo mito-poético emanava acaba por re-significar-se esteticamente:

“A galáxia mítica alarga-se, assim, de um espaço sagrado a um universo profano, dessagrando-se, perdendo o seu suporte religioso e antigo, esquecendo, até, o enquadramento narrativo e identificando-se com a ficção.

No fundo, o que é que o homem pede ao mito? Uma resposta teológica para as suas aspirações, uma compreensão mais vasta que o integre, de uma forma sacral, no macrocosmo a que pertence e, simultaneamente, um encontro consigo próprio e com a divindade, encontro que lhe traga a paz e a fé. Mas também uma integração social, uma personalização da sociedade circundante, um dimensionamento microcosmático do Universo; inversamente, uma generalização, uma socialização dos seus problemas individuais, uma projeção do ‘ego’ numa escala dimensionada cosmicamente, uma compreensão do ser que não passa apenas pela via ontológica. O mito pode ainda assumir uma dimensão histórica: nele o homem reconhece as suas origens, as suas tradições, e esta perspectiva pode tornar-se nacional. Ao encontrar-se com o passado, ao integrar-se num fluido temporal e existencial definido, é também a si que o homem se encontra. E o mito como ciência, como conhecimento empírico dos fenômenos materiais? Gnoseologia? Por que não Ética, se se pode inserir um conjunto de valores morais característicos, padrões de uma “ordem”, de um momento, de uma cultura, uma ética a defender ou combater?” (JABOUILLE, 1994, p. 18)

Novamente, as diferentes “dimensões” do mito: de resposta teológica à integração social, desta à dimensão histórica e desta, retomando o ciclo, ao sentido mais universal e arquetípico. Como sugere Cassirer (2000), o mundo vivido pela consciência mítica é um mundo dramático, no qual a vida é sentida como uma constante disputa de forças. Isso porque o mito pressupõe uma relação com o

englobante, uma consciência da unidade pela coexistência de diferenças, não excluindo, de maneira alguma, as suas tensões e lutas. Poderíamos, certamente, afirmar que há um ‘conflito de interpretações’ do mito, como chamou Paul Ricoeur, o que mais nos revela um ‘pluralismo de leituras’ do que uma totalidade fechada num único sentido¹⁸.

Numa vertente crítica, o mito é lido pela crítica como essencialmente positivo, formado por uma carga simbólica criativa renovável. Noutra vertente, o mito é lido como essencialmente negativo, formado por um lastro retórico de linguagem, facilmente usado para fins a-críticos, estruturando dogmas e discursos ideológicos. Notamos que essas duas grandes vertentes críticas associam-se, de maneira distinta, às aquelas “camadas” ou “dimensões” que o mito potencializa.

A primeira linha citada de leitura crítica é aquela que terá como afluente a noção teórica da proximidade entre mito e poesia, ou ainda, é aquela que estrutura as ‘hermenêuticas instauradoras’, de Durand. Ao contrário desta, a segunda linha aliará ao mito diversas formas expressivas da demagogia política e do discurso retórico, reduzindo sua ambivalência simbólica. Essa duplicidade tendencialmente perigosa do mito jamais é ‘apagada’ ou ‘anulada’ pelos estudiosos do assunto. Por isso, afirma Durand, é necessário uma “mitodologia”:

“(…) Um mito, em si mesmo, não é nem bom nem mal. É a utilização que se faz dele, é o seu totalitarismo monocéfalo o que pode ser perigoso. É o alarde contra os efeitos desastrosos de um ‘sonho monopolizante’ (obsessivo) como os efeitos terríveis de um mito totalitário (como o mito progressista e positivista) é justamente o estabelecimento e o ensinamento de uma “ciência do mito”, de uma mitodologia” (DURAND, G. Mitos y Sociedades, 2003, p. 38).

---

¹⁸ em *O conflito das Interpretações – ensaios de hermenêutica* (1978)

Também José Augusto Seabra¹⁹ não deixa de ressaltar a ‘dupla face’ do mito, ao falar, por exemplo, da presença (mítica) de Camões no contexto cultural português. Em linhas gerais, Seabra afirma, no artigo citado “Camões, Pascoaes, Pessoa – ou o mito poético da *Nova Renascença*”²⁰, haver o *mito político* de Camões, sendo usado como sustentáculo de grande parte do discurso imperial e, por outro lado, o *mito poético* que, segundo ele, favorece a dialogia textual, permitindo o questionamento crítico e a re-criação literária do texto-matriz:

“Poderíamos, de certo modo, na genealogia do mito camoniano, traçar duas espécies de linhagens, que derivam da ênfase posta ora no poema ora no poeta, como símbolos da pátria. À primeira linhagem chamaríamos a linhagem política, à segunda a linhagem poética propriamente dita, sem que todavia se possam traçar fronteiras nítidas entre as duas, pois permanentemente se entrelaçam, em pontos de intersecção mútua”.
(SEABRA, J.A., *N.R.*, vol. I, n.1, 1980).

Essa “intersecção” nem sempre é percebida como inerente ao mito. Muitas vezes, no desaguar entrelaçado das narrativas míticas, haverá quem faça uma leitura de cunho mais ideológico, falando do mito como uma construção de uma ‘casa fechada’, lugar seguro de fronteiras sólidas, abrandando o seu uso criativo e a sua ambigüidade. É o que sustenta o historiador português Sérgio Matos, autor da

---

¹⁹ Como veremos no capítulo 3, e como pode ser visto na Tabela n. 2 (anexo, no vol.II), J. A. Seabra acaba por constituir-se a grande “voz” da revista *Nova Renascença*. Na tabela indicada, realizamos um levantamento quantitativo, por número de artigos publicados, dos autores que contribuíram com mais de 1 texto na revista. Seabra comparece com 46 artigos assinados. Abaixo dele, vem M. Aliete Galhoz, com apenas 10 artigos. Fica evidente que a presença do escritor é majoritária, além, obviamente da franca semelhança que encontramos entre os seus textos assinados e os editoriais.

²⁰ Ver nos anexos (anexo 2).

obra *História, Mitologia, Imaginário Nacional*²¹ (1990), para o qual uma determinada necessidade do equilíbrio humano é garantida por um poder de “tradição”, poder de faceta conservadora, emanado dos mitos de determinada cultura:

“o mito tenderá sempre a restituir uma integridade perdida, uma ordem natural primordial, que teria sido rompida pelo próprio homem. Perante a inquietação ontológica, o mito intervirá como um ‘protótipo de equilibração do universo, como um formulário de reintegração’” (MATOS, 1990: 85).

Nesta leitura, ao invés da ambigüidade que o texto sugeriria, sobressai um caráter amparador, que será lido negativamente, compreendido pela crítica como um recurso que demonstra *medo* à análise e ao auto-questionamento e, outras vezes, será psicanaliticamente lido como tentativa de perpetuação de um estado de dependência infantil. Essa abordagem é constantemente presente quando se elabora uma “crítica da Tradição”, pensando a ‘Tradição’ como imobilizadora, o que, de fato, ela não o é, apenas²².

---

²¹ Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

²² Segundo Gerd Bornheim, em “O conceito de tradição” (NOVAES: 1987), há, na instauração da dinamicidade do real, uma relação de atração, um confronto dialético entre tradição e ruptura. Neste embate, a tradição só parece imperturbável na medida em que afasta qualquer possibilidade de ruptura, querendo-se perene. Porém, para que este caráter “estático” não resulte em morte e rigidez, há, no próprio étimo da tradição, a necessidade de rupturas. Bornheim refaz o percurso epistemológico da palavra ‘tradição’ e afirma que ela vem do latim *traditio*, do verbo *tradire* que significa passar algo de alguém para outro alguém, de geração para geração. Faz menção também à relação do verbo *tradire* como o conhecimento oral e escrito. Assim, através da tradição, algum conhecimento é dito e passado de pessoa para pessoa. O autor argumenta, a partir dessa noção primeira, como é forte a nossa relação com esse termo, como é difícil se desembaraçar de seu laço que nos constitui. Um dos exemplos dados é a língua, a língua materna, herdada, que “rege” o homem na articulação que disponibiliza para ele. Para o autor, o que marca a idéia de tradição na cultura ocidental é uma “sucessão de crises”, que costumam apresentar-se segundo um mesmo esquema: “*trata-se sempre de renascenças que buscam encontrar os seus parâmetros em algum ponto do que se considera a nossa origem*” (idem, 26). Essa necessidade, digamos, ‘mítica’, de uma origem legitimadora, de um eixo central – ou raiz – de onde é possível ‘renascer’ e (re)fazer o caminho em sentido mais positivador está sempre na base da ‘tradição’ e de sua ‘invenção’. O autor conclui que, se há uma crise da tradição ocidental na coordenada contemporânea, há que se perguntar se não é a própria noção de tradição que se modificou radicalmente. Para ele, não se trata mais de uma crise da tradição, e sim da “*própria suspensão da tradição*” (idem, 29). Para o homem hodierno é a experiência da ruptura que ocupa um espaço natural, fazendo do niilismo a “*essência da tradição*” (idem, ibidem), equacionando todas as angústias e perguntas desse homem.

Devido ao receio da leitura do mito como alienação, o ensaísta e crítico português Eduardo Lourenço, em seu entendimento da cultura como um curso dramático, percorrerá, ao longo de sua obra, uma infatigável “psicanálise mítica” do “destino português”. Separando os aspectos criativos e destrutivos do imaginário, Lourenço apontará para a sua *luz ensombrada* como reservatório dinâmico de uma auto-gnose mais plural.

É evidente que, na dinâmica social, o mito ajuda a consolidar e explicar determinados componentes da estrutura presente, a fim de continuá-la. Frente a um futuro inacessível e imponderável, o mito agiria como um princípio de conservação de uma comunidade. Um princípio sentido como proveniente do “sagrado”, segundo Eliade, ou seja, origem norteadora que será reiterada pelas leituras do passado como um contínuo arrolamento dos cânones de uma cultura. Conforme esta perspectiva, Sérgio Matos afirma haver no mito uma “*operação de redução, de anulação do insólito, do imponderável, no sentido do habitual, do redundante. É a repetição, a reafirmação do Mesmo, a sua preponderância sobre a ameaça de dispersão contida no Outro. Reforça-se assim a identidade do Mesmo através do tempo*” (idem, ibidem). Esta leitura do mito como proposta de conduta e ação, do mito como um manual identitário, pode ser apontada na passagem do rito às cerimônias institucionais da política moderna. É este o seu veio ‘fechado’; será esse o seu manejo nas ditaduras do século XX, levando Roland Barthes²³ (2003) a insistir na necessidade de uma ‘decupagem’ analítica do mito, entendendo-o como discurso inevitavelmente manchado pelo lastro ideológico.

Lembramos, ainda, que os mitos apresentam-se como transposições dramatúrgicas de arquétipos, esquemas e símbolos. M. Eliade em *Tratado Histórico das Religiões* (2002) verá no mito o modelo arquetípico para todas as criações, seja

---

²³ In *Mitologias*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. (1ª edição 1957).

qual for o plano em que se desenrolam: biológico, psicológico, estético, espiritual. E. Cassirer, cuja obra comentaremos adiante, ressalta que esse modelo arquetípico do mito aparecerá como um teatro de lutas interiores e exteriores, que o homem irá experienciar no desenvolvimento de suas expressões simbólicas. O mito condensa, por exemplo, numa história, uma multiplicidade de situações análogas, que, além de sua multiplicidade imagética, apresenta alguns tipos de relações constantes, de estruturas. Essas, animadas pelos símbolos, não permanecem constantes. Seu dinamismo fundamenta, principalmente, duas interpretações de direções opostas, que G. Durand chamará a “via de identificação” e a “via de integração”.

A “via de identificação” é aquela leitura que levou Barthes, Matos e outros a alertarem contra o aspecto dogmático do mito. Segundo Durand, essa via conduz a uma espécie de alienação, porque, ao tornar o sujeito semelhante ao outro, ao objeto da imagem (o herói cultural ou o deus, por exemplo), favorece uma acomodação acrítica, conduzindo a consciência ao conformismo e à passividade. Essa via é a conduzida pelos discursos totalitários, que busca no substrato mítico um fortalecimento do uso do controle e da autoridade.

Ao contrário do “conforto acrítico” provocado pela “via da identificação”, a leitura da “via de integração” favoreceria a individuação, nos termos jungianos, ou o desenvolvimento harmonioso da consciência, sempre ciente de seu aspecto ambíguo irreduzível, ou seja, sempre ciente da qualidade “conflituosa” ou “dramática” da leitura dos símbolos e do imaginário. Esse caminho não é um caminho “fácil”, pelo contrário. Ao invés de amparar o homem, provoca nele seu crescimento, dolorosamente. A harmonia da consciência, a participação e a relatividade do homem em seu meio de vida, não são conquistas estanques e simplesmente aconchegantes. A dor está em seu ventre.

O receio do resgate dos mitos pode, perguntamo-nos, acompanhando o pensamento de João Barrento, ser entendido, por parte daqueles que temem a “via de identificação”, como uma dificuldade de legitimação da “dor” no mundo pós-moderno? O ensaísta português, em seu texto “Receituário da dor para uso pós-moderno”, (BARRENTO: 2006, 11; 16) afirma:

“De facto, a dor só pode ser para nós, hoje, um fantasma. Não conhecemos a dor. Não queremos conhecê-la, nas sociedades anestesiadas em que vivemos, no mundo ocidental ou ocidentalizado. (...) Desde os gregos que a dor é, ou evitada, ou sublimada, ou barbarizada (vulgarizada). No mundo de paixões que era o da tragédia antiga, a dor (...) é a matéria-prima da vida ritualizada. Depois, a vida foi se dessacralizando, tornou-se mais confortável, mais baça...e mais longa. Ficamos mais sós. Sós, não porque nos faltassem os outros, muito pelo contrário. Ficamos sós porque fomos amputados de alguma coisa que era parte de nós. O homem civilizado olha para o mundo, o mundo está em estado de dor quase permanente, e em vez de responder com um lamento (como terá feito nas origens a natureza, antes de perder a fala), fica em silêncio. (...) O pós-moderno pode ser visto, também na sua tendência para o escamoteamento da dor, como o golpe de misericórdia final nesta dialéctica, ou apenas o seu simulacro. Mas, a ser assim, que esconde esse simulacro, onde está a “autenticidade” do pós-modernismo? Obviamente, no próprio simulacro, e por isso o pós-moderno não suporta essa manifestação de autenticidade da experiência que é a dor”.

Ou seja, para aqueles que vêm no pós-moderno o “escamoteamento” da dor, o que poderia sugerir essa invocação dos mitos e do simbólico, além do já conhecido recurso à “via de identificação”, que tornaria os seres ainda mais amputados do que são? Sem perder o foco do melindre do mito, pensamos que os

tempos atuais reabilitam as contradições e a complexidade. São essas as chaves para a compreensão também *positiva*, integradora, do simbólico. Não ‘negando’ os processos dolorosos, mas, pelo contrário, abrindo os poros para o contínuo ciclo de primaveras e outonos, de júbilo e luto, que o caminhar da consciência trilha, quando liberto de pressupostos unívocos e dogmáticos.

No âmbito da cultura e história portuguesas, o recurso à atualização mítica foi sempre um tema profícuo. A tradição portuguesa, de uma origem e destino mitificados, foi construída por um lento processo de releituras e intertextualidades, visando, muitas vezes, a legitimar um discurso de poder, por meio da “via de identificação”, acobertando as práticas de violência consumadas pelo colonialismo e neo-colonialismo. Com a longa duração da ditadura salazarista, durante metade do século XX (1926 – 1974), a voz crítica da oposição, oprimida e censurada, viu-se no dever de elaborar uma desmitificação da “Grande História” de Portugal, a História oficial. A rasura crítica inicia-se (no contexto referido) com o movimento neo-realista e acaba por desaguar em diversas correntes da oposição, com posturas políticas distintas, mas, quase sempre, concordantes no que diz respeito ao autoritarismo subjacente à identidade mítica “oficial” do País. Os historiadores e sociólogos atuantes no País, como José Mattoso, Fernando Rosas e Boaventura de Sousa Santos, são exemplos daqueles que continuamente apontaram para a ausência de “estudos sociais” em Portugal até 1974. Os cursos de “Ciências Sociais” foram proibidos, durante a ditadura, sob a desculpa maquiavélica de serem incentivadores do comunismo, “monstro” totalitário que Salazar condenava - tanto quanto o liberalismo americano – na defesa da “pequena casa lusitana”, “pobre, mas segura”.

Um exemplo resultante da construção dessa postura de acusação crítica, por parte dos estudos sociais, está na obra “*A Identidade Nacional*”, do historiador José

Mattoso. O autor trilhará todos os principais momentos da construção do Estado Nacional na intenção de desmontar a validade do discurso mítico sobre eles construído, sempre posteriormente ao momento histórico. Segundo o autor, é fácil descartar, de prontidão, as teorias que se apóiam numa essência mítica ou messiânica, *“tão insistentes e tão carregadas de emotividade, acerca do destino universal do português, do seu insondável mistério e da sua irredutível originalidade”* (op.cit., 1998, p. 98), obra de uma elite cultural paternalista, desconectada dos *“verdadeiros processos sociais”* (idem, ibidem)²⁴.

Por outro lado, há, também, aquelas leituras do mito como ‘dinâmicos’, entendendo-os como agentes transgressores de certa ordem social. Aqui se situariam aqueles que serviram de base a propósitos revolucionários, quando a própria idéia de ‘revolução’ soma, ao seu sentido astrológico de ‘retorno’, a noção de ruptura e de mudança. O mito revolucionário seria aquele que propõe o retorno para que seja rompida certa continuidade, acendendo no seu interior a ignição criativa. Michel Löwy, em *Romantismo e Messianismo* (1990), vê quatro “tipos ideais” de romantismo, sendo um deles o *romantismo revolucionário ou utópico* que *“recusa, ao mesmo tempo, a ilusão de retorno às comunidades do passado e à reconciliação com o presente capitalista, procurando uma saída na esperança do futuro”* (op.cit., p. 17). Sobre esse *romantismo revolucionário*, e seu ímpeto de preservação ‘transformada’, Löwy diz:

---

²⁴ Segundo a leitura de Mattoso, *“Nem o sebastianismo nem a saudade, postas em relevo por Antonio Sardinha, nem o universalismo internacionalista, propalado por vários autores, nem o lirismo sonhador aliado ao fáustico germânico e ao fatalismo oriental, apontados por Jorge Dias, nem a plasticidade do homem português, intuída por Natália Correia, nem o culto do Espírito Santo, que fascinou António Quadros, nem a capacidade para criar uma ‘filosofia portuguesa’ patrocinada por Sampaio Bruno, Álvaro Ribeiro e José Marinho, nem mesmo a ‘brandura dos costumes’, feita lugar comum, se podem considerar como características mais do que imaginárias do povo português. As especulações deste gênero resultariam, afinal, da ausência de uma tradição científica baseada num conhecimento suficiente das ciências sociais, que, como se sabe, só foram introduzidas na Universidade portuguesa depois de 1974, e que, antes disso, tinham sido asperamente combatidas pelos intelectuais do regime salazarista como formas encapotadas de marxismo”* (idem, 98).

“Às vezes, trata-se de elementos que não existem mais e, face aos quais, a questão não é a ‘conservação’, mas uma forma de ‘renascença’. O essencial é isto: a revolução (ou a utopia) deve retomar certos aspectos, certas dimensões, certas qualidades humanas, sociais, culturais e espirituais das comunidades pré-capitalistas. Esta dialética sutil, entre o passado e o futuro, passa freqüentemente por uma negação radical, apaixonada e irreconciliável com o presente, ou seja, com o capitalismo e a sociedade burguesa industrial” (1990, p. 17).

Também a *Nova Renascença*, “neo-romanticamente”, podemos sugerir, busca essa reativação transformada dos elementos tradicionais, já que, só assim, a “revolutio”, no futuro, garantiria sua autonomia cultural frente a uma dinâmica global sentida como armadilha de alienação das identidades. Como podemos ler, no 1º número da revista, em seu “Manifesto por uma *Nova Renascença*” (anexo 3):

“O regresso de Portugal à comunidade européia, sem perda de sua identidade nem abandono da sua missão de povo que, do ocidente ao oriente e do oriente ao ocidente, ligou civilizações e disseminou uma língua múltipla, implica uma forte afirmação dos seus valores e das suas criações, fundamentais para cumprir no futuro aquilo que nem sempre pôde realizar no passado.

E também, num dos últimos de seus números, no Editorial “Teixeira de Pascoaes e o Espírito Renascente” (NR, vol. XVII, n. 64/66 – anexo 30):

“É em tempos de indigência espiritual que as reservas culturais de um

povo, guardadas no seu íntimo, lhe permitem renascer de novo de si mesmo, do fundo de uma qualquer decadência. Essas reservas não podem ser dilapidadas pelos que apenas sabem gerir, como agora se diz, uma mediocridade rasa e sem alma. Elas devem ser, sim, o fermento de uma ressurreição para os que souberam preservar, face à degenerescência circundante, as energias criadoras, redespertadas para os valores matriciais da comunidade, isto é, para o espírito que na sua diversidade lhes é comum”.

Podemos, de antemão, apontar, na história da cultura portuguesa, dois exemplos distintos do tratamento ideológico dos mitos, que, entretanto, vêm de uma mesma tradição: a leitura e prática dada pelo Estado Novo, legitimando sua política imperialista; e a leitura e intenção trabalhadas por Seabra, legitimando sua visão “quinto-imperialista” da cultura. Seabra jamais coadunou com a ditadura, sendo, pelo contrário, preso, torturado e exilado enquanto lutava pela revolução democrática. Os dois, Salazar e Seabra, fizeram, de alguns mitos tradicionais da história e da cultura portuguesa, o porto comum de suas “visões” de Portugal, porém, leram os símbolos em sentidos distintos, já que, como dissemos, o Quinto Império mobilizado por Seabra é aquele que quer em sua mensagem o escoadouro da heteronímia, na pluralidade e na liberdade poética; é aquele que se quer no invisível da cultura enquanto errância espiritual. Diz o autor, em seu texto “A Crise das Ideologias e a Renascença das Culturas (NR, vol. VII, n. 26 – anexo 18):

“Leiam-se os manifestos da “Nova Renascença”. Lá esta, desde o primeiro, a afirmação radical da liberdade e o repúdio do vírus totalitário, a que se contrapõe um espaço cultural que seja, através da tolerância, “um lugar em que todos os princípios e idéias fraternizem”, como escreveu Pascoaes. Lá está a “fidelidade às raízes civilizacionais”, regional e nacionalmente assumidas. Mas lá está, igualmente, o reconhecimento da

errância como forma de presença no mundo, desde a Europa aos outros continentes por onde disseminamos uma língua, uma cultura e uma religião ecumênicas. Assim, por sucessivos círculos, da pequena pátria de nascença à larga pátria da Diáspora, a pátria portuguesa se cumprirá, numa “Nova Renascença”, como pátria de universalidade”.

A idéia de um “enraizamento no espaço originário”, o “entre” da “língua” enquanto espaço matricial, é um dos veios míticos da *Nova Renascença*, constantemente reafirmado. Contra um tempo entendido como caoticamente “decadente”, a revista carregará o cajado restaurador do passado, delegando atenção ao que foi cantado anteriormente pelos profetas, os “poetas maiores” da literatura pátria: Camões, Pascoaes e Pessoa. Só atrelando “tradição” e “modernidade”, Portugal poderia cumprir-se. Vislumbrando, então, saudar (e saldar) esse “destino”, a revista proclama suas “coordenadas essenciais”:

“O enraizamento e a errância, a traditio e a revolutio – eis as coordenadas essenciais do nosso posicionamento inequívoco, num contexto difícil mas exaltante, que foi o da recuperação da liberdade e da democracia, após a queda de um regime ditatorial, censório e retrógrado, que se reclamava do ‘nacionalismo’ mas abriu o caminho, a pretexto de combater e reprimir seu inimigo privilegiado, ao ‘internacionalismo’ comunista, o qual ameaçou ocupar o vazio ideológico deixado à mercê da ocupação pelas forças totalitárias de sinal oposto.

Para exorcizar esse perigo iminente, cujas conseqüências chegam quase a consumir-se, inspiramo-nos no exemplo dos homens d’A Águia, no início da Primeira República, quando defenderam a necessidade de dar um substrato cultural à ação política, libertando-a do positivismo e do jacobinismo hegemônicos, a partir do espírito de independência que, emanando da ‘lusitana antiga liberdade’, superou todas as vicissitudes da vida nacional, imprimindo-lhe um forte carácter cívico a que a pátria-língua deu sempre forma, através das suas criações mais altas, da poesia à filosofia, que nos

seus grandes vultos tutelares, de Camões a Antero e de Pascoaes a Pessoa, significativamente convergiram. Nesse horizonte aberto, procuramos mostrar às jovens gerações intelectuais e políticas que, neste nosso tempo contraditório e complexo, em que Portugal retomou a sua vocação autêntica, inserindo-se naturalmente na Europa e no mundo inteiro, sem perder mas antes afirmando a sua identidade, a questão primordial é de empreendermos uma outra renascença, semelhante à que nos lançou pelos oceanos, mas agora à medida das esperanças que, sobre um fundo de crise das ideologias alienantes, se anunciam entre o fragor dos impérios de pés de barro e sem alma, fazendo apelo a um polólogo intercultural das civilizações de que os Portugueses foram os pioneiros, na aurora do mundo moderno, antes de o Estado ter mergulhado numa depressão e decadência de que só lentamente se começou a reerguer”. (texto de “Apresentação” da NR, vol. XIII, n. 48 – anexo 29).

A noção de democracia para Seabra é aquela que quer fugir de um “autoritarismo de esquerda” e de um “autoritarismo de direita”. Após a queda da ditadura, em 74, com o Movimento das Forças Armadas, eclodiu, na política portuguesa, um período de intenso remanejamento, e diante da desorganização reinante, alguns intelectuais de centro-esquerda, como Seabra, viram ali a ameaça de um “autoritarismo de esquerda”, tão perigoso, para eles, quanto o que haviam vivido durante os últimos 50 anos. Sair da “depressão” e da “decadência” exigiria, de acordo com o autor, empreender uma “nova renascença” da cultura portuguesa, em sua identidade e em suas margens, assumindo valores novos e vendo nos mitos nacionais o escopo renovador e possibilitador de uma revolução cultural²⁵, conforme podemos ver no editorial “O Porto e o 25 de Abril” (anexo 30) na *Nova Renascença*:

---

²⁵ Seabra retoma, nesse sentido, a leitura pessoana do significado de “império”. Pessoa diz que: “*O nosso passado imperialista deve servir-nos para nos dar o orgulho em que o imperialismo se baseia. (...) Rejeitamos, na sua realização recordada, a lição do passado; aceitamos o espírito do que fomos para renascermos. Deixemos descer à vala o corpo dos impérios que tivemos, ressuscitemos o seu espírito, no que orgulho, ânsia de domínio, glória de expressão. Uma das cousas necessárias é desfazermo-nos de todos os elementos do*

“A crise de consciência nacional decorrente do fim do império, na sequência de uma guerra colonial desastrosa, não foi ainda superada nos seus traumas e ressentimentos, nem plenamente exorcizada através de uma cooperação desinibida com os povos africanos de língua portuguesa, que ao lado do Brasil podem constituir connosco uma nova Comunidade de países independentes e livres. Por outro lado, a adesão de Portugal à Comunidade Européia, correspondendo à vontade da maioria dos Portugueses e podendo abrir-lhe uma perspectiva real de desenvolvimento no concerto das nações democráticas, acabou por ser interpretada pela tecnocracia reinante apenas como uma ponte fácil de fundos, sem se curar de a fazer acompanhar de verdadeiras reformas estruturais no plano interno – na educação e na formação profissional, sobretudo -, o que está agora a provocar, face à crise económica e social envolvente, a inevitável ressaca. O retorno dos nacionalismos ideológicos, que são uma perversão do autêntico espírito patriótico, a que no caso de Portugal, corresponde um horizonte universalista, constitui um sintoma inquietante”.

Assim, na leitura da revista, a legitimidade do “horizonte universalista”, próprio da ‘positividade’ da cultura portuguesa, seria naturalmente avesso aos nacionalismos que buscam ‘pontes fáceis’ com que superar a “ressaca” do desencontro com os demais povos. A aposta da revista, assim como a de Seabra, está na educação e na cultura como “sanadores” do “desentendimento” com as ex-colônias. Seabra, como sabemos, teve uma constante atuação política em Portugal, como deputado do PSD (Partido Social Democrata) e também Ministro da Educação

---

passado que possam pesar sobre a nossa delineação cultural. Devem desaparecer as colônias portuguesas. As colônias portuguesas são uma tradição inútil. Não temos o direito de ter colônias. (...) Que o imperialismo seja a nossa tradição; e não o imperialismo colonialista e dominador! Possamos dizer, reproduzindo num sentido local as palavras com que Nietzsche fecha o “Anti-Cristo”: Deste este dia, em toda a Ibéria, ‘Transformação de todos os valores’” (PESSOA, F., s/d, p. 101-102).

no XI Governo Constitucional (1983 – 1985)²⁶, que teve como Primeiro-Ministro Mário Soares, um dos fundadores do PS (Partido Socialista). Sempre definindo-se como um intelectual de oposição “heterodoxo”, devido ao fato de não ser marxista. É o que está exposto no III Manifesto por uma *Nova Renascença* (NR, n. 21 – anexo 13):

“Passado o que foi um período difícil de confusão ideológica e de tentações totalitárias, que se seguiu à reinstauração da Democracia, devido à abdicação de princípios por parte de tantos que cederam às alienações e facilidades da conjuntura, tornava-se necessário redespertar os Portugueses para aqueles valores fundamentais, nas nossas novas condições históricas. A essa tarefa metemos ombros, sem alardes nem fogos-fátuos, certos de que o trabalho discreto e a razão serena seriam suficientes para mobilizar vontades e abrir caminhos para o futuro”

Advém daí o seu apelo à tradição mítica como ‘forma revolucionária’. Sabemos que, de acordo com Alfredo Bosi (2000), a idéia de um resgate do mito como forma de resistência acontece, num primeiro momento, na poesia romântica que, querendo burlar uma episteme de estruturação burguesa, vê na *“fala mitopoética (...) [a tentativa de] reviver a grandeza heróica e sagrada dos tempos originários, unindo lenda e poema, mythos e epos”*. (BOSI: 2000, 174). Bosi sublinha haver na poesia mítica, um desejo de ressacralização da memória profunda da comunidade, frente a um presente que postula friamente a sua dessacralização. Diz o autor: (...) *A poesia mítica, recuperando na figura e no som os raros instantes de plenitude corpórea e espiritual, resgata o sujeito da abjeção a que sem parar o*

---

²⁶ Note-se que Seabra exerceu o cargo de ministro em concomitância com a direção da revista *Nova Renascença*, o que nos leva também a pensar na idéia da revista como lugar não só de debate mas ainda de pregação político-cultural.

arrasta a sociedade de consumo(...)” (idem, 179). Ainda que essa leitura pareça situar-se mais adequadamente no contexto do Romantismo literário brasileiro, que buscará enformar, *ipis litteris*, uma mitologia primitiva indigenista, lembramos que, no caso do Romantismo português, será a figura de Camões, e o marco da Restauração de 1640, os quais aflorarão como mitos “românticos” revolucionários nos textos reflexivos sobre a cultura. A restauração do Reino Português ditará ao futuro um marco mítico de suma importância: o 1º de dezembro. Esta data ficará atrelada ao imaginário nacional como “origem” de um primeiro renascer pátrio, após a derrota de Alcácer-Quibir que resultou no domínio espanhol da Península Ibérica e no florescimento do mito sebastianista. O 1º de dezembro, como veremos melhor adiante, será a data escolhida para o lançamento do primeiro número, no Porto, da revista *A Águia*, em 1910. Será também a data astrológicamente alçada por Pessoa para a publicação de sua *Mensagem*. Como não poderia deixar de ser, costurando essa data-raiz e os nomes portentosos vinculados a ela (Pascoaes, Pessoa e Camões, este último como pai espiritual e poético da Restauração), também a *Nova Renascença* fará desse marco o seu gesto auroral, sua nascença²⁷. Lemos no II Manifesto por uma *Nova Renascença* (n. 7 – anexo 7):

“Buscando nas raízes originárias de uma pátria hoje dispersa pelo mundo, mas que tarda a reencontrar-se a si mesma após a perda de um império secular, as reservas de energia criadora que nos permitissem sair de uma letargia alimentada pelo imobilismo de um estado centralizado e decadente, exprimíamos a confiança na capacidade de uma região e de uma cidade como o Norte e o Porto voltarem a ser, como já o tinham sido no início deste século, durante a Primeira República, o lugar irradiante de uma renovação do País. (...)Essa confiança era justificada. A forma como os nossos concidadãos responderam ao apelo que lhes dirigimos, ao fazermos

---

²⁷ Lembramos que esta data corresponde a um importante feriado nacional.

sair, em 1 de dezembro de 1980, a revista Nova Renascença, cumprindo pela nossa parte um compromisso público, constituiu para nós a certeza de que nosso projecto correspondia a uma necessidade urgente”.

Como podemos conferir, tanto esta leitura do mito como revolucionário, como sua leitura enquanto conservador aponta para o lastro da “moeda ideológica”, dupla face de uma interpretação situada na dimensão histórica ou cultural de um povo específico. A leitura ideológica do mito, realizada pela revista, é aquela que quer ter um caráter positivador, como o seu próprio nome já evidencia.

Já na sua dimensão profunda, lê-se no mito, sempre, a mola renovadora transpessoal, o sentido que aponta para além das casualidades tempo-espaciais. Nessa perspectiva, segundo Abraham Moles (apud MATOS: 1990) seriam os mitos os transformadores da consciência, profundamente emancipáveis, afirmando um desejo natural, do homem, de ultrapassar a si mesmo. Sua máxima expressão dar-se-ia na literatura, e principalmente, na poesia, onde seu paradoxo e ambigüidade seriam mantidos sobre o fio frágil da palavra.

Também Octavio Paz, assumindo por completo a parelha mito-poesia em sua faculdade de promover ‘experiências-limite’, em sua obra *El arco y la lira* (2003) defende a criatividade mitopoética, no que ela tem de mediadora entre o homem e a sua diferença. Para Paz, a revelação poética ocorre como uma experimentação da ‘outridade’, como uma ultrapassagem criativa do eu, e portanto, como um estranhamento revelador daquilo que o autor chama de ‘a outra margem’ do ser, mais uma vez testemunhando o vínculo entre poesia e transcendente:

“(...) a experiência religiosa e a poética têm uma origem comum, suas

expressões históricas – poemas, mitos, orações, exorcismos, hinos, representações teatrais, ritos, etc.- são às vezes indistinguíveis. As duas, enfim, são experiências de nossa ‘outridade’ constitutiva. Porém a religião interpreta, canaliza e sistematiza dentro de uma teologia a inspiração (...). A poesia nos abre a possibilidade de ser que entranha todo nascer, recria o homem e o faz assumir sua condição verdadeira, que não é a disjuntiva vida ou morte, senão uma totalidade: vida e morte em um só instante de incandescência” (PAZ: 2003, 156).

Ao defender uma “humanização” através da compreensão mítica da poesia, alguns teóricos e alguns nomes da *Nova Renascença* tentarão reafirmar o valor positivo do mito, assumindo-o em seu eixo de ambigüidades, contra o medo de possíveis ‘homogeneizações’ pós-modernas e contra reducionismos totalitários. Porém, quase sempre essa “humanização” do retorno ao simbólico, essa “nova espiritualização” do homem, será medida e mediada pela missão essencialmente nacional, reduzindo, dessa forma, a amplitude do simbolismo mítico à leitura da tradição portuguesa, por meio da reativação de seus mitos particulares. Isso acaba por nos revelar a fragilidade do material mítico quando incorporado a discursos culturais, já que o argumento da identidade acaba por, muitas vezes, nomear o simbólico, reduzindo-o a valores particulares de uma cultura em oposição à outra. No caso da revista, a amplitude mítica do sonho sebástico tenderá a fixar-se na louvação de um Quinto Império que, além de *universalmente cultural*, é *português*, e além de português, é *nortenho*, ou mais ainda, é do *Porto*, cuja missão salvífica alarga-se entre “Douro-e-Mundo”:

“Neste nosso espaço geográfico e antropológico, que é o do Norte, origem histórica da nacionalidade, mas também reserva inesgotável do seu futuro, procuramos cumprir o que entendemos ser uma missão patriótica e

universalista, consubstanciada na nossa língua, na nossa literatura, na nossa arte e em todas as formas do pensar, do saber e do fazer que por Portugal e pelo mundo fomos disseminando, ontem como hoje, na nossa interioridade e na nossa Diáspora. Foi esse o exemplo que nos legou a geração da ‘Renascença Portuguesa’, através das suas figuras emblemáticas, que temos vindo sucessivamente a relembrar” (editorial “Um exemplo renovado de Renascença”, in: NR, vol. V, n. 17 – anexo 11).

Dessa forma, fica evidente a construção mítica deste Porto imagético e deste Norte como *bússola* do País, num tom discursivo que beira o moralismo e excede em ufanismo, o que não deixa de ser próprio do tom de manifestos e editoriais, quando se sabe que o principal objetivo das publicações periódicas tem como foco a defesa de um grupo ou comunidade nacional (“grandiosidade” dos portugueses), frente à acusação vitimada de que o mundo os ignora (a sua “inferioridade”)²⁸. A *região* arquetípica do Norte, baluarte do *verdadeiro* espírito lusitano, encontraria, como auxílio, nos tempos contemporâneos à revista, uma tradição bastante consolidada, que vê o grupo da ‘Renascença Portuguesa’ como principal avatar deste feito. Portugal, para eles, deve simultaneamente encontrar-se nos países de língua portuguesa, em si mesmos e na Europa. Desse desejo parece resultar a seleção triádica de Camões, Pascoaes e Pessoa, de uma só vez, renovados, na revista, que vê em Pessoa o “poeta tutelar de uma pátria-língua plural”, conforme afirma o editorial “Apresentação” (NR, vol. XII, n. 44 – anexo 17).

A ambigüidade do mito e a ambigüidade da poesia vão fazer dos terrenos criativos um leito de extremo perigo, e talvez seja o ‘signo do perigo’ o considerado mais adequado na condução de nossa leitura do entrelaçamento do mito com a

---

²⁸ Há, sim, esse discurso “vitimado” nos editoriais e manifestos da revista, assim como nos textos do próprio Seabra, quando ele se define como intelectual “marginalizado”, em constante situação de “exílio”. Permeia todos os números da revista um lamento contra a desatenção dos grandes centros de cultura, que os leva a bramar, por sobre essa sensação de descaso, a necessidade de cantar o seu “epos”, sua grandeza, como forma de atravessar um horizonte ameaçador de indiferença cultural.

literatura. É por isso que o próprio Alfredo Bosi também ressalta a fertilidade perigosa das narrativas míticas a serem encaixadas em proselitismos ideológicos:

“Quando se passa a esse estágio, a poética explícita cruza, não raro, com alguma forma conservadora de ideologia que tende a mitificar, sob nomes diversos, interesses de grupos em defensiva: Tradição, Passado, Casa, Nação... ‘O mito está à direita’ é uma frase inquietante de Roland Barthes que, avulsa, pode desnortear. (...) A Direita não cria, do nada, o mito, mesmo porque a Direita não é criadora; mas vale-se do mito e usa o tesouro da memória para ‘resolver’ verbal e emocionalmente as contradições de uma dada formação histórica”.(idem, 177)

A leitura marxista de Bosi leva-o, na defesa do potencial criativo do mito, a negar a adesão do mito ao discurso ‘de direita’ (assumindo, por ‘direita’, a prática política autoritária). O mito, portanto, não está à direita, mas seria, ou poderia ser, puxado a ela... Todo uso ideológico seria então, segundo Bosi, uma ‘deformação’ da ambigüidade nevrálgica dele:

“O conceito de mito é tão vasto que nele se pode incluir praticamente toda a expressão cultural humana – é o tudo – ou tão restrito que se limita a um ‘corpus’ específico e limitado, a um momento pontual e singular. É o ‘nada’ que é ‘tudo’. Se, para o homem comum, ele pode apresentar-se com um conteúdo deturpado, a verdade é que, ao longo dos séculos, o Mito tem servido de ponto de partida, de meio, de objectivo ou de resposta para atitudes da Humanidade. Mesmo sem uma concepção nítida ou valorizada, ninguém nega a existência do mito, a sua presença em contextos diversos das várias sociedades” (1994, p. 15).

Na leitura de Seabra, haveria na trajetória política do Porto, composta como um *“mosaico fluido, um tecido intercultural diferenciado, enfim, uma unidade na diversidade”* (SEABRA, 2006, p. 67), alguns marcos históricos, entre eles, o período liberal, desencadeador do renascimento do Porto. À cidade é atribuída uma *“personalidade própria: a de cidade da liberdade e do trabalho criador”* (idem, p. 68). Essa característica, que o governo ditatorial tentaria anular, afirma o autor, e que é novamente cantada agora, pela *Nova Renascença*, re-atualiza ritualisticamente os arquétipos míticos sobre os quais se funda e se nutre a leitura do Porto como *civitas* da liberdade:

“(...)a ditadura nunca perdoou ao Porto a sua rebeldia, tendo encerrado mesmo a Faculdade de Letras, que Leonardo Coimbra em osmose com o movimento [da Renascença Portuguesa] fundara. Apesar de algumas tentativas para o continuar, após o fim d’ A Águia, nomeadamente através de várias revistas, o certo é que só após o 25 de Abril, com a Nova Renascença, em que com um grupo de intelectuais independentes do Porto e do Norte nos empenhamos, foi possível dar um outro impulso a esse projecto renascentista, nas novas condições criadas pelo retorno à liberdade e à democracia e com um horizonte cultural mais alargado e agora aberto à Europa e ao mundo, assumindo os pólos cruzados do ‘enraizamento’ e da ‘errância’, bem como da ‘traditio’ e da ‘revolutio’”(p. 71).

O Porto da tradição liberal engendrará o movimento da “Renascença Portuguesa”, que tentará dar um acento preponderantemente cultural à recém-proclamada República em 1910. Gesto fracassado, que a *Nova Renascença* irá

reanimar.

Essa coloração “local”, identitária, da proposta da revista, aparecerá melhor definida nas constantes comparações entre Porto e Lisboa. Nelas, o Porto – e o Norte, por contigüidade – é pensado como modelo (mítico) de um patriotismo universalista – como pode atestar a metáfora, título deste trabalho, de Agostinho da Silva: “*entre Douro-e-Mundo*” – que detém o baluarte de vitalidade da cultura:

“O Porto e o Norte têm da Cultura, hoje como no tempo da “*Renascença Portuguesa*”, uma concepção alicerçada na liberdade e na independência. Independentemente e livres seremos, ao serviço de Portugal e da Cultura que universalmente partilhou com todos os povos” (editorial “Nos 75 anos da Renascença Portuguesa”, in: NR, vol. VII, n. 27-28).

De uma alçada mítica, cuja raiz é fincada na cidade do Porto, expande-se, segundo a *Nova Renascença*, numa errância diaspórica e fecundadora, a língua portuguesa, eixo das culturas que delas e nelas se fazem. Lugar onde o diálogo e a troca podem ser construídos, a língua assumirá para a revista a força vitalizante e o elo que se quer *fraterno* entre o princípio – o Porto, onde deságua o rio Douro – e os fins – o mundo, vasto Oceano de contato. Dessa forma, a realização do Quinto Império se faria possível quando o globo todo, em sua unidade, almejasse poder dançar, dando as mãos das diferenças num único abraço humano. O Quinto Império da Cultura seria o espaço dessa troca aberta, como soprou o vate em sua *Mensagem*: “*As nações são todas mysterios / Cada uma é todo o mundo a sós*”, selando seu timbre no panteão mítico-messiânico do “destino” português, conforme

saúda Seabra²⁹ em “Fernando Pessoa e a Universalidade da Língua Portuguesa” (anexo 12):

“Um povo que se pode rever e reconhecer num poeta, como Fernando Pessoa, capaz de proclamar a língua sua pátria, no âmago duma profunda crise de identidade, nacional e pessoal, a que expressão heteronímica, é na verdade um povo prometido a uma “Nova Renascença”, qual a que esse mesmo poeta profetizou ao anunciar, no início deste século, e aqui no Porto, nas páginas de A Águia, o advento próximo de um “Supra-Camões”, que encarnaria o “Supra-Portugal de amanhã”³⁰.

Que essa língua-pátria (ou essa pátria-língua) fosse, segundo Pessoa signo múltiplo de universalidade, de que Portugal é poética e historicamente portador, e que constitui a sua missão presente e futura, eis o que bastaria para fazer da obra poetodramática a que meteu ombros, ao lado e para lá do Épico, ao mesmo tempo um símbolo do espírito patriótico e do espírito ecumênico, que torna os Portugueses, indissociavelmente, cidadãos da Pátria e cidadãos do Mundo”.

Propõe-se então um encontro poético que provoque, na atualidade das margens culturais, um renascimento, uma *nova renascença* de algo já anunciado, algo lá dentro de cada um já sabido, mas algo que ainda falta cumprir. Proposta cuja

---

²⁹ Seabra tem como fonte os textos não só poéticos, mas também “políticos” de Pessoa, publicados sob organização de A. Quadros. Um dos trechos que Seabra comenta é aquele em que Pessoa (PESSOA: s/d, 124) escreve: “A inteligência analógica, cujo grau ínfimo é a citação e a alusão, com que se tanto ilustra o discurso, e cujo grau maior é (a interpretação das) profecias e dos símbolos. A interpretação das profecias é uma fusão da inteligência analógica com a racional (...). Assim temos que no Quinto Império haverá a reunião das duas forças separadas há muito, mas de há muito aproximando-se: o lado esquerdo da sabedoria – ou seja, a ciência, o raciocínio, a especulação intelectual; e o seu lado direito – ou seja, o conhecimento oculto, a intuição, a especulação mística e cabalística. A aliança de D. Sebastião, Imperador do Mundo, e do Papa Angélico figura esta íntima aliança, esta fusão do material e do espiritual, talvez sem separação. E o próprio Segundo Advento, ou nova encarnação de mesmo Adepto em que outrora Deus projectou o seu Símbolo, ou Filho, não faz senão figurar de outro modo esta mesma aliança suprema. Não é pois para uma absorção mística que avançamos, sendo para a conjugação clara dos dois poderes da Força, dos dois lados do Conhecimento. Far-se-á a aparente conquista da inteligência material pela espiritual e da espiritual pela material. De aí o ser o Império Português ao mesmo tempo um império de cultura e o mesmo império universal, que é outra coisa. A “paz” que o Bandarra diz que haverá em todo o Mundo será a paz de não haver diferenças religiosas, a de “um só deus será conhecido”, como ele diz ainda”.

³⁰ *Obra em Prosa*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1976, p. 367.

ambigüidade, em sua parêntese de contrários e contrastes, na união simbólica da conexão dos opostos, do todo e das partes, é mítica. É o que sugere o questionamento de Seabra (NR, n. 25, 1987 – anexo 15), comentando a leitura que Eduardo Lourenço realiza sobre o ‘destino português’:

“Se para ele [Lourenço] a ‘errância pátria’ se pode confundir com a sua ‘mortal peregrinação’, como no Poema nacional do nosso Épico, que se tornou a figura emblemática do ‘destino português’, por que não ler aí assunção de uma liberdade: a de renascer outro e de novo?”

O que Seabra reivindica, enfim, é essa possibilidade de ler na “errância pátria” um caminho libertador, ou seja, clama que se considere esse “destino” como não somente ponto de partida, mas também ponto de virada na prática cultural portuguesa.

A reeleição de Camões e d’*Os Lusíadas* – o mito poético e o político, de acordo com Seabra – tem uma trajetória marcante na cultura nacional, cujos principais momentos seriam, em linhas gerais: em primeiro lugar, o ano de 1580, com a “morte” de D. Sebastião e a morte de Camões, simbolizando a morte da Pátria e resultando no domínio Ibérico e na idéia mítica de uma decadência que seria rompida com o retorno do rei desaparecido, o retorno do “herói mítico” da cultura portuguesa e da civilização universal naquela incumbida. Num segundo momento, com a data-estrela da Restauração do Reino Português, o 1º de dezembro de 1640, figurando como marco da independência e das potencialidades regeneradoras da Nação. Num terceiro momento, durante o Romantismo português,

tendo como contexto a decadência da monarquia e ascensão dos valores liberais, com a construção de um novo imaginário reflexivo sobre a Pátria, inaugurado com o poema “Camões”, de Almeida Garret, com o qual é iniciado um processo de divinização martirizada do já mítico autor do Renascimento português. Num quarto momento, após o Ultimatum de 1890, com os saudosistas, simbolistas, neo-românticos, neo-garrettistas e lusitanistas, cada grupo à sua maneira - a chorar a pátria decadente que dependeria do canto regenerador dos tempos de Camões -, insuflando novas navegações poéticas. Num quinto momento, com a ruptura modernista, já anunciada n ‘A Águia, a superação de Camões pelo Supra-Camões pessoano, indicador de um “Supra-Portugal de amanhã”, dando uma guinada no imaginário nacional, reinventando o Quinto Império como um Império de Poetas, império que se afirmaria por meio da língua portuguesa. No importante texto citado de Seabra, publicado no número inaugural da revista (anexo 2), lemos:

“Entre o Camões da resistência à ocupação castelhana e da Restauração, o Camões liberal e republicano, ou o Camões nacionalista das últimas décadas, e o Camões de Bocage, de Garrett, de Gomes Leal, de Pascoaes, de Pessoa ou de Jorge de Sena – para só citar alguns ramos da linhagem poética – , há por vezes diferenças abissais, embora haja também não raro afinidades visíveis. Dir-se-ia que ele é reclamado simultaneamente pela pátria e pelos poetas, num amor feito de ciúmes ou ressentimentos recíprocos, quando afinal pátria e poetas através dele se reencontram, para lá dos desencontros, de século para século. (...) Como sobrevivera entretanto Camões, após o seu apogeu romântico e republicano do tricentenário, à viragem do século? Apesar de Pessoa, numa carta destinada a um editor inglês, de 1916, ter pretendido que Guerra Junqueiro “desalojou Camões do primeiro lugar, ao publicar Pátria em 1896”, a verdade é que pelo fin-de-siècle, se assistira, com o decadentismo-simbolismo e com o neo-garretismo,

a uma revivescência da figura camoniana, que se prolongará, neo-romanticamente, no saudosismo e no lusitanismo, a que A Águia dá como órgão da Renascença Portuguesa acolhimento”.

Durante a ditadura salazarista, como dissemos outrora, o mito de Camões foi, simultaneamente, cultuado pelo poder oficial e anulado ou criticado pela cultura de oposição, só vindo reaparecer, como mito capaz de ser reativado positivamente, depois de 1974, quando a possibilidade de uma sociedade democrática abriu as brechas para um levantamento crítico da memória e de seus mitos, sem os excessos de constrangimento a que esta prática estava sujeita dentro de uma realidade política autoritária³¹. Segundo a revista, o que importaria à atual cultura portuguesa é

---

³¹ Conforme a leitura realizada por José Mattoso, “*O impacto d’Os Lusíadas sobre o imaginário nacional é de tal ordem, que se torna difícil exagerá-lo (...). Exprime uma espécie de imensa euforia resultante da visão da história nacional como um conjunto cujo relato evidencia uma lógica que antes ninguém podia ter percebido. A forma poética, retórica, enfática, do discurso imprime-lhe uma força persuasiva enorme.(...) Assim, os receptores identificam-se eles próprios com os heróis. (...) O povo, que até então fora apenas uma massa cinzenta e ignorada, cuja existência só se percebia como suporte da autoridade régia, passa para o primeiro plano das acções mais heróicas, independentemente de qualquer chefe. (...) É verdadeiramente patético observar que a publicação d’Os Lusíadas se verifica pouco antes de Portugal perder a sua independência, e num momento em que se acentuavam já os sinais do desmoronamento do império. O imaginário que o poema representa e fortalece, porém, adquire uma tal potência, que não deixará mais de alimentar os sonhos mais utópicos acerca do destino nacional, até os dias de hoje. Por outro lado, ao tornar-se uma representação fortemente interiorizada, contamina a própria historiografia, mesmo aquela que se pretende científica e objectiva a partir do século XIX. Com efeito, a ideia de ‘decadência’ que viria a tornar-se uma verdadeira obsessão nacional, (...) resulta em grande parte de se ter interiorizada a ideia de que o passado nacional havia alcançado dimensões de tal modo sobre-humanas que qualquer confrontação com a realidade presente teria de ser necessariamente desoladora. As interpretações da imaginada ‘decadência’ passaram então a buscar bodes expiatórios, fossem eles a corrupção moral trazida pelas riquezas do Oriente, a degenerescência dos reis portugueses, a cobiça da aristocracia nobiliárquica, a ganância da Igreja católica, o obscurantismo da Inquisição, o maquiavelismo dos Jesuítas, o absolutismo monárquico, o conservadorismo miguelista, a sujeição à Inglaterra, a perda do Brasil. A comparação da inferioridade económica e técnica com o desenvolvimento dos países do Norte da Europa tornava as cores mais sombrias, e a busca dos caminhos regeneradores mais cheia de ansiedade. Em tudo isto se verifica uma atitude cujo pressuposto constante é o do valor indiscutível da Nação” (op.cit., 36-37).*

“É esta reinterpretação das nossas heranças culturais que, atravessando e sendo atravessada pela crítica das ideologias, está na ordem do dia. Se, como mostrou Husserl ao estudar a “crise da humanidade europeia e a filosofia”, é o “poder de criar culturas” que melhor nos caracteriza, e este supõe antes de mais o de as recriar sem fim, de renascença em renascença, num movimento que vai da tradição à modernidade” (anexo # 18).

Dessa forma, noutro artigo de “Apresentação” da revista (anexo 29) de número 48 (em homenagem a Álvaro Ribeiro), é denunciado o estreitamento da leitura da cultura, quando nela não é colocado um “olhar simbólico”:

“Álvaro Ribeiro valoriza – e nisso o acompanhamos – sobretudo o ensino da língua e da história, bem como das artes, como modos de “leitura de símbolos”, sem os quais não há patriotismo autêntico, já que a pátria deve existir “enquanto existirem outras pátrias”(sublinhado do autor). Exactamente o oposto – repare-se – do nacionalismo estreito ou do falso patriotismo: “Não compete à escola ensinar o patriotismo em esquemas literários de exaltação declamatória, que em breve se tornam vazios de noções para decaírem em tropos ridículos”. O que lhe compete, sim, segundo Álvaro Ribeiro, é incentivar a identificação com os valores autênticos da civilização e da cultura nacionais e universais. O paradigma dessa pedagogia é, para ele, o livro de Teixeira de Pascoaes A Arte de Ser Português. Se “a cada povo é proposto um ideal diferente de realização da humanidade”, esta constitui, em primeira e derradeira instância, o valor dos valores: “o problema fundamental é, pois, a transformação do homem, segundo os moldes propostos pelos verdadeiros apóstolos, missionários e educadores”, como lapidarmente conclui Álvaro Ribeiro”.

Notamos que a defesa ingênua de uma “pedagogia” que ressalte os “valores autênticos da civilização” perfilados em *A arte de Ser Português*, de Pascoaes, aponta, muitas vezes, para a diretriz retórica dos textos publicados na *Nova Renascença*. Sabemos que naquela obra de Pascoaes são sublinhados fatores racionais direcionando ações assertivas em relação à cultura, o que parece estar mais “encoberto” ou camuflado no discurso da *Nova Renascença*.

Ainda herdeiro da Geração de 70 – e qual postura crítica não seria? – no aspecto da luta contra os fatores degeneradores da Pátria, Seabra aposta, sempre, no papel da educação. A missão pedagógica – projeto iluminista que desde Verney adia-se? Modernidade inconclusa? – como salvadora de Portugal perpassa toda a crítica à situação nacional, desde o século XIX: Garrett, Herculano, Antero, Eça, Pascoaes, Pessoa, Raul Proença, António Sérgio, etc., uns mais idealisticamente, outros mais dentro do racionalismo, cada qual pensaria a educação como projeto regenerador.

Atualmente, a desmontagem, em contramão, da obsessão crítica que lê nas formas tradicionais apenas a sua face ideológica, parece-nos ser um dos grandes méritos de Eduardo Lourenço, que, com suas “Heterodoxias”, trilha um percurso em constante revisão, questionando o imaginário português e suas expressões.

Eduardo Lourenço sempre nos pareceu o mais próximo da chave que procurávamos para abrir a porta do labirinto da cultura e identidade portuguesas. O autor não descartou a morada mítica do desejo imaginário na produção cultural. E não olha os mitos com a mágoa de seus escombros políticos. Vasculhando as diversas dimensões do potencial mítico, ele nos alerta para suas vicissitudes mas

nos ensina, também, a explorar sua carga transformacional. O duplo que é o mesmo em sua diferença. Dois lados da moeda. Sobre seu próprio caminho de leitura, sua postura perante o mítico e o imaginário, diz-nos Lourenço, em *Portugal como Destino* (1999):

“Neste fim de século, inundado pela vaga cultural de todas as formas de irracionalismo ou de obscurantismo triunfalistas, recalcada ou contrariada durante dois séculos pela exigência do ‘espírito crítico’, uma evocação do destino português em perspectiva mítica ou mitológica seria uma achega mais ao conformismo universal. O nosso propósito não é o de, complacentemente, revisitando o que nos parece ser característico da imagem e dos avatares do destino português durante oito séculos, compreender a realidade desse destino, ainda em devir, mas o de insinuar que ele não só não é inseparável das ficções ativas com que os portugueses viveram ou vivem, como a sua leitura é impossível sem ter em conta essas mesmas ficções, quer dizer, a mitologia que elas configuram. Desde o século XIX, com o nascimento de uma História digna desse nome, imaginou-se, e com razão, que seria a História o lugar por excelência da compreensão de nós mesmos como passado coletivo e, por conseqüência, a leitura mais adequada de um povo como destino. Da poética dessa História excluía-se, por definição, o que na ordem da informação do passado relevava da lenda ou do mito. Era o preço a pagar pela nova inteligência dos fatos, dos sucessos, dos acontecimentos que, assim expurgados da ordem do ficcional ou do inverificável, adquirem ‘sentido’ especificamente histórico. Supunha-se assim uma intrínseca racionalidade do agir humano e remetia-se para a sombra não só o que não deixa traço de existência verificável, como o que não pode deixá-lo senão nos seus efeitos, constatados ou adivinhados: intenções, projetos, fantasmagorias da ação, delírios, sonhos, em suma, a ‘réverie’ humana que antecipa e cria o espaço onde todos os atos humanos adquirem ou falham o sentido ideal que os condiciona. Em suma, a massa de sombra luminosa que chamamos o imaginário, a face não iluminada de frente por nenhum conhecimento dito ‘histórico’. Só em função dele e não o contrário é que qualquer coisa como a

autognose é possível. O imaginário transcende a mitologia constituída ou plausível, mas é na mitologia, na ficcionalização imanente à história vivida, que melhor o podemos apreender” (1999, 93).

Há, nessa compreensão, uma lógica da ‘materialização’ da cultura, iniciada por um imaginário latente que motiva a fabulação mítica que, por sua vez, impulsiona a materialização da história e o refletir sobre ela. Se o imaginário é uma massa de ‘sombra luminosa’, o vínculo entre ele e a história está nos mitos, é neles que podemos ler as ‘chaves’ das intenções, são eles as ‘pontes simbólicas’ entre desejo e realização, configurados por símbolos ambíguos e manifestados com mais veemência nas obras de arte. Lourenço fará o digno esforço de, constantemente, sublinhar que é esse o direcionamento que assume quando trata da ambigüidade mítica e, portanto, de seu aspecto luminoso e positivo, representados na leitura que ele faz de Pessoa e Pascoaes, dois dos três ‘mestres’ da *Nova Renascença*³².

Na interpretação do mito: de um lado, como vimos, a acusação da “mesmidade”. De outro, o elogio da “alteridade”. Polêmico, instável e contagiante, o mito nos revela a sua densa inconclusão, na qual, como num espelho, buscamos-nos em nosso impossível “grau zero”³³, num jogo dramático entre a semelhança e a diferença.

---

³² Ele afirma que: “*Só patologicamente os países são sujeitos de discursos que mais não visam a não ser a divinização empírica de sua violência, do seu poder, da sua técnica e mesmo de uma cultura que devia ser a consciência aguda da sua relatividade. Ninguém quer para Portugal discursos míticos que subtraem o país à sua vida e histórica efetivos para o depor, como ao rei Artur, fora deste mundo e dos seus combates. Demais o fizemos e só raramente lhe emprestamos a configuração do mito que não é anti-história, mas tempo que confere à vida a pouca ou inesgotável eternidade que comporta. Neste século só dois poetas subtraem o ‘destino’ de Portugal às paráfrases históricas, políticas e ideológicas que outros, notáveis na sua ordem, lhe consagram: Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa. Na ausência de uma grande tradição filosófica, coarctada no seu vôo, mesmo de inspiração ortodoxa, a incoercível liberdade de exprimir a nossa vida imaginária sempre se refugiou sob o manto diáfano e luminosamente obscuro da Poesia*” (LOURENÇO: 1999, 145).

³³ Alusão ao “Grau Zero da Escrita”, texto de Barthes no qual ele demonstra seu conceito semiótico da linguagem, a abertura infundável que está nela às diferentes leituras. Lugar onde significante e significado jamais se equivalem, fazendo do signo uma ponte de diferentes graus interpretativos, em que jamais se alcançará o ‘grau zero’, a ‘origem’, a comunhão entre as partes.

“O mundo do mito é o mundo do sentido, o âmbito da busca de respostas humanas para um ser que tem a experiência do desgarro e da fractura e de viver num ‘mundo desconjuntado’. Expressar o que é a realidade e a vida, o porquê da ruptura e da disjunção, e também a reconciliação e o sentido, é a tarefa do mito. Uma velha tarefa que tem vestígios no inconsciente daquele momento distante da evolução humana em que as impressões na imaginação e no pensamento incipiente não permitiam a expressão verbal e ainda menos a conceptual. Ficaram armazenadas talvez como protovivências, imagens arquetípicas e como impulsos criadores da alma que irrompem dramaticamente através de figuras e modelos em determinados momentos da vida social e cultural (...) Já se vê que penetrar no vasto mundo do mito, e procurar fazê-lo com vontade filosófica de reflectir sobre o que há ou pode haver em tamanho âmbito, é como meter-se com um simples barquito por um mar porceloso dentro” (MARDONES: 2005, 13;15).

Essas ‘protovivências’ de que fala Mardones, esses impulsos misteriosos que buscam significar, dar sentido, a uma determinada experiência, estão dentro do projeto *renascente* da revista, na medida em que ela se ancora em uma tradição mitificada e a projeta em novas leituras. Ou melhor, na atualização de velhos mitos que compõem esse imaginário cultural, como se fossem mesmo ‘protovivências’, formas primeiras de um experienciar que não só dignificam o tempo e o espaço do aqui-e-agora, como o vinculam a uma dimensão mais abrangente. No mito, como estamos vendo, o centro, o princípio, o *umbigo* das coisas encontra-se num *além* que intenciona ser incorporado, através da palavra, no *aquém*. A fusão do transcendente com o imanente, numa palavra ‘carregada’ de força e de crença em si

própria. Podemos afirmar que também há esse intuito na proposta da revista, o que justifica nossa escolha de focar, neste trabalho, o eixo mítico. A metáfora mítica da *universalidade patriótica* ou da *pátria universal* opera, justamente, essa passagem entre o além e o aquém, buscando não somente uma contigüidade entre esses espaços mitificados como também uma contigüidade entre a leitura de um passado histórico-cultural – a memória – e a perspectiva de um futuro que une tradição e revolução – *traditio e revolutio*, nas palavras da revista.

Trazemos, nesta altura do trabalho, um mapeamento das diversas teorias do mito, focando nas chamadas teorias “simbolistas”, por serem as que mais dão conta da leitura do mito operada pela revista.

Victor Jabouille, em sua obra *Iniciação à Ciência dos Mitos* (1994), mostra-nos, com o desenvolvimento da filosofia grega e sua correspondente organização política³⁴, como o termo *mito* vai sendo contraposto ao termo *logos*: “se ‘logos’ é a linguagem da demonstração, ‘mito’ é a linguagem da imaginação” (JABOUILLE, op.cit., p. 27) para, depois, fazer oposição com o termo ‘ciência’. Será somente no século XIX, com Gaston Bachelard, que se avançaria no sentido da fusão das duas concepções que os vocábulos gregos expressam: “o mito e a ‘Episteme’ configuram em cada momento histórico a organização do saber de uma sociedade(...)” (idem, p.28). Era possível, nesta altura, perceber as analogias entre “o mito de Prometeu, o mito do paraíso terrestre e o modelo do átomo” (idem, p. 29), conduzindo os estudos dessas relações a um campo mais aberto e mais complexo³⁵.

---

³⁴ Segundo Jean-Pierre Vernant, em *Mito e Tragédia na Grécia Antiga* (1988), a racionalidade política e a filosofia do século V a.C são mudanças interdependentes, das quais a tragédia emergirá como encenação dos conflitos das antigas organizações sociais frente aos novos códigos nascentes.

³⁵ Jabouille (1994) apresenta uma “história do mito”, em sua obra, apontando como esse percurso é marcado por insolúveis querelas, da Antiguidade aos nossos dias. Ele ressalta os seguintes momentos: A ciência dos mitos na antiguidade pagã apareceria não só nas discussões filosóficas como também nas obras poéticas, que, exprimindo numa linguagem poética uma cosmovisão e uma mundividência, tornaram possível a explicação alegórica do mito. Com Platão, filosofia e poesia se divorciam, já que o universo poético é tido como uma imitação da aparência. O evemerismo marca um período fundamental para a leitura dos mitos, para o qual os deuses e heróis míticos não passavam de homens que conquistaram alguma visibilidade histórica. Já na Idade Média o trabalho com mitos ganha uma coloração mais ‘didática’, quando se lê nas tradições míticas antigas a explicação

O autor acentua que o período entre as duas guerras mundiais marca um novo momento importante nos estudos mitológicos:

“Recusando o espírito positivista anterior, a mitologia contemporânea procura transformar-se numa verdadeira ciência moderna, recorrendo a uma metodologia própria e não recusando o apoio de outras disciplinas (psicologia, sociologia, etnologia, história das religiões, gnoseologia, lingüística, etc.). Seguindo o esquema proposto por E. Leach, e apesar da dificuldade existente em sistematizar um conjunto de linhas de aproximação tão diversas, é possível agrupar em três grandes tipos as teorias que fundamentam as pesquisas míticas neste período: 1) funcionalistas; 2) simbolistas e 3) estruturalistas” (idem, p. 71).

Partindo, portanto, dessa tríplice divisão teórica, podemos dizer que o “funcionalismo” tem como maior representante Bronislaw Malinowski. No rastro de uma realidade experimental, os funcionalistas estudam o papel dos mitos em

---

alegórica, muitas vezes encaixada aos preceitos cristãos. No iluminismo o mito será lido negativamente. O Romantismo, porém, operará a grande revalidação do mito. Schelling considera o mito a religião natural do gênero humano, o meio da revelação do Absoluto. Em meados do século XIX começa a surgir os primeiros passos daquilo que viria a ser chamada “a escola da mitologia comparada”. O ponto comum dos teóricos que integravam essa linha estava em ler no mito uma ‘perversão metafórica da linguagem’, formando um discurso patológico e enganador. O principal nome desta escola é Max Müller, para o qual a mitologia é uma doença da linguagem. Ainda no século XIX e entrando no XX, novos leitores do mito farão forte reação à escola de mitologia comparada. A ‘escola antropológica’, admitirá que o ‘folclore’ (folklore), seja ‘sabedoria popular’. O mito corresponderia a um estado selvagem do pensamento que participava e integrava um determinado momento histórico, etapa importante da evolução cultural do homem, e não simplesmente desvio da linguagem, como queria Müller. Com a psicanálise freudiana, formula-se um novo olhar sobre a cultura grega, quando Freud associa a libido infantil e o apego maternal ao mito de Édipo. Com Jung é desenvolvida a teoria dos arquétipos, entendidos como manifestações do inconsciente, porém, desvinculados do motor libidinoso que Freud havia formulado. Claude Lévi-Strauss também afirma que o mito ‘relewa da ordem da linguagem, de que faz parte integrante’. Mas é uma linguagem especial, pois as propriedades específicas do mito devem ser procuradas sob o nível habitual da expressão lingüística. Embora o mito exija uma estrutura narrativa, ela é, fundamentalmente, um modo de comunicação sobre a sua substância, o que permite a sua extensão a um universo quase infinito. O mito, em suma, como integrante de um sistema semiológico (profundo), não altera ou deforma; ele é uma inflexão, tem um sentido velado que é susceptível de ser lido. Nesta segunda metade do século XX d.C., o mito é, mais do que nunca o que não sabemos definir, porque é tão vasto que engloba quase tudo o que o imaginário humano produziu ao longo dos séculos. (idem, p. 40).

sociedades em que eles permanecem atuantes, formando a coesão social e funcional do grupo. Jabouille acentua que esses teóricos “*não procuram descobrir o significado espiritual ou intelectual das narrativas míticas, mas sim realçar a função social que desempenham na vida comunitária*” (idem, p. 72). Já os “simbolistas”, seguindo a idéia romântica de Schelling, vêem no mito uma maneira diferente de exprimir o pensamento, a cultura e o modo de encarar o mundo. Nomes como E. Cassirer, S. Freud, C. G. Jung, K. Kerényi, W. F. Otto, M. Eliade, P. Ricoeur e G. Durand têm em comum o fato de admitirem o símbolo, tautegórico, que se afirma a si próprio, e que “*ao contrário do signo, implica a intervenção de reações fundamentais, como a afetividade e o querer*”, diz Jabouille (idem, p. 73). Os mitos teriam, assim, uma razão mais emotiva, que compõe um outro tipo de linguagem.

Dentro desta linha de pensamento é formulada a leitura do inconsciente coletivo como sendo uma estrutura mental cuja materialização seria a mitologia. Dessa forma, K. Kerényi defenderá a mitologia como arte inerente à poesia. Também próximo a ele, a M. Eliade, a H. Corbin e a G. Bachelard, Gilbert Durand elaborará uma das mais interessantes obras recentes sobre mito e imaginário, na qual formula que o pensamento humano move-se dentro de quadros míticos e que, mesmo inconscientes, estão sempre presentes nas manifestações imaginárias.

Como exemplo da linha de leitura “simbolista”, podemos citar os dois conceitos teóricos formulados por Durand, durante a década de 70, que muito auxiliariam no trabalho da hermenêutica do mito. O termo “mitocrítica” emprega um método de crítica da arte que focaliza o processo compreensivo, realizado na obra, sobre as narrativas míticas, as quais o autor acredita serem inerentes ao significado de toda e qualquer narrativa ficcional. Já o termo “mitanálise” tem como objetivo a definição de um método de análise científica dos mitos de uma sociedade ou cultura

(sincrônica e/ou diacronicamente), com o fim de tirar deles o sentido sociológico e psicológico que as orienta.

Podemos, com isso, afirmar que, em nosso trabalho, encontramos uma imbricação dos dois métodos hermenêuticos, uma vez que a “mitocrítica”, operada pela *Nova Renascença*, das obras de Camões, Pascoaes e Pessoa – preponderantemente, entre outros – aponta para uma “mitanálise” da cultura portuguesa como um todo. Há um jogo entre o “todo” e as “partes”, ou ainda, entre “particularidades” e “universalidade”, já que as obras específicas daqueles autores (as partes) comporiam o sentido profundo da cultura em que habitam (o todo). Assim, toda leitura pontual dos textos, desde *Os Lusíadas*, aos textos programáticos de Pascoaes n’*A Águia*, à *Mensagem*, acaba por se dissolver num tecido maior que, este sim, lhe confere os sentidos fundamentais.

Ainda dentro da linha “simbolista” de leitura do mito, temos o trabalho de Paul Ricoeur, para quem o mito é caracterizado pelo aspecto ‘vinculador’ do símbolo (que pode aliar mito e logos). Ricoeur, em *O conflito das Interpretações* (op.cit.), diz que o símbolo caracterizar-se-ia por uma ‘*langage lié*’, uma ‘linguagem vinculada’, que une e transporta a marca do vivido e o peso da história para suas representações. Para ele, o conhecimento simbólico apresenta os seguintes traços *paradoxaes*: a) o seu caráter indireto, como uma evocação do ‘ausente’ ou do ‘além’; b) o seu pressuposto de não arbitrariedade, que, diferentemente do ‘signo’, assume guardar certa (obscura) ressonância interna com aquilo que evoca ou significa, fundando uma analogia entre símbolo e simbolizado; c) a sua movimentação estranha e dissímil, o que acaba por fazer com que o símbolo apresente uma determinada inadequação ao seu objeto de referência, ou seja, o seu caráter fugidio e sua ausência de fechamento em interpretações totalizantes, escapando da fixidez dos

dogmas religiosos. Tal como o infinito-finito da língua-pátria portuguesa:

“Portugal-finito: varanda a debruçar-se sobre o Portugal-Infinito. Veja-se como a metáfora metonimicamente se ajusta e prolonga. Não excede a varanda os limites da casa, sem deixar de neles se conter? Talvez Heidegger tivesse falado da linguagem como a varanda do ser, se pensasse como Eugenio d’Ors, em Portugal como lugar eleito da sua manifestação poética. Lugar do fim, lugar do sem fim: “onde a terra se acaba e o mar começa”... O que faz assim desta finisterra um lugar trágico do “teatro do mistério, pergunta d’Ors? E esboça uma resposta: “Irlanda, Bretanha, Galiza espanhola, Portugal, as primeiras ilhas do Oceano... No fundo da sua alma, o pânico... O pânico, imemorialmente adquirido desde o tempo em que essas terras se encontravam à beira de um mar a que não se conheciam limites” (anexo 5).

Como aquela “noite antiqüíssima e idêntica”, Seabra reivindica à finisterra portuguesa a legitimação dessa linhagem universalista, messiânica, que a própria qualidade geográfica lhe teria conferido: a proximidade com o mar, a insegurança da fronteira, o horizonte d’água, dariam à cultura portuguesa uma espécie de “dor religiosa”, como a “saudade”, dor mística, fazendo do homem português um homem “entre”, na liquidez projetiva e afetiva do *além*.

Devido à sua ambigüidade e à sua função de embrião profundo do imaginário, Adolpho Crippa, em *Mito e Cultura* (1975), afirma que a perspectiva mais adequada à leitura do mito é a perspectiva ontológica. Apoiado em Kerényi e em Mircea Eliade, afirma então que a ‘radicalidade cósmica’ da narrativa mítica determina a ‘consistência da narração’ e desta nasce uma possibilidade de leitura da realidade do mundo e do homem. Como uma ‘irrupção’ do sagrado ‘fundando’ o mundo. Ou, como vemos na revista, a memória mítica e sua difusão poética, fundando uma

vocação e um destino na leitura do ser de Portugal em sua aventura histórica.

Mircea Eliade, por sua vez, preocupado em definir melhor a estrutura e a função dos mitos, propõe cinco aspectos fundamentais a ele: a) o mito constitui a história das ações de Entes sobrenaturais; b) o mito crê nessa história como absolutamente verdadeira e sagrada; c) o mito apresenta sempre uma criação, narrando como alguma coisa veio à existência ou como um comportamento, uma instituição ou uma maneira de trabalhar foi inicialmente estabelecida; d) o mito é uma revelação: conhecendo o mito, conhecemos a origem das coisas. Não se trata de um conhecimento exterior, mas de um conhecimento ‘vivido’ ritualmente, seja pela narração do mito, seja pela repetição da cena ritual proposta pelo mito; e) de alguma maneira, o mito é vivido. Somos tomados pelo sagrado, que engrandece os acontecimentos rememorados e reatualizados. Outras leituras, que fugissem desse cerne estrutural da dimensão profunda do mito, acabariam por reduzi-lo, na tentativa de ‘elucidá-lo’ fora dele mesmo. Segundo Adolpho Crippa, essas leituras ‘reductoras’ já são tidas como ultrapassadas, cabendo agora ao estudioso de mitos adentrar no étimo de seu ser tautegórico³⁶:

“Parece ter sido definitivamente abandonada, no âmbito da história, como no da etnologia e da fenomenologia, a tese de que os mitos são puras invenções da fantasia, destinadas a satisfazer as exigências de uma inteligência não suficientemente desenvolvida. A possibilidade de narrar uma história ou de transformar um acontecimento natural ou humano numa narração dotada de sentido supõe uma consciência dotada de estrutura capaz de valorizar os diversos elementos que compõem a narração mítica. A consciência mítica é a possibilidade radical de ver e de relacionar pessoas e grupos, fatos e acontecimentos, objetos naturais, terra e céu, o passado e o presente, o antes e o depois. A unidade cósmica do universo e o equilíbrio de

---

³⁶ Segundo Eudoro de Sousa, o mito é tautegórico. A tautegoria seria o oposto da alegoria, ou seja, enquanto a alegoria é um dizer uma coisa dizendo outra, sugerindo a interpretação e o deslocamento do significado, a tautegoria configura-se por dizer uma coisa dizendo-se, ou seja, seu signo repete-se.

todos os elementos e forças que se encontram e desencontram no universo manifesta-se possível e inteligível somente a partir da experiência mítica. A essa experiência mítica devem ser reduzidos os mitologemas que sustentam as narrações míticas” (idem, 43).

Ainda rastreando a “hermenêutica do mito”, também dentro de sua abordagem “simbolista”, Joseph Campbell nomeia quatro funções do mito: a) função mística de reconciliação da consciência com as condições prévias da sua própria existência; b) função cosmológica de formulação e apresentação de uma imagem do universo (imagem totalizante, como diria Ricoeur); c) função sociológica de validar ou manter uma ordem social específica; e d) função psicológica de dar forma aos indivíduos para que alcancem as metas e ideais dos seus diferentes grupos sociais. Essas quatro funções, em diferentes graus da experiência humana, cumpririam uma demanda de totalidade ontológica, dando ao homem uma linguagem simbólica para que ele possa se relacionar consigo e com o que o rodeia, formando uma espécie de útero simbólico, útero “em cólicas”, constantemente revestido por novos impulsos, nomes, percepções, epistemologias. Trazer o mito à cena do debate contemporâneo exprime, de alguma maneira, um desejo de pensar novos eixos, estruturas mais amplas capazes de “renovar” os caminhos “humanistas” do homem abalado pela crise dos valores.

Entendemos, portanto, na “dimensão profunda” de leitura, essa demanda por uma “nova renascença” da cultura portuguesa e do “homem universal” que ela anseia tocar, também, como um desejo de revalorização poética da existência, de ampliação cultural do contato humano que trouxesse uma sensibilidade diferente do contato meramente material. É ainda, como disse Alfredo Bosi anteriormente, uma

defesa que se apresenta com ‘traços românticos’, fazendo do mito-poesia um novo paradigma de ‘humanização’ dos nossos valores.

Podemos pensar naquela “*luz obscura, música calada*”, com que Mardones definira o símbolo... (idem, 31). Ou ainda, como diria Ricoeur, podemos ver nele a “*condensação de um discurso infinito*” (apud MARDONES: 2005, 31), uma ‘co-implicação’ de contrários, uma *coincidentia oppositorum* em constante transformação. Nessa união de contrários, pode-se sugerir uma leitura do simbólico como

“(...) espécie de ‘terceiro’ que a lógica exclui – de facto, afasta-se da lógica dualista tradicional própria do signo e, no limite, mina os princípios do terceiro excluído, da identidade e da não contradição. Não tem nada de estranho que o modo simbólico utilize o paradoxo para conseguir a ‘coincidentia oppositorum’. Trata-se de uma lógica que alguns não têm dúvidas em denominar ‘lógica da contradição’, em correspondência com a realidade contraditória da vida humana e a procura de sentido relacional. Fala-se assim da conjunção de elementos polares, da androgenia” (idem, 32).

Essa androgenia ou heterodoxia é a mola-mestra dos argumentos de Seabra. Citando Pessoa, afirma que “*quaisquer duas opiniões opostas são absolutamente idênticas*” (NR, vol. VIII, n. 30 – anexo 23), o que mostraria a feição poética da política e vice-versa, sempre “fiel” à “conexão dos opostos”, a estrutura lógica da contradição. Dessa forma é lido o político-poético em Pessoa:

“A alguém’ – diz ele – ‘que uma vez me interrogou sobre as minhas opiniões políticas, na pressuposição de que eu as tivesse, respondi: Sou monárquico absolutista. E depois acrescentei, com aquela simplicidade própria das ocasiões históricas: É por isso que sou republiacano’. (...) A coexistência dos opostos aparece assim como equivalente à sua co-inexistência. E dessa co-inexistência decorre outro nível de oposições fundamental em Pessoa, que se situa no plano do mito, esse “nada que é tudo”: neste caso, o mito da identificação da Monarquia e da República, que encarna poeticamente num oxímoro, o Presidente-Rei Sidônio Pais, novo D. Sebastião de um Quinto Império esotérico a vir. Esse mesmo Império (sem império) que seria organicamente um Portugal monárquico, como consta na nota autobiográfica citada, mas que só na republicana presidência sidonista se viera um momento a consumir. De tal forma que o não-ser se vovera ser, não sendo: os opostos, mais uma vez, tinham coincidido. Este exemplo, entre tantos outros que poderiam servir de paradigma, mostra como erra totalmente o alvo quem der à linguagem política de Pessoa um significado denotativo, remetendo para um referente exterior à própria lógica poética que lhe é imanente: é o significante-texto que, através de uma conotação heteronímica, em que cada signo conotador é ele mesmo conotado, constrói uma realidade outra: a República assume o significado de Monarquia e a Monarquia o de República, reversivelmente”.

Frente à fragilidade da linguagem humana, o mito seria a tentativa mais aguda de criar ou forjar nela um seio de unidade, através da crença na eficácia do símbolo, ponte também frágil, mas talvez a ponte possível. Mais uma vez, lembramos o apanágio renascentista da *unidade múltipla* da Pátria Portuguesa, confirmando o estatuto mítico de sua representação, tal como aquela foi lida pela revista, ainda no artigo de Seabra comentado:

“Este é [o sentido da “pátria universal”], para os Portugueses, não uma idéia 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 termos 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, 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, 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”. Coincidência 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” (SEABRA, J. A. “Os valores essenciais da nossa cultura e da nossa civilização”, in: NR, vol. VII, n. 25 – anexo 16).

Ou ainda:

“Unidade permanente, a fazer-se e 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 está sempre a recomeçar” (idem, ibidem).

Este “estar onde não se está”, “ambígua maneira de ser” dos portugueses, residentes do “entre-além” mostra-nos como muito de sua auto-imagem tem uma qualidade mítica, que serve como guia, foco de luz, para se pensar e viver as expressões de sua cultura. Essa leitura se afina bem à tradicional e canônica auto-imagem deliberadamente construída por nomes da cultura portuguesa. Porém, agora, no contexto atual, o que se busca acentuar é, ainda que com certa dificuldade, o seu o aspecto heteronímico, a ambigüidade entre identidade e diferença cultural, lugares recorrentes no debate da pós-modernidade, sugerindo uma correspondência entre o final do século XX – contexto da revista – e a tradição portuguesa. À procura de uma resignificação “espiritual” do mundo, de seu reordenamento como espaço significativo à habitação do homem, o mito renasce. O projeto cultural é assumido e a existência se compreende vital no tempo e espaço de sua manifestação histórica.

Grande parte do fundamento mítico-filosófico de Adolfo Crippa, assim como o de Eudoro de Sousa, está assentada no humanismo de Heidegger. Ambos têm como leitura estrutural a sua “Carta sobre o Humanismo”. De acordo com a leitura de Crippa, Heidegger define o ‘Ser’ (maiúsculo, potência fundadora) como o fundamento da possibilidade dos entes constituírem-se numa determinada maneira de ‘ser’ (minúsculo, existência fundada) e numa significação particular. Assim, as coisas são o que são e duram o que duram dependendo de sua participação no Ser fundador / fundamental. Essa participação ou habitação no Ser não pode ser totalmente ‘desocultada’, constituindo o mistério dos entes, que devem permanecer abertos a ele (o mistério), abandonando-se ao Ser, que é constante revelação³⁷.

---

³⁷ Nas palavras de Crippa: “Para Heidegger, essa plenitude de ser, na qual se constitui essencialmente o sagrado, transcende a realidade dos entes por ser aquilo pelo qual os entes são o que são. O homem, pastor do Ser, deve permanecer na proximidade do Ser e garantir as significações postas pela iluminação do Ser. O homem é o receptor desta realidade, ou seja, desta verdade do Ser. Os caminhos que se projetam à sua frente são possibilidades, nunca plenamente atingidas, de superar os limites entre o ente ou existente e o Ser, inesgotável em sua plenitude. O andar nos caminhos do possível é procurar uma proximidade do mistério e estar próximo ao

A palavra, para Heidegger, é o que outorga sentido. É ela a relação fundamental na qual e pela qual se abre, para o homem, o mistério do Ser. “A palavra permite que as coisas ‘habitem’ na vasta região do dizer. O poder ser dito limita o mundo ilimitado do Ser” (idem, 67). A palavra medeia a relação do existente e do Ser, fazendo-se ponte para que o mistério sagrado do Ser possa manifestar-se. “A palavra, como dizer criador, poético e instituidor, abre o espaço para a manifestação do ente. (...) A palavra recolhe também a fascinação. A palavra é mito” (idem, ibidem). A procura da existência na palavra, participando nela o ser que nos habita, é lida por Seabra como “o cerne da obsessão pessoana”, obsessão poética por excelência:

“Indo ao cerne desta obsessão pessoana, insistentemente e persistentemente retomada, reelaborada, veremos que um horizonte profético lhe dá sentido: a utopia de uma língua universal, que faz por vezes pensar na ‘característica universalis’ de Leibniz, mas que tem no entanto por característica própria o poder ser constituída através de uma língua nacional, uma língua-pátria, que traz em si a viabilidade de universalmente comunicar, para lá da diversidade das línguas. Se o Quinto-Império há-de ser o cumprimento da profecia de Bandarra a propósito de D. Sebastião: ‘fará paz em todo o mundo’, Pessoa observa que essa paz universal só será alcançável ‘numa fraternidade por enquanto imprevisível, mas que por certo exigirá um meio de comunicação igual – uma língua’. Que essa língua seja a portuguesa, a língua de Vieira, seu imperador, e que Pessoa a anuncie e simultaneamente a pratique, através das suas ‘personae’, das suas máscaras poéticas, eis o que faz de um e outro, como de Bandarra, os “Avisos” da Mensagem do Quinto Império”. (anexo 10)

Nesta ‘ontologia’ da linguagem, tem-se a Palavra anterior às palavras. Em sua primordialidade mítica, as palavras, ao dizerem, criam. Se há uma ‘espinha dorsal’ da palavra mítica em suas diversas manifestações culturais é a sua convicção de que as coisas existem e são o que são porque são *faladas* por um poder original fundador. A partir da “Palavra” original, tudo pode ser nomeado, ou seja, *“identificado consigo mesmo”* (idem, 100). Por isso é que o mito é tautegórico e assim deve ser ‘lido’: *“o importante não é interpretar o mito, mas permitir que ele fale por si mesmo”* (idem, ibidem). Também para Kerényi, a *“mitologia explica-se por si mesma”* (idem, ibidem). Como são os mitos a linguagem conveniente aos primórdios, é deles que nascem as ‘culturas’³⁸. Em última instância, o mito fixa modelos exemplares porque nele é que se apresenta a fonte de toda a realidade. O mais exemplar é o mito cosmogônico, que institui a fundação de um mundo, a cosmicização da existência, em seus inícios e reinícios. Diz Eliade - e aqui nos cabe chamar a atenção, lembrando o nome da revista que estudamos, *Nova Renascença* - que *“toda a idéia de renovação, de reinício, de restauração, por mais diversos que se suponham os planos nos quais se manifesta, é redutível à noção de ‘nascimento’ e esta, por sua vez, à criação cósmica”* (idem, ibidem).

Compreendendo o mundo como ‘horizonte projetivo’, podemos sugerir que a reanimação do debate sobre o mito na atualidade, o resgate de narrativas míticas

---

³⁸ Segundo Crippa, *“As culturas são desempenhos históricos, cujos caminhos são traçados a partir de perspectivas radicais que fixam as formas do ser, do pensar, do agir e do fazer em proto-formas ou protótipos de todas as significações e de todos os valores. No atropelo dos acontecimentos históricos, põe-se-em-obra a verdade do pro-posto originariamente. Todas as culturas nascem de uma Palavra criadora, dita nos tempos imemoriais por um poder divino. A linguagem dos mitos procura uma adequação às ilimitadas possibilidades oferecidas nesse dizer constitutivo. Desenhos, proto-formas, possibilidades, as culturas antecipam-se a todas as realidades históricas. Nenhum povo escolhe a sua cultura, assim como não escolhe a sua linguagem. A história sempre surpreende o homem falando numa linguagem singular, ou seja, constituído dentro de um mundo de significações e valores injustificáveis, porque eles são a justificação de tudo o que pode ser pensado e feito. As culturas divergem porque a Palavra pode falar e ser falada de diversas maneiras, em linguagem e línguas diversas. Não apenas os sons, os símbolos, as flexões e as estruturas mudam. Mudam os sentidos radicais, muda a mundividência e com ela o sentido outorgado do mundo e do homem”* (idem, 101).

tendo como objetivo resignificar as práticas culturais, surge de uma necessidade mais ampla de ‘significar’ o espaço habitado, como uma necessidade profunda de ‘localização’ perante a fragmentação escaldante do espaço – tempo pós-moderno. Ainda que essa nova localização seja “planetária”, pensando no que Edgar Morin considera como lugar identitário na consciência contemporânea. Trata-se de um desejo de ver ‘sentido’ num determinado mundo, *“salvando as significações do desgaste inevitável do tempo profano”* (idem, 156). Esta busca por significar o mundo, por sensibilizá-lo com um sentido, aparece, para Crippa, na própria idéia de ‘cultura’³⁹. Assim, o elemento civilizacional da cultura seria, por excelência, a língua, escreve Seabra em seu texto já citado:

“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”, revela ainda [Antonio] Houaiss, “a acção cultural é fecunda e tendencialmente unificadora naquele ponto em que a unidade se compatibiliza com a diversidade” (anexo 16).

Língua que desaguaria heteronimicamente no mar comum que une “até o infinito” e já não mais separaria os povos, tal qual o sonho do Quinto Império:

---

³⁹ Nas palavras de Crippa, *“A cultura, como uma possibilidade radical de ser-no-mundo, permanecerá sempre um projeto ligado à cosmisação do mundo e esta é determinada, inicialmente, pela sacralização do espaço. Por isso também a cultura é, em si mesma, sagrada. Uma possibilidade de ser, instalada dentro de um espaço sagrado”* (idem, 138).

“Assim a unidade e o infinito se reconciliam, (...). Finito e infinito, unidade e pluralidade, uma vez mais – outras tantas coincidências de opostos: “Em cada elemento do Infinito, todos os outros elementos estão incluídos, e isto porque o Infinito é contínuo, é pura Unidade, graças totalmente ao facto de ser Multiplicidade”. Multiplicidade: palavra-sésamo de Pessoa. Na diversidade (finita) dos heterônimos a diferença (infinita) de linguagens poéticas e de sujeitos do Texto. Civilizacional, cultural, estético, literário... Ad Infinitum” (anexo 5).

Em alguns de seus artigos, Seabra citará a obra *Terra-Pátria* (1993) de Edgar Morin, afinando-se com ela no que diz respeito a uma demanda, nos tempos atuais, de conscientização planetária, que Morin caracteriza como “poética”. Morin diz, ao final de seu livro, que:

“Assim, ao cabo da fantástica aventura começada no século XV, o grito do vigia de Colombo adquire enfim seu sentido planetário: ‘Terra! Terra!’. Ainda até os anos 1950 – 1960, vivíamos numa terra desconhecida, vivíamos numa Terra Abstrata, vivíamos numa Terra-objeto. Nosso fim de século descobriu a Terra-Sistema, a Terra Gaia, a biosfera, a Terra parcela cósmica, a Terra-Pátria. Cada um de nós tem sua genealogia e sua carteira de identidade terrestres. Cada um de nós vem da Terra, é da terra, está na terra. Pertencemos à Terra que nos pertence”. (MORIN: 1993, 175).

Como notamos, essa universalização da consciência aliada a uma sacralização da experiência, por meio de uma nova relação poética do homem com

a Terra, está presente no debate sobre o contemporâneo, e seria essa a veia mais profunda, de compreensão mítica, do que entendemos como ‘proposta mítica’ da *Nova Renascença*.

Seguindo, portanto, a máxima esotérica na qual ‘tudo o que está em cima é como o que está embaixo’, “o ‘*macrocosmos*’ como o ‘*microcosmos*’ são possibilidades culturais estabelecidas desde a origem e pré-modeladas nos arquétipos propostos na iluminação inaugural do Mundo” (CRIPPA, op.cit., 142).

Como disse Mardones no texto selecionado como epígrafe da Introdução deste trabalho, encarar o mito de algum contexto sócio-cultural é ver os vícios – suas repetições alienadas – e as suas virtudes – suas sementes transformadoras. O mito apresentaria, portanto, uma possibilidade de leitura do estado das coisas de determinada cultura. Se, na atualidade, conforme o pensamento do autor, os mitos são percebidos como resultado de um processo de ‘profanação’ de seus usos, parece pairar, agora, conforme também atesta Durand, uma vontade de renascê-lo, espiritualmente, pela arte. Assim a cultura apresenta-se como o reservatório esperançoso de uma nova *Paidéia* humanista, na qual seria o elemento constituidor de uma cidadania democrática numa nova “Terra-Pátria”, como sonha Edgar Morin.

A ligação dos povos pela cultura, entendida como uma espécie de “tradução poética” das diferentes formas de expressão humana, está no centro da leitura que a revista realiza do mito do Quinto Império, validada pela abordagem ‘mítica’ que ela maneja em Pessoa. Essa função *interrelacionadora* é aquela que, também, revitalizando uma tradição messiânica, a *Nova Renascença* atribui a Portugal, enquanto nação vocacionada *ao contato*, nação ‘hermética’, que pôs mundos no mundo:

*“(...) a profecia pessoana parece ter começado a cumprir-se, a duplamente cumprir-se: na obra do poeta, heteronimicamente multiplicada, e na língua portuguesa, hoje a multiplicar-se em pátrias. E num e noutro caso a corporizar-se num império de poetas e num império de gramáticos. O império que se ‘desfez’, geo-politicamente, terá de ser refeito, para ‘cumprir-se’ essoutro Portugal-Império que é a língua portuguesa, universalizando-se infinitamente, através da finitude de uma língua nacional e trans-nacional: língua-pátria, sim, mas de uma Pátria que ‘não existe no espaço’, como essa ‘Índia nova’ de que há que partir em busca e cuja redescoberta n’A Águia profetizava⁴⁰. A empresa é vasta: Pessoa e os seus companheiros de geração empreenderam-na, conscientes, como afirmou Almada Negreiros no seu *Ultimatum Futurista às Gerações Portuguesas do Séc. XX*, de que ‘ainda nenhum português realizou o verdadeiro valor da língua portuguesa’⁴¹. Empresa lingüística, empresa poética: numa palavra, empresa de escrita. Se, politicamente, ‘somos hoje um pingo de tinta seca da mão que escreveu Império da esquerda à direita da geografia’⁴², havemos de voltar a ser escritos numa outra tinta, a sulcar ainda, como esse ‘mar sem fim’ por onde as naus do sonho vão navegar, pois que ‘navegar é preciso’. Navegar, sim, nesse ‘mar universal’ que é a língua poética, a multiplicar-se em línguas, como os heterônimos pessoanos e os poetas sensacionistas de Orpheu, que ‘sendo estritamente portugueses, são cosmopolitas e universais’”.*

Há uma absoluta confiança na poesia enquanto bússola espiritual e material do homem. Restabelece-se, pela *Nova Renascença*, essa profissão de fé poética lançada no vôo d’A Águia, principalmente em sua 2ª série, quando são reativadas as crenças numa “nova navegação” pela poesia. O otimismo que permeia essa semente regeneradora de Portugal, faz a ponte, unindo o princípio do século XX, em

---

⁴⁰ *Obras em Prosa*, p. 397.

⁴¹ *Textos de intervenção*, in *Obras Completas* de Almada Negreiros, 6, Editorial Estampa, Lisboa 1972, p. 35.

⁴² *Sobre Portugal*, p. 79.

seu sonho republicano e democrático, ao seu fim, quando, uma outra vez, abre-se espaço para *cumprir-se*, no horizonte do contato, a flor da pátria, que é a língua.

2.1.2. Cassirer: o homem como simbólico

Para que possamos melhor abordar o mito em sua irredutibilidade congênita, sua maleabilidade e pluralidade, cabe apresentar um pouco do percurso do pensador Ernest Cassirer⁴³, do qual a obra é, de acordo com G. Vattimo, “*quizá la última gran teorización filosófica del mito en nuestro siglo*” (1990, p. 113). Todas as leituras posteriores acabam tendo que passar por sua obra, modulando derivas desta primeira grande teorização. Três de suas obras serão trabalhadas aqui: a principal, *A Filosofia das Formas Simbólicas – II O pensamento mítico* (2004, edição original 1924); *Ensaio sobre o homem* (1997, edição original 1944); e *Mito e Linguagem* (2000)⁴⁴.

As três obras citadas são estruturadas pela noção de ‘filosofia antropológica’ desenvolvida por Cassirer, na qual é postulada a idéia de ‘estágios da cultura humana’ apontando para uma ‘evolução cultural’, o que não significa evolução individual mas sim evolução epistemológica coletiva, expressa nas formas culturais. Um dos traços mais fundamentais dessa sua ‘filosofia antropológica’ será a escolha do modo ‘dramático’ de descrição, em detrimento do modo ‘épico’ que desenvolve a

---

⁴³ Nasceu em Breslau, em 1874, estudou em Berlim e em Marburg. Em 1941 vai para os EUA, onde passa a lecionar em Yale e em Columbia. Morre em 1945.

⁴⁴ Segundo Anatol Rosenfeld, na apresentação que este faz à obra *Mito e Linguagem*: “No seu todo, a obra principal de Cassirer se afigura como uma ampla fundamentação da teoria dos símbolos ou, como se diria hoje, da semiótica. Isso foi reconhecido por Susanne K. Langer (...) ao chamar Cassirer ‘o pioneiro da filosofia do simbolismo’ e ao inseri-lo entre os pensadores como Russel e Wittgenstein que ‘lançaram o ataque contra o tremendo problema do símbolo e significado e estabeleceram o princípio fundamental do pensamento filosófico de nossos dias’. Concomitantemente, Cassirer esboçou com sua obra, as bases de uma antropologia filosófica e filosofia da cultura, cuja unidade reside na atividade simbolizante do homem; unidade, todavia, que é dialética, coexistência funcional de contrários, em virtude da ‘multiplicidade e da poliformia das partes constituintes’, tais como mito, língua, arte, religião, história e ciência” (in Cassirer: 2000, 13)

história em termos de uma dialética de nítidas oposições tese-antítese. No entendimento de Cassirer, o percurso da cultura humana é dramático pois *“não somos confrontados com um desenvolvimento pacífico de conceitos e teorias, mas com um choque entre poderes espirituais conflitantes”* (CASSIRER: 1997, 22). Nesse sentido, a cultura humana é entendida como a dramaticidade destas ‘continuidades’ e ‘rupturas’ das formas epistemológicas, sem que ‘nada se perca’, onde ‘tudo se transforma’, numa relação alquímica do homem com sua própria existência, em constante situação de leitura e “tradução” ⁴⁵:

“Nas primeiras explicações mitológicas do universo encontramos sempre uma ‘antropologia’ primitiva lado a lado com uma ‘cosmologia’ primitiva. A questão da origem do mundo está inextricavelmente entrelaçada com a questão da origem do homem. A religião não destrói essas primeiras explicações mitológicas. Ao contrário, preserva a cosmologia e a antropologia mitológicas dando-lhes nova forma e nova profundidade. (...) O mesmo princípio é válido para a evolução geral do pensamento filosófico. Em seus primeiros estágios, a filosofia grega parece ocupar-se exclusivamente do universo físico. A cosmologia tem uma clara predominância sobre todos os demais ramos de investigação filosófica” (idem, 13).

Começa a aparecer a inquietação não mais do sentido da vida (cósmica, orgânica) mas o sentido do ‘homem’ na vida. Como vimos sucintamente na parte anterior deste capítulo, nesse recorte teórico, o mito (o pensamento e o sentimento

---

⁴⁵ Pensamos, aqui, na noção de ‘tradução’ proposta por Jacques Derrida, como o próprio cerne da linguagem em sua inconclusão, em seu impossível ‘grau zero’. Diz Derrida a respeito do mito da ‘torre de Babel’, mito da linguagem por excelência: “A ‘torre de Babel’ não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural (...). o que a multiplicidade de idiomas vai limitar não é apenas uma tradução “verdadeira”, uma expressão transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do constructum. Existe aí algo como um limite interno à formalização, uma incompletude da constructora” (DERRIDA, J: 2006, p. 11-12).

míticos) encontra o pensamento racional e o princípio da lógica empírico-discursiva. Mito e logos se relacionam, num primeiro embate. Para Sócrates, o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo e que é capaz de indagar e responder racionalmente sobre esta busca, tornando-se – devido a essa faculdade de responder a si e aos outros – um ser ‘responsável’, um sujeito moral. Na concepção estoíca, novamente o juízo livre, autônomo e auto-suficiente é considerado o poder central no homem. Para Cassirer, o grande mérito desta concepção de homem está *“no fato de dar ao homem um profundo sentimento tanto de sua harmonia com a natureza como da sua independência moral em relação à natureza”* (idem, 20). Esta declarada independência do homem, virtude para os estoícos, será considerada o vício fundamental da teoria cristã. Segundo o autor, a luta entre essas duas posturas durou muitos séculos, chegando com força no início da era moderna.

Retomando a leitura de Constança Marcondes César sobre Vicente Ferreira da Silva, podemos verificar, em seus textos publicados na *Nova Renascença*, uma necessidade de ‘desmanche’ da conquista antropológica, ou melhor, de ‘revisão’ dela. Isso que Cassirer lê como ‘evolução’ - o nascimento da ética no pensamento grego e seu constante desenvolvimento para formas simbólicas mais racionalizadas, culminando na formação de um indivíduo responsável - é visto por Vicente F. da Silva como uma conquista humana ‘perigosa’, que põe o homem no centro da cena, sob o preço do obscurecimento do “Ser”. Diz Marcondes Cesar, citando Vicente, que:

“O mito, enquanto nos instaura na vida divina e desencadeia em nós um impulso, uma paixão, mostra o Ser, remete ao ‘estranho’, ao ‘espantoso’,

ao 'poder selvagem', à 'poesia em si'. O estudo dos mitos aurorais é a descoberta de uma modalidade do numinoso. O interesse desse estudo é o estabelecimento de um liame entre o mito primitivo e o mito moderno. Nossa civilização é essencialmente antropocêntrica. Sua religião (cristianismo), tematizando o homem-Deus, expressa miticamente o deslocamento do numinoso da 'natureza' para o 'homem'. A valorização da ciência e da técnica também são aspectos do mito hominídeo. O antropocentrismo corresponde a um 'regime de fascinação' instaurado pelo Ser, uma etapa de sua teofania. A exposição do homem como centro numinoso fez-se, entretanto, à custa do ocultamento do Ser. Daí a necessidade de uma superação da temática antropocêntrica". (art.cit., p. 397)

Para Vicente, o mito seria o "sol" do sistema humano, emanando as possíveis expressões de mundo. Quebrar com este sistema, portanto, seria cair no ocultamento do ser, limar a fonte da vida, que é o próprio mistério da luz mística.

Diferentemente, Cassirer elabora uma densa explanação sobre o que ele compreende como os 'principais momentos' na dramaturgia da cultura ocidental, em seus choques e suas traduções epistemológicas. E ele pergunta: *"Mas será que podemos aplicar o mesmo princípio à vida humana e à 'cultura' humana?"* (idem, 38). O evolucionismo cultural tentará provar que o mundo da cultura é regido pelos mesmos fenômenos que regem os fenômenos físicos. Buscando ultrapassar o empírico e alcançar o sistema ou estrutura da cultura humana, diversos pensadores do século XIX em diante acreditarão ter encontrado a 'mola mestra', o motor humano. Para Cassirer, *"cada pensador individual nos oferece a sua própria imagem da natureza humana"* (idem, 40): em Nietzsche, será a vontade de potência; em Freud, o instinto sexual; em Marx, o instinto econômico. Para o autor, a anarquia das teorias acabou por fazer proliferar uma crise de autoridade:

“Teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos e economistas, cada um abordou o problema a partir do seu ponto de vista. Combinar e unificar todos estes aspectos e perspectivas particulares era impossível. E nem em cada um dos campos especiais havia um princípio científico de aceitação geral. O fator pessoal tornou-se cada vez mais prevalecente, e o temperamento do escritor individual tendia a ter um papel decisivo” (idem, 41).

Cassirer não tem dúvida de que essa ‘anarquia’ apresenta um perigo eminente a *“toda extensão de nossa vida ética e cultural”*, primeiramente assinalado por Max Scheler, para o qual *“a multiplicidade cada vez maior das ciências particulares que se dedicam ao estudo do homem confundiu e obscureceu muito mais do que elucidou o nosso conceito do homem”* (SCHELER, M. in: *op. cit.* 42). Faltava um método que organizasse todo esse diverso material, para o autor:

“A menos que consigamos achar um fio de Ariadne que nos conduza para fora deste labirinto, não teremos qualquer compreensão real do caráter geral da cultura humana; continuaremos perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados que parecem carecer de toda unidade conceitual” (idem, 43).

Podemos notar, nesta aflição do autor perante uma anarquia metodológica, seu contexto situacional. O texto, escrito nos anos de 1920, mostra-nos uma busca por um sistema (fio de Ariadne) que consiga, numa unidade, englobar as diferenças. Há um impulso ‘ordenador’ no trabalho de Cassirer, um desejo de conjugar a

multidisciplinaridade das ciências humanas numa totalidade epistemológica maior. Nessa demanda, Cassirer irá propor uma “chave para a natureza do homem”: o símbolo. O sistema simbólico seria uma espécie de ‘terceiro elo’ entre o sistema receptor e o efetuator - estes dois já presentes na espécie animal – dando ao homem uma ‘nova dimensão da realidade’:

“Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas lingüísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos” . (idem, 48).

Poderíamos dizer: o homem, em seu nicho de cultura, não pode viver fora da linguagem. Essa leitura de Cassirer faz contraposição à leitura de defesa positivista da razão, e do homem como animal racional. Cassirer afirma que a interpretação racional do homem não cobre a totalidade da linguagem humana, porque, “*lado a*

*lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica, existe uma linguagem da imaginação poética” (idem, 49), que não são ‘menores’ do que aquela. Segundo ele, e esse é o centro de sua filosofia, há um desenvolvimento progressivo nas formas da linguagem humana, e o lugar primeiro de um gesto lingüístico estaria justamente na forma mítica, numa “*linguagem que não exprime pensamentos ou idéias, mas sentimentos e afetos*” (idem, ibidem).*

É por isso que “*a razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade*” (idem, 50). O termo ‘simbólico’ já, pelo contrário, se ajusta perfeitamente a elas, pois de alguma maneira as compõe: “*É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e que todo o progresso da cultura humana está baseado nestas condições*”. (idem, 51). Além do caráter funcional, Cassirer define o símbolo como universal e variável, afirmando que:

“Um símbolo humano genuíno não é caracterizado por sua uniformidade, mas por sua versatilidade. Não é rígido ou inflexível, e sim móvel. É verdade que a plena ‘percepção’ dessa mobilidade parece ser uma realização bastante recente no desenvolvimento intelectual e cultural do homem. É muito raro que essa percepção seja atingida na mentalidade primitiva. Nesta o símbolo ainda é visto como uma propriedade da coisa, como outra propriedade física qualquer” (idem, 65).

Neste desenvolvimento da leitura do símbolo encontra-se já a diferença entre

o que Cassirer chamará de “mitos naturais” e “mitos culturais”. Podemos dizer que, enquanto para a mentalidade primitiva o símbolo estava na coisa, e na narrativa mítica ‘congelava’ (em tensão) o real, dando-lhe uma identidade, a evolutiva (há sempre a noção de ‘evolução’ no pensamento cassireriano) tomada de consciência da arbitrariedade da linguagem liberta o símbolo, conferindo-lhe sua autêntica versatilidade. Os mitos culturais serão aqueles propostos como tecidos simbólicos atualizáveis.

O simbólico é o que mantém a ‘essência ambígua da linguagem’, a sua impossibilidade constitutiva de denotação, de objetividade. Como diria Schiller, citado por Cassirer, *“Quando fala a alma, ah, então já não fala a alma”* (2000, 21). O primeiro esboço de um simbolismo estruturando o pensamento e a linguagem humana estaria no mito.

A mentalidade mítica, segundo Cassirer, caracteriza-se pela concepção de um espaço e tempo diferenciados. Para ela, ambos são vistos como forças misteriosas governando o agir das coisas, dos homens e dos deuses. Em seu método— a análise atenta das ‘formas’ simbólicas para descobrir as características destes conceitos – pode-se averiguar a existência de diferentes tipos de experiência espaço-temporal, nivelados de acordo com suas complexidades⁴⁶. Uma das expressões humanas, citadas pelo autor, a ser relacionada com a noção de espaço e tempo abstratos ou simbólicos é a memória. Em sua ‘fenomenologia da cultura humana’, como ele mesmo diz, Cassirer sublinha a memória como um processo fundamental da estrutura do simbolismo. A memória é lida como uma reconstrução da experiência, dando lugar principal à atividade imaginadora.

---

⁴⁶ No nível mais baixo estaria o espaço e tempo orgânicos, segundo os quais todo organismo vive num certo ambiente ao qual deve se adaptar, encontrado em toda forma animal. Este seria um ‘espaço de ação’. Num nível um pouco mais superior estaria o espaço perceptual, espaço mais complexo que envolveria a experiência dos sentidos. Por fim, o espaço simbólico, que é aberto pela consciência de um ‘espaço abstrato’.

Numa das críticas literárias publicadas pela revista *Nova Renascença*, assinada por Américo Oliveira Santos, é ressaltado o material simbólico da *Mensagem* de Pessoa. Como veremos no capítulo seguinte, *Mensagem* será uma das obras que mais receberá a atenção da crítica literária da revista. Neste artigo, Santos indica o arquétipo textual de Ulisses como “mito cosmogônico da literatura” e explica, por meio dele, a relação, na obra pessoana, da memória coletiva com a elaboração literária do mito:

“A teoria do mito, de Malinowski a Lévi-Strauss, tem perspectivado de diverso modo as relações entre mito e história. Mircea Eliade, por exemplo, considerou como factor fundamental o carácter a-histórico da memória coletiva: na medida em que esta resiste a uma fixação prolongada dos acontecimentos individuais e dos personagens históricos, tem de optar pela redução dos primeiros a ‘categorias’ e dos segundos a ‘arquétipos’, isto é, pela redução da história a uma dimensão exemplar. A simples transformação do defunto em ‘antepassado’ já revela a redução do indivíduo a uma categoria arquetípica. Só a subsunção do facto histórico num modelo mítico permite a sua conservação, fecundando ao mesmo tempo o imaginário poético. Por outro lado, o modelo do mito é uma matriz de sentido que permite identificar um acontecimento, isto é, conferir-lhe realidade. (...) A esta luz, ‘Mensagem’ é um ritual específico: se a sua enunciação determina a abolição de um tempo histórico, remetendo-a para um tempo mítico e para um espaço consagrado, tal só é possível através de uma escrita que actualiza ‘uma ordem sacral de signos’. (...) Acresce, porém, que a ordem literária não se limita a acolher os mitos civilizacionais: ela tem a sua mitologia privada, o seu brasão matricial, em cujo timbre ‘Ulisses’ perdura como mito ‘ab origine’. (...) Ele é o modelo da sua ontologia. A reversibilidade do mito, através de um ritual sempre refeito, assegura indefinidamente a sua recuperação” (SANTOS, A. O. N.R., vol. V, n. 18, 1985, p. 105-106).

Ulisses será, junto com Orfeu, figuras míticas relacionadas, por excelência, à criação artística. O primeiro, enquanto *mito da busca* que é, para N. Frye⁴⁷ (2000), o mito central da literatura, já que o autor compreende a narrativa como um processo textual ‘em demanda’, em busca. Já o mito de Orfeu, enquanto ‘cantor’ que ‘encanta’ os seres, e pode, por meio do canto ultrapassar barreiras – inclusive a morte. Porém, sendo logo ‘lembrado’ de seu limite, frustrando-se, e pondo o poeta na condição de *ser à margem* (conforme, também, a leitura de O. Paz) que ultrapassa sua condição e é, simultaneamente, nela frustrado, num ciclo constante de vir-a-ser. Também o historiador Nicolau Sevcenko, em seu texto “Com quantos mitos se faz a realidade?”, in BRUNEL, P. (org), 2005, pp. XXI – XXV, vê no mito de Orfeu “*o mito essencial, (...) o mito sobre o poder do mito. (...) [Porque] enquanto o ouviam, todas as criaturas, seres, forças e elementos da natureza se fundiam numa única entidade viva e pulsante, recompondo a unidade mística do momento inicial da criação*”(op. cit., p. XXIII).

A leitura que Américo O. Santos realiza sobre o mito de Ulisses, enquanto arquétipo textual da obra pessoana, tem como intenção, portanto, testemunhar, em primeiro lugar, o tecido mítico do literário que se tece e destece em intertextualidades intermináveis, e, em segundo lugar, como a leitura mítica da história, recriada pelo imaginário poético, realiza uma espécie de *rito iniciático* da cultura, conservando pela diferença a sua memória coletiva. Por isso o poema “Ulisses”, na *Mensagem*, abre a cena com “*O mytho é o nada que é tudo*”, que escorre, *entrando na realidade*, “*E a fecundá-la decorre*”. Pensando Ulisses como arquétipo do literário, seria a literatura, portanto, o lugar desta gesta fecundadora, que num eterno-retorno “*Foi por não ser existindo, / Sem existir nos bastou. Por não ter vindo foi vindo / E nos creou*”. (Pessoa, F. *Obra Poética*, 1998, p. 72.)

---

⁴⁷ Em sua obra *Fábulas de Identidade – estudos de mitologia poética*.

É o que também nos fala Gilbert Durand:

“(...) O jogo mitológico, com um número de cartas limitadas, é redistribuído inesgotavelmente e, pelo menos, já há milênios, a espécie ‘Homo Sapiens’ pode confiar e sobreviver por causa deste ‘sonhar’ contínuo, no qual, por saturação intrínseca ou por acontecimentos extrínsecos, se transmite a herança mítica” (op.cit., 2003, p. 40).

Ainda Cassirer, para exemplificar essa ‘imaginação’ que é a ‘memória’, recorre à poesia, como um exemplo de ‘memória simbólica’ e de seu exercício de atualização crítica:

“A poesia é uma das formas pelas quais um homem pode passar veredicto sobre si mesmo e sua vida. É autoconhecimento e autocrítica. Tal crítica não deve ser entendida em um sentimento moral. Não significa estima ou censura, justificativa ou condenação, e sim uma compreensão nova e mais profunda, uma reinterpretação da vida pessoal do poeta”. (1997, 90)

Notamos uma proximidade entre a reflexão de Cassirer, sobre a poesia, com a de Octavio Paz. O escritor mexicano vê a poesia, o sagrado e o erotismo como experiências humanas capazes de levar o ser a dar o salto ‘à outra margem’ (*la otra orilla*) de si, lugar pleno e paradoxal, lugar onde prevalece um sentimento mítico da vida, numa comunhão dramática entre as forças criativas. Também Constança M. César, no seu citado ensaio, comenta uma frase de Vicente, no qual o autor revela

uma concepção bastante próxima a essas apresentadas. Diz Vicente que “... o poeta é um mediador entre os deuses e os homens; o poeta inaugura os valores a partir dos quais se desencadeia a história” (art.cit., p. 131). Como dissemos, os poetas compreendidos como os “profetas” da cultura, profetas capazes de elucidar a força dos nódulos remanescentes da história, tirando deles a poeira que os encobre e anunciando os seus temores. Mas também, profetas do caminho numinoso possível às pátrias e aos seres. Tal qual Camões, para toda uma imensa parcela de autores e intelectuais da cultura portuguesa, e tal como Pascoaes e Pessoa – com a Saudade e a Heteronímia -, para a *Nova Renascença*. Seabra anuncia:

“É que a Saudade, para Pascoaes, “é a própria Renascença original e criadora”. “Velha Lembrança”, sim, mas “incidindo sobre o nosso passado e o futuro”, isto é, gerando sempre o “novo desejo”, numa nascença permanente, em que origem e fim coincidem, negando-se enquanto tais, “porque ela é o Infinito e a Eternidade”. Que a Saudade tenha encarnado na língua e na pátria portuguesa, desde D. Dinis ou D. Duarte até à alvorada deste século, tornando-se a “alma lusíada”, eis o que, envolto em sombras, com o seu verbo incandescente, o vate do Marão, de Marânus, soube erguer à altura de um grande mito poético, como sinal premonitório de uma Nova Renascença, que Fernando Pessoa, prolongando a tradição que lhe legou Pascoaes em modernidade, a seu lado profetizou. Cabe-nos a nós, com o aproximar de um novo século, dar-lhe historicamente corpo”. (anexo 22).

De Camões a Pascoaes, na epopéia lusíada do mar que teria sido filha da saudade, conforme diz o poeta do Marão, e destes ao anúncio da *Nova Renascença*, feita por Pessoa n’A *Águia*: tem-se aí o umbigo simbólico do “mito Portugal” para a revista.

Ponte mediadora, limbo das certezas, erupção de força, a poesia é lida como

extremamente (e maravilhosamente) ‘perigosa’ por O. Paz, tão perigosa quanto o mito, pois assume elos e os desfaz, vive lançada num abismo de linguagem, no enfrentamento, numa concha protetora que é simultaneamente bomba fatal⁴⁸. E, como diria G. Durand, “... *por definição, o ‘outro lugar’ funda a alteridade, funda a duplicidade que é o incentivo de todas as pluralidades*” (2003, p. 56). Voltando a Cassirer, a grande função do pensamento simbólico, em suas dimensões tempo-espaciais, estaria, portanto, em sua capacidade elástica e virtual de renovação da percepção. Diz o autor que “*é o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo*” (idem, 104). O símbolo, por sua ambigüidade, é a ponte em devir do auto-questionamento humano.

As formas simbólicas constituem, para o autor, ‘funções simbólicas’ que veiculam, intermedeiam e possibilitam uma ‘leitura’ da relação humana. Ao se buscar uma certa ‘unidade’ nas leituras da matéria da cultura, rapidamente chega-se à frustração, já que “*na experiência humana não encontramos, de maneira alguma, as várias atividades que constituem o mundo da cultura existindo em harmonia*” (idem, 118). Porém, na leitura das formas da cultura, o que se busca não é uma unidade de efeitos, mas sim uma ‘unidade de ação’; uma unidade não de produtos, mas do processo criativo. É aí que o autor afirma encontrar um caráter universal e uma certa harmonia no interior do homem, e é aí que ele afirma o núcleo da demanda filosófica:

---

⁴⁸ “*La discordia latente en todo poema es una condición de su naturaleza y no se da como desgarradura. El poema es unidad que solo logra constituirse por la plena fusión de los contrarios. No son dos mundos extraños los que pelean en su interior: el poema está en lucha consigo mismo. Por eso está vivo. Y de esta continua querella – que se manifiesta como unidad superior, como lisa y compacta superficie – procede también lo que se ha llamado la peligrosidad de la poesía. Aunque comulgue en el altar social y comparta con entera buena fe las creencias de su época, el poeta es un ser aparte, un heterodoxo por fatalidad congénita: siempre dice ‘otra cosa’, incluso cuando dice las mismas cosas que el resto de los hombres de su comunidad*” (PAZ: 2003, 190)

“Na ilimitada multiplicidade e variedade de imagens míticas, dogmas religiosos, formas lingüísticas, obras de arte, o pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral por meio da qual todas essas criações são mantidas unidas. O mito, a religião, a arte, a linguagem e até a ciência são hoje vistos como diversas variações de um tema comum – e a tarefa da filosofia é tornar esse tema audível e compreensível” (idem, 120).

Assim, mito, arte, linguagem, ciência, etc., são lidos como símbolos, não no sentido de designação na forma de imagem, na alegoria explicadora, de um real existente. Mas, sim, no sentido de que cada uma dessas formas simbólicas gera seu próprio mundo significativo⁴⁹.

Cassirer observa que, ao descrever a estrutura dessas funções simbólicas (fala, mito, ciência, etc.) aparece a necessidade de usar uma terminologia psicológica, já que se fala de ‘sentimento’ religioso, de ‘imaginação artística’, etc. Porém, argumenta ele, é imprescindível auxiliar esse instrumental mais impressionista, que envolve o “problema do sentido”, a métodos científicos, ao estudo sociológico e a métodos históricos, porque *“todas as obras humanas surgem em condições históricas e sociológicas particulares”* (idem, 116).

---

⁴⁹ “Não podemos definir o homem com base em qualquer princípio inerente que constitua a sua essência metafísica - nem podemos defini-lo por qualquer faculdade ou instinto inato que possa ser verificado pela observação empírica. A característica destacada do homem, sua marca distintiva, não é a sua natureza metafísica ou física, mas o seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo da ‘humanidade’. Linguagem, mito, religião, arte, ciência e história são os constituintes, os vários setores desse círculo. Uma ‘filosofia do homem’ seria portanto uma filosofia que nos proporcionasse uma compreensão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que ao mesmo tempo nos permitisse entendê-las como um todo orgânico. A linguagem, o mito e a religião não são criações isoladas, aleatórias. Estão unidas por um vínculo comum. Mas este vínculo não é um ‘vinculum substantiale’, como foi imaginado e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um ‘vinculum functionale’. É a função básica da fala, do mito, da arte e da religião que devemos buscar por trás de suas inumeráveis formas e expressões, e para a qual em última instância devemos encontrar uma origem comum” (idem, 115).

Na sequência da análise cultural alcança-se a estrutura profunda dessas manifestações no ‘sentido’ e só posteriormente deve-se considerar a história: “*A própria história ficaria perdida na massa ilimitada de fatos desconexos se não tivesse um esquema estrutural com o qual classificar, ordenar e organizar esses fatos*” (idem, 117). Sobre essa noção do simbólico arquitetando a noção de história, C. M. César explicita o valor axiológico do mito em Vicente F. da Silva, sua função fundadora, à qual a história estaria vinculada.

Outro ponto fundamental para a compreensão do mito enquanto forma simbólica é avaliar a sua íntima relação com a linguagem, “*dois brotos diferentes de uma mesma raiz*” (idem, 181). Cassirer busca, diferentemente de Max Müller – para quem o mito seria um subproduto da linguagem – caracterizar a linguagem, em si mesma, como metafórica, ambígua, equívoca. Insistimos nesta relação entre mito e linguagem porque ela é também fundamental para o nosso estudo já que, como veremos, a posição de leitura do mito exercida por J. Augusto Seabra na *Nova Renascença* não cessará de percorrer este vínculo, acentuando a ‘conexão opositiva’ entre universalidade e particularidade da língua portuguesa, língua que Seabra entende como ‘mito-poética’ por excelência, chamando em seu auxílio trechos em que Fernando Pessoa assim a defende. Seabra, ainda em seu artigo “Fernando Pessoa e a Universalidade da língua portuguesa” diz que:

“Na Mensagem se corporiza, emblematicamente, heraldicamente, o imperialismo espiritual de que Portugal é a expressão: mensagem da língua, mensagem de poesia, universalizando o nome da pátria. Mas que imperialismo é esse, afinal? – interroga-se Pessoa. E ele mesmo, outro, pergunta e responde: ‘É um imperialismo de gramáticos? O imperialismo dos

gramáticos dura mais e vai mais fundo do que o dos generais. É um imperialismo de poetas? Seja. A frase não é ridícula senão para quem defende o antigo imperialismo ridículo. O imperialismo dos poetas dura e domina; o dos políticos passa e esquece, se o não lembrar o poeta que o cante⁵⁰. Como aconteceu com Camões e Os Lusíadas, como acontecerá com o ‘Supra-Camões’ e a Mensagem, poetas e poemas simbólicos da ‘portuguesa língua’, para a qual já o velho Ferreira antevia a irradiação universal. Língua de gramáticos e língua de poetas, porque a língua essencialmente plural, a multiplicar-se, a perfazer-se incompletamente em outras línguas. Como já vira Mallarmé, ‘as línguas são imperfeitas, por isso que várias’, faltando a ‘suprema’. A poesia, ao transformá-las, não faz mais do que ‘renumerar’ os seus ‘defeitos’, as suas falhas. Pessoa está pois consciente de que a sua pátria-língua, ou a sua língua-pátria, é uma língua que, mesmo não imperialmente consumada, será uma língua a trabalhar poeticamente: ‘Se falharmos, sempre conseguimos alguma coisa – aperfeiçoar a língua. Na pior hipótese, sempre ficamos escrevendo melhor’” (anexo 12).

Esse trecho de Seabra é fundamental por conter os elementos-chaves da proposta da *Nova Renascença*. Há uma interna semelhança entre este trecho, assinado por Seabra, e os editoriais da revista (vide anexo). O que nos leva a suspeitar de uma principal vinculação do autor com a escrita dos editoriais, se somarmos o fato de que ele é o diretor da revista e também seu colaborador majoritário.

No trecho citado acima, Seabra reabilita o mito do Quinto Império – um dos mitemas de Gilbert Durand – à atualidade, através da pluralidade geográfica de falantes da língua portuguesa: o império da cultura, cantado por Pessoa, realiza-se, para Seabra, pela universalização da língua-pátria, que em todas as suas diferenças quer-se praticada e recriada numa *fraternidade* desejada. O mito da língua universal

---

⁵⁰ *Idem*, p. 240.

diluindo Babel encaixa-se perfeitamente à língua portuguesa, argumenta o autor, porque exercita-se em plena liberdade poética, na atualidade, respeitando os localismos e seus respectivos dialetos, mas concentrando-se no leito comum da língua-matriz. Língua que, compartilhada, refunda tradição e modernidade. Dessa forma, a *Nova Renascença* estaria cumprindo o que “*é dever das associações cívicas e culturais: chamarem a atenção dos portugueses para as grandes questões que põem em causa a nossa identidade como povo, ameaçada da raiz*” (vol. XV, n. 56 – anexo 28).

Voltando à leitura de Cassirer, em sua obra *Mito e Linguagem* - partindo do aforismo de Hartmann, para o qual ‘*a poesia é a língua materna da humanidade*’⁵¹ – o autor sugere que só a ‘plasmação intuitiva do mito’ pode abrir-nos à compreensão dos conceitos originários da linguagem. Esta relação corre o risco de se transformar num verdadeiro ‘ovo de Colombo’ caso não atentemos à sua problemática ou duplicidade, que ainda segundo Seabra, é a do mito de Babel.

Retomar o mito de Babel, dando-lhe novas dinâmicas, atingindo a “língua adâmica” pelo avesso, ou seja, pela proliferação ‘babélica’ das línguas, é também o que Seabra vê na obra pessoana quando compreende a heteronímia não apenas como “poética”, mas também como “pátria”, como “cultural”, conforme escreve em “Fernando Pessoa e a língua de Babel” (NR, vol. VI, n. 21 – anexo 14):

---

⁵¹ Diz Cassirer que “*em uma análise da cultura humana, devemos aceitar os fatos em sua forma concreta, em toda a sua diversidade e divergência. A filosofia da linguagem enfrenta aqui o mesmo dilema que aparece no estudo de toda forma simbólica. A mais alta tarefa de todas essas formas, na verdade a única, é unir os homens. Mas nenhuma delas pode causar tal unidade sem ao mesmo tempo dividir e separar os homens. O que fora concebido para garantir a harmonia das culturas torna-se a fonte das mais profundas discórdias e dissensões. Esta é a grande antinomia, a dialética da vida religiosa. A mesma dialética é encontrada na fala humana.(...) O velho sonho de uma ‘língua adâmica’ – da língua ‘verdadeira’ dos primeiros ancestrais do homem, uma língua que não consistia apenas em sinais convencionais, mas que expressava antes a própria natureza e essência das coisas – tampouco desapareceu totalmente (...). Contudo, a verdadeira unidade da linguagem, se é que existe tal unidade, não pode ser substancial; deve antes ser definida como uma unidade funcional. Essa unidade não pressupõe uma identidade formal ou material. Duas línguas diferentes podem representar extremos opostos, tanto em relação aos seus sistemas fonéticos como aos seus sistemas de partes da fala. Isso não impede que cumpram a mesma tarefa na vida da comunidade que as fala*”. (idem, 213-214).

“No fundo – observa Bernardo Soares – há na nossa experiência da terra duas coisas só – o universal e o particular”⁵². Partindo desse paradigma, ele acaba por colocar em evidência (ou por ocultar melhor?) o cerne do mito: a oposição, para usar os seus próprios termos, de uma “linguagem primitiva e divina”, um “idioma adâmico”, para descrever “as cousas do universal”, e de uma “linguagem estilhaçada e babélica”, para descrever as “coisas” particulares. (...) Um dos mitos de que o texto pessoano está impregnado, sem que, que, no entanto, como por vezes nele metatextualmente acontece, seja de todo em todo esotericamente visível – até pelas suas incidências esotéricas -, é o mito de Babel. Mito essencial e fundador, num poeta que se multiplicou em línguas e em linguagens, mas em que a obsessão de uma língua ou de uma “característica universal”, como queria Leibniz, nutriu a sua tentativa incessante de a corporizar numa só língua, que mais do que a “portuguesa língua” de António Ferreira seria a língua imperial de Vieira, essa “clara língua majestosa” cuja “fria perfeição de engenharia syntactica” fez chorar uma noite Bernardo Soares, o mesmo que haveria de a proclamar sua “pátria”. (...) Pessoa, que poliglota e tradutor foi, além de logoteta, fundador de línguas heteronímicas, move-se, cremos nós, no espaço de ambigüidade, de contradição, de paradoxo dessa dupla interpretação do mito de Babel. É essa duplicidade que o fragmento de Bernardo Soares testemunha”.

A busca por essa língua adâmica é, de alguma maneira, próxima ou parente daquela língua que Seabra erigirá como mito do encontro possível dos homens: a língua poética – iniciada ou propagada, em seus textos críticos, pela língua portuguesa. Diz Seabra, noutro texto (anexo 12):

---

⁵² *Idem*, vol. II, p. 137.

“De Camões a Pessoa, de ‘Os Lusíadas’ a ‘Mensagem’, há uma continuidade e uma metamorfose: a visão patriótica alargou-se em universalidade ecumênica, o classicismo e a modernidade encetaram o diálogo, a ‘traditio’ e a ‘revolutio’ reencontraram-se. Mas, sobretudo, a língua portuguesa enriqueceu-se e diversificou-se entre um Ricardo Reis arcaizante e um Álvaro de Campos futurante, a linguagem poética, retornando com Alberto Caeiro ao seu ‘grau zero’ – ou atingindo nele, como noutros querem, o seu ‘grau ômega’ – foi capaz, de grau em grau, de explodir e proliferar num ‘excesso de expressão’, “ad infinitum”. Perante essa fascinante Via Láctea, que é a língua mátria, a língua pátria de Pessoa, que outra pátria demandar? Ela é, entretanto, para o poeta, uma espécie de Via Sacra, em que várias pátrias na Pátria se religam”.

O trabalho poético de reanimação do mito – reanimação da força mítica da língua portuguesa – é também sustentado por Luís F. A. Carlos. Em seu texto, semelhantemente ao texto citado de Américo O. Santos, “A função matricial de Ulisses na ‘Mensagem’ de Fernando Pessoa”⁵³, para quem a “*errância dos mitemas de Ulisses é solidária com a errância dos signos*” (art.cit., p. 113), fazendo de Ulisses o mito literário por excelência, o escolhido por Pessoa para a leitura de Portugal, em sua esperada e poética ‘renascença’:

“Condenado a uma morte lenta, graças à sua tendência intrínseca para a cristalização, o mito reanima-se por acção poética: um trabalho louco paragramatiza-lhe os mitemas, reorganiza-lhe as figuras – reconfigura-o, impregnando-o de novos ritmos e respirações, de um renovado poder simbólico. O mito vê assim operar-se a sua própria alteridade. Esta aliança contraditória (e contudo coerente) tem a sua síntese originária na linguagem poética. (...) A linguagem é o grande mito, o mito dos mitos, ‘um estado de

---

⁵³ In *N.R.*, vol. V, n.18, 1985.

crise estética, ‘um mistério para si mesmo, uma questão sem resposta’, a ‘metáfora pura’. E Ulisses o que é? A sua metonímia pura” (art.cit., p. 114).

Assim, é proposto que a renovação do mito se dê pela poesia, meio e caminho da revelação de sua alteridade, pois o perigo da leitura dos mitos está, como sugere Cassirer, em sua compreensão substancialista – sua compreensão, sugerimos, ‘literal’, ao invés da compreensão simbólica.

Podemos concluir esta breve apresentação do pensamento de Cassirer, ressaltando o vínculo inviolável entre imaginário mítico e imaginário social, assegurado pelo autor. O cuidado que se precisa ter está justamente no adequamento das leituras dessa relação. A forma mítica nasce sustentando uma concepção de realidade e de mundo, porém logo se transforma, e é, e vive, em transformação. O mito, ou a forma do pensamento mítico, caracteriza-se por apresentar uma primeira ‘expressão’ de mundo no desenrolar de toda e qualquer forma epistemológica. O mito seria, assim, a base de toda construção mental. Veremos que muitos dos estudiosos contemporâneos baseiam-se nesta pressuposição do mito como princípio ‘criativo’, ‘formador’, ‘ordenador’, ‘transformador’.

2.2.2 Gilbert Durand: mito e pregnância simbólica

Gilbert Durand, discípulo de Gaston Bachelard, dá prosseguimento à ruptura epistemológica experimentada pela Escola de Eranos, fundada por Carl G. Jung, em 1933. Defensor do potencial criativo da ‘imaginação simbólica’, Durand aproximou-se da cultura brasileira e portuguesa, tendo publicado uma série de ensaios sobre ambas. Seu livro *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*, publicado em 2000, traz um belo capítulo sobre o que o autor denomina ‘mitemas’ do imaginário lusíada, sugestionando sua permanência renovada nas expressões artísticas portuguesas.

Durand tem como foco de seu estudo sobre o imaginário o caráter ambíguo das expressões míticas, nas quais identificará duas funções distintas. Ele afirma que no dinamismo mítico, há a ‘via de identificação’, na qual o sujeito é levado a comprometer-se com o modelo imaginário, distanciando-se da realidade; e, por outro lado, há a ‘via de integração’, na qual são relevados os valores simbólicos implícitos das estruturas míticas, favorecendo o processo de formação da consciência e de sua auto-imagem pela assimilação de valores simbólicos, acionando uma espécie de desenvolvimento crítico.

Durand postula a existência de uma ‘onda subterrânea’ por onde perpassam, encontram-se e chocam-se os dois principais regimes do imaginário: o regime diurno e o regime noturno. Essa ‘onda’, podemos dizer assim, seria a própria forma do imaginário, intermediando o biológico e o social, a subjetividade e a objetividade. O mito é então entendido como a dimensão dinâmica do símbolo e do mundo imaginário, sendo a organização das grandes imagens em relatos, em uma espécie de metalinguagem que busca a interpretação vivencial do homem e de seu mundo.

Como dissemos, Gilbert Durand propôs um inovador enfoque da imaginação

criadora. Ele forja, em 1970, a mitocrítica, que estabelece um método de crítica do texto literário ‘descobrimo’ nele seu núcleo mítico. Segundo o autor, o processo de leitura para identificação dos ‘mitemas’ são: 1) levantamento dos elementos que se repetem de forma obsessiva no texto; 2) exame do contexto em que aparecem tais elementos e; 3) apreensão das diferentes funções do mito (diacronia). Em nosso capítulo seguinte, trilharemos essa metodologia – a mitocrítica – na leitura da *Nova Renascença*, com a intenção de melhor elucidar sua proposta mítica. Da mesma forma, servindo-nos do auxílio de todo o material teórico trabalhado até então, intentamos apresentar hipóteses e questões relativas ao chamado “retorno do mito” na contemporaneidade – na esteira do que Durand chamou de “mitanálise”. A mitanálise, termo cunhado em 1972, trata de um método de análise científica dos mitos, tentando apreender os grandes ‘mitos-vetores’ de determinados períodos históricos. Este método expande o foco da mitocrítica, abrangendo todo o conteúdo antropológico de uma sociedade. Nele, pressupõe-se haver, numa sociedade, mitos tolerados, patentes e mitos latentes, que encontram expressão somente em níveis profundos da dinâmica social. Podemos apontar a expressão, nos textos de crítica literária da revista *Nova Renascença*, de alguns autores que se aproximariam do método da mitocrítica. Um desses exemplos está no ensaio, já comentado, de Luís F. A. Carlos, no vol. V, n. 18 da revista, na qual o autor realiza uma leitura de *Mensagem* de Pessoa, com o objetivo de apontar nela “a função matricial de Ulisses”, função mítica que atuaria não somente no contexto português mas, mais amplamente, como mito literário em si:

“Na renovação do mito pela linguagem poética, dá-se uma espécie de re-volta: purifica-se a linguagem (mito eterno), cria-se uma situação

paradisiaca, inocenta-se a palavra. Esse o trabalho de Pessoa, através de Ulisses, que regula a representificação mítica das origens. E a 'Mensagem' surge, deste modo, como a reescrita da 'Odisséia', acto exemplar e arquetípico da escrita" (CARLOS, L. F. A., art. cit., p. 114).

A noção durandiana do 'valor simbólico' encontra-se, justamente, naquilo que possui um conteúdo para 'além'. Contra as hermenêuticas redutoras do século XX, como, segundo ele, a Psicanálise e a Antropologia Social, Durand, propõe as 'hermenêuticas instauradoras', assegurando a virtude essencial do simbolismo, seu caráter centrípeto, que é epifânico, já que o símbolo só é válido por si mesmo. A retomada das 'hermenêuticas instauradoras' seria possível, alega ele, agora, no final do século XX, com a assunção da crítica pós-moderna realizada sobre os ditames da modernidade.

Após termos percorrido algumas teorias acerca do mito, relembremos aquela divisão dos posicionamentos de seus debatedores em duas linhas gerais:

"Para uns, os que provêm da influência jungiana, Neumann e Durand por exemplo, o mito possui potencialidades positivas inegáveis. Rodeia-o a ambigüidade e pode ser usado de modo unilateral e produzir conseqüências perversas, mas há como que uma confiança de base em que a psique humana possui a intuição capaz de conduzi-lo à integração. No outro lado, encontram-se aqueles autores ainda com rastros de uma concepção do século XIX, negativa, que retêm do mito a concepção do oposto à 'realidade'. Neste campo alinham R. Girard e o segundo sentido ou momento de 'mito' na Escola de Frankfurt. Olham para o mito como mecanismo encobridor e dissimulador, com a suspeita de realizar funções legitimadoras de ocultação e tergiversação da realidade. Daí que o mito, embora talvez inexplicável, pertença nesta corrente às tarefas por desvelar e desmascarar. No fundo, contempla-se ou querer-se-ia um ideal de sociedade e de cultura sem mito,

isto é, da quase total transparência racional. Esta concepção tem a vantagem de chamar-nos a atenção para as funções veladoras e ideológicas do mito. (...) Então deveríamos concluir que os processos de ‘desmitologização’ social, por mais necessários que sejam, na medida em que põem a descoberto aspectos míticos indesejáveis, produzem, ao mesmo tempo, uma ‘remitologização’ de outro sinal. Quer dizer, não escapamos ao horizonte do mito” (MARDONES: 2005, 139).

Gilbert Durand, em sua famosa obra *Mytos y Sociedades* (2003) se apresenta como um “sociólogo” que busca fazer uma “sociologia profunda”, trabalhando no subsolo do imaginário e do mito. Seria essa a metodologia que ele caracteriza como ‘Mitodologia’, forma que considera indispensável no levantamento de uma propedêutica adequada à compreensão do século XX. Pois, se o trabalho de Durand estende-se por toda a ‘bacia semântica’⁵⁴ do Ocidente, é pensando na articulação com o presente que ele foca.

Segundo o autor, o século XX é composto por uma ‘invasão das imagens’ que, por um lado acelera a iconoclastia e a desmitologização ocidental, pela vulgarização de uma certa psicanálise e, por outro, promove o redespertar do símbolo e da imagem, motivando ressurgimentos do imaginário em geral, e do mito, em particular.

No percurso ocidental, afirma Durand, privilegiaram-se, em princípio, as fontes aristotélicas do saber. A principal ruptura com essa dinâmica é dada pelo Romantismo que alcança o século XIX e aciona um motor ‘remitologizante’. A estética romântica, ao reivindicar os poderes do imaginário, promove uma primeira mudança radical, que culminará, no século XX com Bachelard, que, para Durand, será o primeiro conciliador de ciência, mito e poesia. Durand vê no positivismo um elemento ‘paradoxal’, já que se instaura na maneira de um mito, porém, propondo-se

---

⁵⁴ Explicaremos o termo em seguida.

a destruí-lo. Ao evidenciar os mitos estruturais do positivismo, Durand elenca o mito do progresso (atualização do mito de Prometeu) e o mito joaquimita-milenarista (que ele entende como mito central do Ocidente). Já no desenrolar do século XX, encontramos um ressurgimento deliberado do mito como contraposição à falência dos valores positivistas. Com as descobertas no campo das ciências (Heisenberg e o ‘Princípio da Incerteza’, Einstein e a Relatividade, etc.) aciona-se uma revolução paradigmática que colocará em xeque as noções lineares de tempo e espaço, reaprendendo de ‘maneira nova’, segundo Durand, o que Vico já havia dito do século XVIII por meio da noção de ‘ricorso’: que a história marca voltas. A consciência de que a história não marcha somente à frente, mas está sujeita a voltas e que, portanto, *“todas as civilizações são mortais”*, conforme viu Valéry, evidenciou que a criação de uma objetividade positiva e indubitável do relato histórico não é mais do que mitologizações partidárias e subjetivas. Como exemplo da *fecundação mítica* do discurso histórico e do imaginário coletivo, Durand cita, nesta obra, o caso português, que, em sua leitura é marcado por afluências milenaristas do mito sebástico:

“Do mesmo modo, em Portugal, toda uma parte essencial da história, não está fundada sobre o ressurgimento do mito gibelino – (...) – sobre esse mito do retorno do imperador ‘oculto’ (...) ? As margens do Tejo, a restauração dos Bragança, o acontecimento da República, o advento de Salazar, a florescência da Revolução dos Cravos, não foram recebidos, em seu turno, como mensagens do rei oculto, do rei herdeiro da famosa profecia de Ourique?” (2003, pp.34-35).

Assim, o mito do ‘além’ engloba os diversos mitemas (temas de um mito) que

aflorarão na ‘bacia semântica’ da cultura portuguesa, de acordo com o autor. A noção de “bacia semântica”, fazendo uso da metáfora geológico-hidráulica, exprime uma compreensão de determinados aspectos culturais como uma ‘depressão’, um ‘caldeirão’ que em sua concavidade aglutina diversos líquidos em diferentes momentos. Há, no termo durandiano, uma idéia de ‘rotação da forma’, propondo que as ‘bacias semânticas’ não sejam formadas por arquétipos imutáveis, mas por arquétipos reinventados constantemente, dos quais exala uma memória, uma “ressonância mórfica”, como sugere ele (2003, p. 103): *“a cada redundância, a bacia semântica re-injeta na totalidade cultural uma espécie de probabilidade maior para reprojeter-se posteriormente”* (idem, ibidem). Há nelas, portanto, um ‘cultivo por repetição’, promovendo não um ‘progresso’ da sociedade ou da cultura humana, mas um ‘aperfeiçoamento’, um ‘refinamento’. Esse processo de refinamento dá-se nas culturas que estão em constante contato com sua bacia semântica, ou seja, nas culturas em que a bacia semântica repete-se por um processo criativo, por meio de *“escavação das águas semânticas”* (2003, p. 110), um trabalho criativo da memória profunda, ou melhor: atualizações criativas dos mitos⁵⁵.

Para exemplificar, Durand descreve o que comporia, segundo esta sua perspectiva teórica, a ‘bacia semântica’ da atualidade. Antes de tudo, afirma ele que a ‘bacia semântica’ do Ocidente tem no “joaquimismo” seu leito mais profundo. Por “joaquimismo” Durand entende a expectativa hebraico-cristã do retorno do Messias ou do reino do Espírito-Santo, que impulsionou o ocidente à ação cristianizadora e à elaboração de um universo de fé que reúne homem e natureza. Uma das fases do “joaquimismo” ocidental é o “franciscanismo”, do século XIII. Outra é o Romantismo

---

⁵⁵ As diferentes fases que estruturariam uma ‘bacia semântica’ seriam: 1) “Torrentes”, apresentando as diferentes correntes num meio cultural; 2) “Divisão das Águas”, quando as torrentes se organizam em partidos, escolas, etc., criando suas identidades; 3) “Confluências”, quando os grupos organizados recebem o apoio e reconhecimento de autoridades estabelecidas; 4) “Nome do Rio”, quando um mito ou uma história reforçada por uma lenda promove um personagem real ou fictício que denomina e tipifica a bacia semântica; 5) “Aproveitamento das margens”, quando ocorre a consolidação estilística, filosófica, etc.: momento dos segundos formadores; 6) “Escoamento dos Deltas”, quando são formadas as derivas e subdivide-se a corrente do rio.

do século XVIII, no qual o paracletismo romântico elaborou como denominador comum a *“fé na iminente presença do ‘tempo dos lírios’ profetizada por Joaquim e depois por Böehme”* (2003, p. 96). Noutras palavras, a fé na capacidade de renovação da chegada da ‘Hora’ também anunciada pela ‘mensagem’ pessoana e depois resgatada pela *Nova Renascença*.⁵⁶ Sobre esse leito “joaquimita” do Ocidente, e suas transformações e refluxos na bacia simbólica, Durand afirma que:

“À medida que o mito joaquimita, que havia tutelado o progressismo histórico do Ocidente, se eclipsava, voltavam à tona modelos temporais de ‘retorno’ e de redundância, da mesma maneira que, no contexto profundo do mito, o historiador via que a redundância e os enlaces sincrônicos voltavam a ser explicativos. O encadeamento dos atos e das obras dos homens (a história), assim realizada, já não marca – então – uma diferença radical com o ‘sermos mythicus’ cujo sentido está constituído pelos feitos de variações redundantes” (2003, p. 73).

Ou seja, redundância e retorno afloram novamente como noções válidas para pensarmos o percurso processual de uma cultura. Já dissemos que a construção teórica da mitocrítica para a análise do imaginário artístico tem como propósito revelar num texto um núcleo mitológico, um padrão mítico. Isso porque, para Durand, *“qualquer texto revela, em suas profundidades, um ‘ser prenhe’ a olhar o significado”* (2003, p. 158). Há um cruzamento de olhares entre locutor e interlocutor, e o mito é o lugar comum desta troca, é o núcleo. Durand afirma que Mircea Eliade

---

⁵⁶ Ainda sobre a “bacia semântica” da atualidade, Durand vê nela as seguintes etapas: 1) de 1867 a 1914-1918: Torrente simbolista e decadentista, iniciada com Baudelaire, marcando a tentativa nostálgica de emancipação do imaginário; 2) de 1914 a 1939-1944: Divisão de águas surrealistas e cientificistas, marcando o conflito permanente franco-alemão prolongado até o pós-guerra na querela dos estruturalismos e historicismos, conflito das hermenêuticas; 3) de 1938 a 1944: Confluências tácitas que repousam sobre mitos latentes, entre as técnicas da imagem em pleno desenvolvimento e as teorias do “novo espírito científico”; 4) aproximadamente 1945-1950 a 1960: Nome do rio é Freud e de sua hagiografia psicanalítica; 5) a partir dos anos 50: Aproveitamento das bordas através das teorizações e construção de filosofias do imaginário, pelas reflexões sobre as invariantes e suas derivações; 6) final do século XX, sobre o qual delibera Durand: *“(...) finalmente, talvez existam – de um modo latente e escondidas pelas vulgatas neossurrealistas, freudiana, jungiana.... e minha – dissidências, meandros, deltas de onde fluem as primeiras correntes do que será o século XXI”* (2003, p. 103).

fora o precursor da mitocrítica, por ter sido o primeiro a enunciar claramente o princípio de correspondência entre os textos literários e os textos mitológicos. O mito é, a princípio, um “*relato sem demonstração ou propósito descritivo (daí necessitar de redundâncias) que quer mostrar como forças diversificadas se organizam em um universo mental sistêmico*” (idem, ibidem). Como, segundo ele, a motivação mítica ultrapassa as soluções individuais, há em toda mitocrítica uma mitanálise, ou seja, uma motivação de caráter contextual e social que subjaz ao texto: “*Toda mitocrítica implica uma mitanálise, um reconhecimento de uma numinosidade transcendente, ao qual se anima timidamente a escritura*” (2003, p. 163).

A chave, diz o autor, de toda interpretação mitológica é a procura dos elementos redundantes, pois é a redundância o indício de todo procedimento mítico. É por isso que, pondo em prática a mitocrítica e a mitanálise de Gilbert Durand, iniciaremos nosso trabalho de análise da revista *Nova Renascença*, no capítulo seguinte, com o levantamento das principais palavras-chave dos editoriais, assim como um levantamento dos principais temas e métodos que redundam nas análises de crítica literária e em alguns poemas selecionados, nela publicados.

Para fundamentar-se a relação mito-literatura na constituição identitária, Gilbert Durand, ao estudar os mitos do imaginário português, elenca quatro ‘mitemas’ fundamentais que englobariam os principais aspectos míticos desse imaginário. São eles: Fundador vindo de fora; Nostalgia do Impossível; Salvador Oculto; Transmutação dos Atos.

Em sua obra *Imagens e Reflexos do Imaginário Português* (2000), Durand dedica um dos seus artigos à pesquisa sobre “*as raízes profundas do imaginário cavaleiresco em Portugal*” (idem, 85), para saber se há, nesse imaginário, “*verdadeiros mitos*”, ou seja, “*narrativas ou situações imaginárias que se distinguem*

pela sua persistente redundância” (idem, 86). Segundo ele, é importante compreender que *“partindo de uma vocação cavaleiresca comum a toda a Cristandade, o português tenha ultrapassado os limites da reconquista continental, constituindo um imaginário receptivo à aventura marítima e à Conquista do Mundo”* (idem, ibidem).

No intuito, então, de apontar as seqüências que o imaginário do povo português *“repete e privilegia”* (idem, 88), Durand elenca os citados mitemas. Ele diz:

“O primeiro mitema, o do herói fundador vindo de fora é um dos mais arquetípicos, isto é, universais. (...) No âmbito da cultura cristã será necessária a mesma ‘transcendência geográfica’, se assim pode dizer-se. Todo o sonho e a política de cruzada assentam no facto de a Terra Santa se situar longe, no Oriente. (...) [Neste sentido] o mito do Graal – um dos mais prestigiosos do Ocidente – refere-se explicitamente a uma origem oriental do famoso cálice. (...) Portugal não escapa a este arquétipo do ‘fundador vindo de fora’. Mas a origem exterior e transcendente é aqui consideravelmente acentuada.(...) [Por exemplo] o próprio Santo Fundador, aquele que ‘Do Sacro Promontório conhecido à cidade Ulisséia foi trazido’ (Lusíadas, Canto III), por Afonso, o conquistador de Lisboa, é estrangeiro. (...) Trata-se de São Vicente [cujo] corpo é trazido pelo mar até o Algarve, guardado por dois corvos gigantes – que irão figurar no brasão de Lisboa. (...) O segundo mitema – estreitamente ligado ao primeiro – é o da “vocação nostálgica do impossível” .(...) É talvez esta nostalgia exprimindo uma esperança desesperada, o significado da famosa “saudade” portuguesa. (...) [Desse mitema,] Portuga possui duas lendas persistentes – uma delas quase incarnada pela história – que simbolizam a ruptura irremediável e irreversível que projecta o princípio da esperança para o Além, o Além do “fim do mundo”. A primeira é a história lendária de Inês e Pedro, o Cru. (...) A segunda lenda histórica que ilustra a fidelidade ao impossível é, evidentemente, a história de Sórora Mariana (...). O terceiro mitema é o do salvador, do rei que espera, escondido, a hora do regresso. Trata-se de D. Sebastião. Este cenário é também quase universal. Encontramo-lo na confluência de duas culturas que banharam Portugal: as

culturas islâmicas e celto-germânicas, embora se enraíze no próprio dogma cristão. O quarto mitema (...) é o da transubstanciação, da transformação milagrosa da água em vinho ou do pão dos pobres em rosas. (...) Uma santa da Ordem Terceira de S. Francisco, prefigura na hagiografia franciscana a taumaturgia: [trata-se] da Rainha Santa Isabel, esposa de D. Dinis. (...) Qual o sentido que poderemos dar a esta insistência franciscana em fixar a taumaturgia das rosas e do vinho, e em atribuí-la à Rainha Santa, Rainha de Portugal? (...) Penso que é necessário dar a estas transformações o sentido que o hagiógrafo dava à lenda (...): ver rosas em lugar de pão, ver o sangue de Cristo em vez do vinho, é ver “com olhos interiores, com olhos da alma” (idem, 89-98).

Segundo o autor, os quatro mitemas convergem para um foco: a **paixão pelo além**, afirmando que o imaginário português funda-se, sobretudo, sob o signo do além:

“O imaginário português encontra-se, mais do que qualquer outro, sob o signo do ‘além’... Do mesmo modo, todos os sonhos com asas de caravelas levantam vôo na alma portuguesa: (...) dando ao mundo todos os inesgotáveis mundos da aventura e dos sonhos, oferecendo – ‘até ao fim do mundo’ de terra e pedra – a esperança dos outros mundos e o eterno convite à viagem” (1997, p.99).

Também Eduardo Lourenço ressalta as vicissitudes decorrentes da particularidade do ‘lugar de ausência’ português:

“Portugal vive-se ‘por dentro’, numa espécie de isolamento sublimado, e ‘por fora’ como o exemplo dos povos de vocação universal (...). Esse momento de universalidade (...) tornar-se-á para os portugueses aquele

‘lugar’ onde eles se vêem, ao mesmo tempo maiores e mais pequenos do que são. Essa identidade mítica, razão de sua estranheza e do seu mistério, é o seu céu e sua cruz” (1999, p.11).

Entre o céu e a cruz, a fluidez dos mitos adverte-nos sobre a grandeza e a pequenez, a consciência espiritualizada e o conformismo material. Os mitos podem, como dissemos, cair em pragmáticas de cunho dogmático, fazendo da vertical potência do céu, a sua sombra sacrificial de cruz. E vice-versa.

Esse ‘além’ mítico, freqüentemente visitado pelos escritores e estudiosos da cultura portuguesa, é requisitado, segundo Mardones, nos tempos atuais, não como delírio ou fanatismo sublimador, mas, auxiliado pelos ganhos da razão crítica, é a ela combinado na busca por um entre-lugar de uma racionalidade não reduzida. Rearticular o paradigma racional com o simbólico. É essa a aposta do crítico espanhol e, de alguma forma, será essa a tentativa estipulada pelos editoriais e por alguns artigos críticos da revista *Nova Renascença*. Ainda assim, os seus textos, diversas vezes, por escapar a esta tensão da ambigüidade mítica. Toda a afirmação, constante na postura editorial, do Porto e do Norte de Portugal como único berço regenerador da pátria, em luta com uma Lisboa ‘estrangeirada’ e ‘adulterada’ por valores ‘disformes’, revela-se marcada pela leitura ideológica firmada pela tradição historiográfica portuguesa.

É neste sentido que o “além” renascente incorpora a significação de *Portugal eleito pelo além*, ou seja, vocacionado pela “essencialidade” fundadora de sua cultura, escapando àquilo que, na crítica pós-colonial, Homi K. Bhabha chamará de “além”.

Bhabha inicia sua obra *O Local da Cultura* (2003) dizendo ser um ‘lugar

comum', em nossos tempos, pensar a cultura “*na esfera do ‘além’*” (2003, 19), já que, deslizando num presente sem ‘nome próprio’, jogamos com a nomenclatura do nosso passado, recente ou mais distanciado, incorporando-o num além ou “pós-algo”. Bhabha entende esse ‘além’ demandado pelo trêmulo presente como:

“O ‘além’ não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, neste ‘fin de siècle’, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção no ‘além’: um movimento exploratório incessante (...) – aqui e lá, de todos os lados, fort/da, para lá e para cá, para a frente e para a trás” (idem, ibidem).

O ‘além’ não é, portanto, ultrapassagem de um dado temporal ou espacial, num sentido de ‘avanço’, mas sim a própria idéia de ‘passagem’, sem direção determinada. É o “entre”, símbolo de trânsito, que como o famigerado Janus – assumido como alegoria incessante de uma modernidade em sua fragmentação – não mais tem as duas faces opostas olhando para os dois (únicos) lados. Digamos que o ‘além’ seja as faces giratórias de Janus que não se separam mais dialeticamente. Interagem e são a mesma coisa, em sua identidade e rasura.

O além, lugar intersticial, lugar liminar, entre-lugar, fornece “*o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação*” (idem, 20). Nesse ‘lugar’ da cultura são negociadas as emergentes significações em seu presente enunciativo, num duplo sentido, ou seja, tanto em seu resquício e

memória pedagógicos como em sua atualização performática: *“Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta”* (idem, 22) rasgando o ‘rosário’ sincrônico e seqüencial da história. Portanto:

“Estar no ‘além’ é habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dirá. Mas residir ‘no além’ é ainda (...) ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; tocar o ‘futuro em seu lado de cá’” (idem, 27).

Assim, na perspectiva das minorias, a tradição é reconhecida como parcial em seu processo de identificação, o que acaba por denunciar qualquer possibilidade de *“acesso imediato a uma identidade original ou a uma ‘tradição recebida’”* (idem, 21), pela evidência crítica dos perigos de identidades fixadas ou fetichizadas. Pelo mesmo sentido, Bhabha mostra como os próprios conceitos de ‘culturas nacionais homogêneas’, da tradição transmitida consensualmente, estão em *“profundo processo de redefinição”* (idem, 24). É preciso, segundo Bhabha, aprender ‘o estranhamento’, ‘apreender estranhar’ para re-locar-se no ‘além’ agonístico do agora. Essa seria a ‘missão’ ou ‘função’ social do poeta e do crítico: saber ler os vazios da história/estória de modo a não deixá-los continuar assombrando o presente histórico.

Tanto a teoria como a crítica guiam o sujeito que as pratica a favor da ambivalência de um ‘outro lugar’, contra o binarismo, desmitificado. O autor

pergunta: *“Deverá o projeto de nossa estética liberacionista ser para sempre parte de uma visão utópica totalizante do Ser e da História que tenta transcender as contradições e ambivalências que constituem (...) os sistemas de representação cultural?”* (idem, 43) Só rompendo com esse argumento de perdição *versus* salvação e instaurando a evidência das diversas margens discursivas, que algumas tradições de escrita poderiam ser atravessadas por uma leitura crítica do hibridismo, proposta por essa teoria ‘itinerante’ de Bhabha. A repetição do texto se faz pedagogicamente e performaticamente, ou seja, comporta sempre uma ambivalência, uma abertura, negando a idéia de uma espontânea ‘transparência’. Desestabilizando a *“demanda que figura no centro do mito originário do poder colonialista”* (idem, 167). É o efeito híbrido (e, portanto, ‘positivo’ , ‘criativo’) de toda e qualquer tradução cultural.

Cabe a nós, nessa dissertação, a partir das reflexões trabalhadas neste capítulo, pensar sobre a postura da *Nova Renascença* em sua releitura, pedagógica e performática dos mitos portugueses.

2.2 Mito, Poesia, Linguagem, Cultura, Identidade

“La recitación poética es una fiesta: una comunión. (...) Así, el examen del poema nos lleva al de la experiencia poética. El ritmo poético no deja de ofrecer analogías con el tiempo mítico; la imagen con el decir místico; la participación con la alquimia mágica y la comunión religiosa. Todo nos lleva a insertar al acto poético en la zona de lo sagrado”

(Octavio Paz, *El arco y la lira*)

“O imaginário transcende a mitologia constituída ou plausível, mas é na mitologia, na ficcionalização, imanente à história vivida, que melhor o podemos apreender”

(LOURENÇO, E. *Portugal como Destino*, p. 93)

A epígrafe de Octavio Paz combina-se, de certa maneira, com o que diz Maria Rita Kehl⁵⁷ a respeito da experiência do sagrado na modernidade. Ela acredita que a poesia na modernidade apresenta-se como forma possível de transcendência, ou seja, como possibilidade de dar destino ao desejo humano. Segundo a autora, ao pensarmos a grande ruptura da modernidade como sendo o processo secularizador das consciências, que promoveria uma determinada autonomia, devemos apontar, também, o seu ‘fantasma’, ou seja, o vazio deixado pelo transcende, lugar quicá *saudoso*, que será então alocado à criação estética. Uma poesia mítica, portanto,

---

⁵⁷ Na conferência intitulada “Transcendência, Inconsciente e Poesia” exibida pela TV Cultura, no Programa “Café Filosófico”, no dia 02 de março de 2008.

poderia ser o objeto principal de uma busca de ressacralização da memória e um encaminhamento ao futuro. A experiência do sagrado como poético seria, então, fruto de uma interiorização da pulsão transcendente, que se dá com as secularizações modernas. Se o homem combina em si transcendência e imanência, já que, de acordo com a autora, o homem, em sua imanência, apela ao transcendente como motor de seu ‘desejo’, o homem moderno é aquele que aciona um processo de tomada de consciência disso, ou seja, ao mesmo tempo em que se poderá se sentir menos amparado por um ‘todo’ externo transcendental, ganha, com a liberdade da ruptura, a possibilidade de conferir à sua própria atividade criadora o *sentido* transcendente. Do canto oral – *carmina*, encanto – das tradições míticas mais antigas à confecção da escrita poética como vínculo de sentido: essa *festa* da atividade simbólica, como diz Paz, cria uma continuidade mítica, uma ‘via láctea’ que segue entrecruzando mito e poesia. É assim que o conhecimento mítico e sua busca de *sentido vinculador* se farão possíveis na poesia e pela poesia, para a sensibilidade moderna.

Maria R. Kehl entende que, a cada conquista de liberdade, o homem perde um tipo de ‘amparo’. Podemos sugerir que, de alguma forma, no âmbito de uma vivência social, seria esse o “dramatismo” da cultura, e o mito, nesta tensão, acaba por revelar uma forma privilegiada de diagnóstico, por deixar revelar novas angústias, que não só podem apontar caminhos transformadores, como também podem aflorar medos paralizantes.

Em seu texto *Portugal como Destino – Dramaturgia cultural portuguesa* (1999), Lourenço engendra a sua leitura da mitologia cultural portuguesa com o intuito de reavaliar a auto-imagem de Portugal construída por essa mitologia e assim traçar para o país um possível ‘destino-outro’, transmutado e crítico. Ele inicia seu

texto refletindo sobre o fazer ‘histórico dos povos’ que, ao seu olhar, deve ser transcendido, ou seja, deve-se rasgar a visão da ‘afirmação’ ou ‘declínio’ de si, buscando num tempo mais fundo, o tempo inacessível do imaginário, a sua fonte de elaboração. É lá que é concebida a idéia de ‘destino’, como uma ‘identidade cultural dos povos’, inalterável na sucessão dos tempos. Para Lourenço, a cultura portuguesa pode ser entendida como:

“(...)expressão vital e simbólica do povo português, (...)magma obscuro de heranças e ritos milenares onde, sem termos consciência disso, enraízam as manifestações visíveis e claras dessa cultura. Mitificado como ibero, celta, ou matizado por acidentais colorações fenícias, gregas, antes que Roma lhe imponha a marca as suas instituições e a decisiva da sua língua, só esse fundo silencioso explica que na ponta extrema da península Ibérica e aquém da manta de retalhos que todas as culturas são, a cultura portuguesa tenha adquirido e conservado uma figura própria entre as suas congêneres celtas, latinas e mediterrânicas. (...) Na verdade, e enquanto cultura europeia moderna, uma das originalidades da nossa cultura foi a de ter sido, entre os séculos XV e XVII, expressão singular e multiforme do ‘olhar europeu’ sobre outras culturas, e o que não é menos importante, reflexo do olhar do outro sobre a Europa”. (2001, 37)

Creemos que outras leituras, que deslizam da óptica do mito em Lourenço, podem em muito nos ajudar a compreender outras demandas de significado da atualidade portuguesa. Boaventura, Mattoso, e outros lançam olhares para outras fendas, compostas de outras posturas e linguagens, e apresentam diferentes diagnósticos. Não cremos, de forma alguma, que essas leituras contrastam em seu íntimo, formando pares de opostos absolutos. Digamos que, alquimicamente, essas contribuem para a elaboração do ‘*connectio oppositorum*’ da cultura e da auto-

compreensão do indivíduo em seus arredores materiais e imateriais. Tentaremos, neste trabalho, não ‘desdizer’ as leituras que aparentemente desdizem umas as outras. Colocaremos-nas para a par, guiando-nos por uma escolha que nos parece agrupá-las, que é a escolha do ‘imaginário’ como fundo comum, escolhido, herdado, criado ou recriado.

Um interessante texto, intitulado “Vestígios do Sagrado na pós-modernidade”, de Cleide Maria de Oliveira⁵⁸, propõe-se a refletir sobre as formas de presentificação do sentimento religioso na sociedade pós-moderna. Entendendo a religiosidade como a percepção de uma dimensão sacra do mundo, conforme o filósofo tcheco Vilém Flusser, Oliveira discute a relação entre a construção da realidade, mito e linguagem, chegando à hipótese de que, na sociedade contemporânea, a poesia seria um último reduto do contato da linguagem com suas fontes míticas, *“tanto para o des-velamento de realidades plenas de potência e vigor quanto para o encontro com as forças anímicas do sagrado”* (OLIVEIRA: op.cit., 1).

É nesse sentido que a autora vê certa aproximação entre mito e poesia, já que a mitologia não é alegórica, é tauteológica, não representa algo oculto ou outra coisa que não ela própria. O autor comentado A. Crippa, também citado por Cleide Oliveira, definiu a consciência mítica como a *“possibilidade de perceber a realidade no instante em que se põe como realidade, ou seja, no momento em que se constitui de maneira significativa”* (idem, 4). Portanto, enquanto o mito manifesta ‘realidades’ e propõe formas de lidar com ela, também a poesia *“morada do ser não representa mas a-presenta realidades (...) que não apontam para um ‘fora’ desse espaço mágico criado pela palavra poética, realidades não catalogáveis por nossa ontologia do factual”* (idem, 4). Na dimensão do sagrado, a realidade seria, portanto, projetada

---

⁵⁸ o texto foi publicado na revista virtual “Margens”, podendo ser acessado no site <http://www.margens.org.br/principal2.php?revista=3&item=artigo=vestigio.htm> A autora é doutoranda da Ciência da Literatura pela UFRJ e o texto citado é uma versão resumida de parte de sua dissertação de mestrado, defendida no Departamento de Letras da PUC-Rio em março de 2005.

pela palavra mítica, campo primordial do que Cassirer chamou de desenvolvimento das formas simbólicas do homem. Lembramos que, segundo Mardones, a pós-modernidade, com sua ação dissolvente dos preceitos binários, estaria absolutamente apta ao renascimento do simbólico:

“Estamos a ver que o clima e a epistemologia pós-modernos são propícios para dar rédea solta à imaginação criadora, libertar-se dos laços de racionalidade logificante, funcionalista e sistematizadora, para ir em defesa do imaginário simbólico e mítico. Não admira que muitos entendam o tempo pós-moderno como um tempo da redução da tensão epistemológica e fundamentadora que abre um novo espaço racional. É o tempo da exploração e da criação mitopoética. Agora podem renascer o mito, o símbolo, a poesia e a religião. Novalis diria que o ‘fantástico transcendental’ entra em ação e desencadeia a imaginação do vivido e a sua comitiva de mitos” (MARDONES: 2005, 171).

Por outro lado, esse mesmo aspecto ‘dissolvente’ das novas teorias parecem desnortear a referência ontológica do mito. Sabemos que uma das balizas do pós-moderno é a desconfiança em relação às metanarrativas e às metateorias, pondo em xeque conceitos de autoridade, verdade, estrutura e consenso, e reconhecendo, segundo Huyssan (citado pela autora) *“as múltiplas formas de alteridade que emergem das diferenças de subjetividade, de gênero, de sexualidade, de classe, de deslocamentos espaciais e temporais (...)”* (idem, 5)⁵⁹.

---

⁵⁹ Seguindo a posição de David Harvey, em *A condição pós-moderna*, Oliveira elenca algumas características do pós-moderno: “a) ênfase no significante, em detrimento do significado; b) o reconhecimento da fragmentação e instabilidade da linguagem e dos discursos, implicando em uma ênfase na superfície e na ‘erótica’ do objeto estético e não mais numa profundidade interpretativa do mesmo; c) a fragmentação e dispersão das identidades; d) a minimização da autoridade do autor e a perda da aura, com a exploração de novas mídias, tecnologias e motivos da cultura de massa em uma estética que tornará inoperante o dualismo alta/baixa cultura; e) a rejeição dos discursos teleológicos e a busca do ‘impacto instantâneo’ na produção cultural, cultivando a fixação nas aparências, nas superfícies e nos impactos imediatos, o que terá como efeito lateral” (OLIVEIRA, 2002, p. 122).

Como observamos com Cassirer, vê-se no mito a saída de um mundo silencioso de linguagem para um mundo de primeiras gesticulações e formações, no qual as configurações verbais vão tornando-se apreensíveis pelo contraste entre caos e criação. A palavra é a primeira mediação entre a base informe e a primeira forma simbólica do ser. O eixo desse procedimento simbólico se encontra na metáfora, que, para Cassirer, não é uma tendência da linguagem, mas sim sua própria condição. A metáfora no símbolo do pensamento mítico é, entretanto, para o autor, mais fechada (ainda que, por ser ‘metáfora’, não se feche totalmente) do que a metáfora no símbolo da forma artística. A arte opera a verdadeira libertação entre mito e linguagem, sendo o mundo da poesia o lugar das formas mais complexas e da metáfora em seu mais pleno vigor:

“Do mesmo modo que a linguagem, a arte também se mostra, desde o princípio, estreitamente entrelaçada ao mito. Mito, linguagem e arte formam inicialmente uma unidade concreta ainda indivisa, que só aos poucos se desdobra em uma tríade de modos independentes de plasmação espiritual. (...) Há, porém, um reino do espírito no qual a palavra não só conserva seu poder figurador original, como, dentro deste, o renova constantemente; nele, experimenta uma espécie de ‘paligenesia permanente’, de renascimento a um tempo sensorial e espiritual. Esta regeneração efetua-se quando ela se transforma em ‘expressão artística’. Aqui torna a partilhar da plenitude da vida, porém, se trata não mais da vida miticamente presa e sim esteticamente liberada” (CASSIRER: 2000, 115).

---

a impossibilidade de sustentarem-se essências permanentes; f) a distensão do presente gerando aquilo que Jameson chama de ‘puros presentes’, isto é, a exigência de uma ‘sensibilidade esquizofrênica’ para captar significantes desvinculados do significado; g) a colisão e a superposição de mundos ontológicos distintos na arte; h) a colagem, a montagem e a paródia como técnicas privilegiadas de criação artística; i) a problematização das narrativas históricas; j) crise do projeto humanista de emancipação humana por meio da racionalidade, da ciência e da tecnologia, etc.” (idem, 5)

A arte como compreensão e elevação da consciência mítica, por meio de sua transfiguração. O aquecer de um debate sobre o mito e suas funções, na atualidade, teria como proposição esse resgate de uma noção espiritualizada do ‘ser’ em atuação na arte, liberada de suas correntes ideológicas identitárias e experienciada em sua carga simbólica metafórica. A revivescência da linguagem mítica, pela revista *Nova Renascença*, acompanha o sentido de um elogio à poesia e à experiência poética, como luar do encontro humano, como sema do “planeta” ou “globo” enquanto casa de linguagem do ser.

Constança M. César também afirma que Vicente F. da Silva enxergava, no período atual, a revalorização da ‘mito-poiesis’, como forma de resposta-protesto ao cansaço provocado pela supervalorização da experiência lógico-racional:

“A mitopoiesis tem dois momentos essenciais: o primeiro corresponde à mitopoiesis dos povos aurais, única forma de conhecimento então possível. A consciência auroral caracteriza-se pela ausência de separação entre sujeito e objeto, homem e natureza, homem e o divino. Está invadida pelas potências míticas e toda a ação humana só tem sentido no âmbito do rito, da teofania. A ruptura com o mito e a centralização das preocupações no homem como sujeito fez emergir a dualidade sujeito-objeto, homem e natureza, bem como o sentimento de finitude e afastamento em relação aos deuses. O nascimento da consciência lógica, a dominação do logos, constitui o núcleo dessa ruptura: a reflexão individual surgiu à custa da mitopoiesis originária. A crise do humanismo marca o fim do predomínio do logos, da separatividade, da consciência isolada na ipseidade. O retorno, pela filosofia e ciência contemporâneas, à tematização do mito, representa o fim de um ciclo histórico, centrado na consciência lógica. Estamos, assim, entrando no segundo momento essencial da mitopoiesis. (art.cit., p. 136)

A arte não somente renova como libera o mito. No processo de tornar complexa a percepção do simbólico, as formas vão desgarrando-se e percebendo-se como 'diferenças'. Dessa forma, o poder criativo do mito é levado, segundo Cassirer, ao seu maior grau de auto-revelação: a poesia. O. Paz também partilha dessa compreensão da poesia enquanto revelação originária do ser. Em sua obra *El Arco y la Lira* (2003), ele diz:

“Esta revelación no es un saber de algo o sobre algo, pues entonces la poesía sería filosofía. Es un efectivo volver a ser aquello que el poeta revela que somos; por eso no se produce como un juicio: es un acto inexplicable excepto por si mismo y que nunca asume una forma abstracta. No es una explicación de nuestra condición, sino una experiencia en la que nuestra condición, ella misma, se revela o manifiesta” (PAZ: 2003, 192).

Pensando a fertilidade desse reencontro entre poesia e imaginário simbólico, na atualidade, chamamos, mais uma vez, a voz de O. Paz, para quem este reencontro insaciável faz-se verdadeira fonte do ser, local da 'paligenesia constante' de Cassirer, onde a poesia nutre-se do sagrado e o libera para fruições sem credos:

“La experiencia poética, como la religiosa, es un salto mortal: un cambiar de naturaleza que es también un regresar a nuestra naturaleza original. Encubierto por la vida profana o prosaica, nuestro ser de pronto recuerda su perdida identidad; y entonces aparece, emerge, esse 'otro' que somos. Poesía y religión son revelación. Pero la palabra poética se pasa de la autoridad divina. La imagen se sustenta en si misma, sin que sea necesario recurrir ni a la demostración racional ni a la instancia de un poder sobrenatural: es la revelación de si mismo que el hombre se hace a si mismo.

La palabra religiosa, por el contrario, pretende revelarnos un misterio que es, por definición, ajeno a nosotros” (PAZ: 2003, 137).

Assim como a poesia reencontra e libera o mito, podemos afirmar que há espaço, nas novas epistemologias surgidas com a avaliação dos paradigmas modernos, a uma ética da complexidade, que Edgar Morin definiria como o lugar do paradoxo, o lugar da ambivalência, aquele ponto onde o logos encontra o mito, numa comunhão tensa, porém sem anulação de um ou de outro. A poesia e as artes talvez tenham sempre sido as primeiras a pôr em prática tal gesto emancipatório. Encarando esse direcionamento como uma superação do excesso da razão, a revista *Nova Renascença* explicitará, em sua idéia de ‘revolução cultural’, uma valorização da ‘pólis-poiesis’, a cidadania pela arte e pela cultura, buscando o levantamento de um espaço de vivência que dedique mais atenção à criação e à reinvenção da memória. Proposta de ‘revolução’ que, unindo os sentidos que o termo carrega, trataria de ‘retornar’ e de ‘avançar’, ou melhor, de ‘ciclicamente’ renascer⁶⁰, reunindo ‘traditio’ e ‘revolutio’. Parece-nos, entretanto, que as questões levantadas pela pós-modernidade trazem em seu bojo a reafirmação de antigas (novas) identidades, entendidas, sobretudo, como um recinto simbólico. O anseio renascentista da revista portuguesa, assim como a deliberada campanha de alguns teóricos apresentados aqui, saúda uma reintegração do simbolismo ao atual debate epistemológico. O mito renascentista por excelência é o de Dioniso, que, associado ao mito de Deméter levou à cena grega os *Mistérios de Elêusis*, rito iniciático composto por uma peregrinação mística de caráter ascético. Nele, a natureza e o homem, em seus outonos, se interiorizavam para a ruptura da vida que viria na

---

⁶⁰ A noção de ‘superação’ cíclica é mais adequada ao sentido da ‘revolução cultural’ proposta por Seabra, do que sua leitura evolucionista. O próprio nome da revista nos lembra continuamente que o paradigma desta transformação é mítico.

primavera. Não por acaso o primeiro número da revista que estudamos – que, como veremos, trouxe sempre cores fortes e diferentes nas capas de cada uma de suas edições – traz, neste número inaugural, a cor *preta*, com a referência temporal de “Outono de 1980”. Seria esse o último vestígio de um luto que, trazendo à tona sua carga dionisíaca, cumpriria ‘renascer’⁶¹?

A busca por um sentido, um eixo, um determinado direcionamento: demanda humana que não poderíamos entrever, acima de tudo, como respingos de um ‘princípio de esperança’, força transformadora a mobilizar a viagem humana? E não estariam os mitos no subsolo dessas ‘formas simbólicas’ da esperança humana, como uma maneira de pensar e compreender seu próprio tempo? É o que defende veementemente Ferreira da Silva, nas palavras de Constança Cesar⁶². E é o que, em seu sentido mais amplo, o termo ‘renascença’ assume para os demais autores da revista que estudamos, como podemos ler em seu primeiro editorial, já comentado (anexo 1). Renascer outros, religando fios, apoiados na imagem mítica de um Portugal como cais de pedra debruando o infinito, meditando e experienciando o retorno desse sentido.

No último encontro da ABRAPLIP (XXI ABRAPLIP), ocorrido na USP/SP em setembro de 2007, ouvimos do prof. Da Universidade de Aveiro, Antonio Manuel

---

⁶¹ Segundo Cassirer: “Essa imagem do deus que morre e ressuscita não apenas atravessa a maioria das religiões históricas, como também se encontra em outras variações, mas, de forma essencialmente igual, também no círculo religioso de representações primitivas. E dele se irradia, por toda parte, à máxima força ‘cultural’” (CASSIRER: 2004, 319). E ainda, “(...) Mas Dioniso deambula pela nossa sociedade e cultura numa situação de desalento. Vive mais sob o modo da ausência, na nostalgia de uma mudança social que liberte a nossa sociedade das ataduras do poder opressor do dinheiro e do mercado. Oferece mostras de solidariedade no assistencialismo actual ou movimentos a favor do Terceiro Mundo, dos Direitos Humanos, mas carece da capacidade revolucionária do utopismo de há quatro décadas. Mas é um deus que volta sempre de novo. As condições objetivas para o seu regresso estão aí: a exclusão social que fractura as nossas sociedades de bem-estar capital em cada vez menos mãos, são realidades que clamam pela sua vinda. Talvez o seu re-nascimento seja anunciado por ménades, bacantes ou tífades furiosas, vindas de outros montes, que passem desconjuntando e devorando o que encontrem na sua passagem” (MARDONES: 2005, 178).

⁶² Ela escreve que “*Somos herdeiros de uma civilização, em cuja origem se encontra a filosofia, a busca racional da sabedoria. Cabe-nos instaurar um novo tipo de pensar que, fazendo apelo a um pensamento simbólico, a categorias simbólicas, não atinja o real apenas numa perspectiva emocional, sentimental, mas seja capaz de uma ‘lógica imagística’.* O segredo de tal pensar é sua potencialidade de referir-se ao metahumano, ao não totalmente apreendido pela consciência lógico-discursiva. O simbolismo não é criação puramente humana, mas doação e epifania do Ser”. (art.cit., p. 399)

Ferreira, numa mesa redonda sobre as 'Poéticas Contemporâneas', que é possível observar na poesia portuguesa contemporânea uma certa 'geografia do degredo', na qual a paisagem esgotada interfere na atividade poética. Esta acabaria por manifestar um "desejo de retorno à casa natal, de reencantamento das origens, uma reatualização do sagrado frente aos desgastes de um cotidiano urbano massificado".

Considerando um período que vai dos anos 50 aos anos 80, Fernando Guimarães (GUIMARÃES, F., 1989: p. 13), poeta e crítico literário português, disserta sobre o pressuposto fim da modernidade, sintoma de um cansaço das vanguardas, que reativaria eclosões de posturas românticas, novo-românticas, pelo lirismo português.

É interessante notar que a leitura de Guimarães sobre o Romantismo apresenta pontos que fogem ao senso-comum e revelam uma arguta percepção do que aquele se propôs. Ao ler no Romantismo uma exceção aos movimentos literários que se pautam pela originalidade, Guimarães, a nosso ver, acerta, vendo no 'princípio originário' celebrado pelo movimento uma *"descoberta da própria essencialidade da expressão literária"*. É nesse sentido que o Romantismo ultrapassa o movimento situado numa época, sendo considerado como um *"horizonte próprio à expressão literária"* (idem, p. 14), continuamente recuperado pelo fazer poético e em destaque na poesia do final do século XX:

"É evidentemente nesta acepção que se pode falar num romantismo 'revisitado' – ou, se se preferir, num novo-romantismo – que se faz sentir na nossa mais recente poesia, quando se começa a desenvolver um implícito empenhamento em reduzir o impacto que proviria de uma opção literária de vanguarda que começa a esgotar-se, e, ao mesmo tempo, se intenta atingir uma renovação da linguagem mediante um certo 'pathos' que dir-se-ia provir das próprias possibilidades da imaginação, quando esta se inscreve numa

linguagem expansiva, apta a desenvolvimentos ou transposições de tipo metafórico ou imagístico. Em alguns títulos de livros de poesia bem recentes se pode entrever o que de certo modo representa aquela tentativa de ‘revisitar’ o Romantismo (...)” (idem, ibidem).

Para a revista, a leitura do literário está intimamente vinculada a uma leitura específica da cultura: a cultura como produtora e, ao mesmo tempo produto, de um tecido mítico operante e em constante reciclagem. Há, nesta abordagem, um vínculo embrionário entre mito, cultura e literatura, tríade fundamental para uma leitura e postura crítica do ser e estar português ao longo de seus desdobramentos históricos, viabilizando a tão esperada ‘revolução cultural’, única revolução, segundo José Augusto Seabra e Eduardo Lourenço⁶³, capaz de sustentar transformações sociais.

A ‘crítica literária’ estudada por nós é aquela preocupada com a literatura nacional, ou seja, a literatura como portadora e produtora de uma identidade específica localizada em determinado espaço nacional e diferenciada de outras literaturas produzidas em outros territórios, por outros povos, em outras ‘culturas’. Dedicamo-nos, sobretudo, à análise dos textos que promovem uma leitura do literário em seu aspecto mítico, no que se refere ao imaginário mítico nacional em suas diacronias textuais.

As revistas de literatura são ótimos exemplos de espaços críticos pensantes do ‘ser nacional literário’. Os autores que nelas assinam, se pertencentes ao grupo ‘editorial’ – aqueles que se afinam com a postura editorial da revista – formam uma certa ‘irmandade’ híbrida, que faz da ‘revista’ um espaço de debate. Para além de um direcionamento maior (o editorial), é um espaço de afirmação da particularidade

---

⁶³ Embora falem dela com perspectivas e objetivos diferenciados.

e da diferença. Veremos como o espaço de produção e circulação da revista tem um vínculo especial, no contexto português do século XX, com a constante reflexão e proposição de afirmação e transformação identitárias locais, regionais, nacionais ou transnacionais, visando, muitas vezes, não somente ao questionamento crítico como também ao ensinar ‘pedagógico’.

Concordamos com Vitor Oliveira Jorge, na apresentação do debate *Existe uma cultura portuguesa?*, para o qual o debate acerca da cultura portuguesa faz-se da discussão de sua identidade, tanto como identidade mítica e tradições ou como constante processo de identificação e rupturas:

“Uma vez que falar de ‘cultura portuguesa’ é falar da identidade colectiva de um povo que tem vivido dentro de uma fronteira relativamente estável ao longo dos séculos, o problema parece ter sentido, pondo-se a nível geral como se pode pôr ao nível individual de cada um de nós. Se a identidade de uma pessoa é uma realidade sempre trabalhada, sempre em negociação, multiforme, também a identidade colectiva terá de ser um conjunto de representações que, traduzindo a variedade dos grupos e dos interesses, aponte em cada momento para um tecido mínimo que sustente a coesão social, para ter de se reformular no momento seguinte, como decantação de múltiplas forças, múltiplas contradições e interesses que coexistem no seio da comunidade. Na sociedade contemporânea, em que o Estado-Nação parece estar em vias de sofrer mutações imprevisíveis (num processo que irá ser conflituoso e demorado), talvez que as identidades colectivas deixem de ser feitas por exclusão, de estado contra estado, mas por inclusão, por integração dos indivíduos e dos grupos em ‘escalas de identidade’ sucessivamente mais abrangentes, desde a particular à planetária.” (JORGE, V.O. e SILVA, A.S., 1993: 15)

Pensar a ‘cultura portuguesa’ é, portanto, refletir sobre os seus paradigmas de interpretação. Dois paradigmas aparecem como principais: o paradigma da cultura

portuguesa como fronteira e o paradigma de interpretação dessa fronteira como déficit ou superávit de identidade e de valor.

O antropólogo Edmund Leach (1985) ⁶⁴ recorda-nos que a palavra ‘cultura’ tem sua raiz no termo latino ‘cultura’, que carrega em si o significado do ‘cultivo’. O termo é recuperado por estudos etnocêntricos no início do século XIX, quando a filosofia do progresso somada à crítica iluminista da razão fundamenta sua compreensão do processo histórico segundo a linha evolutiva que visa, em última escala, à ‘civilização’. Nesse início, os termos ‘cultura’ (mais relacionado ao vocábulo alemão, *Kultur*) e ‘civilização’ (mais relacionado ao vocábulo francês, *Civilisation*) eram usados como sinônimos, envolvendo um “*sentido globalizante*” (LEACH, 1985: 102). O autor ressalta que os dois padrões de significação do termo estão ainda bastante ‘enraizados’ em nossos usos, focando, ora, um universalismo missionário de perspectiva eurocêntrica, ora, um particularismo pedagógico também eurocêntrico.

Para Nestor G. Canclini (2005) “*a cultura abarca o ‘conjunto dos processos sociais de significação’ ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca o ‘conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social*” (idem, ibidem). A cultura, portanto, aproxima-se mais, conceitualmente, da idéia de ‘processos sociais’, tornando-se, por isso mesmo, impossível de ser apreendida numa única e homogênea categoria. Segundo a lógica da ‘perspectiva processual’, portanto, não há que temer por ‘perdas’ culturais, já que, como

---

⁶⁴ Ao longo dos séculos XIX e XX, os estudos antropológicos esforçaram-se por delimitar uma noção geral de cultura e localizar seus usos particulares. Segundo Leach, o conceito acabou por ganhar extensão, ao invés de se restringir. Dos significados iniciais que envolviam hábitos, costumes e educação do homem (atributos interiorizados pelos indivíduos), o termo alcançou um significado ‘material’, estendido aos artefatos de uma determinada ‘tribo’, seguindo a uma maior abrangência que incluiria “*qualquer aspecto do ambiente físico e social efetivo do homem, que seja mais obra dele próprio que um dado da natureza, de tal modo que, por inversão, a cultura se tornou um critério de definição do próprio homem*” (idem, 103). Segue, portanto, uma linha de crescente abrangência que vai do atributo caracterizador de uma vivência humana em sociedade, aos atributos materiais que tal vivência englobaria, à , finalmente, compreensão da cultura como própria ‘essência’ do homem, em oposição àquilo que é da natureza.” (p. 133).

processo, a cultura está sempre se transformando, ao adquirir novos hábitos e chaves de significação. A necessidade de transcender a desigualdade promovida por diversas diferenças culturais não elimina, entretanto, a *“importância de defender e garantir a reprodução autônoma daquilo que em cada etnia é inegociável e inassimilável”* (idem, 68)⁶⁵. É essa a percepção de J. A. Seabra, ecoando na *Nova Renascença*:

“Como poderá um país como o nosso, carregado de história e de civilização, mas sujeito durante séculos a uma longa decadência, de que só pouco a pouco vai hoje recuperando, preservar neste contexto, de modo equilibrado, a sua identidade cultural, assumindo um patriotismo saudável, alheio a qualquer tipo de nacionalismo xenófobo, para partilhar o seu destino não só com os povos seus irmãos em língua mas com todos os outros povos, a começar pelos europeus, de cuja Comunidade faz agora parte, numa União Política e Económica? Numa palavra: como afirmar hoje, sem complexos, uma vocação que fez de Portugal um dos mais antigos Estados independentes da Europa, com uma personalidade muito marcada – na língua, na cultura, na sensibilidade, no comportamento – e, também um dos primeiros a estabelecer relações intercontinentais com outras civilizações, contribuindo de modo determinante para a “unificação da Humanidade”, na expressão lapidar de Jaime Cortesão? Cremos que a resposta está no que este grande historiador, que estudou detidamente os “factores democráticos da formação de Portugal” e depois a gesta dos descobrimentos, chamou o “humanismo universalista dos Portugueses”. (SEABRA, 2006, p. 76).

De acordo com Bhabha (op.cit.), não só o conceito de nação deve ser entendido como ‘narração’, mas também o de ‘povo’, enquanto processo retórico de referência social, ambos *“cindidos na ambivalência discursiva que emerge na disputa pela autoridade narrativa entre o pedagógico e o performático”* (idem, 210).

---

⁶⁵ Ele afirma que *“o reconhecimento e a proteção destas diferenças inassimiláveis tem importância cultural e também política. É impossível esquecer que há uma infinidade de processos históricos e situações de interação cotidiana em que marcar a diferença é o gesto básico de dignidade e o primeiro recurso para que a diferença continue a existir”* (idem, ibidem).

E como então compreender a ‘diferença cultural’? Bhabha alerta que ela “*não pode ser compreendida como um jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional*” (idem, 227). Nas trocas dialógicas, a tradução cultural percebe a estrutura ‘estranha’ das formas culturais, demandando um olhar interdisciplinar, ‘sempre aberto’, que saiba ‘acrescentar’, sem o óbvio gesto de ‘somar’ que conduz ao genérico⁶⁶. No ‘mise-en-scène’ da cultura, a complexidade ambivalente não pode ser ‘racionalizada’ como, de certa forma, exigiu-se no decurso da modernidade. Pensar em uma ‘continuidade cultural’ ou ‘sobrevivência da cultura’ só faz sentido na ótica deslocada da tradução e da transnacionalidade. Só assim pode-se aclarar a contínua ‘invenção’ da Tradição e ‘construção’ da cultura.

Podemos perceber que em muitos editoriais a *Nova Renascença* esforça-se para encaixar sua leitura do “Portugal entre Douro-e-Mundo” num discurso “politicamente correto”, de acordo com que se pode entender disso nos tempos atuais: interculturalidade, democracia, liberdade, solidariedade entre os países, ausência de domínio, etc. Como, ao fundamentar-se, faz apelo aos mitos e a uma leitura mitificada de sua cultura, o discurso (muitas vezes ambíguo, dentro da tensão mítica) acaba por sucumbir a interpretações redutoras, escapando de uma democrática “ótica da tradução e da transnacionalidade”. Tal “esforço”, comentado assim, pode ser visto, por exemplo, no editorial “Nova Renascença e a Política Cultural” (anexo 29):

---

⁶⁶ Diz ele que “A interdisciplinaridade é o reconhecimento do signo emergente da diferença cultural produzida no movimento ambivalente entre a interpelação pedagógica e a performativa. Ela nunca é simplesmente a adição harmoniosa de conteúdos e contextos que aumentam a positividade de uma ‘presença’ disciplinadora ou simbólica pré-estabelecida. Na irrequieta pulsão de tradução cultural, lugares híbridos de sentido abrem uma clivagem na linguagem da cultura que sugere que a semelhança do ‘símbolo’, ao atravessar os locais culturais, não deve obscurecer o fato de que a repetição do ‘signo’ é, em cada prática social específica, ao mesmo tempo diferente e diferencial. Esse jogo disjuntivo de símbolo e signo torna a interdisciplinaridade um exemplo do momento fronteiro da tradução descrito por Benjamin como a ‘estranheira das línguas’” (idem, 138).

“Por isso mesmo, a Nova Renascença, nunca pôde deixar de rejeitar e de repudiar toda e qualquer forma ou veleidade de dirigismo cultural, bem como de prepotência e arrogância política, de que acabamos de ter um triste exemplo nos últimos anos, como já tivemos num passado mais ou menos recente. É, pois, com grande expectativa e esperança que a Nova Renascença vem seguindo a viragem em curso na nossa vida pública, por vontade democrática da maioria do povo português, aguardando uma mudança profunda dos métodos de governação, nomeadamente no que à cultura respeita, tanto mais que ela foi considerada, com a educação, uma das prioridades nacionais. Em primeiro lugar, impõe-se o respeito estrito da liberdade e da autonomia dos sujeitos culturais, sem qualquer tipo, directo ou indirecto, de dirigismo, de protecçãoismo ou de exclusão, dentro do princípio constitucional segundo o qual “o Estado não pode atribuir-se o direito de programar a educação e a cultura segundo quaisquer diretrizes filosóficas, estéticas, ideológicas ou religiosas”.

Como vimos, as noções de ‘identidade’, tênues e frágeis em sua composição, oscilam vertiginosamente dependendo do campo de estudo em que são avaliadas. Como veremos a seguir, a noção de identidade mítica opera numa lógica bastante diversa em relação a outras noções discutidas atualmente. Misturando os saberes, a rede complexa do invólucro contemporâneo irá trazer o ‘lugar da identidade’ para dentro de um debate sobre a ética do sujeito, em seu formar-se e forjar-se na literatura, buscando desemaranhar nós discursivos que favoreciam uma prática colonial de autoridade.

O sociólogo Stuart Hall apresenta, em sua famosa obra (2005), a problemática da questão identitária em seu decorrer histórico. Com o objetivo de explorar algumas das questões sobre a identidade cultural na modernidade tardia, Hall pretende avaliar como se dá a sua ‘crise’ e em que consiste. O debate é árduo porque, como vimos também na conceituação de ‘cultura’, a explosão recente do

debate, seu fulcro aberto e indefinido, faz dele o altar do ambíguo, como ressaltará também Bhabha e Bauman⁶⁷.

Retomando a idéia de Bhabha, para o qual a nação é ou faz-se em narração, Hall especifica que a cultura nacional é um ‘discurso’ que legitima e aglomera instituições culturais, símbolos e representações, fazendo-se como um ‘exemplo’, um ‘guia’, um modo de construir sentidos que nos influenciam e que coordenam nossas ações e a idéia que fazemos de nós mesmos: “*As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades*” (2005, 53). Seria essa lógica a que justifica a noção de Benedict Anderson, da ‘nação’ como comunidade imaginada.

Na construção desse discurso sobre a nação, algumas estratégias podem ser evidenciadas: o uso de ‘narrativas da nação’, por meio da história e da literatura que forneceria uma série de símbolos e lugares representativos de uma certa ‘experiência partilhada’, das glórias e das perdas que dão sentido à nação, ligando, dessa forma, o indivíduo a uma idéia de destino nacional; a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade da nação; a estratégia de ‘invenção da tradição’ (segundo Ranger e Hobsbawn), por meio da elaboração de um conjunto de práticas e rituais sociais que normalizam e valorizam um tipo de comportamento ligado a um passado histórico adequado; a expressão dos ressentimentos e das satisfações sociais por meio de mitos fundacionais apoiados na idéia de ‘povo’ ou ‘folk’ puro e original. O que mobiliza a construção de uma identidade nacional (o “princípio espiritual da unidade de uma nação”) seria o desejo de viver em conjunto e

---

⁶⁷ Hall diferencia três concepções de identidade, no processo histórico da modernidade: a concepção individualista, construtora do sujeito iluminista (indivíduo centrado, unificado, dotado de razão e consciência de ação); a concepção interativa, onde a relação eu-sociedade funda o sujeito sociológico (há a consciência da não autonomia absoluta do sujeito individualista, ou seja, percepção da complexidade social moderna e da importância da ‘relação’ com as grandes estruturas sociais na construção do sujeito); e, por fim, a concepção móvel, que funda e celebra o sujeito pós-moderno (a identidade não tem nenhum resquício de fixidez, é pensada historicamente e não mais biologicamente). Neste último estágio, assume-se a consciência de que qualquer cômoda narrativa do ‘eu’ não passa de uma fantasia ilusória.

a vontade de perpetuar a herança que se recebeu. Porém, segundo Hall, não há sustentação da idéia de nação como uma identidade cultural unificada. No final do século XX, o processo globalizador atravessa fronteiras nacionais, reorganizando por compressão o espaço e o tempo (e, dessa forma, criando novas formas de representação) e desintegrando as identidades nacionais que, diante de uma perspectiva de homogeneização cultural, se vêem diante da necessidade de resistir, reforçando-se. Seria essa uma das tensões do pós-moderno: global *versus* local. Se, para o autor, essas identidades estão em declínio, novas – híbridas – estão em formação. Há também um fortalecimento de identidades locais, regionais e comunitárias. A tensão local *versus* global pode também ser lida como uma tensão entre Tradição *versus* Tradução⁶⁸.

A abertura promovida pela crise da unidade pode, como parece apontar-nos os autores estudados, conduzir-nos a uma maior expectativa de liberdade. Seria, de alguma maneira, a emergência do que Edgar Morin chama de ‘consciência planetária’, para o qual a interdependência generalizada substituiria os centros mesquinhos de organização do poder. Também Zygmunt Bauman, apologista dos problemas e desencontros oriundos de uma ‘época líquido-moderna’, faz em seu livro *Identidade* uma leitura do contexto atual ‘frágil e mal coordenado’, no qual predomina a ‘corrosão do caráter’ e que nos exige que reflitamos sobre a nossa identidade, já que esta se ‘desencontra’ em crise, devido a uma frustração do projeto moderno de conclusão identitária.

Diante da angústia identitária, na qual vislumbra-se e empreende-se uma nova identidade plural de alcance planetário, numa ligação complexa entre as

---

⁶⁸ Diz ele que “*Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “Tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo H. Bhabha) chama de “Tradução”.* (2005, 87)

milhares de diferenças, parece emergir a consciência de que tudo está inter-relacionado. Essa perspectiva aciona uma mudança epistemológica profunda e diante dela, podemos ouvir, muitas vezes, vozes como a de Seabra, indagações como a dele:

“A questão crucial e decisiva, que continua posta e em aberto, é a de saber se, (...) a civilização do terceiro milênio ‘será ao mesmo tempo a do diálogo entre as culturas e da Civilização do Universal’, ou se ao contrário ela conduzirá a uma progressiva homogeneização cultural, imposta ou sustentada por uma qualquer hegemonia econocrática, tecnocrática ou, em última instância, geopolítica” (SEABRA, 2006, p. 139).

Para Bauman, a grande peculiaridade da ‘identidade nacional’ está em, diferentemente das outras ‘identidades’, não exigir uma fidelidade exclusiva, mas sim em garantir, para o Estado, o direito monopolista de traçar a fronteira entre ‘nós’ e ‘eles’, por meio de uma ‘naturalização’ do pertencimento ao local de nascimento, o território da nação. Antes, num período pré-moderno, a extensão do reconhecimento raramente ultrapassava o lugarejo familiar onde se nasceu e morreu, devido às dificuldades de grandes deslocamentos. Agora, com a comunidade nacional imaginada, a abstração do pertencimento toma curso, sendo mais amplamente manipulável devido à sua tessitura ficcional e ambígua. Para Seabra:

“(...)É dessa fidelidade à pouca terra de nascença e desse desejo de disseminação pelo largo mundo que se nutre o humanismo português, ao longo de uma história que é, nos seus momentos altos, a de uma Diáspora que se projectou das viagens marítimas até as emigrações contemporâneas. Ao primeiro termo dessa forma bipolar de estar no mundo chamou Joaquim de Carvalho sentimento

‘terrantês’,(...)’ (SEABRA, 2006, p. 76).

Bauman percebe o desejo de identidade como sendo movido por um anseio humano de segurança. Isso pode dar-se devido a uma estrutura interna humana que sente e sabe e vive num certo ‘medo cósmico’, segundo M. Bakhtin, citado por Bauman, que traduz a medida de sua vulnerabilidade perante a vida. Bauman acrescenta que esse ‘medo cósmico’ aparece a nós por meio do horror ao desconhecido, ou seja, o temor da incerteza.

Assim, se num período anterior, de consolidação de um Estado-Nação, a afirmativa de pertença, a assunção de uma certa identidade, garantia ao indivíduo que dela se dotava uma prévia expectativa de proteção, devido ao ‘contrato social’ fechado entre indivíduo-Estado, agora, no contexto líquido da pós-modernidade, deve-se atentar para os ‘medos’ de fixação promulgados por um livre comércio. Assim, a esfera da ‘segurança’, na atualidade, está mais presente no indivíduo livremente flutuante, mais adequado (e portanto com uma maior expectativa de segurança) à dinâmica reguladora social. É por esse motivo, afirma Bauman, que muitos discursos ‘identitários’ são malvistas, soando inflexíveis e anacrônicos. A condição moderna por excelência é a do aperfeiçoamento contínuo, diz-nos o autor. A mudança obsessiva e compulsiva pela ‘modernização’, pelo ‘progresso’, pelo ‘desenvolvimento’, pela ‘atualização’. Este ritmo foi impregnando-se na mentalidade do homem moderno, condenando qualquer ‘parada’ como uma ‘barragem’ e conseqüentemente, uma auto-anulação.

Atualmente, portanto, parece mais conveniente assumir o que Bauman chama de “comunidades guarda-roupa”, nas quais as identidades não funcionam como ‘peles’ coladas a um sujeito, mas sim como roupas, acessórios, que trocamos com

facilidade, ajustando-nos aos diferentes contextos, ‘espetáculos’, que um homem deve/pode assumir ou assistir. Qualquer tentativa de consubstanciar um núcleo com uma máscara, ou seja, qualquer ensaio de enredar uma identidade é visto como um ‘perigo’ ambivalente, como uma ‘moda’ da ambigüidade do desejo, que tenta equilibrar-se entre a vulnerabilidade que quer proteção e também autonomia libertadora.

O grito por uma visibilidade, uma marca, uma voz, vindos de comunidades minoritárias não são, segundo o autor, ressurgimento de ‘nacionalismos’. Bauman afirma que essa leitura seria um erro de interpretação, já que os movimentos atuais que buscam alguma forma de reconhecimento fazem parte de um fenômeno novo, demandando novos olhares conceituais. Para ele, há dois motivos principais ligados a essas reivindicações, e ambos estariam imersos na evidência de uma ‘erosão da soberania nacional’.

A questão que se coloca, na leitura da *Nova Renascença* é

“(...) a de saber se a “mundialização” resultante das comunicações, das trocas econômicas, das viagens e das manifestações em massa vai no sentido da conjunção ou da disjunção, e se poderá conseguir-se um equilíbrio, mesmo instável, em que estas tendências, coexistindo, convergem (...)no horizonte de uma “civilização mundial” que preserve o “máximo de diversidade”. Tal é o desafio com que estamos confrontados, nesta viragem de milênio”. (SEABRA, 2006, p. 141).

Diante desses desafios, Seabra enxerga soluções como *“a rotação, a circulação das culturas”* (idem, ibidem) para que as identidades se abram e dialoguem com as alteridades culturais. Pois, *“o ensimesmamento das culturas não pode conduzir senão ao recalçamento das suas potencialidades criadoras, trazendo*

em si a pulsão de morte” (idem, ibidem). O exemplo da *circulação positiva* de uma cultura seria, para o autor, justamente Portugal:

*“A identidade cultural portuguesa afirmou-se por excelência na alteridade. Pessoa, quanto a ele, levou essa descoberta até tornar-se ele mesmo um outro, através dos heterônimos poéticos, à imagem dos navegadores portugueses. “Navegar é preciso, viver não é preciso”, eis a máxima que estes lhe legaram. O paradigma heteronímico pode servir-nos de bússola, na encruzilhada de caminhos em que nos encontramos nesta charneira entre séculos, sendo emblemático da questão que atravessou esta nossa reflexão. É no horizonte do que podemos chamar de uma **heteronimização cultural** que poderemos fazer face aos perigos de uma uniformização imposta pela “globalização” em marcha. Assumindo as alteridades, afirmaremos uma identidade múltipla, não defensiva mas criativamente, a perfazer-se nas nossas conjunções e disjunções civilizacionais, através da busca das linguagens outras, alternativas ao discurso monocórdico de uma mundialização unidimensional e alienante”* (SEABRA, 2006, p. 143-144).

Este trecho citado mostra-se exemplar do discurso da revista. Numa leitura ingênua, leríamos nele os signos da abertura e da diversidade, postos em alarde contra uma possível massificação cultural em processo, comandada pelos grandes centros produtores de cultura (pensando ‘cultura’ tal como entendida por Alfredo Bosi, ou seja, a cultura como o processo de construção e confecção das coisas com as quais nos relacionamos e seus significados). Porém, vemos o lastro ‘conservador’ deste discurso, apelando mais para uma “via de identificação” que para uma “via de integração”, quando atribui à ‘heteronímia’ a forma mítica da tradição portuguesa que insiste em ler-se enquanto “povo de alteridades”, desmanchando toda

possibilidade reflexiva e crítica que o mito pode possibilitar à consciência.

Zygmund Bauman, ao refletir sobre as formações identitárias, citadas neste trabalho, foca, sobretudo, os processos sócio-políticos e organizacionais. Porém, quando o autor se questiona sobre o que seria a ‘raiz’ da necessidade de identidade, o ‘medo cósmico’ existente na compreensão que o ser humano pode elaborar de si mesmo e de seu redor, Bauman chega ao ‘sagrado’. Numa escala profunda, podemos dizer, o homem produz os mitos e esses tocam (desejam tocar) o motor ou a válvula do sagrado, a intimidade da esfinge que guarda em seu silêncio o incompreensível. A dimensão ‘sagrada’ da identidade seria, então, o limite da compreensão humana, que beirando a fronteira do inenarrável, o homem às vezes instiga e busca:

“O desamparo se torna evidente quando a vida mortal, risivelmente breve, é medida em relação à eternidade – e ao minúsculo espaço ocupado pela humanidade em relação à infinitude – do universo. O sagrado é, podemos dizer, um reflexo dessa experiência de desamparo. O sagrado é o que transcende os nossos poderes de compreensão, comunicação e ação” (2005, 78).

Podemos perceber como o tônus dessas meditações sentem o apelo de um mergulho a um terreno muitíssimo nebuloso e ambivalente. Se as configurações políticas e sociais nadam numa torrente de diversidade de sentidos, a identidade quando pensada em relação ao espaço do sagrado irá configurar-se como uma busca incansável pela própria fronteira, pelo próprio limite do humano e, através da linguagem, tentará transgredir o que parece normalizado, sempre no faro de uma impossibilidade, que talvez se saiba impossível mas que por ser assim, mais

provoque o desejo humano. Lembramos que, de acordo com Mardones, o mito ‘parece fazer-se apreensível’ nos mitos e mitologias. Estas estariam no mais profundo de toda cultura, como um reservatório simbólico, uma ‘bacia semântica’ – como a chamou Durand – com uma potencialidade virtual de mostrar o equilíbrio e o desequilíbrio, os excessos e as carências de um processo cultural⁶⁹. Portanto, esses relatos míticos que narram a relação do homem com seus ‘limites’ devem ser olhados com cautela, pois:

“(...) quem diz relação com o limite e pretende falar dele situa-se perante o não manejável e o não descritível directamente. É preciso utilizar a via indirecta do símbolo, da metáfora, da insinuação e evocação do não presente, do que não está à mão. Colocamo-nos fora da linguagem clara e distinta, da lógica-científica, para caminhar pelos despenhadeiros do paradoxo e da polissemia” (MARDONES: 2005, 14).

A complexidade da crise da modernidade e o aparecimento das condições pós-modernas estão exemplarmente trabalhados por Gianni Vattimo em *A sociedade transparente* (1990), que teve como principal objetivo pôr em discussão as hermenêuticas do mito e o vínculo entre mito, poesia, linguagem, cultura e identidade na atualidade. Segundo Vattimo, há sentido em considerar a sociedade contemporânea como pós-moderna, exatamente onde ela se vê como sociedade de comunicação generalizada.

É por isso que o autor elogia o “pensamento débil”, que se reconhece não superador, não normativo e não edificante, mas sim, aberto à precariedade que

---

⁶⁹ Segundo Mardones, “Dizer cultura equivale a dizer iniciação, oferecer modelos de comportamento, quadros de ação e significado da vida; dizer cultura é dizer explicação e co-implicação de sentido. Nada disso parece possível sem recorrer a modelos e arquétipos que transportam consigo uma mitologia mais ou menos explícita. Não se deve, portanto, pôr a questão de viver sem mito, mas sim a de desvelar ou perguntar de que mito vive esta sociedade, coletividade e até pessoa” (MARDONES: 2005, 138).

torna possível toda experiência do mundo. A quebra com o trajeto da modernidade ocorre quando é desenvolvida a consciência crítica do caráter ideológico da construção do passado, quando não se torna mais possível falar da história como algo unitário, trabalho realizado pela filosofia ao longo dos séculos XIX e XX. A crise da idéia de história, levaria, por sua vez, à crise da idéia de progresso: “(...) *se não há um curso unitário das vicissitudes humanas, não podemos sustentar que estas avancem a um fim, que efetuem um plano racional de melhoras, educação e emancipação*” (idem, p. 76).

A sociedade pós-moderna, portanto, teria como principal característica o papel determinante do *mass-media*, que não auxilia no desenvolvimento de uma auto-consciência mais “iluminada”, mas, ao contrário, aponta para uma sociedade “mais complexa”, até caótica e é precisamente nesse “caos” relativo, que Vattimo vê residirem as grandes esperanças de emancipação social. Para o autor, a caoticidade do *mass-media* é, ao contrário do que pregava Adorno e a Escola de Frankfurt, positiva, auxiliando não a temida homogeneização geral da sociedade, mas sim deixando eclodir à cena as suas diferenças, e assim, “desmentir o ideal de uma sociedade transparente”.

Na “tese” defendida pelo autor, o desejo mítico de uma ontologia universalista que apela ao retorno de uma “infância” da humanidade é o avesso do processo de emancipação, só possível pelo estranhamento. Esse é o *perigo* das tentativas de resgate mítico de uma noção de realidade, na pós-modernidade, para o qual repetidamente Vattimo nos alerta:

“Deveríamos contrapor a este mundo (do mass media e da perda do sentido de realidade) à nostalgia de uma realidade sólida, unitária, estável e com ‘autoridade’? Uma nostalgia de tal índole corre continuamente o risco de

transformar-se em uma atitude neurótica, num esforço por reconstruir o mundo de nossa infância, onde as autoridades familiares eram, de uma vez, ameaçadoras e afixadoras. Mas em que consiste, então, concretamente, o possível alcance emancipador e libertador da perda do sentido da realidade, da autêntica erosão do princípio de realidade no mundo do mass media? Aqui a emancipação consiste em um estranhamento, que é, simultaneamente, uma libertação das diferenças, dos elementos locais, de tudo o que podemos chamar de 'dialeto'. (...) Este processo de libertação das diferenças (...) não supõem necessariamente o abandono de toda regra, a manifestação bruta da imediatez: também os dialetos têm uma gramática e uma sintaxe. A libertação das diversidades é um ato no qual essas tomam a palavra, fazem ato de presença, e portanto, se 'põem em forma' a fim de poderem ser reconhecidas. (idem, p. 84).

Para Vattimo, a libertação das diferenças não corresponde a um processo de identificação (pensando identificação como 'definição', 'aquilo que sou de verdade'). Esta libertação está mais próxima do efeito de estranhamento provocado no processo identitário, ou seja, se eu falo um dialeto num mundo de dialetos serei consciente de que o meu não é único. Se professo meu sistema de valores neste mundo de culturas plurais, terei também uma aguda consciência da historicidade, contingência e limitação de todos os sistemas, começando pelo meu. É o que ele entende na consciência cantada por Nietzsche: "seguir sonhando sabendo que se sonha".

A pós-modernidade oferece, portanto, uma noção de "liberdade problemática", pois, *"viver neste mundo múltiplo significa experimentar a liberdade como oscilação contínua entre o pertencimento e o estranhamento"* (idem, p. 86), que exige que aprendamos a viver a experiência da oscilação como positiva: *"Toda experiência de oscilação do mundo pós-moderno pode ser a chance de um novo modo de ser humano"* (idem, p. 87). É então que ele entra no cerne de nossa questão: na leitura

de Vattimo, um dos problemas mais urgentes da sociedade contemporânea é o de redefinir sua própria posição em relação ao mito,

“sobretudo para não se ver obrigada a concluir que justamente em um reencontro com o mito pode residir a resposta apropriada ao que significa pensar na condição de existência tardo-moderna. Não há, na filosofia contemporânea, nenhuma teoria do mito – de sua essência e sua relação com outras formas de vínculo ao mundo – que resulte satisfatória” (idem, p. 111).

O incômodo de Vattimo está justamente no fato desta “moderna teoria do mito” situar-se sempre num horizonte de uma concepção metafísica e evolutiva da história, o que está agora rompido, demandando uma profunda reelaboração filosófica e teórica do mito.

Retomando nosso caminho, partindo do princípio da polaridade mítica – repetição e movimento, ou ‘eterno retorno’ e renascença – nos perguntamos: quais mitos encontrados na cultura portuguesa, atualizados pela revista, encaixariam-se em cada uma dessas vias ou caminhos de leitura, até então trabalhados neste capítulo? Buscando sistematizar um conjunto de mitos portugueses, o historiador Sérgio Matos elenca uma série de palavras míticas e de nomes próprios que poderiam arregimentar as aspirações e os objetivos coletivos de uma comunidade nacional ou ainda tão somente de certos grupos sociais. São eles: pátria, nação, raça, heroísmo, Afonso Henriques, Nun’Álvares, Infante D. Henrique, D. Sebastião, etc. Segundo Matos, a *“socialização política empreendida pela escola do Estado*

Novo basear-se-á sobretudo na primeira via de transformação das estruturas míticas: a via de identificação” (idem, 87).

Como consequência, a marca mítica do discurso salazarista provocará uma série de reações por parte dos escritores e intelectuais portugueses, movidos a uma verdadeira caçada aos mitos, o que favorecerá a sua discriminação como modelo puramente conservador. Ou seja, a outra via, a ‘via de integração’, o aspecto dinâmico do mito será continuamente apagado em prol de uma crítica ao mito enquanto veículo negativamente ideológico.

Como sabemos, em Portugal, as transformações sociais ocorridas após 1974, o fim do Império em sua prática oficial, o regresso ao espaço geográfico europeu e o processo de adesão à Comunidade Européia contribuíram para estimular a reflexão sobre a chamada ‘identidade cultural’. Após o 25 de Abril veremos, então, que o debate acerca do ‘destino’ e da função dessa mitologia nacional será reacendido, e Eduardo Lourenço chamará a atenção para a importância do conhecimento dos mitos históricos como meio de autognose cultural. Ele, mais do que ninguém, insistirá na necessidade dos portugueses de enfrentar a ‘desfiguração sistemática’ de sua auto-imagem alicerçada nas narrativas míticas. Segundo o autor, essa deformação ou descentragem causaria uma espécie de ‘miopia’ nacional, que faz do espelho de si próprio um plano sem foco, ora convergindo para um aquém irreal, ora divergindo para um além também irreal. Miopia constitutiva, que estará na base de duas palavras-chave da dicotomia dessa auto-imagem portuguesa: grandiosidade e decadência. Se, como vimos no debate teórico, toda identidade é um ‘fabrico’ ordenado por questões históricas, sociais e políticas, como podemos ‘lidar’ com a idéia de ‘destino’ ancorada numa ‘identidade cultural dos povos’?

Para Lourenço, a eleição de uma mitologia é sempre um fato histórico, ou

seja, a mitologia é sempre elaborada como anterior, porém a posterior de si mesma. Nessas formas de ‘mitologia cultural’, o momento de origem (política ou cultural) identitária de um povo é escolhido e celebrado como autentico e divino, sempre em relação ao outro:

“Cada povo só o é por se conceber e viver justamente como destino. Quer dizer, simbolicamente, como se existisse desde sempre e tivesse consigo uma promessa de duração eterna. É essa a convicção que confere a cada povo, a cada cultura, pois um e outro são indissociáveis, o que chamamos ‘identidade’. Como para os indivíduos, a identidade só se define na relação com o outro. Como essa relação varia com o tempo – é o que chamamos a nossa história -, a identidade é percebida e vivida por um povo em termos simultaneamente históricos e trans-históricos. Mas só o que a cada momento da vida de um povo aparece como paradoxalmente inalterável ou subsistente através da sucessão dos tempos confere sentido ao conceito de identidade. (...) A realidade efetiva de um povo é aquela que ele é como ator do que chamamos História. Mas o conhecimento – em princípio impossível ou inesgotável – da realidade de um povo enquanto auto-conhecimento do seu percurso, tal como a historiografia o propõe decifrar, não cria nem pode criar o sentido desse percurso. Não é a pluralidade das vicissitudes de um povo através dos séculos que dá sentido à sua marcha e fornece um conteúdo à imagem que ele tem de si mesmo. A História chega tarde para dar sentido ao seu itinerário. Só o pode recapitular. Antes da plena consciência de um destino particular – aquela que a memória, como crônica ou História propriamente dita, revisita -, um povo é já um futuro e vive do futuro que imagina para existir. A imagem de si mesmo precede-o como as tábuas da lei aos Hebreus no deserto. São projetos, sonhos, injunções, lembrança de si mesmo naquela época fundadora que uma vez surgida é já destino e condiciona todo o seu destino. Em suma, mitos” (idem, 89- 90).

A auto-imagem proliferada de Portugal como ‘ilha’, está, segundo Lourenço,

intimamente relacionada com a imagem e destino de Portugal como país imperial, porém ‘separado’ do destino imperial hegemônico europeu. Portugal, portanto, “à parte da Europa” e “à parte da colônia” construiu um substrato mítico de si mesmo como ilha metafórica. O contato imperial, a materialização da colônia, foi para essa ‘ilha congelada em seu trânsito’, sempre ‘estranha’ e problemática entre um particularismo e um universalismo. Novamente, vem à tona a idéia de Portugal como ‘fronteira’ entre um local e um global, entre “Douro-e-Mundo”, miticamente.

A leitura de Lourenço da ‘dramaturgia cultural portuguesa’, vendo na literatura canonizada o espectro mítico da história, ressaltará seus ‘traumas’ e suas ‘sublimações’, no intuito crítico de ‘revelar’ os lugares assombrados de um imaginário comum, o qual, só trazido à luz, poderá oferecer um caminho ‘real’, ‘possível’ a seus próprios sonhos. Em *O Labirinto da Saudade – Psicanálise mítica do destino português* (1978), Lourenço nos apresenta esse ‘museu’ da imagologia irreal portuguesa, esse lugar ‘enraizado’ num discurso mítico e em obras de artes, visando escancarar como se dá a manufatura dessa auto-imagem irreal. Pensando o percurso histórico como cheio de ‘traumas’ nacionais, Lourenço irá apontá-los, e por meio do exame psicanalítico, reorganizar a óptica da auto-imagem portuguesa, centrando-a em ‘lugares’ mais atuais e plausíveis de serem engendrados. O surgimento do Estado é apontado como primeiro trauma, já que se apresenta como ato injustificável, necessitando da esfera ‘milagrosa’ para o acobertar e assim, já de início, mascarando a fragilidade nacional. A superação sublimada (irreal) desse primeiro trauma ocorre na narração grandiosa dos descobrimentos e na eleição de *Os Lusíadas* como Bíblia da nação. Para Lourenço, essa ‘grandeza’ cantada é ficcional, sendo demagógico o seu uso ideológico. Em seguida, a União Ibérica promove o segundo trauma nacional, evidenciando uma enorme incapacidade de

Portugal em dialogar com seu interlocutor ibérico, diante do qual há o sentimento de subalternidade. A superação ideológica e cultural desse trauma está na auto-identificação portuguesa com o sebastianismo, configurando, para o autor, a ‘máxima da existência irrealista’ e deixando nua a consciência de carência que afetava o espelho do nacional: “*O sebastianismo é apenas a forma popular dessa crença de uma vinda do Rei vencido. O verdadeiro Sebastião é o texto de ‘Os Lusíadas’, que desde então (...) se converteu na referência mítica por excelência da cultura portuguesa*” (1999, 97). A crença de si-mesmo enquanto ‘sebastianista’ pôs Portugal num tempo de ‘eterno presente virtual’, diante de um passado morto e glorioso e um futuro onírico. O sebastianismo é a encenação desses três tempos, esses três momentos, sem colocá-los em contradição.

A obra exemplar que ilustraria essa ‘existência simbólica’ do sebastianismo, como destino da matéria e da desmatéria portuguesa, é a *História do Futuro*, do padre Vieira. No século XIX, pela terceira vez, o trauma ocorre quando Portugal é posto “na balança da Europa”. Com as revoluções liberais e a demanda de um governo constitucionalista, aparece então, a princípio, a chance de separação do Portugal velho do Portugal novo, o que estava longe de tornar-se possível, devido à síndrome nacional do “oito-oitentismo”, incapaz de traçar a ponte do percurso. Em meados do século XIX, porém, há um primeiro gesto de tomada de consciência, iniciado com as obras de Almeida Garrett e Alexandre Herculano, com os quais “*Portugal, a sua história, o seu destino, vão ser pensados, problematizados, discutidos em termos profanos*” (idem, 107), chegando ao seu apogeu com a Geração de 70, depois “Vencidos da Vida”. Se houve uma exegese crítica do passado nacional e dos abusos ideológicos do tecido mítico da mesma, essa foi tentada pelo grupo de Eça e Antero. Porém, para Lourenço, a falência em conseguir

uma totalidade crítica por parte dessa geração dá-se principalmente pelo ‘mito’ realista que movimenta o próprio olhar crítico daqueles autores. A leitura realista, positivista, socialista, naquele momento, altamente ‘mitificada’ acaba por distanciar esses autores de um contato ‘inteiro’ com a cultura portuguesa. A não superação real desses traumas todos aparece com a ‘descoberta da África’ na lógica neo-imperial, ao final do século XIX, para a qual os portugueses, sem condições materiais para se colocarem na disputa do neocolonialismo, lançam-se, desesperados para “fugir da imagem deles de si mesmo”, segundo Lourenço. Porém, um quarto e grandioso trauma irá jogar a medida portuguesa em seu espelho: o Ultimatum será então como um ‘traumatismo-resumo’ de um século de existência nacional traumatizada. A República proclamada, nesse tempo-espço, se alimentará do ultranacionalismo regenerador do momento, que, incapaz de reorganizar o terreno pátrio totalmente fragmentado e desorganizado, abrirá as portas para o Estado Novo, o quinto trauma nacional, que terá, como ‘imagem oficial’ a justificativa de amparar o ‘abismo da tradição liberal’ descontextualizada. Lourenço lê no Salazarismo o “preço forte de uma nação agrária defasada do sistema ocidental”. Nos anos 30 e 40, uma nova superação míope virá ‘inverter’ o trauma ditatorial: o marxismo populista militante do neo-realismo, que forjará uma imagem idílica de Povo, inverso da imagem idílica de Pátria. Aqui, o que se dá é a elaboração de uma “outra-imagem” e não de uma “contra-imagem” nacional. Lourenço várias vezes reforça que “*A nossa História é uma série de fábulas para uso das sucessivas classes no poder, clero, nobreza, povo. E quando por milagre o ‘povo’ entra nela é um povo mitificado(...)*” (idem, 132). Para o autor, a única e sincera ‘alteridade’ consciente de todo o processo dramático da cultura portuguesa foi a existência do surrealismo em Portugal. Esse sim promoveria “autênticas contra-imagens” de

Portugal. Nos anos 60, com o enfraquecimento moral da ditadura, as guerras coloniais vão marcar o sexto trauma, um trauma profundo, que inverterá toda a saudação colonialista implícita e explícita na auto-imagem do Portugal missionário. Essa crueza revelada levou, segundo Lourenço, a uma enorme cegueira e ausência de consciência para lidar com um “processo revolucionário” que envolvesse planejamento e responsabilidade cívica: *“Num dos momentos de maior transcendência da história nacional, os portugueses estiveram ausentes de si mesmos”*. Essa miopia congênita do refletir-se levou a um novo trauma que foi, para o autor, a Revolução dos Cravos, devido a sua rápida mitificação. Ao invés de um ‘tempo’ consciente necessário para maturação dessa enormidade de traumas enxertados no corpo nacional, a glorificação da Revolução, promovendo a imagem de um ‘Portugal revolucionário’ fugiu da necessária prestação de contas consigo mesmo, brindando-a com uma histórica ‘desdramatização’, pois *“na euforia pós-revolucionária (...) foi tudo posto na conta de Salazar. E Salazar na conta de ninguém”* (idem, 139). O ‘retorno simbólico’ à Europa, quando Portugal passa a fazer parte da Comunidade Européia em 86, precisa ser bastante refletido, no sentido de não se consumir como mais um evento na lógica de trauma-sublimação arraigada na cultura portuguesa.

Isso tudo levou a realidade portuguesa à subalternidade e dependência crescentes. Lourenço sabe que, sem o mergulho na esfera inconsciente da narrativa da nação, não haverá trajetória econômica e política democrática possível. Esse é o momento propício, mais um, para tomada de consciência. É necessário, diz-nos ele, reajustar o ser real português à visão do seu ser ideal. Isso só ocorreria por uma “Revolução Cultural”, ativando a imaginação e encarando suas ruínas e cicatrizes, mudando a sentença de que *“Portugal é um povo de longa memória (histórica) mas*

sem memória profunda” (idem, 135). É aqui que começa, para o autor, a contemporaneidade de Portugal e a evidência de um mundo europeu do qual Portugal agora, sem nenhuma dúvida, faz parte. Nos anos 80, então, começa a delinear-se uma ‘nova cultura portuguesa’, já afinada aos ritmos e tendências de uma nova ‘prática’ cultural planetária, o que, para Lourenço, tem também seu lado alarmante, enquanto reflexo de uma cultura fetichizada e tornada, acima de tudo, objeto de consumo:

“Ilusão ou realidade, tudo se passa neste momento (...) como se a cultura portuguesa tivesse adquirido um estatuto de banalidade, de atividade com expressão e dimensão coletivas, comparável na nossa escala à daqueles espaços culturais que durante séculos consideramos paradigmáticos. O mais paradoxal nesse sentimento de termos ascendido a uma espécie de maioria cultural é que isso acontece quando o estatuto da cultura sofreu, e sofre ainda, uma metamorfose e mesmo uma perda de dignidade pelo próprio fato de uma culturalização planetária que põe termo – ao menos em relação ao consumo de massa – à própria função da cultural como supremo critério de distinção (para lembrar Bourdieu), que foi afinal o seu pelo menos desde o Renascimento”. (2001, 20)

Portugal na ‘atualidade’ precisaria, afirma ele, passar por um criterioso exame de consciência, de maneira que reflita sobre sua diferença, suas particularidades ocorridas no espaço da cultura portuguesa, mas também sua semelhança e participação no contexto europeu. Para Lourenço, essa dimensão mítica que acoberta o imaginário português é, também, antes de ser português, europeu, ocidental, rumando a um tempo global e abstrato.

Concluindo, para Lourenço, Portugal continua a ser uma *“espécie de reserva*

de sonho” (2001, 59). A diferença, porém, entre o Portugal da assinatura do Tratado de Tordesilhas e o Portugal contemporâneo é um ‘lapso de realidade’ que não mais justifica o delírio de grandeza que marcara outrora:

“Há em nós muito excesso de memória mitificada a acrescentar-se à nossa memória multissecular de europeus. Há sobretudo esse excesso ou sobrecarga de sonhos que, como para o albatroz de Baudelaire, nos impede de consentir ou de aderir às exigências da realidade. O nosso grande problema, enquanto portugueses, neste fim de século, é integrar a realidade, a banal realidade européia, com os seus imperativos de organização, de competitividade, de invenção. Sem perder um certo arcaísmo, um certo perfume de vida que se lembra ainda do seu passado rural, vida banhada na doce luz da Finisterra”. (2001, 59)

O que fica claro, na postura de Lourenço, é que se deve transformar o costume de fazer uso do passado português como paradisíaco ‘tapa-buracos’ do presente, por meio de uma proposta que não abandona esse passado, mas o traz à vida, não como ‘sala de visitas turísticas’ para ser visitada em cerimônias rasas ou de cunho fanático-memorialista. É preciso trazê-lo consigo enquanto “*memória ativa, sempre em revisitação e mesmo em invenção*”(2001, 71), já que “*o passado também se inventa*” (idem, ibidem):

“Para termos futuro, o nosso olhar sobre o passado não pode ser como o de Loth, que convertia os familiares em estátuas de sal. Temos de saber e sentir que a viagem no nosso passado apenas começou. E que o futuro dos homens é um eterno presente, quintessência de todos os presentes onde a humanidade se transcendeu a si mesma e impôs ao futuro

Concluindo esse longo capítulo, podemos apontar que, ao lermos o homem como ‘animal simbólico’, como o faz Cassirer em sua ‘Filosofia das formas simbólicas’, poderíamos sugerir que, seguindo a trilha de Octavio Paz, Bosi e Lourenço, mito e poesia se amalgamam, no seio inicial da linguagem, constelando determinada cultura.

Essa fonte originária, a cicatriz simbólica do homem, acabaria por gerar crias extremamente ambíguas e paradoxais, ou seja, perigosas. Se a poesia e o mito já serviram às bandeiras partidárias e cantaram as gestas da identidade, repetindo a mesmidade da Tradição, sabemos também, que, por outro lado, há a via de integração, a via que abre para as rupturas, para as renascenças, quando do mito e da poesia não são retirados a sua carga simbólica.

Ao querer resgatar a mitologia nacional, a revista *Nova Renascença* acaba por cometer os deslizos de cair no fechamento ideológico de leitura do mito, marcando o Norte e o Porto – contingências geográficas e histórico-políticas – como os locais de assentamento dessa força matriz que explode na literatura mítica portuguesa, reforçando, assim, a ‘identidade do mesmo’.

O contexto posterior à Revolução dos Cravos, com sua abertura à discussão do passado e da memória, traz em seu bojo o movimento da *Nova Renascença* com o seu postulado de revalorização da galeria de mitos nacionais, inspirados pela ‘mitologia da revolução’ e suas utopias de renovação social. Investir na leitura do perigo eminente que o mito carrega em si não deixa, portanto, de ser um passo importante na crítica das ‘revoluções, diásporas e identidades’ talhadas, até agora,

de maneira assimétrica na elaboração de uma auto-imagem portuguesa. Lembramos que Boaventura de Sousa Santos já havia lido na construção identitária portuguesa um hibridismo ambivalente. Boaventura ressalta que o trabalho de elucidação e transformação social não deve reivindicar, simplesmente, essa ambivalência, já entranhada na prática colonial portuguesa. Pelo contrário, urge fazer a crítica da ambivalência, percebendo onde ela abre para o subalterno e onde ela o silencia.

A motivação renascentista persegue o sonho de que “(...) *talvez juntos sejamos capazes de voltar a ser a ‘alma do País donde essa nova renascença raiará’, como Pessoa profetizou, num mito poético que deixou na ‘Renascença Portuguesa’ a levedar e que continua a ser para nós um fermento*”, atestado no III Manifesto da revista (anexo 13).

Tendo em vista toda esse volume de questões trabalhadas a partir da proposta mítica da *Nova Renascença*, levantamos algumas dúvidas a respeito de nosso objeto: Ao resgatar o mito como mito-poético, a serviço de uma “nova renascença” política e cultural, que “Tradição”, que “História”, que “Identidade” são construídos por esse olhar, por essa postura, por essa escolha? Que noção é dada ao sema “Portugal”, essa palavra que segundo Lourenço é o mito-maior da narrativa cultural portuguesa enquanto identidade mítico-histórica? O que a revista “Nova Renascença” entende por “Portugal”? Como essa nova ‘história’, essa nova narrativa (que se quer ‘renascente’) se relaciona com os tempos e espaços do debate do pós-modernismo? Como são rearranjadas as noções de identidade, particularismo, localismo às noções de diálogo, abertura, globalização? Que tipo de ponte simbólica é essa do “mito-poético”? Como o mito pode ser reinventado, na literatura, enquanto elo novo possibilitador da revolução cultural almejada pela “Nova Renascença”?

Seabra e Lourenço falam da urgência de uma “revolução cultural”. O que querem dizer com isso? Qual o sentido, aqui, de ‘revolução’? Atrelado ao mito, é o sentido astrológico de “novo retorno”, de “renascimento cíclico”? Pensando a cultura não como ‘essencialidade’ poderemos pensá-la como processo de recriação?

Tentando nós mesmos, em nossa leitura, não cair numa redução do mito e, reafirmando a necessidade de questionar quais os possíveis sentidos deste retorno do mito ao primeiro plano do debate cultural identitário em Portugal na contemporaneidade, não esquecemos jamais, que é, “entre” o que “somos” e “estamos”, que o mito revela-se, tal como cuidadosamente compreendeu o historiador N. Sevcenko, no prefácio à obra *Dicionário de Mitos Literários* (2005) . Diz ele, retomando Pessoa, que o mito:

“(...) é sempre a mesma coisa e ao mesmo tempo algo diferente em cada nova recriação. Por definição, o mito só adquire existência a partir do momento em que é vivido. Ele existe por ser, não para ser. Ele é o aqui-e-agora justamente porque o aqui-e-agora é só por si uma prisão muito estreita para a criatura humana, assim como o indivíduo é um elo que se completa na trama da comunhão com seus iguais, com a natureza e com tudo o que há, e compartilha a criação. A literatura é hoje a fonte a partir da qual os mitos se fertilizam, brotam, da qual fluem e invadem as almas. Ela é a grande Lira do homem moderno. Enquanto ela tocar, teremos conforto para o frio, o escuro, a solidão e a insônia dos tempos hostis. Ela nos conduzirá sempre para a vitalidade pujante dos inícios, lá onde o poeta proclama, a cada nova vez e sempre, ‘O mito é o nada que é tudo...’.” (op. cit., 2005, p. XXV).

3. A LEITURA DO MITO NA REVISTA NOVA RENASCENÇA

“A terra esfarelada, corpo fértil, colorido e perfumado. As recordações trazidas pelo aroma que invade a casa e os campos em Outonos repetidamente ausentes. Vestem-nos cantigas, afagos e murmúrios. É um retornar este tempo! Um regresso e um novo brilho no olhar com que ainda me alimento.

Em peregrinações, nestes fins de Setembro de manhãs frias e fogo nas mãos que refazem o ritual da colheita e do lagar e o hino do recomeço em toda a terra sagrada”.

(MAGALHÃES, Jacinto de. “Vindima”)

Escolhemos este texto do poeta Jacinto de Magalhães, publicado na *Nova Renascença* n.19 (1985) para abrir nossa reflexão sobre o mito na revista estudada. A noção de ciclo – noção que está no fundamento do mito -, associada à terra abre o aroma da dimensão mais profunda de uma ‘nova renascença’ que quer ser revigorada na revista estudada, por meio de uma ressacralização humana da experiência. Vimos na 2ª parte deste trabalho, no estudo sobre “O Mito”, como as suas diversas teorias ramificam-se a partir de alguns elementos em comum, entre eles a noção tempo-espacial de ‘origem’, idéia extensivamente trabalhada por Eliade e recuperada diversas vezes pelos autores da *Nova Renascença*. Trata-se de um lugar temporal de fundação de uma ‘realidade’ ou de um ‘sentido ao real’, como nos mostrou, também, a explanação de Cassirer. A origem revela um princípio ou modelo (re)ordenador ao qual se retorna sempre, restaurando e renovando o que se desgastou: fazendo renascer a energia vital e criativa.

As leituras de uma ‘presentificação’ do mito na revista envolvem duas amplitudes distintas: numa esfera mais delineada, temos este ‘invocar mítico’ pela *Nova Renascença*, dentro das especificidades do contexto português. Já numa escala maior, temos o anúncio de um “retorno do mito” às discussões contemporâneas, por meio de uma revalidação do pensamento simbólico, como sugeriram Mardones e Durand.

Esses dois campos de ocorrência do mito são diversos, mas o primeiro, podemos dizer, encontra-se dentro do segundo, ou seja, há um sentido maior nesse desejo de resgate mítico pela revista estudada: esta ‘nova renascença’ do mito nas páginas da revista portuguesa está relacionada a uma retomada da reflexão sobre o mito, do sagrado e do simbólico, reflexão que se situa no fim do século XX e início deste novo, tempos pontilhados pela recusa de um século que se fez na promessa do progresso e que se viu engolido por eclosões planetárias de regimes autoritários, conforme pôde ser visto nos diversos trechos citados do poeta e crítico literário, José A. Seabra. Como nos mostrou Vattimo, este verdejar do fundamento mítico faz sentido na atualidade, porém, deve arregimentar consigo os avanços críticos da modernidade, que desmontaram a aparelhagem ideológica que serviu aos totalitarismos.

A “Vindima”, essa nova colheita do vinho, na qual a fertilidade das recordações sobem aromaticamente como “*cantigas, afagos, murmúrios*”, acordam os sentidos e o tempo esperançoso do “retornar”: “*Um regresso e um novo brilho no olhar com que ainda me alimento*”. Parece ser esse o intuito – mais genuíno, repetimos – da *Nova Renascença*: rever, cantando, os lugares poéticos de uma compreensão da cultura portuguesa marcada, fundamentalmente, pela conjugação de paradoxos – a alquímica ‘conexão dos opostos’ – do enraizamento e da errância,

do localismo e do universalismo, da ‘traditio’ e da ‘revolutio’. E essa soma simbólica, essa constelação cultural, só pode se revelar, no entender da revista, enquanto palavra poética e assim, encontro cultural. Daí o foco axial – mítico - que é dado à língua.

O que a revista esforçar-se-á por cantar é a importância, para Portugal, desse “hino de recomeço”. Porém, não somente para Portugal, mas para *“toda a terra sagrada”*, como diz Magalhães, trazendo à mesa da casa a velha energia dionisíaca, aquela que Mardones e outros clamaram com urgência. Esta possibilitaria, poeticamente, o “ritual da colheita” e a transformação da fruta em vinho, do trabalho à comemoração, alcançando a festa na comunhão pela palavra. E será, para a revista, o momento esperado, sebastianicamente esperado e transmutado enquanto paixão poética. Será o Quinto Império de que Seabra clama como “fraternidade universal”. Projeto idealista e utópico? Não poderia deixar de ser, em vários sentidos⁷⁰. Ainda dentro dessa dinâmica “apaixonada pelo além”, veremos que a revista, em sua materialidade, procurará fazer-se espelho desse “entre” no qual ela entende “Portugal” em sua missão, ao abrir suas páginas para as diferentes línguas do globo, pondo os ‘outros’ em contato. Dessa forma, revista fará, ao longo de seus números, o percurso marítimo de abertura às línguas diversas, reforçando, continuamente, o elogio matricial à língua portuguesa, em sua *errância* e *enraizamento*, em sua *unidade e pluralidade*.

Será, como em outro poema, este de Albano Martins, poeta manifestante da *Nova Renascença*, publicado no 1º número da revista, em que “Um dia voltarei” para a concretização da ceia semeada, o retorno à casa natal em sua veste de poesia:

---

⁷⁰ É curioso lembrarmos que quando Tomas Morus, em sua famosa obra, narra a revelação que lhe foi dada sobre a ilha de Utopia, ela seja justamente comentada por um “navegador português”. O imaginário da navegação, como se vê, marcou tão profundamente a sociedade e, portanto, a cultura portuguesa que não é de se estranhar o fato desses ‘novos renascentes’, clamando a Idade da Renascença e o espírito das descobertas, ainda se mirarem no espelho da navegação, lugar do *além* que acabou por lhes conferir o subsolo de sua identidade mítica.

*“Um dia voltarei à morada das papoilas
colher os versos vermelhos
que semeei na seara.*

Um dia o vento estará maduro”.

Na produção poética publicada na revista⁷¹ vê-se, com mais clareza, o horizonte mítico e sua ambigüidade simbólica. Nos poemas dos manifestantes da revista (Albano Martins, Diogo Alcoforado, Jacinto de Magalhães, José Augusto Seabra, Salvato Trigo, entre outros) sentimos mais essa achega à ‘linhagem da terra’, presente com muita força na tradição literária do Norte de Portugal. Há uma experiência da terra e do cultivo, num elogio ao provincialismo, permeando toda essa linhagem poética, dos cantares trovadorescos, à *Menina e Moça*, ao Camilo C. Branco, ao Garrett, Raul Brandão, Pascoaes, Miguel Torga, Augustina Bessa Luís, entre muitos outros, continuamente reiterando e renovando o húmus de uma sensibilidade bucólica. Esse apelo à terra, à terra material, chão do homem, como espaço de um reencontro entre os seres, aparece na proposta mítica da revista também nos textos selecionados para este trabalho, porém de forma muito mais panfletária e ideológica. Como vimos com O. Paz, é a poesia que nos aproxima de um sentido sagrado libertador. Será em sua poesia, portanto, que a *Nova Renascença* revelar-se-á mais intimamente relacionada a uma sensibilidade simbólica que pensa a ‘Terra-Pátria’ em termos mais poéticos e universais e menos identitários, renovando o caminho terrantês dessa linhagem da literatura portuguesa.

---

⁷¹ Que, como já explicamos, não está no foco de nosso recorte, ficando, pois, no aguardo de um futuro trabalho.

Nos textos que trabalhamos, entretanto, a demanda dessa “raiz milenária” que é o chão da pátria-província onde se nasce, será vinculado – sempre – à linhagem marítima e missionária da identidade cultural portuguesa. Assim entre “Douro-e-Mundo”, a revista percorre seu *além* no ensejo de semear sua pouca terra em todo o canto, por meio da língua, na esperança fiel (conforme o mitema durandiano da vocação ao impossível) de ver no globo uma fraternidade à lusitana, como se essa fosse sempre a positividade do contato, e nunca a negligência ao outro.

A semente deixada pel’A *Águia* é fermentada numa *Nova Renascença* que quer, não apenas retomar os vãos aguilistas, mas também, fincar na terra a memória cíclica das estações como direcionamento, *norte*, natural do homem. A “maturidade” do vento, que se realizara expandindo a semente na seara, está no “retorno” à morada das papoilas, está no florescer do encontro com os “versos vermelhos” da casa natal. O vento, portanto, vai e volta, conforme o ritmo interno de seu trabalho poético. Muito dessas “mensagens” de ventos, pedras, fogos e águas virá soprado da Grécia, nos poemas e nos demais textos publicados na *Nova Renascença*. A Grécia retoma seu já tradicional lugar de ponto emparelhado a Portugal: a Grécia como um ponto de uma primeira origem, a origem da civilização, como diria Pessoa, conforme a leitura de Seabra em “A Pátria de Pessoa ou a Língua Mátria” (anexo 12):

“A galáxia heteronímica é, em suma, uma galáxia poética e uma galáxia cosmológica, numa expansão do Universo que “tende para um centro cada vez mais centro, tendendo ao mesmo tempo para o Infinito”⁷². O Infinito e o finito, coexistindo no Indefinido, no apeíron dos Gregos, a que Pessoa retorna, pois, como ele diz, “só duas nações – a Grécia passada e o Portugal

---

⁷² *Textos Filosóficos*, Lisboa, 1968, vol. I., pp. 28-29.

futuro – receberam dos deuses a concessão de serem não só elas mas todas as outras”.

Portugal, então, será visto como o continuador desse apelo civilizacional, fazendo-se uma espécie de segunda origem do vento semeador. Desde o primeiro poema de *Mensagem*, “Os Castellos”, em que “*A Europa jaz, posta nos cotovellos: / De Oriente a Occidente jaz, fitando / E toldam-lhe românticos cabellos / Olhos gregos, lembrando*”, quem tem o rosto a fitar, “*com olhar sphyngico e fatal, / O Occidente, futuro do Passado*” (PESSOA: 1998, 71), é Portugal. A memória é grega, o futuro é português: o Primeiro-Império unido ao Quinto-Império é presente na ‘mensagem’ pessoana, eleita por Seabra⁷³ em um dos ‘cânticos’ renascentistas:

*“O Portugal que se levanta
Do fundo surdo do Destino
E, como a Grécia, obscuro canta
Baco divino”*

É o que também, na “Apresentação” da *Nova Renascença* n. 48, de 1993 (substituindo o editorial), repete e reafirma a revista, no decorrer de seus anos de publicação:

*“Nesse **horizonte aberto**, procuramos mostrar às jovens **gerações** intelectuais e políticas que, neste **nosso tempo contraditório e complexo**,*

---

⁷³ In: SEABRA, J.A. “Fernando Pessoa e a Universalidade da língua portuguesa”, revista *Nova Renascença*, n. 18, 1985. Texto integral anexo.

*em que Portugal retomou a sua **vocação autêntica**, **inserindo-se naturalmente na Europa e no mundo inteiro**, sem perder mas antes afirmando a **sua identidade**, a questão primordial é de empreendermos uma **outra renascença**, semelhante à que nos lançou pelos **oceanos**, mas agora à medida das **esperanças** que, sobre um fundo de **crise das ideologias alienantes**, se anunciam entre o fragor dos impérios de pés de barro e sem alma, fazendo **apelo a um polílogo intercultural das civilizações** de que **os Portugueses foram os pioneiros**, na **aurora** do mundo moderno, antes de o Estado ter mergulhado numa depressão e **decadência** de que só lentamente se começou **a reerguer**".*

Neste trecho de "Apresentação", substituindo o lugar do "editorial", grifamos em negrito algumas das expressões e idéias que, seguindo os passos da mitocrítica, "redundam" e "repetem-se", mostrando-nos o espaço mítico que gravita em torno da idéia de *língua-pátria*: 'horizonte', 'vocação', 'renascença', 'oceanos' e 'auroral' são as que mais apresentam a visão mítica da revista. Em torno do sema '**horizonte**', projeta-se a própria linha (sempre possível, sempre em devir) da visão da história Portuguesa impressa nos editoriais e na leitura de Seabra. O 'horizonte' é o *longe que se abrirá em flor*, como dizia o poema pessoano de mesmo nome. Há um horizonte anterior e um horizonte posterior, em que o presente habita em trânsito, 'entre' eles. Com 'horizonte' lemos também o princípio missionário, já que o espaço 'aberto' convida à troca e ao contato. Podemos sugerir que essa 'identidade mítica projetiva' é auxiliada, também, pela própria experiência de um país de fronteira, e de seu imaginário advindo, como discorreu Eduardo Lourenço. Esse 'horizonte' é 'aberto' 'auroral', ou seja, prenhe de possibilidades, irrestrito e 'revelador', se pensarmos na 'aurora' como a primeira luz após o escuro da noite.

Como podemos notar, estamos navegando num 'oceano' de 'fé': fé no sentido

de uma nova renascença, fé na capacidade ‘natural’ dos portugueses, vocacionados a estar tanto na Europa quanto no ‘Mundo’, de reerguer aquilo que caiu em ‘depressão’ e ‘decadência’. Mas não se trata de uma auto-estima com projetos assumidamente “concretos”, ou seja, o lugar de renovação desse otimismo intrínseco, já posto em texto por Pascoaes, Pessoa e outros, é herdeiro, como dissemos, de uma já elaborada tradição da auto-imagem, que, segundo Lourenço, está cheia de ‘delírios’ e ‘compensações agigantadas’, encobrendo uma nostálgica imagem. A busca, porém, por um sentido de si e de sua cultura, dignificam o trabalho com o mito. Acionar o seu motor simbólico, independente da imagem que se gerará, resulta sempre em abrir as portas da percepção para uma outra temporalidade, para uma outra dimensão do real.

Como vimos na 2ª Parte do trabalho, o mito engloba inúmeras compreensões e definições: sacralização do real por meio da palavra criadora, para Adolpho Crippa; cosmogonia e impregnação de sentido à existência pela repetição do gesto exemplar da origem, para Mircea Eliade; epistemologia dramática, emocional, cheia de poderes conflitantes na qual homem e mundo estão ‘simpaticamente’ vinculados, para Cassirer; atividade simbólica que garante a circulação da vida profunda, para Durand; busca, retorno e renovação e, sendo assim, o próprio ser da literatura, sob o mito de Ulisses, para N. Frye.

Como dissemos, todas essas leituras e definições parciais do ‘mito’ encontram-se e diferenciam-se em diversos pontos, porém, em todas aparece com bastante nitidez um elemento fundamental: trata-se da idéia de ‘renascer’, a idéia de ‘renascimento’ que está na base da ciclicidade mítica e do funcionamento de seu eixo de retornos e recuperações da origem fundadora.

3.1 As revistas literárias em Portugal e a *Nova Renascença*

*“Onde cresce o silêncio
a raiz também cresce
para dentro do tempo*

*e nele amadurece
devagar a semente
que rebenta no verso”*

(Seabra, “Escansão do Tempo”, in revista *Letras & Letras*, n.105)

O número inaugural da revista apresentava uma capa de cor preta com o título no alto, no canto direito, fazendo uso da fonte ‘book antiqua’ em todos os caracteres da capa:

Nova

Renascença.

Abaixo do título, a periodicidade: “publicação trimestral”. Todo o centro da capa era preenchido apenas pela cor da capa de edição, que variava de número para número. No canto direito da parte inferior apareciam então os ‘símbolos’ identificadores da revista e, abaixo deles, a marca temporal do número em questão, trazendo como referência, sempre, os ciclos das estações. Como a revista teve publicações trimestrais, cada volume compreendia 4 números, correspondendo, cada um, a uma estação do ano, e iniciando no “Outono de 1980”. Formaram, portanto, de 1980 a 1999, um total de 19 volumes e 73 números publicados.

Observando a composição de sua capa, percebemos que duas são as imagens simbólicas que percorrem cada uma das edições da *Nova Renascença*: o

ramo de oliveira e o quadrado vazio, postos lado a lado.

O ramo da oliveira, ereto e crescente, é o mesmo ramo plantado e semeado pela *A Águia*, aparecendo nitidamente na capa desta revista, quando, em 1912, ela torna-se órgão da Renascença Portuguesa. Na capa d'*A Águia*, temos uma borda acinzentada, margeando um centro em que aparece uma parte do desenho do globo, em contato com a imensidão do céu. Pousando no planeta, abrindo suas asas à imensidão, uma enorme águia olha para cima, num gesto solene em que ela, não só sugere a realização da abertura do pergaminho, que sustenta o nome da revista, como também prepara-se para seu vôo majestoso. No centro do planeta, na parte inferior da imagem, aparece escrito: 'Órgão da Renascença Portuguesa', e, em seguida, três ramos de oliveira, idênticos ao trazido à *Nova Renascença*. O vínculo, portanto, filial, da revista de 1980 ao Grupo da Renascença Portuguesa, mais do que à revista *A Águia*, é reiterado e repetido: não só o título da revista homenageia e legitima a herança recebida, como também, o símbolo do ramo – e não se trata de um ramo qualquer - crescente ressurge, marcando a continuidade desta semente. A dualidade alto/baixo, céu/terra e a imagem do vôo como ascensão e libertação que constituem o elo de ligação subjacente à imagem da águia, estão na base da 'motivação semântica' dessa imagem. Essa mesma motivação explicita-se também na nota 'A Águia'⁷⁴, justificativa do título da revista:

---

⁷⁴ Diz Clara Rocha (op. cit.) que “A Águia é um título duplamente motivado: o pássaro da montanha que paira nas alturas é aqui a imagem da elevação espiritual e da elevação poética, como se pode ver pelos seguintes textos programáticos, que apontam precisamente para uma analogia entre o vôo da águia, o do poeta e o da própria revista: ‘O homem é o prisioneiro dos seus sentidos, e o Poeta é o que, rompendo esse caráter para logo caminha liberto, e paira e voa vertiginosamente num perpétuo, surpreso, extasiado deslumbramento pelo mundo imenso, encantado, pululante de maravilhas, que fica para além dessa prisão. (...) Poeta é o que sente a saudade de ter sido Deus e o desejo de o tornar a ser’. [Jaime Cortesão, “O poeta”, in *A Águia*, n. 1, 1a. série]. “Ela grita ardência de fogo. O bico bem forte, as asas bem retesas – só ama a grandeza dos horizontes claros. E sempre para mais alto voa ela, longe do grasnar ridículo da imbecilidade, bem fora do coaxar impertinente da estupidez. Para lá, para longe, para o alto – sempre mais para longe e mais para o alto!...”[ibid].” (ROCHA: 1985, p. 147-148)

“A ‘Águia’, sobranceira e altiva, deixa, por instantes, os solitários píncaros da montanha. Soltando gritos heróicos de superioridade, alarga as asas no gesto impetuoso do arranque e já devora os ares, com fervor de vida e luta(...)” (ROCHA: 1995, 147).

Na revista *A Águia* são 3 os raminhos presentes. Cada ramo sustenta uma haste com 6 folhas de cada lado e uma folha única, a sétima, na ponta, apontando para o alto. Ao todo, somam-se 13 folhas, número que traz o simbolismo latente da transformação. Já na *Nova Renascença*, o mesmo ramo de oliveira, já crescido, sustenta, agora, 15 folhas, com a oitava, sozinha, apontando o rumo de cima. Não são mais 3 ramos, número nada ocasional, como aparecia em 1912. Agora, um único ramo, elevando em folhas, agrupa o que antes eram três. A união da semente, numa única flor possível, que se busca, nas páginas da revista, abrir.

O ramo de oliveira traz em si um simbolismo universal que prolifera tanto em mitos ocidentais quanto orientais, porém, a cristalização maior de sua pluralidade simbólica deu-se na Bíblia. No Gênesis, capítulo 6 (O Dilúvio), a pomba de Noé retorna à Arca, trazendo no bico o *ramo de oliveira*, após o Dilúvio, confirmando a aliança feita entre Noé e o Senhor, de que após o flagelo e a assunção das águas viria a paz e a bonança⁷⁵. A narrativa do Dilúvio é, exemplarmente, uma narrativa

---

⁷⁵ Vale a pena trazer aqui um trecho do Gênesis, capítulo 8, devido à beleza de seu caráter poético e simbólico: “(...)A cheia das águas durou cento e cinquenta dias sobre a terra. Deus se lembrou de Noé, de todos os animais e de todos os animais grandes que estavam com ele na arca; fez então passar um sopro sobre a terra e as águas se acalmaram. Os reservatórios do Abismo se fecharam, assim como as aberturas do céu. A chuva foi retida no céu e as águas se retiraram da terra por um fluxo e um refluxo. Ao cabo de cento e cinquenta dias, as águas diminuíram e, no sétimo mês, no décimo sétimo dia do mês, a arca pousou sobre o monte Ararat. As águas continuaram a diminuir até o décimo mês; no décimo mês, no primeiro dia, os cimos das montanhas apareceram. Ora, ao cabo de quarenta dias, Noé abriu a janela da arca que havia feito. Soltou o corvo, que voou, indo e voltando, até as águas deixarem a descoberto a terra firme. Depois soltou a pomba para ver se as águas haviam baixado na superfície do solo. Mas a pomba não encontrou onde pousar a pata (...). Esperou ainda sete outros dias e soltou de novo a pomba fora da arca. À tarde, ela voltou a ele, e eis que tinha no bico um ramo novo de oliveira! Assim Noé ficou sabendo que as águas haviam baixado na terra. (...) Noé ergueu um altar ao Senhor. Tomando de todo grande animal puro e de todo pássaro puro, ofereceu holocaustos sobre o altar. O Senhor aspirou o perfume aplacador e disse a si mesmo: ‘Nunca mais amaldiçoarei o solo por causa do homem. Sem dúvida, o coração do homem se inclina para o mal desde a sua juventude, porém nunca mais flagelarei todos os viventes, como fiz. ‘Enquanto a terra durar, sementeiras e colheitas, frio e calor, verão e

mítica, não apenas porque narra a recriação do cosmos e da vida, mas porque faz dessa recriação um percurso alquímico de iniciações e purificações, culminando na simbologia da pomba com o ramo de oliveira, a reunião do espírito e da material, ou seja, a promessa de vida. Quando, então, Noé firma-se na terra, efetua sua primeira plantação, na qual constará a oliveira, a figueira, a vinha e o trigo. Ainda na tradição judaico-cristão, Jean Chevalier (2002) diz que:

“a cruz de Cristo, segundo uma velha lenda, era feita de oliveira e cedro. É, além disso, na linguagem da Idade Média, um símbolo de ouro e do amor. ‘Se puder ver na tua porta madeira de oliveira dourada, chamar-te-ei imediatamente templo de Deus’, escreve Ângelus Silesius, inspirando-se na descrição do Templo de Salomão” (op.cit., 657).

Outro mito fundamental da oliveira está associado à edificação da cidade de Atenas, coração da Hélade e emblema cultural do ocidente. Conta-se que Atena e Poseidon disputavam a consagração da cidade, quando a deusa prometeu, como prova de sua proteção, o ramo de oliveira ao rei ctônico Erecteion, homem-serpente fundador da cidade. Em algumas moedas antigas de Atenas pode-se ver a coruja rodeada por um ramo de oliveira, símbolos da deusa e da cidade. Desde então a oliveira tornou-se símbolo da cidade e da deusa, fazendo-se, segundo Chevalier *“árvore de uma riqueza simbólica muito grande [que traz] paz, fecundidade, purificação, força, vitória e recompensa”* (op.cit., 656). Os atletas olímpicos gregos recebiam, como símbolo da vitória, uma coroa de ramos de oliveira.

Em outros mitos tradicionais a oliveira também se faz presente, muito freqüentemente vinculada ao simbolismo da ‘luz’, já que seu óleo foi muito usado como combustível das lamparinas em diversos templos⁷⁶.

Devido às qualidades do solo e do clima mediterrânicos, a oliveira é cresce em abundância entre Grécia e Portugal, tornando-se, nestes dois países, um dos principais elementos de sua economia. Segundo a historiadora portuguesa Dulce Rodrigues⁷⁷, os romanos levaram o azeite alentejano para Roma, acontecimento registrado pelo historiador grego Estrabão e pelo historiador romano Plínio. A autora afirma que com D. João I, no século XV, o cultivo das oliveiras chega ao seu máximo plantio, especialmente entre a região de Évora e Coimbra, estendendo-se ao longo do Tejo. Diz ela que *“em 1572 aparecem as primeiras directivas para a extracção do azeite, e as licenças para exercer esse ofício eram concedidas através de uma cerimônia em que o candidato prestava sermão sobre as Sagradas Escrituras”* (op.cit., s/p.). Nos séculos XVII e XVIII, a oliveira já era cultivada em todo o território português.

O Pe António José Ferreira Caldas, em *Guimarães – Apontamentos para a sua História* (1996) discorre sobre o Brasão de Guimarães que tem *“em campo de prata, a imagem de Nossa Senhora da Oliveira, vestida de vermelho com manto azul, sustentando num braço o Redentor do mundo e empunhando na dextra um ramo de oliveira”*⁷⁸ (op.cit, 1). Segundo o autor, o Brasão de armas de Guimarães foi criado em 1342, sob o reinado de Afonso IV, segundo a lenda de que um rico

---

⁷⁶ Conforme atesta Chevalier, “no Islã a oliveira é a árvore central, o eixo do mundo, símbolo do Homem Universal, do profeta. A árvore abençoada é associada à Luz, pois o óleo de oliva alimenta a suas lâmpadas. De modo semelhante, no esoterismo ismaeliano, a oliveira no ‘cume do Sinai’ é uma imagem de Imâm: é, ao mesmo tempo, o Homem universal e a fonte da luz. (...) O admirável versículo do Alcorão sobre a Luz compara a luz de Deus a um nicho onde se encontra uma lâmpada; a lâmpada está dentro de um vidro, o vidro como um astro de grande brilho; ela mantém sua luz com a ajuda de uma árvore abençoada, a oliveira, cujo óleo ilumina (...) A árvore abraâmica dos bem-aventurados seria também a oliveira. A oliveira simboliza definitivamente o Paraíso dos eleitos. (op.cit., 657)

⁷⁷ Texto publicado em http://www.dulcerodrigues.info/educa/pt/historia_azeite_pt.html

⁷⁸ Texto publicado em PDF no site da “Casa de Sarmento – Centro de Estudos do Patrimônio” da Universidade do Minho. Disponível em www.cs.uminho.pt

mercador da cidade, de nome Pero Esteves, que morava então em Lisboa, levantou diante da porta principal da Igreja de Santa Maria de Guimarães (hoje “Nossa Senhora das Oliveiras”, uma cruz, no dia 8 de setembro daquele ano. Neste tempo, já havia naquela igreja uma oliveira que se julgava seca, e que, três dias depois de levantada a cruz, foi vista florescer e brotar ramos⁷⁹.

Ao lado desse ramo, o quadrado. Segundo Chevalier, em *Dicionário de Símbolos* (2002): “O quadrado é uma das figuras geométricas mais freqüentemente e universalmente empregadas na linguagem dos símbolos. É um dos quatro símbolos fundamentais, juntamente com o centro, o círculo e a cruz” (op.cit., 750). Se, por um lado, o ‘quadrado’ é o símbolo da terra, em oposição ao céu, sabemos que, em outros níveis, o quadrado simboliza exatamente o composto ‘criado’, a ‘forma’, que une em si terra e céu:

“O quadrado é uma figura antidinâmica, ancorada sobre quatro lados. Simboliza a interrupção ou o instante antecipadamente retido. O quadrado implica uma idéia de estagnação, de solidificação; e até mesmo de estabilização na perfeição: este será o caso da Jerusalém celeste. O movimento livre e fácil é circular, arredondado, ao passo que a parada e a estabilidade se associam com figuras angulosas, linhas contrastantes e irregulares. Muitos espaços sagrados tomam uma forma quadrangular: altares, templos, cidades, (...)” (idem, ibidem).

Para muitos, o quatro é o número da perfeição divina, pois é o número completo da obra manifesta, realizada. O quadrado é, também, a figura de base do

---

⁷⁹ Pe Caldas cita a obra *Benedicta Lusitana*, de Frei Leão de Santo Tomás, em que se justifica a escolha da oliveira no Brasão, dizendo que “foi com a fé de Nossa Senhora da Oliveira que o Nosso Grande Rei Dom Afonso Henriques expulsou os Sarracenos de Portugal” (idem, 2). O Brasão de Guimarães é apenas um pequeno exemplo da enormidade de emblemas nacionais que comportam o ramo de oliveira. O Padre Caldas também disponibiliza em seu texto um interessante documento intitulado “Carta pela qual sua majestade a Rainha Dona Maria II eleva esta vila à categoria de Cidade”. Diz o texto de 1853 que Guimarães merecia tornar-se “cidade” por “haver ella sidoo berço da Monarchia, e assento da primeira Corte dos Réis Portuguezes, onde nasceu e foi baptizado o poderoso D. Affonso Henriques” (idem, 4).

‘espaço’, diz-nos Chevalier (2002), enquanto o círculo, e particularmente a espiral, seria a do tempo⁸⁰. De maneira geral, portanto, podemos sugerir que o símbolo do quadrado aninha as qualidades do ‘criado’, ‘formado’, ‘cosmicizado’, ‘concretizado’, dando uma potência material à semente em sua ciclicidade.

Podemos notar, então, nas duas capas referidas, algumas *diferenças* de intenção, no projeto de cada revista. Se a águia aberta desloca nosso olhar para o alto, já que a terra em que ela está encostada assemelha-se puramente a um ‘território de decolagem’, o quadrado, por outro lado, mais complexo em sua simplicidade, mais discreto, traz, junto com o ramo de oliveira, nosso olhar para o canto inferior, um olhar mais detalhista, mas, nem por isso, menos simbólico e grandioso. É grandioso, em sua delicadeza, pois, enquanto registra o menor traçado possível, em linhas claras – em oposição à imagem da águia, toda minuciosamente ilustrada, cheia de referências nos traços, compondo uma pompa e um excesso. A imagem da capa d’A *Águia* é metafórica, compondo uma ‘frase’ preenchida por símbolos (o globo, a águia, o pergaminho, as asas, a semente), porém, são símbolos “mais explicados”, mais reduzidos de sua multiplicidade, indicando claramente o propósito da revista. Os símbolos na *Nova Renascença* são, por sua vez, mais cifrados, mais fermentados em sua própria qualidade simbólica, exigindo do leitor, desde o início, uma participação na construção de seus inúmeros significados.

Em nossa leitura, o composto ‘ramo de oliveira – quadrado’ cumpre analogicamente a parelha natural-cultural: enquanto o ramo apresenta a qualidade

---

⁸⁰ Ainda sobre o quadrado, Chevalier diz-nos: “Na tradição cristã, igualmente, o quadrado, em virtude de sua forma igual dos quatro lados, simboliza o cosmo; seus quatro pilares de ângulo designam os quatro elementos. (...) A forma quadrada não é única. Pertence ao tempo. Ora, a eternidade é representada pelo círculo. Este, após ter servido para avaliar o ano, mediu o tempo, depois, a eternidade e, por fim, acabou por significar o infinito. O círculo e o quadrado simbolizam dois aspectos fundamentais de Deus: a unidade e a manifestação divina. o círculo exprime o celeste, e o quadrado, o terrestre – não tanto na qualidade de oposto ao celeste, mas em sua qualidade de criado. Nas relações entre o círculo e o quadrado, existe uma distinção e uma conciliação. Portanto, O círculo será, para o quadrado, aquilo que o céu é para a terra, a eternidade para o tempo, embora o quadrado se inscreva dentro de um círculo, o que significa que a terra é dependente do céu. O formato quadrangular nada mais é do que a perfeição da esfera sobre um plano terrestre”. (idem, 753). 171

do que é vivo, circular, dinâmico, renascente, renovando o mito da promessa de vida e da paz entre os homens, apontando para uma dimensão sagrada ou espiritual; o quadrado apresenta o concreto, o plano humano de criação, a formação e solidificação de uma cultura, ou ainda, o desenvolvimento de um projeto civilizacional. Parece-nos ser isso o que a revista pretende quanto repete, durante todos os seus anos, a importância da união entre *tradição* e *revolução*, enquanto dupla conectada que recicla a vida humana. No ramo, a memória da semente daquela árvore característica da paisagem portuguesa, que, pela Bíblia, atravessou todo o ocidente como gesto de paz, a vida em seu fluxo de nascer, morrer e renascer, o apelo à natureza como orientadora e possibilitadora de toda obra humana, representada pelo quadrado. A *Nova Renascença* não se propõe para o “alto”, apenas. Quer crescer, mas na terra, entre os homens, nas culturas, nas trocas, no espaço (espiritual) da matéria, tal qual a língua simboliza, em sua imaterialidade material, em seu corpo de possibilidades que, formadas, põe o homem em contato: consigo, com o outro, como “(...) a imagem dinâmica entre o transcendente, ao qual o homem aspira naturalmente, e o terrestre, onde ele se situa atualmente” (CHEVALIER: op.cit., 752).

Voltando à materialidade da revista *Nova Renascença*, informamos que, em média, seus números avulsos têm de 80 a 110 páginas. Muitos volumes tiveram números duplos, triplos e quádruplos, levando, naturalmente, ao aumento de páginas da edição. Por exemplo, o volume IX publicou numa única edição os números 35, 36, 37, 38, edição em homenagem ao “Simbolismo”, que contou então com um total de 458 páginas.

Na contra-capá, ainda do número inaugural da revista, temos uma listagem de suas informações editoriais, que são apresentadas na seguinte sequência⁸¹: “Nova

---

⁸¹ Essas informações estruturais da revista mudam, ao longo dos anos: acrescentam-se alguns correspondentes (de Londres, Salamanca, e outros); com o falecimento de alguns membros, como o do diretor Jacinto de 72

Renascença / Revista Trimestral de Cultura / Propriedade da Associação Cultural
“Nova Renascença” / COMISSÃO DE HONRA: Agostinho da Silva, António Salgado
Júnior, Arnaldo Veiga Pires, Sant’Anna Dionísio / DIRECÇÃO: Director Literário:
José Augusto Seabra / Director Artístico: António Corte-Real / Director Científico:
Jacinto de Magalhães / CONSELHO DE REDACÇÃO⁸²: Albano Martins, Alfredo

---

Magalhães, Alfredo R. dos Santos assume seu lugar; o local da redação e administração muda de endereço, ainda que sempre no Porto; a distribuidora da revista em Portugal também muda, deixando de ser a Livraria Bertrand, para ser, por determinado tempo, distribuída pela a ‘Distri-Cultural’, de Lisboa, retornando depois à Bertrand e, posteriormente, passa para as mãos da ‘Nobar Grupo Editorial’, Lisboa-Porto.

⁸² As informações a seguir foram todas retiradas de sites de internet, entre eles o jornal eletrônico “Letras & Letras” e a Wikipédia.

Albano Martins nasceu em 1930, na Beira Baixa. Coursou a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e foi professor do ensino secundário entre 1956 e 1976. É, atualmente, professor na Universidade Fernando Pessoa. Poeta, com diversas obras publicadas, e também tradutor, ganhou em 1987 o Prêmio de Tradução instituído pela Sociedade de Língua Portuguesa, de Lisboa, e em 1993, recebeu o Prêmio Eça de Queirós, de Poesia, por seu livro *Uma Colina para os Lábios*. Martins foi assessor do jornal literário português *Letras & Letras*. É membro da Associação Portuguesa de Escritores (APE). Seu primeiro livro de poesia foi *Secura Verde*, publicado no Porto em 1950. Além das obras citadas, destacam-se, entre outras, *Rodomet Rododentro*, de 1989; *Vocação do Silêncio*, reunião de poemas de 1950-1985, publicado em 1990; *Escrito a Vermelho*, de 1999, etc.

Alfredo Ribeiro dos Santos, médico português, ficou íntimo do meio cultural por meio de sua constante atividade bibliófila, que lhe rendeu o levantamento de um grande acervo de livros raros e uma das maiores bibliotecas particulares do Porto. Ribeiro dos Santos fez os seus estudos secundários no Liceu Rodrigues de Freitas, onde se tornou discípulo de Leonardo Coimbra. Em 1948, colaborou na candidatura do general Norton de Matos à presidência da República. Além da sua colaboração na revista *Portucale*, Ribeiro dos Santos tem vindo a publicar vasta bibliografia da qual se destacam os seguintes estudos: *Perfil de Jaime Cortesão*, *A Renascença Portuguesa – um movimento cultural português*, *Perfil de Leonardo Coimbra*, etc. Amigo do incansável conspirador anti-fascista do Porto, Veiga Pires, foi ele quem também o introduziu no Movimento de Unidade Antifascista (clandestino entre 1942-49) e no MUD.

Dalila Pereira da Costa é uma pesquisadora bastante reconhecida pela originalidade crítica de seu trabalho. Costa apresenta, em sua obra, uma visão peculiar da história de Portugal e de sua literatura, por meio de análises que lhes atribuem um caráter mítico-simbólico, fundamentado numa arqueologia que resgata aspectos matriarcais da origem celta e lusitana no desenvolvimento do homem português. O seu último trabalho publicado foi *As Margens Sacralizadas do Douro através de vários cultos* (Lello editores, Porto, 2006), no qual a autora interpreta “inscrições rupestres do vale do rio Coa, as quais, integradas na geografia sagrada do Douro, permitem definir a fronteira a partir da qual, como linha axial, se tem organizado o tempo/espaço português”. Outra importante obra sua é *A nau e o Graal*, na qual a autora lê na simbologia do barco e do vaso/taça arquétipos fundadores da ‘alma’ portuguesa e de sua vocação de raiz matriarcal. Outras de suas obras são: *Espirituais Portugueses*, *A Nova Atlântida*, além de diversas obras de poesia.

Francisco Laranjo nascido em 1955, em Lamego, é um reconhecido artista plástico português. Concluiu o Curso Superior na Escola Superior de Belas-Artes do Porto em 1978, da qual se tornou professor. Foi conferencista e professor em diversas Universidades, como Bilbao, Ottawa, Alexandria, Sofia, Paris. Participou de inúmeras exposições e é ganhador de importantes prêmios, entre eles, 1º Prêmio de Pintura, dado pelo Governo Espanhol e o Prêmio Engenheiro António de Almeida, em 1978.

Norma Backes Tasca, brasileira, poeta e pesquisadora da área de literatura e semiótica, publicou, entre outros, o prefácio ao livro *Desmemoria* (Porto: Brasília Editora, 1977), de seu marido, J. A. Seabra; traduziu a obra de Joseph Courtès, *Introdução à Semiótica Narrativa e Discursiva*, (publicada pela Almedina, em 1979); participou, com diversos artigos, nas revistas *Nova Renascença* e *Cruzeiro Semiótico*, também do Porto. A autora publicou, em co-autoria com Seabra, o livro de poemas *Enlace: Poemas*, pela Fundação Engenheiro Antonio de Almeida, em 1993.

Salvato Trigo foi professor do Departamento de Estudos Portugueses e Estudos Românicos da FLUP (Faculdade de Letras da Universidade Pública do Porto) e é o atual reitor da Universidade Fernando Pessoa (UFP), também no Porto. Doutorado em Literaturas de Expressão Portuguesa pela Universidade do Porto, Salvato Trigo é autor de numerosas publicações no âmbito da Língua e Literatura portuguesas, articulista em

Ribeiro dos Santos, Dalila Pereira da Costa, Francisco Laranjo, Norma Backes Tasca, Salvato Trigo, Zita Magalhães / CORRESPONDENTES: Brasília: Domingos Carvalho da Silva / S. Paulo: João Alves das Neves / Porto Alegre: José Edil da Lima Alves / Salamanca: Angel Marcos de Dios / Paris: Fernando Echevarría / Manchester: Alan Nuttall / Redacção e Administração: R. de Francisco Sanches, 64 / 4000 Porto / Todos os textos são da responsabilidade dos autores. / Toda a colaboração é solicitada. / Distribuidora e assinaturas: Livraria Bertrand, S.A.R.L. / Composto e impresso em Tipografia Camões / Póvoa do Varzim.

As condições de assinatura eram por volume (mínimo de 4 números) e custavam: em Portugal e Ilhas, 600\$00; na Espanha e Países Africanos de Expressão Portuguesa, U\$ 20; e, por fim, no Brasil e outros países, U\$ 25. Os preços, ao longo dos anos, sofrem algumas variações, chegando, a assinatura, a custar mais de 2000\$00, em Portugal, em 1990. A partir do seu número 4 (último

---

revistas especializadas e titular de várias distinções académicas. Diversos de seus artigos versam sobre a geração angolana da 'Mensagem'.

Zita Magalhães é pintora, tendo desenhado aquarelas para alguns livros de poesia de autores como José Augusto Seabra, Jacinto de Magalhães e Dalila Pereira da Costa.

O colaborador de Brasília, Domingos Carvalho da Silva, nasceu em [Portugal](#) em 1915, mas veio para [São Paulo](#) aos nove anos de idade. Fez parte da [Geração de 45](#) (grupo que ele assim batizou) da [poesia brasileira](#). Foi fundador da *Revista Brasileira de Poesia* e recebeu os prêmios Olavo Bilac, em [1950](#), oferecido pela [Academia Brasileira de Letras](#), e o [Jabuti](#), na categoria [poesia](#), com o livro de poemas *Vida Prática*, em [1977](#). Na década de 1960 participou de vários congressos e comissões de literatura e, em 1966, tornou-se professor na Universidade Nacional de Brasília DF.

João Alves das Neves, nascido em Portugal, é jornalista e professor em São Paulo, além de escritor, tendo publicado mais de 20 obras sobre temas literários, históricos e comunicação social, entre elas, *Poesias Ocultistas de Fernando Pessoa*, *Padre Antônio Vieira - o Profeta do Novo Mundo*, *Contistas Portugueses e Brasileiros*, *A Fabulosa Peregrinação de Fernão Mendes Pinto* e *As Relações Literárias de Portugal com o Brasil*. É presidente do Centro de Estudos Fernando Pessoa. Foi fundador e diretor de revistas culturais e editorialista do Estado de São Paulo. Atualmente é professor da Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero.

José Edil de Lima Alves é professor no Curso de Letras da Ulbra. Publicou *A Paródia na Construção da Novela Folhetim*, em 1980; *As duas versões de Rumor Branco e a Recriação*, de 1974; *De Pessoa a Camões*, 1979.

Angel Marcos de Dios faz parte do Centro de Estudos Ibéricos da Universidade de Salamanca (Espanha), onde é professor catedrático da área de Filologia Galega e Portuguesa. Publicou, entre outras obras, *Epistolário Português de Unamuno*, *Historia de la Literatura Portuguesa*, *Fundamentos y Técnicas Del análisis literário*, em parceria com Carlos Reis, etc.

Fernando Echevarría é poeta e nasceu em 1929, em Cabezón de la Sal. Cursou Humanidades em Portugal, Filosofia e Teologia em Espanha. Exilado em Paris desde 1961, parte para Argel a fins de 1963, regressando àquela cidade em meados de 66, onde reside desde então. Publicou, entre outras obras, *Entre Dois Anjos*, de 1956; *A Base e o Timbre*, de 1974; *Media Vita*, de 1979; *Introdução à Filosofia*, de 1981; *Introdução à Poesia*, de 2001; etc. Recebeu o Grande Prémio de Poesia da Associação Portuguesa de Escritores em 1991 por *Sobre os Mortos*, publicado naquele ano.

Alan Nuttall nasceu na Inglaterra, tendo emigrado para o Canadá em 1982, se dedicando à pintura.

número do primeiro volume) ela passa a contar com o patrocínio da “Fundação Eng. António de Almeida”, do Porto, até o seu último exemplar. Infelizmente, não há referência à quantidade de exemplares impressos, em nenhum número publicado da revista. O desconhecimento das tiragens impossibilita-nos de ter uma noção mais concreta da circulação da revista, o que, por sua vez, dificulta-nos, em muito, a leitura da amplitude que a *Nova Renascença*, em sua proposta e razão de ser, teve em Portugal e nos demais países, durante o período em que foi impressa⁸³.

Conforme a tabela # 3, que registra o número de artigos publicados separados por gênero ou assunto (anexo), notamos que, como perfil da revista, assume preponderantemente a crítica literária portuguesa, ou seja, a crítica literária que tem como objeto a literatura portuguesa (108 artigos)⁸⁴. Se somarmos esse tema ao tema da “Filosofia e Cultura Portuguesas” (69 artigos) veremos que, com uma larga margem, a revista tem em seu campo de debate os assuntos de ordem nacional, em primeiro lugar. Outros números relevantes são aqueles que exprimem a publicação poética e a publicação em prosa. São, em média, 69 “sessões poéticas” (os autores sempre participam com mais de um poema, ou seja, em média, cada sessão apresenta 5 poemas) contra, apenas, menos de 10 textos em prosa. Em quase todos os números produzidos, portanto, há textos de crítica literária sobre literatura portuguesa e há textos poéticos.

Outro índice importante, já pronunciado, mas que cumpre retomar, foi apresentado na Tabela # 2, na qual é mostrada a relação colaborador – número de artigos. Com 46 artigos assinados publicados, José Augusto Seabra revela-se o

---

⁸³ Conforme pode ser visto na Tabela # 1 (anexo), não conseguimos acessar alguns números da revista. Entre os 73 números publicados, tivemos contato com 64, conseguidos, boa parte, na Biblioteca da FFLCH/Universidade de São Paulo, conforme indicado na Tabela #1. Outros foram conseguidos no Real Gabinete Português de Leitura, no Rio de Janeiro. Conseguimos, também, outros exemplares pela internet, através de compras internacionais em alfarrábios portugueses. Aguardamos, ainda, a entrega da encomenda tipo *comut*, de 5 números (entre os 9 ausentes), pedida à Universidade Federal de Santa Catarina, pelo serviço da Biblioteca da FFLCH/USP.

⁸⁴ Esses números são referentes aos números e volumes consultados, formando, portanto, mais uma estimativa do que um valor real absoluto.

grande protagonista da revista. Ele não só é o diretor literário – deixando-nos a suspeita de que ele, mais do que os outros editores, escreve os editoriais, ou seja, escreve a “opinião” da revista, como também assina essa enorme quantidade de artigos. Abaixo dele, Maria Aliete Galhoz assina 10 artigos. Os demais colaboradores relacionados na Tabela # 2, são aqueles que participaram mais de uma vez na revista, e são, em sua maioria, os nomes que assinaram o “Manifesto por uma *Nova Renascença*” e que participam, de alguma forma, da parte estrutural da revista (conselho, correspondentes, diretores). Há, portanto, uma proposta da revista, demonstrada em seus editoriais e manifestos, que, além dos textos programáticos, aparece na constância de colaboradores (ver anexo 3). A grande maioria deles, como pode-se estipular, compareceu apenas uma vez (ver Tabela # 1 - anexo).

José A. Seabra⁸⁵ foi, também nas palavras de Rocha (1985), “*homem de cultura que tão finamente leu os movimentos de fluxo e refluxo da nossa aventura*

---

⁸⁵Conforme notas em diversos jornais e páginas eletrônicas, entre eles o “Letras & Letras”, José A. Seabra nasceu em 4 de fevereiro de 1937 em Vilarouco – São João da Pesqueira. Seabra passou a primeira parte da infância na região do Alto Douro. Aos 15 anos funda o jornal “O Mensageiro” (1952-1953) com alguns colegas, enquanto estudantes do liceu D. Manuel II (Porto), tendo orientação do professor Oscar Lopes. Segue, dispensado do exame vestibular, para o curso de Direito, em Coimbra. Aí se lança nas lutas acadêmicas, tendo sido preso e torturado pela Pide, em fevereiro de 1954, devido às suas atividades políticas como militante do MUD Juvenil, ao qual tinha aderido ainda estudante do liceu no Porto. Seabra vai a julgamento pelo Tribunal Plenário do Porto, com cerca de outros 50 estudantes portugueses e, em 1956, é condenado a 10 meses de prisão e à perda dos direitos políticos por 5 anos. Cumpre pena no Forte de Peniche, em 1957. Libertado, continua os estudos de Direito em Lisboa, devido às ameaças da Pide em Coimbra. Em 1958, participou da campanha eleitoral do General Humberto Delgado (evento ao qual será dedicado o número 68 da revista *Nova Renascença*, em fevereiro de 1998), de cuja comissão de candidatura no Porto fez parte. Em Lisboa continuou as suas atividades políticas e acadêmicas, vindo a dirigir a Seção Cultural de Associação dos Estudantes da Faculdade de Direito, durante a presidência de Jorge Sampaio. Neste momento, dedica-se com mais afinco à escrita de crítica literária e à poesia, colaborando no jornal “Quadrante”, daquela Associação. Fez também parte de um grupo de jovens colaboradores da “Seara Nova”, ainda que mantivesse sempre seu estreito vínculo com o Porto, tendo lá lançado, nesta altura, a revista “Coordenada”, que foi interrompida, depois de alguns números publicados, devido à ameaça da censura. Quando estoura a guerra colonial, Seabra estava em seu último ano na Faculdade de Direito. Sabendo-se ameaçado de ser incorporado e mobilizado para Angola, decide se exilar quando terminasse o curso, começando a organizar, com outros estudantes, uma oposição à guerra. Assim, em outubro de 1961 parte para Paris, a caminho de um longo desterro, que só terminaria com o 25 de Abril, 13 anos depois. Marcelo Caetano impede o Reitor da Faculdade de Direito de conceder-lhe o diploma, devido ao fato de ter os direitos políticos suspensos. No exílio, passado grande parte na França, Seabra intensifica sua luta política, sendo membro do Comitê para a Defesa das Liberdades, presidido por Emílio Guerreiro, sendo também eleito presidente da União dos Estudantes Portugueses na França. Deslocando-se por vários países, participou do Congresso da União Internacional dos Estudantes, com sede em Praga; visitou a União Soviética, onde foi convidado a organizar uma antologia da poesia portuguesa moderna, que acabou sendo censurada já que Seabra não se afirmava ‘comunista’ e discordava do regime totalitário soviético, o que lhe gerou, também, problemas

espiritual colectiva no legado da nossa tradição poética e os reinterpretou como fundamentos dum imperativo cívico e visionário". (idem, p.17).

Num dossiê dedicado a ele, na revista *Letras & Letras* n. 105, de fevereiro de 1994, o seu diretor, Joaquim Matos, escreve sobre o 'perfil plurifacetado' de Seabra que, dentre as diferentes áreas nas quais atuou, procurou sempre trazer à tona uma revitalização de uma 'mensagem' portuguesa, entendendo por isso uma cultura poética de caráter plural e universalizante. Matos diz que em Seabra

---

com o Partido Comunista Português. Tendo alguns companheiros refugiados em Argélia, Seabra parte para lá, vindo a militar no Movimento de Ação Revolucionária, que fazia parte da Frente Patriótica de Libertação Nacional, presidida pelo General Humberto Delgado. Quando Delgado é dado como 'desaparecido', alerta imediatamente, junto com outros exilados, a opinião pública internacional, para a qual critica a atitude da Frente Patriótica que acaba por recusar-lhe solidariedade. Com o ambiente conturbado na Argélia, Seabra retorna à França. Em Paris, então, retoma os estudos e inicia sua tese de doutoramento na Escola de Altos Estudos, sobre Fernando Pessoa, orientado por Roland Barthes. Assistiu aos acontecimentos de maio de 1968 com entusiasmo, embora não aderisse a qualquer movimento ideológico, interessado mais na criatividade dos estudantes em revolta. Em 1971, defende a tese de doutoramento na Sorbonne. Foi, então, nomeado assistente de Português na Universidade de Paris X (Nanterre), pago exclusivamente pelo governo francês. Multiplicou as suas atividades de investigação, de ensino e literárias, sendo encarregado de curso na Universidade de Paris VIII e na Escola Normal Superior. Traduziu e publicou, nesta altura, os manifestos do modernismo português, contribuindo para um melhor conhecimento, na França, de Sá-Carneiro e Almada Negreiros. Com o 25 de Abril, regressa a Portugal, tendo-se imediatamente disponibilizado para dar o seu contributo para a reconstrução do país e para a consolidação da democracia, dentro de suas convicções próprias, que se aproximavam mais de uma social-democracia reformista e moderna, recusando toda forma de totalitarismo. É convidado à docência da Faculdade de Letras do Porto, onde começa como professor auxiliar e chega a catedrático. Funda o Centro de Estudos Literários, nesta Faculdade, tendo estado ligado aos primórdios da revista "Persona" que, em seguida, organizaria o I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos. Adere ao PPD, sendo deputado da Assembleia Constituinte, durante a qual acaba por tornar-se independente, devido às dissidências internas. Funda, então, com outros dissidentes do PPD, o MSD (Movimento Social Democrata). Com outros democratas, lança a Comissão Cívica Independente, que exerceu um papel de conscientização da opinião pública e dos cidadãos portugueses. É então que, em 1980, funda a revista "Nova Renascença", na sequência de uma exposição-colóquio sobre a "Renascença Portuguesa", cuja herança cultural, como veremos, se propõe retomar, nas novas condições abertas com a instauração da democracia e a integração de Portugal na Europa, mantendo, de maneira nova, a sua identidade e os valores civilizacionais próprios. A revista acabará assumindo um papel protagonista na manifestação editorial poética-política de Seabra, tendo publicações trimestrais até 1999. Em 1983, é convidado a fazer parte do governo PS/PSD, do chamado "bloco central", como Ministro da Educação, cargo que exercerá até 1985, vindo a se demitir em solidariedade ao professor Mota Pinto, quando este abandonou o governo por divergências internas ao PSD. Enquanto exerceu cargo no Ministério, empenhou-se sobretudo na Educação Cívica e no relançamento do Ensino Técnico-Superior, que havia sido eliminado após a revolução. Em 1985 é reeleito deputado pelo PSD no distrito do Porto, acaba por deixar este cargo para voltar para França, onde retomou a docência na sua antiga Universidade de Paris X. Lá se encontrava quando foi proposto para ser Embaixador de Portugal na UNESCO, cargo que exerceu de 1986 a 1993 (em Bucareste e em Buenos Aires), empenhando-se na difusão da língua e da cultura portuguesa, numa perspectiva patriótica e universalista, buscando renovar a 'imagem' de Portugal. Em 1991 é eleito membro do Conselho Executivo da UNESCO. Nessa altura, o Governo de Portugal o nomeia Embaixador de Portugal na Índia, cargo que só aceita na condição de continuar no Conselho Executivo da UNESCO. Como o Governo de Portugal não respeitou o acordo, Seabra acabou por se demitir, retornando a Portugal e as suas atividades de professor, escritor e investigador. Falece em 27 de maio de 2004.

*“Emerge além disso, do âmago desta exterioridade, uma formação moral e cívica que é ao mesmo tempo haurida numa filiação à simplicidade e ao saber de raiz popular e à intelectualidade bebida em persistentes leituras e interpretações do fenómeno sócio-cultural, ora buscando no passado e nas correntes mais genuinamente pátrias um elo para a renascença portuguesa, aliando o saudosismo dinâmico e sebastianista de Pascoaes, ao universalismo poético, futurante e messianista de Pessoa, ora perspectivando junto de círculos intelectuais, em lugares remotos ou nos meios de maior projeção cultural europeia os sinais de uma Mensagem lusitana” (MATOS, J. “Apresentação”, in *Letras & Letras*, n. 105, p.14).*

Como em seu poema “Escansão do Tempo”, Seabra apresenta-se como um fio no elo ‘renovador’ da pátria, dando os braços – as linhas – ao passado mítico de Camões, Pascoaes e Pessoa (mítico porque simbólico, atual, renovável, aberto, ordenador, eixo de uma noção de mundo e de identidade) e ao presente, aos poetas e intelectuais dispostos a empreender a *Nova Renascença*.

O tempo “eleva-se”, segue uma “escansão” que é poética, como sugere a própria palavra em seu significado de “elevação de tom e ritmo”. O que foi silêncio – as “trevas medievais” da ditadura salazarista – é agora fruto maduro de um “Renascimento”. Notamos que, em semelhança ao que ficou chamado de ‘Renascimento’ no século XVI, na intenção de romper com o que os homens deste período chamaram “Idade Média”, o século XX português retomará o ideal renascentista, em sua intenção de finalizar uma temporalidade recente, lida como tenebrosa e autoritária, e, simultaneamente, resgatar uma ancestralidade ‘clássica’, percebida como esclarecedora e re-condutora de determinado destino civilizacional (no caso do Renascimento do século XVI, tratava-se do destino civilizacional europeu).

Assim como os humanistas revitalizaram textos gregos e valores da Paidéia

grega, Fernando Pessoa, nos textos publicados n'A *Águia*, sobre a "Nova Poesia Portuguesa Sociologicamente Considerada" também vinculará Grécia e Portugal como os dois grandes 'impérios' de criatividade e cultura do mundo Ocidental, sendo o império português o "Quinto Império", em germinação pela 'nova poesia portuguesa' daquele momento. Ainda noutro texto, Pessoa escreve *"Nada há de menos latino que um português. Somos muito mais helênicos – capazes, como os Gregos, só de obter a proporção fora da lei, na liberdade, na ânsia, livres da pressão do Estado e da Sociedade. Não é uma 'blague' geográfica o ficarem Lisboa e Atenas quase na mesma latitude"* (PESSOA, s/d, 50)⁸⁶.

Nos quase 50 anos de ditadura foi crescendo, no silêncio imposto, a semente da renovação: *"onde cresce o silêncio / a raiz também cresce / para dentro do tempo"*. E pode agora o fruto poético, nos tempos de um sonho democrático, fazer a 'escansão do tempo': *"e nele amadurece / devagar a semente / que rebenta no verso"*. O rebento acontece no verso, a idéia mítica de salvação vai encontrar na arte o seu lugar atuante. Como se, em tempos vazios de crença ou de certezas, a poesia pudesse pôr a intimidade dos homens em contato ritualizado. Como se só a poesia comportasse, ainda, brechas para o sentimento religioso, o sentimento que re-liga os homens e o seu redor.

Pinharanda Gomes, num artigo publicado também neste dossiê sobre Seabra, na revista *Letras e Letras*, define o diretor da *Nova Renascença* como o grande

---

⁸⁶ Num outro fragmento, compilado no mesmo livro sob organização de A. Quadros, Pessoa explicaria sua leitura do Quinto Império: *"A divisão é: Império Grego (sintetizando todos os conhecimentos, toda a experiência dos antigos impérios pré-culturais); o Império Romano (sintetizando toda a experiência e cultura gregas e fundindo em seu âmbito todos os povos formadores, já ou depois, da nossa civilização); o Império Cristão (fundindo a extensão do Império Romano com a cultura do Império Grego, e agregando-lhe elementos de toda a ordem oriental, entre os quais o elemento hebraico); e o Império Inglês (distribuindo por toda a terra o resultado dos outros três Impérios, e sendo assim o primeiro de uma nova espécie de síntese). (...) O Quinto Império, que necessariamente fundirá esses quatro impérios com tudo quanto esteja fora deles, formando pois o primeiro império verdadeiramente mundial, ou universal. Este critério tem a confirmá-lo a própria sociologia da nossa civilização. Ela é formada, tal qual está hoje, por quatro elementos: a cultura grega, a ordem romana, a moral cristã, e o individualismo inglês. Resta acrescentar-lhe o espírito de universalidade, que deve necessariamente surgir do carácter policontinental da actual civilização. Até agora não tem havido senão civilização européia; a universalização da civilização européia é forçosamente o mister do Quinto Império"* (QUADROS, A. in PESSOA, F., s/d, p. 123).

exemplo do homem “não estrangeirado”. Um patriota – segundo a maneira como o próprio Seabra entende o patriotismo, ou seja, indivíduo que acolhe um sentimento de amor à Pátria como um lugar da Humanidade:

“O poeta, exilado nas longas terras, (...) poderia ter-se despaísado, ou estrangeirado. Não seria raro fenômeno. Em todos os tempos recebemos quem, tendo saído de nossa casa, a ela volte, mas apenas para pensar e viver segundo o que aprendeu enquanto esteve fora. É este o verdadeiro ‘estrangeirado’. Diversamente, José Augusto Seabra, talvez por sua filiação no corpo dos poetas portugueses, não se estrangeirou. Viveu no estrangeiro e, de lá, na confrontação dos valores recebidos e dos valores achados, terá olhado para as origens e, de longe, tê-las-á readmirado. Os homens, como ensinou Aristóteles, gostam de admirar (paradoxo!) o que está longe; mas o longe é perto quando o descobrimos, e vemos que ele se acha dentro de nós, construindo a nossa interioridade, disposta a dar-se, a redoar-se. Regressando à mátria, o poeta trouxe-lhe o alto sentido do redescobrimento, da pluralidade e da demanda espiritual. E, como prova real, fruto sazonal, eis que apresentou à sociedade portuguesa essa revista que é, já hoje, (...) um vivíssimo documento de actividade criante, de mentalidade pensante, e de itinerário renascente”. (p.25)

Ainda um último comentário, acerca da atividade ensaística de Seabra, para fecharmos essa apresentação do homem da ‘Nova Renascença, vem de Maria Aliete Galhoz, assídua colaboradora da revista, em seu artigo “O Ensaísmo de José Augusto Seabra – de uma *Poiética*, de uma *Poiésis*, de uma *Pólis*”:

“No campo ensaístico, em José Augusto Seabra, ‘Poiética’, ‘Poiésis’, Polis constituem o próprio objeto ou constituem-se igualmente o próprio objetivo de muitos dos seus ensaios. Três livros, mais substancialmente, os reúnem, em ‘corpus’ solidários, e neles podemos confirmar a presença desta

tríade, ora mantendo-se como arquetípica, ora como projecional tensão nos múltiplos seus textos em que o Autor a(s) tematiza ou a(s) submete à prova sob análise. [...] Possuidor de um pensamento lúcido na observação referencial, disciplinado na 'démarche' sondadora, discreto estóico da poesia, é a paixão da 'polis', no sonho que a investe de harmonia universal, que maiormente fala na palavra de ensaísta de José Augusto Seabra, exegeta da 'poiésis' e gerador de exegese, por sua vez, no diálogo aberto. E sobe-nos uma pergunta: 'Neste entenebrece universal' que vivemos cada vez mais pesado como abrir caminho à Utopia? Como, em Babel, abrir as portas de Sião? – a Esperança, a Alegria?" (art.cit., p. 31)

O percurso de Seabra estará bastante presente nas páginas da revista e diversas vezes somos levados a pensar numa extensão possível entre o diretor e o propósito mais íntimo da revista, ou seja, num certo sentido, esse grito esperançoso evocado na *Nova Renascença*, para um Portugal navegante em águas célicas e turbulentas, parece-nos ecoar o lamento esperançoso de um homem que teve uma difícil vida de luta política e uma incansável capacidade de sublimação de suas feridas.

Seria essa sublimação ainda um resquício infatigável daquela auto-projeção 'ilhada', de que falava Lourenço, sempre percebida em suas desproporções (grandeza ou decadência), jogando suas esperanças realizáveis num futuro distante, além? O questionamento de Galhoz nos remete, então, ao nosso questionamento: como renascer? Que renascença é possível e desejada depois do fim das utopias? Como entender o mito do renascimento nas trilhas atuais da complexidade desconstrutivista, 'babélica', como a ela se refere a autora?

As tentativas – ainda assim – são válidas, acreditamos. Todo sonho tem o poder de frutificar. Porém, resgatar os fulcros do passado, de uma tradição muitas vezes 'camuflada', é, como argumenta o autor de *Mitologia da Saudade*,

enfrentar a necessidade de reavaliá-los pois, só assim, surgiria, por meio da reflexão, a possibilidade de recriar os mitos noutras leituras, abrindo mais uma vez a sua pele camaleônica e transformadora. Com a missão de auxiliar os “tempos de reencontro”, a revista apresentar-se-á, em seu primeiro editorial, já citado, como extremamente positiva, nesta procura de reativar, conforme Clara Rocha, uma *aventura espiritual de ressurgimento pátrio, procurando na ‘traditio’ a legitimação da ‘revolutio’*”(op. cit., 16):

Os tempos são de reencontro: das comunidades regionais com a comunidade nacional e desta com as demais comunidades de língua portuguesa. Da Europa à África, à Ásia e às Américas, numa circulação que sustenta os corpos, as palavras e as idéias, esse reencontro será o da superação de distâncias e ressentimentos, na obra comum de construirmos todos novas civilizações. Plurais são os caminhos e abertos os horizontes. Em liberdade os demandaremos. Renascendo, sempre”.

Após termos apresentarmos algumas das informações sobre a ‘materialidade’ da revista, acompanhamos a metodologia de Clara Rocha (1985), que, buscando uma aproximação sociológica das revistas e jornais literários do século XX em Portugal, afirma serem duas as principais linhas de força que coordenam a publicação dos periódicos: numa linha, a vanguarda *versus* tradição; noutra, o estrangeirismo *versus* o portuguesismo. Outro fator recorrente na formação de revistas literárias seria a necessidade de uma ‘afirmação provincial’, como oposição à concentração cultural dos grandes centros, e particularmente, Lisboa. Como veremos a seguir, acompanhando a leitura que Paulo Motta de Oliveira realiza d’*A Águia*, essas divisões ou ‘linhas’ trabalhadas na leitura de Rocha acabam por reduzir enormemente a complexidade da revista citada, já que a autora a coloca como

exemplo da linha de ‘Tradição / Portuguesismo’, o que, de fato, é errôneo.

Pensando no aspecto sócio-histórico das revistas, Rocha estabelece dois métodos para a abordagem de seu objeto: a aproximação socioliterária e a leitura intertextual. Na primeira abordagem, as revistas são analisadas como lugares de afirmação coletiva, questionamento e compreensão da preferência do autor pelo lançamento de sua obra num meio coletivo e não individualmente, pelas condições de produção e de recepção, segundo a linha de tradição ou de vanguarda, de ‘portuguesismo’ ou de ‘abertura às culturas estrangeiras’:

“Desde os começos do século XX que se desenham na literatura portuguesa duas grandes tendências: uma de vanguarda, polarizada na geração do ‘Orpheu’, e outra de tradição, representada pelas vozes poéticas que colaboram nas principais revistas de 1900 a 1910 e sobretudo pelo grupo d’Á Águia’. Daí em diante, essas duas grandes linhas de força irão refletir-se alternada ou concomitantemente nas revistas e jornais literários” (ROCHA: 1985, p.197)

Na abordagem intertextual, as revistas serão lidas como acumulação, sucessão, sobreposição e diálogo de propostas estético-literárias. Estipula-se que tenha havido mais de duzentos títulos, no século XX português, de revistas e jornais literários. Poucos destes números tiveram condições de sobrevivência:

“O artista do século XX inova em ritmo cada vez mais acelerado. Ele sabe o que os anteriores não sabiam (como dizia Eliot), mas por isso mesmo carrega aos ombros uma herança cultural cada vez mais pesada (que inibe, que responsabiliza, que torna cada vez mais difícil criar?). É este o ponto da situação que uma leitura das revistas do século XX nos permite fazer. Inovar e conservar, inventar e prolongar são os dois grandes atos que elas

espelham. Por isso se reitera ao longo delas a expressão do desejo de “salvar a cultura deste país”. (...) Como as árvores, as publicações periódicas têm os seus ciclos de pujança, de envelhecimento, de morte e de recomeço. Se muitas delas tiveram um destino inglório – ou porque passaram por dificuldades de vária ordem, ou porque receberam um acolhimento pouco caloroso e acabaram por extinguir-se -, o certo é que sempre houve um recomeço: outras vieram, outras deram oportunidades aos novos e aos velhos, outras quiseram ‘salvar’ a cultura portuguesa. Por isso a história das revistas e jornais literários do nosso século é a história dum esforço que anima sucessivamente gerações e dum enorme desperdício. Sempre um impulso de criação e divulgação artística, que numa atitude esperançada e quase messiânica se diz ‘salvador’ da nossa cultura, e sempre esse sentimento de ‘malogro’ de que fala Ana Hatherly a propósito das vanguardas no nosso país – imagem/símbolo da própria realidade portuguesa?” (ROCHA: 1985, p.220-221)

Segundo Rocha, parece haver uma ciclicidade “esforçada” inerente à produção de periódicos em Portugal, ao longo do século passado. Haveria um jogo, nas revistas, entre recuperação e esforço de sobrevivência que, segundo a autora, levantar-se-iam para “salvar o país”. Tradição messiânica que parece situar o propósito de existência das revistas? Incompetência das vanguardas? Parece-nos empobrecedor generalizá-las assim. Mas, sem dúvidas, essa tradição inscreve-se nas páginas da *Nova Renascença*, que não apenas vangloria-se do feito de sua luta como, diversas vezes, reclama, num tom vitimizado, a pouca amplitude de sua voz, culpando aos demais (principalmente Lisboa) pela marginalização e exclusão dentro do campo de debate cultural.

Rocha afirma ter aparecido, na atualidade da crítica literária portuguesa, um ‘fenômeno revivalista’, demonstrando interesse por jornais e revistas do decorrer do século passado. Tal revivalismo aparece como: iniciativas de reedição ou edição

antológica dos materiais; atenção renovada da crítica literária, novos olhares; recuperação de uma revista dada por finda, fundação de uma nova revista prolongando outra passada. A autora acentua que essa retomada pressupõe “*consciência da diferença entre o presente e o passado na compreensão e na experiência estética*” (ROCHA: 1985, p.15):

“Talvez possamos então concluir que a evolução do horizonte de recepção no sentido da empatia ou mesmo da identificação com o período recuperado e a ‘boa consciência’ de fazer justiça, trazendo-o de novo à memória coletiva, são dois ingredientes fundamentais do fenômeno revivalista. E são eles também que parecem legitimar, no caso que nos interessa, o renascer do interesse por certas revistas do século XX português”. (p.16)

A revista *A Águia*, particularmente, é rica na herança que deixou. Dela nasceram outros periódicos, como *Terra de Sol*, publicada por Álvaro Pinto (que fora diretor d’*A Águia*); a revista *Seara Nova*; o grupo de “Filosofia Portuguesa”, nos anos 50, irá resgatá-la; nos anos 80, a revista que estudamos; e, ainda agora, em maio de 2008 vimos ser lançado o primeiro número da revista *Nova Águia*⁸⁷.

Também Maria José Canelo, em seu texto “Nações em revista(s)” (in SANTOS, Boaventura (dir.): 2001, p. 439) defende o estudo de revistas literárias,

---

⁸⁷ Acaba de ser lançada em Portugal, espalhada por diversas cidades, a revista *Nova Águia* que é uma propriedade da Associação Agostinho da Silva e também órgão do MIL, Movimento Internacional Lusófono. A direção está nas mãos de Paulo Borges, Celeste Natário e Renato Epifânio. Contam, em seu Conselho de Direção, diversos ex-membros e colaboradores da *Nova Renascença*, entre eles Alfredo Ribeiro dos Santos, António Braz Teixeira, Antonio Telmo, Constança Marcondes César, Dalila Pereira da Costa, Fernando Echevarría e Pinharanda Gomes. O 1º número tem como tema “A Idéia de Pátria – Sua actualidade” e traz em seu primeiro editorial referências similares às da *Nova Renascença*, no que diz respeito a Pascoaes, Pessoa e a idéia de Portugal. Ainda neste 1º número, é publicado o “Manifesto Nova Águia”, no qual são ressaltados os propósitos dessa revista, entre eles: refletir sobre a “profunda crise de Portugal e a aspiração a algo de novo”; “morte e refundação de Portugal”; “o sentido de Portugal como busca de uma fraterna comunidade humana e vital, alternativa ao esgotamento da civilização dominante”, “as virtualidades e o universalismo da comunidade lusófona”, etc. Podemos perceber a incrível atualidade do debate sobre a cultura portuguesa, seus mitos, sua relação com os sonhos e feitos da 1ª República e sua relação com as possibilidades oferecidas a Portugal no cenário mundial atual.

quando o objetivo do trabalho se foca na compreensão de um tema ou assunto determinado em um contexto específico. Ela argumenta que as revistas, por mais que vetorizadas por uma postura editorial, acabam sempre por romper a unidade. A autora diz ainda que as *“pequenas revistas literárias desafiavam a imaginação da nação”* (art.cit, p. 439) por assumirem uma natureza instável, descontínua e em constante reelaboração através do passar dos tempos. Diz ela que:

“(...) antes ainda de imaginarem a comunidade (trans)nacional, os intelectuais [das revistas] imaginavam a própria revista como fonte primeira de sua identificação e das suas lealdades, pois era o espaço primeiro onde eles faziam o exercício da sua individualidade: a sua revisão crítica da realidade nacional. Por isso as revistas podem ser tidas como microcosmos dos modelos culturais e sociais, se não políticos, em revisão nas teorias que debatem. Desta forma, a minha escolha das revistas literárias como espaço de análise pretende apresentá-las como um espaço intermédio entre as duas formas de imaginação da nação, que pode ser o espaço propriamente dito de construção da nação, como argumenta Homi Bhabha – o espaço de pedagogia (o discurso sobre os sujeitos, que os constitui enquanto objectos) e a performatividade (o discurso dos sujeitos, constituinte de si mesmos)” (idem, ibidem).

O trabalho de reflexão sobre o imaginário nacional, em construção nas revistas literárias, privilegiando o local, funcionariam, portanto, como uma ponte intermediária a um imaginário de transnação futura.

Refletindo sobre o percurso histórico-social do século XIX para, então, compreender o motor que geraria “as imagens de Portugal na 2ª série d’A *Águia*”, Paulo Motta de Oliveira, em sua tese de doutoramento, *Esperança e decadência: as*

Imagens de Portugal na 2ª série de 'A Águia', Oliveira ressalta a continuidade 'regeneradora' que o projeto liberal assumiu nas terras portuguesas. O autor vincula esta leitura, da continuidade do processo liberal português, à interpretação que Eduardo Lourenço elabora, em seu texto "Da literatura como interpretação de Portugal", para o qual, a partir do Romantismo, preponderaria uma postura literária que coloca o escritor e a escrita debruçados sobre o tema da pátria, como seus interventores. "Portugal" torna-se então, como nos mostra Oliveira, o núcleo da questão política e dos debates estéticos:

"Podemos ver que seja no campo literário, seja no político, um mesmo conjunto de questões percorre este período. Se Joel Serrão aponta para o caráter 'regenerador' do liberalismo português, em que se conjugam a consciência de uma perda e a tentativa de reverter esta perda, atingindo no futuro um espaço que já foi ocupado no passado, Lourenço mostra Portugal como núcleo da pulsão literária determinante e a consciência da fragilidade ôntica do país como uma ferida em supuração durante todo este período".
(idem, p.15)

Essa missão de "salvar Portugal" estará no cerne da preocupação da revista *A Águia*, em sua 2ª série, que levantará uma série de *imagens de Portugal*, como nos mostra o estudo de Oliveira, que são "*fruto de uma tradição que começa com a geração de Garret e Herculano, instauradora do liberalismo em Portugal e atravessa todo o restante do século XIX*" (idem, ibidem).

As imagens de Portugal construídas pela Geração de 70 continuariam, então, ainda que com divergências em relação aos românticos liberais, guiadas pela dupla-face da moeda decadência *versus* restauração. Além das leituras fundamentais de

Antero, Eça e Junqueiro, poderíamos pinçar, como um dos principais momentos para a leitura do imaginário mítico presente na construção das *imagens de Portugal*, a obra *História de Portugal*, publicada em 1879, de Oliveira Martins⁸⁸. Já para Antero o valor positivo do presente estava na necessidade de ruptura com o passado, porém, sublinha Motta de Oliveira, este romper com o passado não significa a ruptura com uma noção mítica de Portugal, pelo contrário:

“Este texto [Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos] reelabora, na moderna literatura portuguesa, um tipo de visão temporal que se tornará, a partir dele, recorrente: a história portuguesa é vista como formada por dois tempos, um de grandeza e outro de decadência, o que se espera do futuro é um retorno à grandeza passada. (...) Este tipo de visão (...) acaba por filiar este texto a uma tradição que, pelo menos aparentemente, seria totalmente estranha às convicções de Antero: este tipo de visão histórica que tem sua origem matricial na “Écloga 4” de Virgílio, com sua visão prospectiva da idade de ouro, já havia sido expresso em Portugal, entre outros, por Camões em ‘Os Lusíadas’ e por Vieira em ‘A História do Futuro’, o que acaba por nos mostrar o quanto de mítico existe no pensamento anterior. O que ele espera, como Camões e Vieira o esperaram, é uma espécie de regresso à Idade do Ouro, em que Portugal era de fato um país, regresso obviamente impossível, pois não está fundado na realidade concreta da nação”. (OLIVEIRA: 1995, 49).

Oliveira confirma então as hipóteses de Eduardo Lourenço e Joel Serrão, para os quais a busca por uma regeneração da pátria constituiu um dos temas

---

⁸⁸ Na obra de Oliveira Martins, o sebastianismo é então elevado a substrato máximo da cultura portuguesa. A sua *História de Portugal* ressalta a decadência do país após a derrota de Alcácer-Quibir e o seu ressurgimento em 1640, com a Restauração. O que garante essa ressurgência não são, para ele, fatores de ordem política ou social, mas de ordem cultural: os pilares da nacionalidade seriam *Os Lusíadas* e o sebastianismo: “Acabavam ao mesmo tempo, com a pátria portuguesa, os dois homens – Camões, D. Sebastião – que nas agonias dela tinham encarnado em si, e numa químera, o plano de ressurreição. Nesse tûmulo que encerrava, com os cadáveres do poeta e do rei, o da Nação, havia dois epitáfios: um foi o sonho sebastianista; o outro foi, é, o poema d’Os Lusíadas. A pátria fugira da terra para a região aérea da poesia e do mito” (idem, 54).

centrais da cultura portuguesa do final do século XIX e início do século XX. Levantamos nós, agora, uma nova hipótese que vincula esse período ao final do século XX, mostrando como uma determinada continuidade “salvífica” da pátria segue atuante na reflexão produzida sobre a cultura portuguesa. Dessa forma, essa missão cultural regeneradora acaba por formar um dos *topos* axiais do procedimento reflexivo da cultura portuguesa, que, em seus momentos de crise e transformação apela, sempre, para um seu resgate *renovado*. Devido às qualidades altamente impregnantes, simbólicas, afetivas, e até “espirituais”, que esse *topos* agrega, podemos pensá-lo como mítico, já que, além das qualidades evidenciadas, ele projeta-se num além espaço-temporal, fundamentado, portanto, por um princípio e um fim de ordem transcendental. Esse regresso será também uma ida, já na *Nova Renascença*. O paradigma da Ilha da Bem-Aventura ou Idade de Ouro, com estamos vendo, é uma constante do imaginário mítico português que, ao longo dos tempos reescreve-se ou reelabora-se. Neste imaginário, podemos, assim, confirmar a leitura durandianda dos mitemas que o estruturariam. Ou seja, mais do que um reflexo de uma determinada tendência epistemológica, essa *paixão pelo além* continua configurando, até hoje, a leitura que se faz do mundo possível ao país e sua gente.

3.2 Retornos e Diálogos: a Renascença Portuguesa e a Nova Renascença

Após um século XIX em frangalhos, feito de avanços liberais e contra-reformas monárquicas, após o sonho socialista de alguns ‘vencidos da vida’, após quase 100 anos de instabilidade extrema e uma política incapaz de assegurar raízes, fosse qual fosse o lado partidário. Poucas coisas eram claras. O espírito finissecular é preenchido por névoas, fogos-fátuos, sonambulismos, lembranças apagadas tanto no campo artístico – com o simbolismo e decadentismo – como no ânimo nacional civil, interpelado pelo *Ultimatum* inglês e o escancaramento da falência do plano imperial português na África, ratificando a derrocada do grande império universal cristão, intermediado por Portugal. Quando acontece o ‘fenômeno’ republicano, que já nasce desgastado, as divergências de partido se acirram, fazendo do espaço republicano um vestiário no qual rápidas e transitórias figuras se alternam no porte de presidente da República. Neste contexto, diversas revistas pulularam no espaço nacional, cada qual filiando-se a uma perspectiva de rumo histórico, cada qual propondo uma atuação social. Uma das revistas mais fundamentais do período foi a revista *A Águia*.

A revista *A Águia* surge no ano de 1910, sob a direção de Álvaro Pinto. Fernando Guimarães, em seu artigo “Acerca da Primeira Série da Revista ‘A Águia’”, publicado na *Nova Renascença*, Vol. VII, n. 27-28, sustenta que algumas das principais linhas da revista *A Águia*, mais conhecida por sua 2ª série, já podem ser vistas nos números publicados em sua 1ª série. A revista tem como data de nascimento o marco mítico do dia 1º de dezembro de 1910, “*simbolicamente, sem dúvida...*”, comenta Guimarães. O núcleo de escritores presente nesta primeira fase

é já formado por Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra, Augusto Casimiro, António Correa d'Oliveira, Afonso Duarte, Mario Beirão, Raul Proença, Antonio Sérgio, núcleo que continuará forte e preponderante também na sua 2ª série.

Esta primeira fase d'*A Águia* vai de 1910 a 1911, formando 10 números publicados. Nesta altura, cumpre lembrar, a revista não era ainda órgão da 'Renascença Portuguesa'. Só o será a partir da 2ª série, que conta com 3 subséries: 1912-1921 (120 números), 1922-1927 (60 números) e 1932 (3 números). A partir de 1912 a revista entra, então, em sua 2ª série, agora dirigida por Teixeira de Pascoaes. Será esta 2ª série, conjunta ao grupo da Renascença Portuguesa, que inspirará a Associação da Nova Renascença, e sua revista.

A Águia fora uma revista quinzenal, composta por diferentes tipos temáticos de artigos. Em sua maior parte, mostrava-se ser uma revista cuja principal missão, precisamente nesta 2ª série, sob a presença majoritária de Pascoaes, proclamará a necessidade de ativar, nos leitores, uma consciência da alma portuguesa "para que se torne possível um renascer nacional". Em 1912 é fundado o grupo da Renascença Portuguesa, assumindo a revista como seu órgão interventor. É precisamente nesta altura que, entrando em sua 2ª série, e tendo Pascoaes como diretor literário, a revista far-se-á porta-voz do Saudosismo, ainda que não inteiramente concordante, movimentando algumas clivagens e polémicas. Focaremos nossa atenção neste princípio da 2ª série da revista porque, como já pôde ser visto nos textos citados até então, é ela o eixo d'*A Águia* nas atenções da *Nova Renascença*. Quando esta recupera o momento de encontro entre Pascoaes e Pessoa, está, justamente, situando-o nestas páginas d'*A Águia*.⁸⁹

---

⁸⁹ É importante observar que, além de um número integralmente dedicado a Pessoa, e outro a Pascoaes, (nos quais são trabalhados aspectos mais completos das obras destes poetas) os demais números da *Nova Renascença* normalmente trazem artigos sobre um ou/e outro. Nessas ocasiões é comum vê-los associados, ou irmanados. Sabemos que a crítica literária já muito ignorou as ressonâncias internas existente nas obras destes poetas,

Para os poetas e pensadores do Saudosismo, ao entender que presenciavam um momento ‘caótico e genesíaco’ da pátria, postularam a necessidade de uma pedagogia de reencontro do homem português com sua identidade talhada por uma historiografia mítica. No 1º editorial desta 2ª série, intitulado “Renascer”, Pascoaes afirma:

“(...)O fim d’esta revista, como órgão da ‘Renascença Portuguesa’ será, portanto, dar um sentido às energias intelectuais que a nossa Raça possui; Criar um novo Portugal, ou melhor, ressuscitar a Pátria Portuguesa, arrancá-la do túmulo onde a sepultaram alguns séculos de escuridade física e moral,(...). Por isso, a Sociedade a que me referi se intitula ‘Renascença Portuguesa’. Mas não imagine o leitor que a palavra Renascença significa simples regresso ao Passado. Não! Renascer é regressar às fontes originárias da vida, mas para criar uma nova vida” (PASCOAES, T. “Renascença”, in A Águia, n.1, 2ª série, jan. 1912).

Oscar Lopes, citado por Motta de Oliveira, nomeia três “feixes de tendências” literárias entre os anos de 1890 e 1910. Um deles seria o neo-romantismo, que rompendo com alguns pressupostos românticos, vê-se, muitas vezes, desaguando numa estética formal-decadentista. Diz Lopes:

“(...) a geração de 90 tem o seu principal ponto de partida numa súbita consciência de utopia que o Ultimatum, a crise financeira subsequente, o aumento das tensões políticas e sociais despertaram, quer quanto ao idealismo de um progresso monárquico-liberal simbolizado pelas vias-férreas de Fontes, quer quanto ao idealismo oposto, à Proudhon, de um “socialismo”

a realizar pedagogicamente e de cima para baixo, perfilhado pela geração de 70. E, assim, enquanto alguns dos novos, os historicistas, neogarretianos e líricos saudosos se agarram às margens irracionais do primeiro Romantismo, outros, os esteticistas-decadentistas, fazem da desesperança contemplativa e formalista 'fin-de-siècle' a sua própria razão humana ou nacional de ser, ao passo que os escritores mais em contacto com as realidades e possibilidades sociais imediatas restringem as críticas de tradição romântica e realista a novos horizontes de consciência muito mais inequivocamente pequeno-burgueses" (LOPES, apud OLIVEIRA, op.cit., 67).

Oliveira sublinha que, enquanto para os neo-garrettistas há um medo “do futuro” que levará ao fim do mundo português tradicional, para os saudosistas, em contrapartida, há uma imensa fé, um otimismo congênito, nascido nos novos ares da República. Ainda assim, Oliveira vê em ambos um “irracionalismo”, *“tanto do terror diante de um mundo que se acaba, como a desmedida esperança em um outro que pode começar, possuem, de fato, pontos em comum”* (idem, 69)⁹⁰.

O autor, no trabalho citado, destrinchando a galeria de *imagens de Portugal*, na 2ª série d'A *Águia*, apontará que os seus três primeiros volumes estariam “sob o império da Saudade” (idem, 79)⁹¹, sempre sublinhando a diferença entre

---

⁹⁰ Oliveira cita, ainda, trechos do Hino Nacional de 1910, “A Portuguesa”, que ilustra bem essa “fé mágica” transposta à República. Os trechos dizem: “*Heróis do mar, nobre povo... levantai hoje de novo o esplendor de Portugal...*” “*... brade à Europa e à Terra inteira: Portugal não pereceu...*” “*... Saudai o sol que desponta sobre um ridente porvir; seja o eco d’uma afronta o sinal do ressurgir*”(apud OLIVEIRA, op.cit., p. 70) . O tom épico do texto revela uma consciência patriótica mítica, investida de uma missão “nobre”, “esplendorosa” que deve “bradir” ao globo todo. Esse imaginário de povo eleito, ‘ungido pelo além’, como já disse Eduardo Lourenço, será o céu e a cruz da cultura portuguesa, produzindo todas as energias emancipatórias, mas também, todas aquelas conformistas. O tom solene do Hino *navega* ainda pelos manifestos e editoriais da *Nova Renascença*.

⁹¹ É fundamental, porém, assinalar a não redução da revista ou do grupo da Renascença Portuguesa à qualquer temática ou postura. Conforme nota de Álvaro Pinto, “*espinha dorsal deste grupo [a Renascença Portuguesa] durante a segunda série [da revista]*” (OLIVEIRA, op.cit., 80), publicada na revista *Ocidente*, em 1938: “*Não foi efêmera nem pretendeu jamais reduzir-se a uma insignificante igreja literária a obra da “Renascença. A ingênua dogmática do “saudosismo”, a que o Sr. Antonio Sérgio quis reduzir a “Renascença”, não foi nem princípio de programa, nem meio, nem fim. E tanta liberdade teve Teixeira de Pascoais para apresentar e exaltar o “saudosismo”, como o Sr. Antonio Sérgio para o atacar em todos os tons, como Fernando Pessoa para vaticinar o advento dum Supra-Camões, Vila-Moura para defender o Estado artista, ou Teixeira Rêgo e Afonso Cordeiro para exporem as doutrinas que quiseram sobre sacrifícios, ritos, climas e línguas*” (apud OLIVEIRA, idem, ibidem).

Saudosismo e Renascença Portuguesa, já que essa última assume a direção da revista nesta série:

“Se apenas um estudo mais detalhado do conjunto do movimento da Renascença (cuja atividade inclui além de ‘A Águia’ uma outra revista, ‘A Vida Portuguesa, a criação das Universidades Populares do Porto e a manutenção de uma tipografia em que uma série de títulos importantes foram publicados) poderia avaliar em que medida o ‘Saudosismo’ foi ou não a principal corrente em seu interior, o que podemos afirmar a partir da análise que realizamos é a incontestável importância de Pascoaes, e de outros intelectuais a ele ligados, no interior dos primeiros volumes da segunda série de ‘A Águia’: os três primeiros volumes da segunda série desta revista indicam claramente que, neste primeiro momento, o Saudosismo se constitui na mais importante e recorrente forma de interpretação da realidade portuguesa, visto que a maioria dos textos que se referem a Portugal estão sob a égide ao menos de algumas premissas deste movimento, e que as outras formas de analisar o país são nitidamente minoritárias. Assim, pelo menos neste momento inicial, é o Saudosismo a principal corrente nesta revista (...)” (idem, 81).

Para Pascoaes, a obra sagrada do renascimento pátrio está relacionada à tomada de consciência da *alma nacional*, que existe e encontra-se no centro do sentimento nacional, que já se fez verbo e ação em alguns momentos da história: em Viriato, Afonso Henriques e Camões. Agora, novamente, diz-nos o poeta, a alma reanima-se por meio da revelação da *Saudade*⁹². Com a “*florescência*” dos poetas,

---

⁹² Diz Pascoaes: “E n’esse momento, mais divino que humano, a alma portuguesa gerou nas suas entranhas penetradas por uma luz celeste, a Saudade, a nebulosa do futuro Canto imortal, o Verbo do novo mundo português. A Saudade é Viriato, Afonso Henriques e Camões desmaterializados, reduzidos a um sentimento, postos em alma extrema. A Saudade é o próprio sangue espiritual da raça; o seu estigma divino, o seu perfil eterno. Claro que a saudade no seu sentido profundo, verdadeiro, essencial, isto é, o sentimento-idéia, a emoção refletida, onde tudo o que existe, corpo e alma, dor e alegria, amor e desejo, terra e céu, atinge a sua unidade divina. Eis a Saudade vista na sua essência religiosa, e não no seu aspecto superficial e anedótico de simples gosto amargo de infelizes. É na Saudade revelada que existe a razão da nossa Renascença; N’ela ressurgiremos, porque ela é a própria renascença original e criadora. Eu acredito na grandeza do momento atual, porque só agora é que a Raça portuguesa, representada pelos seus Poetas que são a sua florescência, principia a sentir-se verdadeiramente revelada. Só agora ela sabe quem é; porque só agora a Saudade lhe falou, dizendo-lhe o seu antigo segredo...E por tudo isto, Portugal não morrerá; nem uma Pátria ~~arre~~, no

obra da Saudade, iniciar-se-ia, para Pascoaes, a obra do renascimento português, resultado de uma *educação pela alma*. Ao elaborarmos uma seleção das palavras e frases que se repetem, ao longo dos editoriais e artigos de Pascoaes, podemos vislumbrar, segundo a leitura mitocrítica, o eixo simbólico agregado nela. Entre esses termos sintomáticos da repetição mítica elaborada por Pascoaes, sublinhamos: *alma portuguesa; nacionalidade; tempos remotos; uma voz proclamando um povo; verbo criador; Lusíadas; sonho; saudade; futuro canto imortal; verbo do novo mundo; sentido profundo; sentimento-ideia; raça; revelação; energias fecundas; unidade divina; essência religiosa; renascença; navegações*.

Já no número 4 ainda desta 2ª série da revista, iniciam-se os textos de Pessoa sobre “a nova poesia portuguesa”, textos nos quais o poeta quer provar “com raciocínio” aquilo que Pascoaes sentiu “com intuição”. O primeiro texto, “A Nova Poesia Portuguesa Sociologicamente Considerada”, traz o método do pensamento pessoano. Segundo ele, as correntes literárias representam o estado social da época (geral) e do país (específico) nos quais afloram. Assim, a literatura seria um indicador sociológico do grau de civilização de determinada cultura. Pessoa dará como exemplo o caso inglês e o francês, para, finalmente, chegar ao caso português⁹³. Seguindo essa lógica, a “poesia portuguesa atual”, no contexto pessoano, apresentaria um misto de potencialidades criativas, justamente por se ter chegado ao cume da precariedade política. Pessoa afirma ver nessa poesia algo

---

instante em que encontra o seu espírito. Portugal não morrerá, e criará a sua nova Civilização, porque vê que a sua alma é inconfundível, que encerra em si um novo sentido da Vida, um novo Canto, um novo Verbo e, portanto, uma nova Ação. Sim: a alma portuguesa existe, e o seu perfil é eterno e original”(PASCOAES, T. “Renascença”, in *A Águia*, 2ª série, vol. I, n. 1, jan.1912).

⁹³ No primeiro, ressalta os três períodos epocais “isabelino”, “neo-clássico” e “moderno”. Somente o “isabelino” concretizou-se, afirma ele, como período criador, já que foi nele originado o “alto tom” do espírito nacional, numa concomitância entre política (Cromwell, República Popular) e cultura (Spenser, Milton, e principalmente, Shakespeare). O segundo período do caso inglês seria marcado por uma despersonalização, já que o “tom” predominante é o francês. No período moderno, entre os séculos XIX e XX, porém, a “civilização” inglesa retomaria sua magnitude, equilibrando o espírito nacional e a influência estrangeira. Há, portanto, um único período “criador” nas culturas, que deve ser “reativado” no decorrer de seu processo civilizador. Esse período “áureo” é marcado pela sincronicidade de uma forma política e uma forma estética que têm, como objetivo, ressaltar a “alma” que habitam, em sua cultura.

absolutamente nacional, fruto do canto popular somado às idéias nacionais, e individualidades criadoras de alto valor. Ou seja, o social e o individual estariam em correspondência, anunciando a chegada de um “Supra-Camões”. Ele diz:

“Isto leva a crer que deve estar para muito breve o inevitável aparecimento do poeta ou poetas supremos d’esta corrente, e da nossa terra, porque fatalmente o Grande Poeta, que este movimento gerará, deslocará para segundo plano a figura, até agora primacial, de Camões. (...) É precisamente por isso que mais concluível se nos afigura o próximo aparecer d’um supra-Camões na nossa terra” (PESSOA, Fernando. “A Nova Poesia Portuguesa Sociologicamente Considerada”, in *A Águia*, 2ª série, vol. I, n. 4, mar.1912).

E:

“A actual corrente literária portuguesa é completa – e absolutamente o principio de uma grande corrente litteraria, das que precedem as grandes épocas creadoras das grandes nações de quem a civilização é filha (...). Prepara-se em Portugal uma Renascença Extraordinária, um ressurgimento assombroso. Tenhamos fé. Tornemos essa crença, afinal logica, n’um futuro mais glorioso do que a imaginação o ousa conceber, a nossa alma e o nosso corpo, o quotidiano e o eterno de nós. Dia e noite, em pensamento e ação, em sonho e vida, esteja connosco, para que nenhuma das nossas almas falte à sua missão de hoje, de crear o supra-Portugal de amanhã” (idem, ibidem).

Apesar da concordância em vários aspectos entre o Pascoaes e o Pessoa desta 2ª série, temos de sublinhar, também n’ *A Águia*, as suas diferenças⁹⁴.

---

⁹⁴ Oliveira diz ainda: “Podemos entender que estas diferenças ocorrem pois estes dois pensadores fazem leituras distintas não só do presente, mas do próprio processo histórico em que este presente se insere. Como podemos notar, as noções de decadência e regeneração, fundamentais na pregação pascoalina, estão ausentes do raciocínio pessoano existente nestes artigos. O passado remoto de Portugal não interessa a Pessoa, seu raciocínio depende apenas das homologias que encontra entre a corrente literária atual e os momentos áureos da França e da Inglaterra. Apenas o passado recente é importante, e mesmo este só porque nele, em 1906, a literatura

Conforme nos mostrou Motta de Oliveira (op. cit.), *“toda a mitologia em torno da Saudade, base do pensamento pascoalino”* (idem, 91) está ausente em Pessoa. Como vimos, não há no pensamento de Pessoa, no texto citado, nenhuma referência à Saudade. Oliveira também sublinha a diferença de Pessoa em relação à idéia de uma “cruzada educativa”, tal como pregada por Pascoaes

“enquanto em Pascoaes é a ação pregatória nacionalista a via de acesso ao futuro, para Pessoa praticamente nada precisa ou pode ser feito, pois o futuro já está determinado, Portugal está ‘fadado’ a ser grande, pois está dentro de um processo que fatalmente o levará a isto. O Supra-Camões e o Cromwell vindouro serão apenas o ápice literário e social de um processo que já se iniciou, e que é, (...) racional e messianicamente vaticinado por Pessoa” (idem, 93).

Sempre num tom de louvor, Pascoaes constrói as diretrizes do Saudosismo vinculando consciência espiritual e identidade nacional, num movimento que une passado e futuro. O fruto deste vínculo é a Saudade. A criação deste mito, nos textos programáticos da revista, tem intenções declaradamente político-pedagógicas já que o seu objetivo principal é o ‘renascimento da pátria’. O que aqui deve ‘renascer’? Para Pascoaes, deve renascer o ‘Verbo Criador’ que havia encarnado a alma portuguesa em alguns momentos de sua história: na fundação da Nacionalidade com Afonso Henriques e nos poetas-marinheiros dos Descobrimentos, culminando na criação da grande Bíblia do Mar, *Os Lusíadas*. Após as navegações, teria a alma portuguesa adormecido e neste limbo de sono e sonho

---

com os movimentos dos dois outros países, encontra precursores para o movimento poético atual em Antero e Nobre. De forma semelhante, se seu artigo também é nacionalista e contrário ao estrangeirismo, estes termos não possuem os mesmos valores que possuíram nos artigos de Pascoaes. Este binômio não está associado ao movimento decadência/regeneração, mas apenas demonstram que existe uma homologia entre o ‘nacionalismo’ das poesias francesa e inglesa dos grandes períodos e a então atual poesia portuguesa. 197

ela teria gerado a Saudade, a promessa do futuro. Diz Pascoaes: *É na Saudade revelada que existe a razão da nossa Renascença; n'ela ressurgiremos porque ela é a própria renascença original e criadora*" (idem, ibidem)

Este 'acordar' renascentista d'A *Águia*, por meio da Saudade, permeia definições e projetos que, por serem míticos, são um tanto ambíguos. Daí a dificuldade de Pascoaes, durante sua batalha travada com António Sérgio, ainda nesta 2ª série da revista, em 'precisar' com mais clareza a importância do saudosismo na renovação de Portugal. Pascoaes deixará a direção da revista em 1916. Desiludido, recolher-se-á em sua 'casa-dólmén' do Marão.

Para o grupo *saudosista* d'A *Águia*, os estímulos vindos do estrangeiro e a 'maquinização do mundo', entendidos naquele momento como 'radicalidade positivista', são os dois perigos a combater. O apelo ao mito da saudade pode ser lido, portanto, como uma imensa sublimação dos medos (na esteira das sublimações psicanalíticas lidas por Eduardo Lourenço) de uma pequena parcela da população portuguesa diante da consciência da fragilidade nacional de um país quase totalmente agrário, analfabeto e despreparado para o surto modernizador já em pleno desenvolvimento na Europa. A insegurança devido a uma identidade nacional mal consolidada irá fazer desses primeiros gestos de vontade de transformação, gestos de difícil frutificação. A busca por elos míticos evidencia a necessidade de um eixo sustentador forte e 'absoluto', capaz de reconfigurar o imaginário nacional e assegurá-lo de sua validade, frente a uma nova ética que questiona frontalmente esses lugares como 'certezas', lugares que serão desmascarados no grito de *Orpheu*.

Unir terra e céu, por meio do mar que é, para Pascoaes, "a carne espiritual do planeta", ou seja, eleito o caminho da água, o caminho já navegado pela alma

portuguesa, e unido ao aéreo, à perspectiva da visão ampliada, e ao terrestre, pela ativação da criação do fogo espiritual, a chama criativa. Vemos aí um esquema de organização dos elementos correspondente à visão de mundo saudosista: ativado o fogo criativo da água – memória e saudade – interna, alçamos o vôo que nos dará a altura propícia a uma visão do todo terrestre, elevando a humanidade. Pascoaes começa este processo de criação falando em ‘reforma social’, admitindo a coerência de uma certa ‘democracia campestre’ – de cunho rural – com a sua idéia de ‘civilização lusíada’. Segundo ele, a alma campesina é a alma da qual nasce a saudade e é a saudade a promessa do cumprimento lusíada. Para Guimarães, essas afirmações *“se ajustam perfeitamente ao culto da tradição, ao instinto emotivo de um povo, ao misticismo, ao gênio da raça”* (GUIMARÃES, F. art. cit., NR, Vol VII, n. 27-28, p. 200). Cortesão também, em seu texto “O Poeta”, publicado no 1º número da revista, se aproxima de Pascoaes, ao defender um visionarismo poético e o ideal panteísta da Saudade. O poeta é caracterizado, em seu texto, como um andarilho da natureza, capaz de ouvir e cantar as vozes dos elementos naturais. Como queremos mostrar, essa leitura do poeta como ‘profeta missionário’ é também constante na crítica literária da revista *Nova Renascença*, o que leva-a a elevar alguns poetas portugueses à condição de divindade, lendo neles e em suas obras a sibilina voz misteriosa de uma missão e de um destino que escoaria no território português (e seus exílios mundo afora) e na alma de seus habitantes.

O emblema da revista foi lido por Leonardo Coimbra como “alto e eterno destino” e por Pinharanda Gomes como:

“Rejectiva e projectiva, estática e dinâmica, a ‘Renascença Portuguesa’ pôs, na revista ‘A Águia’, um emblema que inere a tudo e a tudo alude, como um enigma figurado; num globo terrestre, com águas e terras,

junto à costa e sobre um enorme rochedo, uma águia abre as asas para encetar voo. Na sua frente, o espaço infinito, mar e céu. De pés fincados na terra (esta metade tornar-se-ia um todo no pensamento de Casais Monteiro) a águia prepara-se para voar. A sua distância vai da terra ao céu. Animal na terra, Homem em voo, Espírito por fim, a Esperança voa". (GOMES: 1984,p.23)

Num outro momento 'caótico e genesiaco' da Pátria portuguesa, o ímpeto mítico retornará a todo vapor. Após o 25 de Abril, já nos anos 80, o lançamento da revista *Nova Renascença* recuperará boa parte do ideal de renascença d'A *Águia*. Há muitas afinidades entre ambas: em primeiro lugar, há uma semelhança dos contextos histórico-políticos, ambas ocorrem num momento pós-revolucionário, seguindo as duas proclamações da República, a 1ª em 1910⁹⁵, a 2ª em 1974. Em segundo lugar, ambas tem origem no Porto e apontam a importância deste espaço como espaço originário. As duas têm, também, como principal objetivo, a promoção de um ressurgimento pátrio, a partir da potencialidade desenvolvida pelo povo português e acreditam que na poesia está o cerne da espiritualidade nacional.

Demarcando o programa da 'Renascença Portuguesa', vemos que o manifesto de Raul Proença "Ao Povo – A Renascença Portuguesa", trazia *"uma crítica à sociedade, pela forma displicente como encarava as conquistas modernas e o espírito do tempo"* (SAMUEL, Paulo: 2004, 29). Ou seja, para ele era fundamental abrir os olhos para o que se passava no 'mundo moderno'. Nesse sentido, podemos perceber a radical oposição de propósitos existentes entre Proença e Pascoaes,

---

⁹⁵ Segundo Antonio Quadros, citado por Clara Rocha (op.cit.), "A República de 1910, doutrinariamente positivista, desilude os que antes esperavam uma retomada do destino histórico português. Por isso, passada a hora da revolução ou do primado da ação política, um grupo de intelectuais entende que é chegada a hora de conferir um conteúdo português à jovem República, de realizar uma pedagogia de reencontro do homem português com a sua identidade, com as suas características específicas, com o que fez a sua singularidade e a sua grandeza, podendo e devendo ser adaptado e actualizado segundo os novos tempos" (ROCHA: 1985, p. 269).

para o qual não bastava progredir, mas sim renascer. O movimento conseguiu gerar empreendimentos à cultura portuguesa de inestimável valor. Segundo Paulo Samuel, em *Teixeira de Pascoaes na revista 'A Águia'* (2004), duas principais linhas de convergência foram postas em práticas pelo movimento:

“No apuro das acções desenvolvidas, pautadas por um ideal educativo que prima pela prioridade, resultam duas vias de convergente eficácia: numa, a ‘Renascença Portuguesa’ actua através da criação e funcionamento sistemático das Universidades Populares, com os seus diferentes cursos; noutra, mediante a publicação dos opúsculos, compêndios científicos e livros, a abertura de uma Biblioteca de leitura pública, a continuidade editorial de ‘A Águia’ e o lançamento do quinzenário ‘A Vida Portuguesa’”(2004, 31).

Também Pinharanda Gomes, num texto publicado na *Nova Renascença* vol. VII, no. 27-28, intitulado “A tensão doutrinal na gênese da ‘Renascença Portuguesa’”, dedicado “ao professor José Augusto Seabra, reanimador da ‘Renascença’” (GOMES, P. art. cit., p. 277) trata do principal debate ocorrido entre Pascoaes e Raul Proença na edificação das bases da Associação ‘Renascença Portuguesa’. A desavença entre os dois de seus grandes nomes já ocorre na redação do primeiro manifesto do grupo. Segundo Gomes, o manifesto funcionaria como um vetor ideológico dos caminhos optados pelos renascentes. É o que vimos, também, com o “Manifesto por uma *Nova Renascença*”, publicado no primeiro número da revista por nós estudada. Pinharanda considera ter havido três tentativas para o primeiro manifesto: uma primeira de Pascoaes, de agosto de 1911, cujo texto não fora aprovado; uma segunda, que chegou a ser impressa mas não foi publicada

na ocasião, redigida por Proença e a terceira, também de Pascoaes (e por ele assinado), que serviu de apresentação da revista *A Águia* como órgão da ‘Renascença Portuguesa’. Sobre esse terceiro texto do primeiro manifesto, Gomes diz que:

“Embora assinasse em nome próprio, o poeta dispunha de uma solidariedade regional que o fortalecia por forma a exprimir o seu pensamento como se houvesse plena identidade com o pensamento da Associação. Essa solidariedade derivou, em primeiro lugar, do modo como Pascoaes assumiu o Norte perante o Sul: a Democracia Lusitana, ruída no Sul, seria reedificada pelo Norte, vindo o Porto a ser a autêntica capital da regeneração pátria. Em segundo lugar, que não é mais do que um aspecto social do primeiro, a ‘Renascença Portuguesa’ ganhara terreno no Norte”. (GOMES, P. art.cit., p. 278).

Nesse sentido, também Tereza Sena ressalta, diferenciando-se da abordagem mais redutora de Clara Rocha⁹⁶, a importância das inovações estéticas

---

⁹⁶ É o que podemos aferir da leitura de Clara Rocha, quando ela afirma que “*Desde as primeiras linhas deste texto (editorial N.R.), torna-se óbvio que o projecto de ‘Nova Renascença’ está longe de ser um decalque do cometimento da ‘Renascença Portuguesa’.* Há evidentemente manifestas afinidades entre ambos. Destaque-se, em primeiro lugar, a semelhança dos contextos histórico-políticos, tempos conturbados de perplexidade e indagação. É um momento pós-revolucionário (...). Ambas surgem no Porto e sublinham o significado emblemático desse espaço de raiz. Ambas estão empenhadas num ressurgimento pátrio a partir do aproveitamento das energias e das potencialidades do povo português, e acreditam que na poesia dos grandes está contido o melhor de nossa espiritualidade. Por isso celebram Camões, Pascoaes e Pessoa como vozes paradigmaticamente oraculares. Octavio Paz escreveu que os poetas são recriadores dos modelos míticos do inconsciente coletivo. Assim o entenderam também ‘A Águia’ e a ‘Nova Renascença’. (...). Não se confundem, todavia as propostas de ‘rinascita’ veiculadas pel’ ‘A Águia’ e pela ‘Nova Renascença’. Enquanto para a primeira ‘a dialéctica entranha (...) da realidade é a saudade, forma lusitana da criação’ – e nesta idéia-chave reside a sua originalidade e a sua fragilidade -, para a segunda são mais diversos e menos dogmáticos os caminhos da demanda. É na abertura, na pluralidade e na diversidade que ‘Nova Renascença’ funda a sua dialéctica futurante. E reitera em editoriais e manifestos a sua crença do reencontro ‘das comunidades regionais com a comunidade nacional e desta com as demais comunidades de língua portuguesa’, na ‘simbiose entre os valores da criação que provêm de uma tradição milenária e aqueles que emergem da modernidade mais actualizada’ e na ‘fecundação múltipla de todas as formas do fazer e do saber, desde a poesia e as artes às ciências humanas e exactas, num diálogo enriquecedor e crítico, que leva à libertação dos homens das suas alienações”. (op.cit.,16,17). Percebemos nesta abordagem tentativas de simplificação das revistas em questão, reduzindo-as e tirando delas seus aspectos mais contraditórios e complexos.

na ‘A Águia’, não lendo a revista como exemplo de uma linha exclusivamente tradicionalista:

“‘A Águia’ e a ‘Renascença Portuguesa’ não representam uma ruptura com o velho, com o tradicional, tanto mais que se propõe reabilitar os valores do passado, embora o pretendam fazer no seu tempo. Eis porque o gérmen da modernidade – que não é sinónimo de vanguardismo, como sublinha E. M. de Melo e Castro. Vanguardista, em 1918, seria o movimento futurista, agressivo, e não este posicionamento conciliatório, de restauração do tradicional, ainda que inserido numa conjuntura e linguagem de modernidade”. (SENA, T.: 1986, p.18)

Realmente, é sedutor desvincular o olhar das leituras já elaboradas e tornadas unânimes pela crítica, procurando vãos novos do olhar. Concordamos, porém, com a vinculação dela com as âncoras tradicionais – na linha da continuidade tradicionalista – sem negar, como já dissemos, a presença de elementos exógenos dentro de qualquer postura, linha ou atitude.

Continuando a apontar a ‘tensão doutrinal na gênese da “Renascença Portuguesa”’, Pinharanda Gomes afirma que, enquanto prevalece valores de interioridade na proposta de Pascoaes, na outra proposta, a de Proença, os valores são mais objetivos. Para Pinharanda, a situação histórica é fundamental para se compreender esses dois vieses renascentistas. Ambos nascem do 5 de Outubro, da Proclamação da República Portuguesa, em 1910:

“Proença quer o predomínio dos intelectuais, o voluntarismo das elites, a abertura à Europa, onde a vida se renova e de onde o país importa, para as

cousificar, ou estiolar, as idéias que na Europa resultam. Tudo o que é bom na Europa, sistemas filosóficos incluídos, serve, em Portugal, para justificar o atraso, a lentidão, a impotência. (...) No ritmo formal do tempo, Portugal existe como 'anacronismo europeu'. Isolados e fechados, vivemos em 'orgasmos de sensibilidade' que destroem todas as vontades de construção na arte, na economia, na educação, na política colonial (...). Pascoaes vê de modo diferente: o estrangeiramento é a fonte de muitos males, pois o estrangeiro destrói a nossa fisionomia. (...) Enquanto Proença supõe a unidade européia na pluralidade nacional, pelo que também supõe, embora regulada, a permanência do país na catolicidade, Pascoaes (...) propõe a singularidade lusitana integral. O ritmo do movimento é esse: renascer fechando (Pascoaes), renascer abrindo (Proença). Regionalismo e paganismo em Pascoaes, europeísmo e cosmopolitismo em Proença (...). Como é óbvio, a ideologia de Proença conduz a um democratismo, enquanto a ideologia de Pascoaes conduz a um patriarcalismo rural (a democracia rural) de primeira fonte ou de uma nova monarquia, ou de uma longínqua 'tearquia'(...)" (GOMES, P. art.cit., p. 282).

Para Pinharanda, a polêmica posterior entre Pascoaes e António Sergio é uma continuidade dessa polêmica inicial envolvendo os possíveis manifestos do grupo. Ainda assim, apesar de considerar o 'saudosismo' problemático e contraditório, Pinharanda defende como positiva a polêmica que envolveu aqueles dois, exatamente no que ela aponta para os grandes problemas da sociedade portuguesa de então. O terceiro manifesto, aquele assinado por Pascoaes, é considerado, por Pinharanda Gomes, como uma "chave" para a compreensão do 'saudosismo'.

A *Nova Renascença* oscilará em seus ditames, tentando conjugar esses dois 'padrões' culturais portugueses como exemplo de uma realidade essencialmente conflitante e paradoxal que, por isso, melhor se expressaria poeticamente. Apesar desse esforço de equilíbrio entre as duas margens, a revista tende a permanecer

mais no lado de Pascoaes, elogiando-o, embora tecendo seu elogio de forma ‘simbólica’, considerando-o um ‘mito textual’ que, com sua águia, levou para o alto, para o além, ‘elevando’ a língua portuguesa e as pontes implícitas nela. É o Pascoaes “heteronimizado” por Pessoa: é a própria poesia como mito pátrio.

Motta de Oliveira confirma então as hipóteses de Eduardo Lourenço e Joel Serrão, para os quais a busca por uma regeneração da pátria constituiu um dos temas centrais da cultura portuguesa do final do século XIX e início do século XX. Levantamos nós, agora, uma nova hipótese que vincula esse período ao final do século XX, mostrando como uma determinada continuidade “salvífica” da pátria segue atuante na reflexão produzida sobre a cultura portuguesa. Dessa forma, essa missão cultural regeneradora acaba por formar um dos *topos* axiais do procedimento reflexivo da cultura portuguesa, que, em seus momentos de crise e transformação apela, sempre, para um seu resgate *renovado*. Devido às qualidades altamente impregnantes, simbólicas, afetivas, e até “espirituais”, que esse *topos* agrega, podemos pensá-lo como mítico, já que, além das qualidades evidenciadas, ele projeta-se num além espaço-temporal, fundamentado, portanto, por um princípio e um fim de ordem transcendental.

Procurando ‘cicatriz’ os desencontros, causados pela violenta defesa de uma identidade política centralizada e escancarados na explosão das guerras coloniais e nos abusos da ditadura salazarista, a *Nova Renascença* vai propor uma renovação do mito camoniano através de seu descentramento e de sua errância, que possibilitariam o diálogo e a troca entre as Comunidades de Língua Portuguesa, pelo uso comum da língua. Possibilitaria ainda o diálogo e a troca, numa escala planetária, por meio de uma mais profunda linguagem partilhada: a linguagem poética.

O pensamento otimista e messiânico, do Saudosismo e da *Nova Renascença*, encontra habitação e manifestação na cidade do Porto – identificando-se com as lendas e com o texto histórico oficial da formação da nacionalidade portuguesa. Local originário, berço lendário e histórico do reino português e da identidade nacional, não faltarão referências, nos manifestos e editoriais saudosistas d’ *A Águia*, e nos da *Nova Renascença*, à legitimidade do Porto. O Porto, portanto, lugar autêntico e originário é o local onde podem ser trazidas à superfície as características mais autóctones da cultura, contra os estrangeirismos ‘envenenadores’ dos centros mais cosmopolitas como, entre eles, a fadada Lisboa.

A orientação nortenha da ‘Renascença Portuguesa’ será recuperada na formação da *Nova Renascença*. Nos números 52-53 da revista, publicado em 1994, em homenagem ao “Porto e o 25 de Abril”, nos 20 anos da Revolução dos Cravos, diversos artigos vão sustentar a importância do Porto na luta democrática portuguesa. No editorial deste número, lemos:

A “Nova Renascença”, que do Porto é originária, embora assumindo-se desde os seus primórdios numa dimensão nacional e numa irradiação internacional, resolveu quanto a ela dedicar este número especial ao contributo da “cidade da liberdade e do trabalho” para a resistência à ditadura e para a implantação do regime democrático. Nesse sentido, recorreu à colaboração de conhecidas personalidades da antiga Oposição, de figuras militares ligadas à “revolução dos cravos”, de dirigentes partidários de vários quadrantes políticos, de responsáveis da administração local, de representantes de vários sectores da vida social e económica, de intelectuais e pedagogos, de estudiosos nacionais e estrangeiros, os quais, através dos seus depoimentos e das suas análises, nos dão uma visão plural e polifacetada não só dos acontecimentos do passado mas da sua projecção no presente e no futuro”. (art.cit.)

O tom 'político', retórico e solene dos editoriais esforça-se, na maioria das vezes, por apresentar-se de maneira democrática e aberta às diferentes visões de mundo. Ainda assim, cumpre ressaltar que, quando se trata de versar sobre a Renascença Portuguesa (entendida preferencialmente em sua atuação saudosista), os artigos publicados na *Nova Renascença* irão optar por elogiá-la infinitamente, vendo-a como baluarte da cultura nacional, o que justificaria e demandaria a sua continuidade. Como podemos ver nos artigos escritos nos números 27-28, na ocasião dos 75 anos da 'Renascença Portuguesa:

“Não podia a “Nova Renascença” deixar passar o ano de 1987, que já vai alto, sem celebrar o 75º aniversário da fundação desse grande movimento, precursor entre nós de todas as mutações culturais deste século, que foi a “Renascença Portuguesa”. (...). Escrevíamos então que “agora como no início da República, as esperanças políticas não ganharão consistência se não forem alicerçadas na busca de uma simbiose entre as raízes civilizacionais mais profundas e a modernidade mais actualizada, em que ‘traditio’ e ‘revolutio’ mutuamente se fecundam, transformando mas não adulterando a mentalidade e o comportamento do Povo português”. Pois bem: essas palavras, inspiradas no legado que a “Renascença Portuguesa” nos transmitiu e que se impunha e impõe investir no futuro, mantêm inteira actualidade, sete anos depois, quando comemoramos os já três quartos de século de uma arrancada histórica para a construção de uma Pátria não apenas política mas culturalmente nova, em que continuamos empenhados neste dobrar de centúria e de milênio. (...) O Porto e o Norte têm da Cultura, hoje como no tempo da “Renascença Portuguesa”, uma concepção alicerçada na liberdade e na independência. Independentes e livres seremos, ao serviço de Portugal e da Cultura que universalmente partilhou com todos os povos”. (art.cit.)

São ressaltados na 2ª série d'A *Águia* dois valores fundamentais à *Nova Renascença*: a importância política-cultural do Porto e do Norte⁹⁷ (o local como porta-voz do ser português e de sua essência 'universalista') e a importância do resgate das tradições como reorganizador do futuro. Na *Nova Renascença*, as identidades serão simbolicamente 'aproveitadas' e não simplesmente desconstruídas e descartadas por meio de um exercício de leitura sociológica que revela a 'ficção' de que elas são feitas.

Há, portanto, alguns diferentes posicionamentos em relação à recuperação da 'Renascença Portuguesa' pela *Nova Renascença*, porém, de maneira geral, a 2ª série d'A *Águia* é, para os novos renascentistas, o grande momento de revelação do caminho pátrio, no momento em que se encontram, textualmente Pascoaes e Pessoa, formando então a tríade da 'sagrada poesia portuguesa' da *Nova Renascença*: Camões, Pascoaes e Pessoa. Camões, resgatado por Pascoaes como 'pai' da alma saudosa (enquanto a 'mãe' seria a própria terra com seu ruralismo campônio) e transmutado em Pessoa no Super-Camões, no agenciamento de preparação da "nova renascença".

Essa tríade poética, pai, filho e espírito santo da heterodoxa fé poética lusitana é para Seabra a tríade da poesia portuguesa por excelência, é ela que 'identifica' Portugal. Por tratar-se de uma 'identidade poética', Seabra a define como 'dialógica', 'intertextual', 'plural' e (como manda a tradição messiânica) 'universal'. É

---

⁹⁷ Teixeira de Pascoaes escreve no editorial d'A *Águia*, n. 10, 2ª série: "Nestes últimos meses, a cidade do Porto, que representa o norte do paiz, tem manifestado verdadeira simpatia pela nossa sociedade devida ao entusiasmo de algumas almas que sonham estimular e orientar, n'um sentido superior e definido, as acordadas energias da Raça. (...)E este movimento de simpatia a favor da 'Renascença' revela as qualidades organizadoras do norte. Será o norte, portanto, que edificará, sobre as ruínas da monarchia que o sul gloriosamente derruiu, a Democracia Lusitana. Por isso, o Porto é o berço da 'Renascença', o lugar carinhoso e natal onde ella desabrochou para crear raízes em toda a terra a terra portuguesa. As manifestações da Câmara municipal e do Centro comercial mostram bem o que acabamos de affirmar: a plena identificação do Porto com a Renascença e seu programa. Os homens que fazem parte d'esta sociedade encontram assim o necessário alento para a continuação da sua obra redentora. E o bom é que o encontrem, precisamente na hora em que pseudo-portugueses, mais ou menos envernizados de literatura, os guerreiam com todas as armas, desde a facada traiçoeira à calúnia vil. Todavia, estes pseudos representam o estrangeirismo defendendo-se; são os micróbios da nossa doença social lutando pela vida".

o que diz o diretor literário da revista, nos parágrafos iniciais de seu já citado texto “Fernando Pessoa e a Universalidade da Língua Portuguesa” (NR, n. 18, 1985) revelando, com todas as letras, a sua postura em relação à poesia pessoana dentro da cultura portuguesa:

“Que essa língua-pátria (ou essa pátria-língua) fosse, segundo Pessoa signo múltiplo de universalidade, de que Portugal é poética e historicamente portador, e que constitui a sua missão presente e futura, eis o que bastaria para fazer da obra poetodramática a que meteu ombros, ao lado e para lá do Épico, ao mesmo tempo um símbolo do espírito patriótico e do espírito ecumênico, que torna os Portugueses, indissociavelmente, cidadãos da Pátria e cidadãos do Mundo. Poeta da língua, poeta da língua portuguesa, Pessoa foi-o antes de mais por ser um poeta em poetas, um poeta da poesia: pois não é esta, como mostrou Heidegger, a condição originária que torna possível a linguagem, e portanto a matriz da língua? Se através do seu poiein, do seu fazer poemático, de heterônimo em heterônimo, e de semi-heterônimo em ortônimo, Pessoa restituiu à língua, às línguas, que não apenas à língua portuguesa, a sua pluralidade essencial, foi por ter sabido assumir plenamente a universalidade da língua poética” (art.cit.).

Como podemos perceber, já é hoje evidenciado em diferentes leituras historiográficas, (como, por exemplo, a citada leitura de José Mattoso) que houve e há, no processo de modernização de alguns países, como no caso, Portugal, uma imensa distância entre a lei, o ideal e a prática, o ‘real’ vivido. A distância entre essas duas percepções e atuações acabou por rasgar feridas para as quais as tentativas de suturas foram, muitas vezes, náufragas. Em Portugal, a busca inconsistente e fraca de um equilíbrio entre essas distâncias foi muitas vezes pensada e percebida como a causa dos infortúnios sócio-econômico do país. A

resposta de 'A Águia' foi uma das vozes que pensaram uma saída regenerativa. Personificando a identidade do grupo com uma região geográfica portuguesa – transformando os seus apelos no “apelo do Porto” – constrói um discurso nacionalista que faz recuperar, na memória dos portugueses, o papel fundamental daquela região na consolidação da nação e nas reivindicações por sua melhoria: foi no Porto, em 1891 – Pascoaes tinha 14 anos -, que eclodiu a primeira revolução republicana, rapidamente sufocada, em tempos de monarquia decadente; é no Porto, novamente, que em 1919 uma última incursão monárquica é tentada, durante alguns dias de terror, já em tempos republicanos. O que nos parece evidente é essa busca de uma classe intelectual e artística – o grupo da Renascença Portuguesa, entre outros, marcadamente vinculada ao local geográfico, que legitima as reivindicações e mudanças, contra a política oficializada, simbolizada, logicamente, pela capital, Lisboa. De certa forma, o Porto⁹⁸, ou mais adequadamente, essa voz que se diz portuense, construir-se-á na contracorrente das práticas oficiais, tentando sempre, pelo resgate da tradição ou pela antecipação da mudança, marcar uma diferença, um dissenso em relação às práticas políticas, sociais e culturais das demais localidades identitárias portuguesas.

Num outro texto publicado na *Nova Renascença*, de autoria de José Gama, intitulado “Leonardo Coimbra e a poesia portuguesa” (NR, Vol. VII, n. 27-28), Gama diz que, conduzindo ao panteão poético as figuras de Guerra Junqueiro, Antero e Pascoaes, Coimbra desenvolve reflexões sobre os temas constantes da poesia

---

⁹⁸ Sobre a relação das revistas trabalhadas aqui, com a cidade do Porto, Clara Rocha afirma que: “*Outros exemplos de revistas que investem sentido na sua origem geograficamente demarcada são-nos fornecidos pela ‘Águia’, por ‘Portucal’ e, muito mais perto de nós, pela ‘Nova Renascença’.* São três revistas do Porto que, de algum modo, se sucedem e que vêem naquela cidade nortenha um espaço histórico de raiz, donde Portugal houve nome, e um ponto de partida privilegiado para uma aventura de renascimento pátrio, de que falava Teixeira de Pascoaes: ‘*Criar um novo Portugal, ou melhor ressuscitar a Pátria Portuguesa (...). Mas não imagine o leitor que a palavra Renascença significa simples regresso ao Passado. Não! Renascer é regressar às fontes originárias da vida, mas para criar uma nova vida. (...) É preciso, portanto, chamar a nossa Raça desperta à sua própria realidade essencial, ao sentido de sua própria vida, para que ela saiba quem é e o que deseja. E então poderá realizar a sua obra de perfeição social, de amor e de justiça, e poderá gritar entre os povos: Renasci!’.*” (ROCHA: 1985, p.81-82)

destes autores, dando atenção especial aos temas da saudade, da memória, da redenção e da arte como redentora. Parecendo concordar com a função ‘salvífica’ do poeta e da poesia lida na obra de Coimbra, Gama diz que “*o elemento mais dignificante da presença da Poesia na vida do homem moderno é o de assegurar superiormente o humanismo que a ciência destrói*” (idem, p. 264). Trata-se, sem dúvidas, de uma visão de pendor neo-romântico, segundo a hipótese que desenvolvemos neste trabalho, que atrela mito, poesia (e, na visão de Coimbra, a ‘filosofia’) e uma humanização ‘sacralizada’, ou seja, visão que põe em conjunto a poesia como um ‘reduto do sagrado e do mítico’, ponte simbólica capaz de reordenar o sentido da vida segundo uma ótica mais sacralizada, que elege o ‘natural’, a ‘natureza’ em seu mistério irracional, da qual nós seríamos parte constitutiva, em simbiose e ‘caótica harmonia’.

Voltando, ainda, à reflexão sobre a ‘saudade’ pascoaseana, podemos ler nesta concepção do ser humano como ser saudoso, errando pela natureza, solitário, ouvindo ecoar e compreendendo profeticamente os sons da noite, do dia, da montanha, etc., uma retomada de uma estética romântica.

Dos postulados românticos do século XVIII à Renascença Portuguesa e à *Nova Renascença* passam temporalidades bastante distantes entre si, marcando, nitidamente, suas diferenças. Porém, sugerimos que há uma continuidade forte marcando a concepção ou a função social do poeta como profeta da natureza e de seu povo, além do sentido romântico da poesia como ‘revelação’. Os três momentos são marcados por fortes manifestações de renovação política-social. Na criação dos Estados Nacionais, com a busca dos elementos autóctones de cada região geográfica e política; no contexto da proclamação da Primeira República Portuguesa, em 1910, e todo o ideal da república da saudade; e por fim, no contexto

pós-25 de Abril, com a *Nova Renascença* e seu resgate da Renascença Portuguesa, na reivindicação do papel do Porto nas consolidações democráticas e culturais e na busca por um novo elo mítico que sustente uma continuidade – uma tradição – da ‘cultura portuguesa’, integrando-a, porém, aos ‘avanços’ da modernidade.

Esse veio de leitura ‘romântica’, ou melhor, de cariz romântico da cultura portuguesa e da função do poeta (e do intelectual) como mola mestra no ajuste dos tempos e na preparação para uma vivência cultural está marcado nas duas revistas que aqui tratamos. Sobre esse assunto, Fernando Guimarães, no citado artigo, comenta que

“a colaboração poética desta 1ª série (...) está muito marcada pelo modo como se reassume uma tradição romântica, à qual concorrem veios mais actuais que chegariam do Simbolismo e do Nacionalismo Literário, embora não se recuse a vizinhança desta espécie de neo-romantismo com uma poética clássica, influência essa sobretudo visível no recurso ao chamado ‘verso escultural’, que Pascoaes louva e que, geralmente, os que gravitam à sua volta praticam”. (idem, p. 201)

E o que dizer dessa leitura crítica, no trecho abaixo (assinada pelo ‘cabeça’ da *Nova Renascença*, José Augusto Seabra) da figura mítica de Pascoaes e de sua poesia? Nela lê-se:

“Se há poeta que, na sua figura esfíngica, se tenha identificado com a Natureza matricial de onde emergiu, desde as raízes originárias, que são as dos lugares de nascença e de infância, até ao vôo transcendente de além-morte, esse poeta é sem dúvida Pascoaes. Tal como Marânus, a quem à imagem e semelhança do Marão deu figura emblemática, ele vagueou toda a

vida entre sombras, por montes e vales, de cumeada em cumeada, a perder-se de vista no horizonte indefinido. Irreal e fantasmático, iluminado como um vale e sibilino como um profeta, ei-lo a perfilar-se contra o azul, esguio e esvanescente, quase incorpóreo, dissolvendo-se em névoa e saudade – a ‘saudade do futuro’ que erigiu em mitografia pátria e universal” (SEABRA, J.A. “Pascoaes, a Saudade e as Sombras”, NR, Vol. VII, n. 27-28, p. 274)⁹⁹.

Como ambas as revistas se apóiam no fundamento mítico de leitura e criação literária, a parêntese identidade-alteridade move-se em constante atrito. Se por um lado a relação mito-literatura se pretende aberta e libertadora, por outro, parece muitas vezes cair na elaboração de discursos perigosos quando vinculada às identidades nacionais, ou ainda mais – como ocorre na revista – na constante defesa do localismo portuense ou nortista como ‘berço’ da ‘fonte’ renascentista, água da imortalidade em oposição a uma Lisboa “centralizadora” e “jacobina”, segundo as próprias palavras de Seabra, em seu elogio da ‘Renascença Portuguesa’ no texto “A Geração da ‘Renascença Portuguesa’ e a revista Nós”, publicado na *Nova Renascença* números 27-28, de 1987:

“Está a ver-se qual o horizonte cultural desta geração: remando, no interior da República, contra a maré dominante do radicalismo e do positivismo, que irá fluindo de crise em crise, pelo não enraizamento no substrato civilizacional do povo português, em particular à ‘terra mater’ deste Noroeste, de que o Porto se tornara o intérprete, em luta com o centralismo jacobino, a ‘Renascença Portuguesa’ faz de um mito poético – o de uma ‘Nova Renascença’, que Pascoaes lança e Fernando Pessoa reelaborará, numa outra linguagem – a força catalisadora das energias pátrias em letargia, que importa fazer renascer (...)” (art.cit., p. 309).

---

⁹⁹ Texto integral em Anexo (Anexo # 10)

3.3 Proposta mítica da *Nova Renascença*: O mito da língua poética

A renovação ‘pátria’ da *Nova Renascença* quer-se, antes de tudo, poética e por isso sediada numa ‘pátria universal’ onde todas as línguas e suas pátrias particulares possam ‘fraternizar’. Este intuito é bastante trabalhado por Seabra em seu artigo já comentado, “Camões, Pascoaes, Pessoa – ou o mito poético da ‘Nova Renascença’”. Ele o inicia indagando o motivo pelo qual Camões é continuamente tratado como ‘símbolo de uma consciência nacional’. A resposta estaria na própria mitificação do poeta e do poema, que formou, na genealogia do mito camoniano, duas linhagens: a linhagem política que fez/faz do poema e/ou poeta veículo de uma mensagem nacional demagógica e a outra linhagem, poética, que fez/faz do poema e/ou poeta um texto aberto, texto mítico no qual se reinventa, questiona-se e critica-se o processo de identificação nacional. Os dois principais exemplos desta linhagem poética do mito camoniano são, para Seabra, Pascoaes e Pessoa:

*“(...)De certo modo, Pascoaes e Pessoa representam, o primeiro o momento culminante de identificação do poeta e da pátria, o segundo a inexorável alteridade que a partir desse momento se abre no mito camoniano, que para permanecer actuate tem de metamorfosear-se num novo mito: o de um Supra-Camões que, ao multiplicar-se em poetas heteronímicos, anuncia ao mesmo tempo a pluralização da pátria – quer dizer, da língua que para Pessoa ela acima de tudo é”. (SEABRA, J. A. “Camões, Pascoaes, Pessoa – ou o mito poético da ‘Nova Renascença’”, in: Revista *Nova Renascença*, n.1, vol. I, jul. 1980)*

Se, em Pascoaes, haveria a mistura do mito poético de Camões com o político, tingindo-se de uma tonalidade nacionalista, em Pessoa, a ruptura anunciada com o advento do Super-Camões iria, conforme Seabra, instaurar o mito para além das fronteiras da nação, no reencontro com uma Europa que era para ele “fonte e origem da nossa civilização”. O retorno a essa tradição se caracterizaria segundo a idéia de Octavio Paz, que vê na ‘tradição da modernidade’ uma heterogeneidade de linguagens ao contrário da tradição antiga que postulava a sua unidade tendencial.

Nesta diferenciação das duas linhagens de tratamento ao mito – o poético e o político – Seabra pretende, em primeiro lugar, renovar a potência dos mitos portugueses após o seu abuso como instrumento de um discurso político repetido durante o Estado Novo e, em segundo lugar, propor um novo mito – o mito-poético da língua – ainda que, em diversos momentos, esse novo mito caia em armadilhas que reiteram o discurso histórico tradicional, fugindo à complicada demanda de abertura e pluralidade.

O mito-poético da língua continua existindo em plena tensão, nas páginas da revista, oscilando entre a valorização da língua portuguesa e da trindade Camões – Pascoaes – Pessoa como ponte para um ecumenismo poético universal (ou seja, ainda a língua portuguesa como missionária de um Quinto Império da Cultura) e, por outro lado, à defesa dos pluralismos transgressivos que formam o grande texto da linguagem poética, a exemplo da heteronímia pessoana, na qual o gesto de renascer corresponderia a um constante fluxo do trocar de pele da serpente da escrita, pensando a poesia como mito urobórico, um mito em transformação. Um meta-mito. A poesia como encontro e alteridade. Diz Seabra:

“É, contudo num horizonte mais largo – infinito – que se perfilam essas

poéticas (...): o de uma mitografia da língua como pátria universal (...). essa mitografia poética da língua assumida como pátria – uma pátria que não é a pátria política, mas uma pátria outra, a do poeta e a da poesia – encontra-se nas gerações que, ao longo deste século, quiseram, cada uma à sua maneira, levar a cabo o projeto órfico. As linguagens que falam o mito variam, consoante as diversas opções poéticas, ou apesar delas: desde as mais ingenuamente ‘subjéticas’ até as mais perigosamente coletivas, onde as alienações ideológicas, nacionalistas ou internacionalistas, espreitam e se infiltram. A cada geração a sua língua e a sua pátria, mesmo quando estas não concordam, no imaginário e no simbólico, com a realidade nacional, tornando-se sinais de um irremediável exílio” (SEABRA, J. A. Poligrafias Poéticas, p. 44)

Pensamos que a dimensão mítica funciona como um centro volátil que é acionado e ‘usado’ em expressões materializadas, em discursos datados. Esse ‘fundo’ é passível, portanto, tanto de erupções como de resgates e de ativações: ou seja, ele não é unicamente passivo ou ativo. É ambos. Quando pensamos numa possível identidade deste ‘fundo’ mítico, pensamo-na como compreensão abstrata e massificada, teorizada, ou seja, forçando uma homogeneidade impossível de ser observada nas práticas culturais. Para fugir dessa idéia de que há uma estrutura profunda compartilhada pelas mais diferentes culturas em seus ‘estados civilizacionais’, negando a hipótese de que há, sim, um centro nevralgico comum, uma ‘essência’ anterior à cultura que deixa, em suas manifestações, restos de um ‘bem’, ‘lugar’ ou ‘placenta identitária’, pensamos ser necessário, ainda, reafirmar a potência volúvel da dimensão mítica, sua caracterização de lugar transitório, de deslocamentos abertos e rearranjos das percepções identitárias pelos sujeitos culturais. Lembramos, mais uma vez, o mito é reflexivo. O ‘fundo’ do qual falamos é atualizável e, portanto, crítico. Assim como a idéia de ‘retorno’ da qual deriva a

noção moderna de ‘revolução’:

“Uma característica importante a relevar, nas visões convergentes de ambos os movimentos: o seu rosto bifronte, voltado para o passado (a tradição) e para o futuro (a modernidade). (...) ‘Traditio’ e ‘revolutio’ não são assim incompatíveis, mas complementares: pois não é a tradição, como lembra Unamuno (...) o que se ‘entrega’, o que ‘passa de um a outro’? e não é todavia a revolução um retorno – eterno, como diria Nietzsche – isto é, uma interpretação de Gilles Deleuze, ao mesmo tempo ‘diferença e repetição’?” (SEABRA, J. A., “A geração da Renascença Portuguesa e a revista ‘Nós’, in: Nova Renascença, n. 27-28, 1987, p. 311).

Tendo em vista a postura de leitura do mito por Durand, construindo as chamadas ‘hermenêuticas instauradoras’ que procuram ler na expressão mítica as diversas camadas ou dimensões que a constituem, elaboramos uma lista de expressões *recorrentes*, no recorte de textos que efetuamos, na revista *Nova Renascença*. Conforme vimos com Cassirer, a consciência mítica é dramática, exprimindo-se numa luta *aberta*, na qual qualquer afirmação logo se dissolve em novas tensões, fazendo de sua forma expressiva uma das formas simbólicas mais autênticas, no sentido em que ela se propõe em sua metalinguagem, em sua tautologia, ou melhor, na referência que faz a si mesma.

Ao longo dos editoriais, manifestos e textos de crítica literária notamos a repetição mítica - índice primeiro na elaboração da mitocrítica, segundo Durand – de uma série de verbos, expressões e termos vinculados ao imaginário português que

estruturariam o fundamento da revista, entre “Douro-e-Mundo”. De um lado, um conjunto de expressões que reconfiguram o imaginário do *além*, no sentido de *mundo*, ou seja, como espaço-devir do contato: *Fraternidade, ecumenismo, plural, vocação, diferença, errância, diáspora, universalidade criadora, esperança auroral, circulação, superação das distâncias, horizonte, caminho, liberdade Índia Nova, Heteronímia, Europa, Civilização, Proliferação, Infinito*. De outro, um outro grupo que revela o imaginário do *além*, no sentido da *pátria*, pensando-o como especificidade portuguesa de origem: *herança, gerações, raízes milenárias, renascer, eterno retorno, reencontro*. Esse *topos*, do *além enraizado na pátria*, é sempre, ou quase sempre, ligado à visão que a revista elabora do Porto, que concentra os seguintes termos: *burgo das liberdades cívicas, primórdio do municipalismo, iniciativa, cabeça da luta, realidade nacional autêntica, marginalização, fonte e sede do renascimento cultural*.

É o “Douro”, portanto, que especifica e justifica o *além enraizado*, ‘além em tensão’ que, como um arco teso aponta sempre para o *além da errância*. Podemos, a partir dessa seleção das expressões recorrentes, falar do imaginário português, na *Nova Renascença*, como ainda completamente alçado no mito do “humanismo universal”, que “entre Douro-e-Mundo”, Portugal tem a missão de cumprir. É ainda uma visão sacralizada de sua história, ou seja, mais alicerçada em termos míticos do que em estudos de cariz sociológicos, ainda que tendo adaptado, em parte, o substrato de sua motivação aos preceitos atuais do debate sobre o mundo contemporâneo, tentado re-situar o mito na atualidade.

Os verbos que proliferam nestes textos são: *religar, renascer, entretecer, descentra-se, retornar, superar, demandar*. Verbos que, em sua semanticidade mais íntima, respondem a uma busca de sentido identitário e de destino, querendo,

simultaneamente, manter uma certa tradição e transformá-la.

Sendo a ‘lusofonia’ um dos tópicos freqüentes a que esse imaginário do além será vinculado, vale apresentar, ainda que de forma breve, a maneira como Seabra e a revista compreendem esse termo ‘político-cultural’. Em abril / junho de 1998 foi lançada, pelo Instituto Camões, dirigida por Jorge Couto, a revista “*Camões*” – Revista de Letras e Culturas Lusófonas – tendo como primeiro tema as “Pontes Lusófonas”. No editorial lemos que a orientação da revista pauta por ‘pluralidade’ e ‘enriquecimento’ na intenção de *“promover o conceito de que a língua comum veicula a idéia de uma ponte entre margens que limitam territórios multiculturais, levando-o à prática através do convívio entre os espaços dialogantes”* (Revista *Camões*: 1998, 4). A garantia de um diálogo ‘sem interferências e transposições’ se daria pela partilha de uma ‘mesma língua’ na ‘galáxia das letras lusófonas’. O contato do ‘galaico-português’ com as diferentes ‘línguas nativas’ proporcionou diferentes literaturas e *“uma língua literária cuja peculiaridade começa a ser analisada em termos lingüísticos e semânticos ao mesmo tempo que surge a preocupação legítima do abandono de seu sentido original”* (idem, ibidem). O foco da análise da ‘cultura lusófona’ parece ser, então, o resgate e transformação de uma língua em movimento por suas literaturas¹⁰⁰.

---

¹⁰⁰ No primeiro artigo da revista, assinado por Maria Armandina Maia, é oferecido ao leitor uma espécie de glossário do uso do termo ‘lusofonia’ pela revista. O texto “Dez passos em volta das ‘Pontes Lusófonas’” diz que¹⁰⁰: “1. O conceito de fronteira implica territórios distintos, mas também a linha unitária que os torna vizinhos. É nessa perspectiva que se colocam as ‘Pontes Lusófonas’, coaguladoras de identidades culturais diversas que se ‘interpenetram’ numa língua comum, o português. 2. Esta comunhão de território lingüístico oficial não implica qualquer perda ou entropia relativamente às culturas originárias de que são portadores os países convidados a dar o seu contributo. Pelo contrário, o caminho proposto é o de enriquecermos o nosso território identitário, alimentado por uma alteridade que nele se reflecte, agora, indelevelmente. 3. As ‘Pontes Lusófonas’ devem, antes de mais, traduzir a dualidade de uma identidade reconquistada, que nos permitirá sermos múltiplos, se soubermos, como é imperioso, conservar intactos os espaços ‘outros’ com os quais, como a História nos ensinou, somos também nós próprios. 4. Neste diálogo multicultural, as ‘Pontes’ pretendem delinear-se como favorecedoras de uma real aproximação entre as culturas lusófonas. Para tal, é de primordial importância que elas ‘aconteçam’ como um ritual, em planos calendarizados, que permitam inscrever este espaço no imaginário coletivo dos países participantes. 6. Estas primeiras ‘Pontes’ são uma sessão inaugural de um programa global mais vasto e ambicioso. Em projectos futuros, as ‘Pontes’ unirão países, nomeadamente através de itinerários que irão ser percorridos por grupos de intelectuais e homens de cultura, os núcleos multiplicadores por excelência, nesta tarefa de construir indissolúveis laços afectivos que sejam 219 pertença

Em seguida, ainda neste número da revista *Camões*, é publicado um artigo de José Augusto Seabra, intitulado “Uma língua sete espaços culturais – Breve diacronia da galáxia literária lusófona”, no qual o autor procurará sedimentar novas bases para o que ele chama de “vocação da língua portuguesa”, no diálogo entre espaços locais e globais. Seabra inicia seu artigo assim¹⁰¹:

“Desde as suas origens, que remontam ao processo de diferenciação das línguas românicas a partir do Latim, no espaço dos dialectos do Romanço peninsular de onde emergiu o Galego-Português, a vocação da nossa língua foi sempre a de incorporar na sua cepa fundadora elementos civilizacionais diversos, numa longa evolução histórica em que foi consolidando a ‘unidade na diversidade’ que lhe permitiu ir sendo a mesma e outra, em espaços geoculturais múltiplos, que hoje correspondem aos sete países independentes, prolongando-se ainda numa larga diáspora disseminada um pouco por todo o mundo” (SEABRA, in. Op cit, 8).

De acordo com Seabra, a formação da língua portuguesa, enquanto língua ‘nacional’, passou por vários entroncamentos com línguas diversas, sendo hoje a Galiza uma espécie de irmã ou, como lhe chama Seabra, um “espaço de reserva”, um espaço *sui generis* que soube manter seu apelo lingüístico matricial diante de

---

colectiva de todos os intervenientes do diálogo a estabelecer. 7. Ao definir este enquadramento para as ‘Pontes Lusófonas’, o Instituto Camões pretende dinamizar um percurso alternativo e eficaz onde se criem condições para ‘nos conhecermos’, através fundamentalmente da ‘atitude mental da pluralidade’, integrando nesta a real capacidade e vitalidade que os nossos solos abrigam e a memória dos nossos povos conserva. 8. As ‘Pontes Lusófonas’ irão mobilizar todos os recursos, apelar para todas as nossas capacidades de nos constituirmos em pólos de iniciativas que se inscreveram na memória, pela sua regularidade, pela sua ‘verdade’, pela sua tenacidade em manter presente e viva esta reunião, num mundo onde impera a fragmentação, a face mais visível de um fenómeno crescente de ‘desconhecimento’ entre povos e culturas” (MAIA, in op.cit, 7). Transcrevemos apenas os pontos que se assemelham à leitura da lusofonia realizada por Seabra.

¹⁰¹ O debate sobre a lusofonia, extremamente atual, é complexo e cheio de fissuras. Deixamos esse assunto para um aprofundamento posterior, dando continuidade ao nosso assunto. Cabe, no entanto, como exemplo da complexidade que envolve, citar a obra de Alfredo Margarido, intitulada “Os Novos Mitos Portugueses”, na qual o autor critica frontalmente o discurso da lusofonia, afirmando que, a partir da perspectiva da literatura e cultura africanas, ele não passa de uma nova veste ao antigo mito imperialista da cultura portuguesa metropolitana. A literatura sem os seus devidos contrastes corre o risco de tornar-se acrítica.

vicissitudes políticas. A diferenciação destes dois territórios (e também o seu vínculo) aparece já nos séculos XII e XIII, quando, além das ‘cantigas de amigo’ do cantar galaico-português, começa a haver uma aproximação da ‘langue d’Oc’ culminando nas ‘cantigas de amor’. Segundo o autor, essa dupla postura já mostra uma tendência da língua em estar simultaneamente atenta à tradição e aberta à cultura literária europeia. O mesmo sucederia com o *Cancioneiro Geral*, afirma Seabra, unindo os gêneros peninsulares ao ‘dolce stil nuovo’, no exemplo de Sá de Miranda, Gil Vicente, Camões.

Nessa ‘diacronia’ da língua portuguesa, um momento fundamental para a “*afirmação do português como língua de cultura nacional e universal*” (idem, 10) teria ocorrido com António Ferreira e a publicação dos *Poemas Lusitanos*. Não por acaso, era o “tempo das Descobertas”. Às novas terras seguiu a língua, deixando nelas ‘sementes’, que “*foram florescendo em falares e cantos com sonoridades diversas*” (idem, ibidem), sem, no entanto, perder a “dignidade” de ser “*senhora de si mesma*” (idem, ibidem). Não por acaso, novamente, em seguimento a esse contato ‘plantador de sementes’, haverá, no século XVI, toda uma preocupação com o registro fonético e ortográfico da língua, registrada nas gramáticas.

Como não podia ser diferente, é nesse contexto de frenesi conquistador que será escrita a Bíblia do mito maior português: “*O momento – o monumento – que constitui o apogeu da língua portuguesa é (...) entre todos o da publicação d’Os Lusíadas’, em 1572*” (idem, ibidem). Camões alcança o cume da língua ao dotar Portugal de uma epopéia identitária. Com a obra, diz-nos Seabra, são alicerçadas as estruturas básicas do português clássico, missionadas pelos jesuítas para o território brasileiro, Índia, China e Japão. Durante a ocupação filipina, Seabra afirma ter sido o Brasil o “*grande laboratório retórico do português*” (idem, ibidem), sagrando o futuro

“imperador da língua portuguesa”¹⁰², o Padre António Vieira. Esse acontecimento comprovaria que *“a língua mátria poderia florescer num outro espaço cultural”* (idem, ibidem), levando o Brasil, por meio dela (a língua), a tornar-se independente e fazer nascer sua literatura nacional. Para Seabra, isso *“facilitou a afirmação do espírito de autonomia cultural brasileira”* (idem, 11).

O diálogo literário com o Brasil é visto de forma exemplar (para os demais espaços da lusofonia) já que nos anos 30 vê-se a importante influência dos romances brasileiros nas literaturas portuguesa e africana, mostrando (‘provando’) como a balança era dialógica e que a ex-colônia também podia influenciar a ex-metrópole no trato com a língua. É essa ‘estrutura forte e maleável’ a riqueza da lusofonia, facilitadora das trocas e experiências culturais:

“A ‘portuguesa língua’, que Fernando Pessoa elegeu como ‘pátria’, depois de no seu exílio sul-africano ter sido educado e iniciado na estrangeidade da língua inglesa vitoriana, tornou-se assim, nas suas ‘variedades’, uma ‘pátria de várias pátrias’, como com feliz inspiração a designou Mário Soares num discurso na UNESCO, onde solidariamente os sete países lusófonos a vêm defendendo” (idem, 13).

Conclui, (demasiado esperançoso e até ingênuo?), que esse encontro pela língua, carregada com suas alteridades, venha a se tornar um exemplo do convívio de uma mesma língua esculpida por diferentes processos identitários:

“O português pôde, assim, ao longo e apesar das vicissitudes históricas do colonialismo e da guerra, ser adoptado sem dramas nem

---

¹⁰² Na expressão de Fernando Pessoa.

conflitos pelos novos países que conquistaram sucessivamente a sua independência como uma língua oficial e veicular, que não contende com o respeito das línguas nativas nem com as culturas de que elas são a exceção primeira. Tal como aconteceu com o Brasil, a língua comum continuará a religar Portugal a esses países, agora no seio da Comunidade em que todos se integram, sob o signo da ‘unidade na diversidade’. Foi dessa grande aventura de uma língua em expansão galáctica, das suas origens ao futuro a advir, que quisemos aqui testemunhar, nesta breve diacronia das literaturas em que se multiplicou, num horizonte de universalidade, de que há-de renascer sempre” (idem, ibidem).

Este último parágrafo do artigo de Seabra situa de maneira bastante clara o horizonte desse autor em relação a Portugal e ‘Seu Trabalho de Disseminação Mito-Poética’. Para ele, como sementes do grande ‘Verbo’ lusíadas, as demais literaturas vão se desenhando e se abrindo para a multiplicidade de situações das quais e para as quais elas existem. O autor pensa a literatura como um óbvio signo de uma pertença cultural, ou seja, poderíamos falar em uma estrutura hierárquica que vai da poesia enquanto universalidade (sua forma simbólico-sígnica) à universalidade da língua portuguesa (e seu sistema) às microuniversalidades das literaturas lusófonas. Nesse esquema, a língua portuguesa intermedeia a relação entre as suas comunidades ex-coloniais e a produção artística, a produção simbólica, formando em si o núcleo de um “mito das comunidades lusófonas”, que, como já dissemos, trata-se de um debate cheio de perigos.

Rever a história da língua, enquanto consolidação criativa dela, seria possível, num espaço marcado pela prática colonial? Seria possível antever um caminho puramente libertário da língua, essa materialidade viva que se transforma cotidianamente mas que não deixa de carregar em si a memória de seu uso num

passado?

Como lemos, de acordo com a estruturação dos mitemas feita por Gilbert Durand, os mitos portugueses convergem todos para o campo simbólico do “além”, movidos por um ação de “paixão”. Essa ‘paixão pelo além’, segundo Durand, seria, então, o próprio ‘nome’ da dimensão mítica portuguesa, o local aberto e plural de onde são retiradas e criadas as expressões míticas e simbólicas. Dentre todos os mitemas, veremos que as expressões artísticas que manifestaram o mitema do ‘encoberto’ serão, de certa forma, as mais recorrentes na atualização do mito. O ‘mito de D. Sebastião’, seja qual for a sua ‘forma’ textual e cultural eleita, mostra-nos a capacidade criativa que ele engloba e a importância de refletir sobre ele no espaço da cultura portuguesa. Diversas vezes os demais mitemas aparecerão fundidos na imagem simbólica do rei desejado, ou serão adereços, funções dele. Daí a potência centrípeta deste mito, construído sobre formas simbólicas de fecundo vigor imaginativo. Daí também o seu perigo. Sobre essa grandeza do mito sebastiânico no imaginário português reflete Antonio Quadros:

“(...) Cada poeta – em cada época – assumiu, na verdade, o mesmo mito essencial, mas nele projectando o seu pensamento sobre o homem, sobre o tempo, sobre o espírito, sobre Deus e os seus caminhos, sobre a filosofia ou a teoria da história portuguesa, sobre os regimes políticos, etc. O mito sofreu, por outro lado, metamorfoses populares, em diversos contextos crônicos e tópicos, reagindo como que organicamente a um vasto leque de situações psicológicas, sociais e políticas. O mito, aliás, é como um vaso, que cada um enche com a água viva do seu ser. O mito sebastico tem sido principalmente assumido e ‘nomeado’ pelos poetas, mas o povo português (...) revive-o a cada uma das suas crises. É por isso que os poetas sebastianistas não são apenas cantadores de quimeras: são os reveladores de um dos compartimentos essenciais do inconsciente coletivo ou arcaico

Este 'sebastianismo' latente, esta 'paixão pelo além', aparece na revista em sua proposta editorial e também em sua eleição dos artigos de crítica literária que, em sua maioria, procuram defender a possibilidade criativa dos mitos. Palavras-tema como 'revelação', 'missão', 'matriz', 'essência', 'vate', 'profeta', 'alma' permeiam os textos, revelando-nos a hipótese de uma leitura neo-romântica, nessa crítica literária, do literário e da função da literatura.

Nesse sentido, Agostinho da Silva deixa a sua "mensagem" no primeiro número da revista *Nova Renascença*, a qual vale reproduzir aqui, já que ela também nos auxilia na compreensão desse resgate mítico da literatura na crítica da revista:

"Vejo a primeira "Renascença" – e sua Faculdade de Letras – como tendo procurado um centro a Portugal e o encontrado num "indefinível vivido", aquele a que José Marinho, em alargamento total, chamou "insubstancial substante". Olho a segunda – e sua Faculdade – como desejando definir o que é periferia portuguesa, nesse outro indistinto, fixando em que se constrói Portugal, com chineses, malaio e japoneses, com muçulmanos e judeus, com africanos e ameríndios, e até com europeus, aquela concreta tessitura de "vida conversável", sempre renovada e aberta, de que falou, num momento supremo de cultura, o Pero Lopes em costas do Brasil. Gosto de imaginar uma terceira – e lhe seja Faculdade o Mundo – em que periferia e centro se confundam, em que lembrança e projecto num mesmo tronco floresçam, em que abstracto e concreto uma só estátua, e animada, formem, em que o Deus que adoremos seja o de Tudo e Nada, sempre em nós, de nós, a nós, por nós, voltando, num perpétuo e momentâneo e parado mover-se de imanência e transcendência, como em simultâneas sístole e diástole: só então Portugal, por já não ser, será". (SILVA, Agostinho da. "Mensagem", in: NR, vol. I, n. 1, 1980)

Além dos textos editoriais, manifestos e de crítica literária ou cultural escritos por Seabra, há toda uma outra gama de textos de crítica literária na revista, dos quais trazemos agora uma amostra. A maior parte deles terá como objeto os textos poéticos de Pessoa e de Pascoaes. No caso de Pessoa, sobressai a obra *Mensagem*, em artigos críticos que ressaltam o seu cunho mítico e esotérico.

Por exemplo, no texto de José Edil de Lima Alves, publicado na *NR*, n. 16 (1985), intitulado “O esoterismo em ‘Mensagem’”, é sublinhada a importância dos princípios esotéricos nesta obra de Pessoa, legitimada pela declaração do próprio poeta, “*profundo conhecedor do esoterismo, um verdadeiro Iniciado*” (art.cit., p. 349). Segundo Alves, é essa declarada participação de Pessoa nos conhecimentos ocultos o que justificaria tal abordagem crítica:

“(...) Já a partir do próprio título pode ser entendido o caráter esotérico de ‘Mensagem’. Essa palavra, em seu significado próprio na terminologia ocultista, diz da recepção, pelo ‘médium’, de ordens ou de comunicações dos espíritos que devem ser transmitidas aos adeptos e discípulos. De valor incontestável do ponto de vista de sua construção, de qualidades estéticas inegáveis, ‘Mensagem’ também sobressai pelo aspecto da doutrinação esotérica que subjaz em cada um dos seus poemas, coroado na obra como um todo. (...) Afinal, na “Explicação de um livro” está dito: ‘Publiquei em outubro passado, pus a venda, propositadamente em 1 de dezembro, um livro de poemas’. O tipo de ‘propósito’ que teria levado o Poeta a escolher aquela data, talvez fosse determinante para explicar, de algum modo, os desígnios do Grande Arquiteto que, através do ‘médium’, manifesta-se entre os indivíduos de uma nação a serviço da humanidade” (p. 369).

Fazendo uso da edição da *Obra Poética*, organizada por Maria Alice Galhoz, Alves aproveita a publicação das “Palavras de Pórtico” e “Nota Preliminar”, de Pessoa, e faz uma análise desses dois textos, relacionando-os ao livro “A técnica do mestre” de Raymund Andréa, livro em que disserta sobre os princípios iniciáticos esotéricos.

Nas “Palavras de Pórtico”, Pessoa afirma uma necessária impessoalidade, no intuito de engrandecer ‘a evolução humana’. Alves lê neste pressuposto, uma postura do discípulo entregando-se ao mestre. A intenção de Pessoa, quando diz que *“não conto gozar a minha vida; nem gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a minha alma a lenha desse fogo”* (PESSOA, 1969, p. 15) (p. 350), revela-se, para Alves, essencialmente esotérica. Essa doação à obra, assim como sua organização meticulosa são marcas simbólicas de um caminho de iniciação:

“Em ‘Mensagem’ percebe-se o quanto houve de meticulosidade na distribuição das partes que se encaixam, medidas a compasso e a esquadro, para provocar a impressão de equilíbrio e de harmonia, em arquitetura sóbria, perfeita e, sobretudo, agradável, porque inspirada em ‘modelos superiores’ e realizada para deles dar testemunho” (idem, p. 352).

Ou seja, na leitura de Alves, o poema nasce de uma necessidade ‘maior’ entendida como esotérica, da qual o poema é veículo, é símbolo. O valor, portanto, da poesia, encontrar-se-ia fundamentalmente em seu pressuposto oculto. Essa valorização da obra poética como avatar de verdades misteriosas que garantiriam o fluxo do indivíduo ou da pátria, renovando sua ‘alma cultural’, prevalece, como

estamos vendo, nos textos de crítica literária, publicados na revista *Nova Renascença*.

Não somente a poesia é elevada à 'grande obra de arte', mas ela assim o é devido ao seu caráter simbólico de veículo de algo ainda maior, expressão de um contato ou de uma visão que transcende o próprio texto e o próprio autor do texto. Esta postura crítica dá claros indícios de uma certa continuidade romântica, na compreensão da poesia como profecia e do poeta como visionário da coletividade humana e/ou da coletividade de uma nação ou povo. Ainda na leitura de Alves:

"Pessoa escreve sua obra para atingir a consecução de seu projeto: ter uma vida grande para com isso engrandecer a Pátria e contribuir para a evolução da humanidade, como ele mesmo afirma naquelas 'Palavras de Pórtico' (...) 'Mensagem' tem um acentuado cunho messiânico" (idem, p. 354).

Segundo Edil Alves, os números *"ocupam lugar de realce dentre os princípios ocultistas"* (p. 352). Partindo de uma compreensão numerológica, portanto, Edil verá na *Mensagem* a organização poética em torno da unidade, do número 'um':

"'Mensagem' é o livro. Único. Verdadeira 'voz do que clama no deserto', através dele o Poeta faz transbordar a ânsia profunda de quem aguarda o Imanifestado, mas cuja presença, além do pressentimento, é uma certeza. O Poeta, após o vacilante 'aviso', ao final proclama enfático: "É a hora!". (p. 354).

Alves comenta uma carta de Pessoa a J. G. Simões, de 1932, na qual o autor fala da publicação de duas obras suas: “Portugal” e “Cancioneiro”. “Portugal”, como sabemos, acaba tendo o título de “Mensagem”, *“por não achar a sua obra à altura do nome da Pátria”*, segundo citação de trecho da carta (p.354).

Sempre valorizando *“o caráter esotérico da obra”* (p. 359), Alves comenta a opção ortográfica do poema. A manutenção de palavras grafadas com ‘ph’ e ‘y’, além de outras grafias antigas, sublinha o caráter misterioso dessa linguagem verbal. Dentre diversos exemplos mostrados, Alves lê no poema “Ulysses” o sentido do Sol na teofania esotérica (*“O mesmo sol que abre os céus / É um mitho brilhante e mudo – / O corpo morto de Deus, / Vivo e desnudo”*) aproximando-se da compreensão de mito proposta por Eudoro de Sousa e por Vicente Ferreira da Silva¹⁰³.

Na estrutura tripartida de *Mensagem* - compondo, por fim, a unidade do ‘caminho – Alves sublinha uma noção da ‘realização’ do ser e do acontecer em três estágios: o histórico, o mítico e o místico:

“Ora a tematização do Portugal histórico, em ‘Mensagem’ é toda calcada nas figuras que tendem para o mito. As personagens históricas relacionadas, símbolos pelo que representam para a nacionalidade, não são mais do que ‘sombras’ dos corpos perfeitos que as produzem. Por isso elas realizaram o Portugal terreno; mas, sombras, não foram suficientes para levar a cabo a verdadeira obra. Muito pelo contrário, a missão mais importante, a mística ficou por cumprir-se. Dessa forma, o ciclo da realização para o assinalado Portugal está por completar-se. E só se completará na medida em

---

¹⁰³ Lembramos também que com a 1ª República ocorre uma Reforma Ortográfica. Pascoaes coloca-se contra ela. Não por acaso, os debates atuais sobre a Reforma Ortográfica aprovada recentemente proliferam, e, somando-se ao tema complexo da Lusofonia, marcam um ponto importante no atual debate sobre a cultura portuguesa e a língua portuguesa. Essas continuações de nosso assunto de pesquisa devem ter prosseguimento num futuro trabalho acadêmico.

que o povo eleito, pelo corpo místico de Cristo, alcance a autorealização e possa ascender ao seio do Pai". (p. 363).

Noutro texto, publicado na revista *Nova Renascença* n. 15 (1984), de Lúcia Militz da Costa, intitulado "O Mar, o Céu e outras hierofanias cósmicas em Fernando Pessoa", a autora realizará a leitura de alguns poemas pessoanos na intenção de mostrar neles o impacto ordenador de alguns elementos naturais, como o céu e o mar, entendidos como símbolos reveladores do sagrado: "*O poeta (...) inclui-se nos múltiplos modos do sagrado e do ser. Por elevar-se nos caminhos santos participa de uma condição sobrenatural; e, como o mar, é um abismo e, uma purificação*" (art.cit.,p. 251).

Como epígrafe de seu artigo ela expõe um trecho da citada "Nota Preliminar" de *Mensagem*, escrita por Pessoa. Parece válido incluir aqui este trecho, já que ele é citado inúmeras vezes nos artigos sobre *Mensagem*, publicados na *Nova Renascença*. Ele é exposto, sempre, na intenção de justificar um certo procedimento de leitura crítica – a difícil leitura 'esotérica' – que, por trabalhar a linguagem como 'símbolos sagrados ocultos' acaba sempre por gerar uma desconfiança das críticas literárias que procedem de forma diferente. Diz a "Nota Preliminar" pessoana:

"O entendimento dos símbolos e dos rituais (simbólicos) exige do intérprete que possua cinco qualidades ou condições, sem as quais os símbolos serão para ele mortos, e ele um morto para eles. A primeira é a simpatia. (...) A segunda é a intuição. (...) A terceira é a inteligência. (...) A quarta é a compreensão, entendendo por esta palavra o conhecimento de outras matérias, que permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes, relacionado com vários outros símbolos, pois que, no fundo, é tudo o mesmo.

(...) *A quinta é (...) a graça, (...) a mão do Superior Incógnito, (...) o Conhecimento e Conversão do Santo Anjo da Guarda*” (citado por COSTA, L.M., art.cit., p. 247).

Além da exegese esotérica do símbolo proposta por Pessoa, a autora escolhe a ‘hermenêutica’ de Paul Ricoeur, aliada à teoria das religiões de Eliade como metodologia de leitura. Ela explica:

“(...) a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão, em sua relação com a interpretação de textos. Sendo a linguagem o lugar onde se exprime toda a compreensão ontológica, é ela o campo inicial da análise, e, a análise, o processo de desvendamento laborioso dos seus símbolos (significações de sentido múltívoco), através da interpretação. Entretanto, cada interpretação traduzirá o símbolo segundo uma grelha de leitura que lhe é própria, e, ao mesmo tempo, relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico que serviu de suporte para a análise. Trata-se de um percurso em busca da compreensão, que visará sempre ao estabelecimento de valores universais; para esse fim, Ricoeur aconselha, ‘a priori’, uma ampla e completa pesquisa sobre as formas simbólicas cósmicas, oníricas e verbais. O compreender que a hermenêutica pretende, determina um enfoque semântico que se encadeia como reflexivo: o sujeito, ao interpretar os signos, interpreta a si próprio, sendo, ao mesmo tempo, interpretado por eles” (art.cit.,p. 246)

O suporte hermenêutico usado pela autora na interpretação da poesia pessoana foi a fenomenologia das religiões, de Mircea Eliade. Focando na idéia de

‘origem’ como primórdio, como matriz, a autora lerá os símbolos como forma de integração homem – mundo.

Costa propõe a leitura dos símbolos ‘mar’ e ‘céu’ como eixos hierofânicos na poesia de Pessoa, símbolos supremos de revelação do sagrado. Os quatro poemas selecionados segundo esse critério fazem parte de *Mensagem*, do *Cancioneiro* e das *Inéditas*: “Mar Portuguez”, “Aqui na orla da praia, mudo e contente do mar”, “Azul ou verde, ou roxo quando o sol”, “Nesta vida, em que sou meu sono”.

Na leitura, portanto, de “Mar Portuguez”, a autora assinala, de início, a ambigüidade antitética do ‘mar’ no poema, símbolo de abismo e de céu, de luto e de conquista, culminando na compreensão do homem como espelhamento do divino, e da navegação como iniciação no sagrado: “Deus ao mar o perigo e o abysmo deu, / Mas nelle é que espelhou o céu”. Segundo Costa, Eliade afirma a postura humana como uma busca de origem, entendendo ‘origem’ como busca do sagrado e busca de si próprio. A natureza, em sua dimensão gigantesca, faz-se primeiro e principal lugar dessa ‘reflexão’, ou seja, desse espelhamento homem – divindade. Segundo o estudioso, as dimensões de altura, profundidade, distância dão ao contato sensível a experiência do transcendente, e assim, o céu e o mar seriam dois dos principais elementos transcendentais, fornecendo ao homem a ‘sensação’ do infinito, do superior, do elevado. A sacralidade do céu soma-se à sacralidade das águas do mar: a imensidão ‘alta’ e longínqua do ar soma-se à regeneração da água. A água sempre foi lida, nos estudos simbólicos, como o elemento purificador, o elemento que desintegra, que opera uma morte e um renascimento, fertilizando um novo potencial de vida. Segundo Eliade, são esses os substratos da simbólica do batismo. Segundo a autora,

“Cruzar o mar, no texto, é vencer o dragão do abismo e sair vitorioso e purificado da água. É a experiência de um batismo coletivo, sacrificador, mas que regenera uma nação, sacralizando-a e imortalizando-a. Se esse mar, que é um símbolo de destruição e ressurreição, é experimentado e conquistado pelo homem, e este, purificado e renovado, nele vê o céu, esse mar é, como também é o homem que o experimenta, o muito alto, o transcendente, o sobrenatural e eterno” (idem, p. 249)

A autora interpreta os símbolos do ‘mar’ e do ‘céu’ em “Azul, ou verde, ou roxo quando o sol”. Continuando sua leitura das complementares opositivas nos símbolos poéticos, Costa afirma haver um jogo entre a luminosidade solar e a lunar neste poema, valorizando, por fim, a luz lunar e a sua correlação com as águas noturnas, as águas da morte que prometem o renascimento:

“A religião cósmica mostra que os homens tomaram consciência de seu próprio modo de ser no universo e de suas chances de sobrevivência e renovação graças às fases lunares, isto é, seu nascimento, sua morte e sua ressurreição. Em geral, a maior parte das idéias de ciclo, de dualismo, de polaridade, de oposição, de conflito, mas também de reconciliação dos contrários foi descoberta através do simbolismo lunar. Não se pode esquecer, ainda, que a lua revela ao homem religioso não só que a morte não é definitiva: ela é sempre seguida de um novo nascimento” (idem, p. 250).

A autora ressalta, então, os versos nos quais ela lê uma hierofania cósmica, uma junção de mar, lua e poesia, integrando um ciclo aquático:

“Também a vida que a linguagem cria poeticamente está subordinada aos ciclos vitais dos fragmentos cósmicos. Se o criador poético é, ou quer ser, como a água, e a água é o céu, o sol e a lua, não será o universo, com a sincronia cíclica da vida e da morte, da diluição e da ressurreição, da inteligência e da obscuridade, a própria poesia?” (p. 251). “Contrariamente ao homem moderno profano, que é o resultado de uma dessacralização da existência humana, o homem revelado pelo ‘mundo do texto’, resultado da análise, é um fragmento cósmico como o mar, o céu, a terra, o sol e a lua, e, símbolo como eles, atualiza sua múltipla significação de linguagem poética que cria e propõe ao deciframento. Sua criação é homóloga à criação divina, sua existência, uma hierofania cósmica como as outras”. (p. 252)

Para finalizarmos a galeria de exemplos trazidos, neste trabalho, sobre a leitura esotérica, simbolista ou mítica que a obra de Pessoa recebe, nas páginas da *Nova Renascença*, citamos o texto já comentado no capítulo 2 deste trabalho. Em “A função matricial de Ulisses na *Mensagem* de Fernando Pessoa”, de Luís F. A. Carlos, publicado na *Nova Renascença*, n. 18 (1985) é focado o símbolo literário e mítico de Ulisses na fundação do texto da *Mensagem*:

“Pessoa assume o mito de Ulisses essencialmente como o mito exemplar da criação: mito poético (nisto reside a sua ‘história’). Nele se inscrevem o ‘já criado’ e o ‘por criar’, o tempo todo e o não-tempo: presente, passado e futuro, intertemporavelmente conjugados num Presente que é o do texto-mito, por efeito de um poderoso rito paradoxal – a escrita. Escrever Ulisses é reatualizar a Criação primordial, o acto cosmogônico-poético.(...) Em suma, se, enquanto entidade assimilável a uma mitologia nacional, este mito da criação mantém um vínculo estreito com a função semiótica, realiza a edificação em potência do poema ‘Mensagem’. Não é ele o ‘sol que abre os céus’ no primeiro ‘castelo’? Inversamente, o poema transforma-se inversamente em mito, à maneira do amador camoniano” (p. 113).

Segundo Carlos, a figura textual de Ulisses tem manifestação privilegiada na lógica pessoana, chegando a constituir uma matriz mítica e poética da “*epopéia lírico-dramática*” (art.cit.,p. 110) que é a *Mensagem*, em sua leitura:

“Ulisses é o arquétipo dos construtores e a matriz poética da literatura ocidental. Em outros termos: é a figura mesma da ‘escrita’; e simboliza a matriz cultural e civilizacional do Ocidente: a Grécia, ‘onde ainda estamos’. Regressar à fonte originária, ao momento único que nos viu partir – eis a condição suprema de uma escrita inocentada que Pessoa constantemente procurou, pelos mais diversos labirintos. Assim o poeta pode ‘refazer’ radicalmente (desde a raiz) e ‘de todas as maneiras’, uma ‘nova Renascença’, a construção exemplar do Universo. Reatar a Grécia (...) é ‘recomeçar’” (art.cit.,p. 110)

Carlos relembra o papel da Grécia na mundividência pessoana, ou seja, a leitura da Grécia como começo de qualquer idéia civilizacional, como nascimento do espírito criativo. É por isso que, sugere o autor, Pessoa faz de seu ‘Quinto Império’ um lugar que retoma a Grécia, com os “*Olhos gregos, lembrando [...]*”, já que, depois dela, só Portugal recebeu a concessão de ser, além de si própria, todas as outras nações:

“É sobretudo pelas suas ‘faculdades mitopeicas’ [segundo expressão de Pessoa] que a cultura grega merece um estatuto singular no pensamento de Pessoa. ‘Os mitos gregos ‘clássicos’ – escreve Mircea Eliade – representam já o triunfo da obra literária sobre a ‘crença’ religiosa’. Aqui se

verifica o ponto exacto onde ocorre a intersecção do mito e da poesia, que podemos equacionar do seguinte modo: o cruzamento do factor de invariância do mito com a função transfiguradora (remitificadora) da escrita poética acciona, de metamorfose em metamorfose, uma sistemática sem limites: o jogo da criação”. (p. 111)

Partindo da leitura mítica da cidade de Lisboa, de que teria sido fundada por Ulisses, Carlos vê o mito como doador do ‘nome’ e de uma ‘origem’, e assim, criador de uma realidade e de um ‘sentido’. Carlos reconhece que este processo etiológico de leitura, pelo qual o mito explica a origem de um nome ou lugar *“trata-se sem dúvida de uma historiografia do falso”* (p.112) já que faz uso do poder autoritário possível à leitura do mito. Porém, sugere ele, essa autoridade, ao se fundamentar numa ‘não-existência’, no ‘mito’, pode ser também lida como ‘alteridade’, o ‘nada que é tudo’, um ‘mesmo’ que ao se repetir, se refaz e é outro:

“De que território aqui se trata? Do Portugal histórico? Certamente que não. De um Portugal futuro, simbolicamente heroicizado pelo lábaro do nome. O canto de Pessoa apenas interroga a nossa ‘história mítica’ (o nosso paradoxo). Aí o passado só se reconhece como passagem ao infinito, onde a história se fecha em mito e o mito se abre em história, sucessivamente. E nessa abertura, comparável a um abismo invisível, que a poesia pode actuar – operando uma espécie de rasura violenta e paradoxal ao tempo cronológico, linear, dissolvido no eterno ‘instante’ da odisséia de uma escrita que ‘por não ter vindo foi vindo / E nos creou’. Estranho à ordem dos ‘acontecimentos’ (da história), o herói existe como ‘categoria’, movendo-se no tempo mítico das origens” (p. 113)

Como podemos entender essa permanência do mito nas inovações das leituras literárias por essas revistas que amarram as pontas do século XX? Será que, como observa Boaventura, elas revelam a ausência de concretização de um projeto modernizador que, já numa dinâmica pós-moderna, ainda se reclama? Será que o recurso ao imaginário mítico atesta exatamente essa ausência que, não tendo como se firmar em solo real e em trocas mais igualitárias, evoca o fundamento mítico, buscando nele um sentido para o homem no mundo, um sentido para o mundo no homem, um eixo axiológico e ontológico que resgate a tradição e lhe confira voz possível de ser pluralizada? E será possível? Ou ainda, como sugerimos, esse retorno do mito atestaria a necessidade de uma recuperação simbólica e sagrada dos sentidos para o homem contemporâneo, homem que se põs frente a frente com a complexidade, para muitos desnorteante, das tecnologias virtuais somadas ao fim dos valores asseguradores de utopias?

Como ler essas ‘renascenças’? Apelo anacrônico de uma utopia modernista, de fixação de uma identidade mal-fundada que se dissipa agora, mais uma vez, pelo choque com a liquidez pós-moderna? Ou resgate da potência criadora do mito por meio de sua versatilidade simbólica, fazendo da poesia um lugar ético-mítico, ou seja, um eixo possível no qual o encontro humano se faria sagrado? Reintegrando, como sugere Heidegger, o Ser em sua habitação comum de linguagem? Lugar onde as diferenças dançam e se fraternizam, eroticamente?

Em nossa leitura tentamos mostrar como o mito se instaura numa ambigüidade simbólica que abraça a ‘conjunção de opostos’, como seu verbo escorregadio e perigoso pode fomentar leituras das duas linhagens, de uma política poética, por um lado, e de uma política identitária; heterogênea num lado e homogênea no avesso, contrapartes do dizer e não-dizer instaurando narrativas que

querem, enquanto mito, ser continuadas, mas continuadas 'outras', num constante, tenso e frágil, morrer e renascer.

4. CONCLUSÃO

“Saber responder a estas questões [sobre a importância do mito] equivale a superar a esquizofrenia do nosso tempo, isto é, a ruptura sócio-cultural e anímica dos seres humanos que vivem neste início de milênio. Se o mito é algo a mais do que uma estratégia de manipulação de sentido e é, sobretudo, a busca permanente de significado e orientação cultural e pessoal (...), por seres humanos necessitados de reconciliação, então precisamos que a vara de Hermes tenha um eixo central sobre o qual se movam as racionalidades complementares do funcional, estratégico, crítico, interpretativo, simbólico. Uma polifonia ou multifacetismo em vez da tonalidade unilateral de uma só dimensão. Este é o desafio e a tarefa”

(MARDONE
S: 2005, 190)

Se uma das qualidades notada, freqüentemente, em relação à percepção da contemporaneidade, é a multiplicidade dos valores e a rarefação dos princípios unitários, por que não ver neste *espaço aberto* a possibilidade do emergir de uma nova consciência, que integre a experiência simbólica e a dignifique?

Recuperando um eixo simbólico para uma aposta que se quer plural, na lusofonia e no mitopoético da língua portuguesa, a revista *Nova Renascença* virá a lume.

Fazendo um balanço entre o século atravessado, o século XX, o grupo da revista, em seu corpo de assinantes dos Manifestos e em seu corpo editorial, correlacionará o princípio da primeira República, em 1910, ao “processo de princípio” da segunda República, em 1980, seis anos após a Revolução dos Cravos.

Destecendo o tapete dos anos ditatoriais e descosendo dos mitos a impregnação ideológica asfixiada neles, a revista irá reler o mito do V Império e o mito sebastianista como narrativas extremamente válidas ao percurso do labirinto cultural. Pensando-os tais como foram abertos por Pessoa e por Pascoaes, irão operar nessa leitura um caminho de intertextualidades, conforme o próprio caminho do tempo, em suas distâncias e renovações. Desfeito o Império, e o mar, faltaria, como já faltava na *Mensagem*, cumprir-se Portugal, e o céu. É a idéia de “Portugal”, como idéia de pátria espiritual – pátria da língua -, que será escavada no imaginário literário assumido como central da cultura portuguesa: o triângulo Camões – Pascoaes – Pessoa, todos eles, tornados outros, pelo próprio efeito rasurador e renovador do tempo e da memória que acontece em cada singular leitura.

A recusa em descartar esse imaginário, *manchado* pelo lastro salazarista, deu à revista um aspecto polêmico. Muitos intelectuais de renome contribuíram nela (ver tabelas 1 e 2, *anexos*), seguindo o acordo “fraternal” da revista, que sempre postulou uma multiplicidade de leituras críticas, sobre Portugal, sobre a literatura, ou sobre o que fosse. Ainda assim, a voz editorial, como vimos, não deixa de assumir conotações de tendência preconceituosamente identitária quando fixa os lugares do Porto e de Lisboa na *nau que é Portugal* e quando elege o Porto como *a raiz de civilizações milenárias*, capaz de levar “o ramo de oliveira” ao “quadrado” mundo, ou seja, capaz da sonhada “*concretização universal da esperança*”. Enquanto o Porto, num discurso que se quer vitimado e reclama de sua *marginalização*, é proclamado como guia, vate, eixo, escolhido, fonte, nascente, origem, etc., Lisboa é vista como a adulterada e complacente inimiga que se coaduna com os estrangeirismos e que, por isso, favorece a adulteração, ao invés da transformação de Portugal. Como vimos, esse discurso é herdeiro direto de uma tradição aristocrática que se quis ver

responsável pelas transformações liberais do país (que se diz movimentadora de uma renovação e modernização do país, sem, entretanto, deixar “perder” a coloração local ou a *alma portuguesa*) e de uma tradição oficial (também, obviamente, de pendor aristocrático) que legitima seu discurso de poder por meio do “milagre da origem”.

Assim, ao abrigo do mito e de suas forças originárias, a revista, na intenção de renascer e de atualizar-se, unindo *traditio* e *revolutio*, como foi insistentemente repetido, chega a cristalizar-se como um novo mitema que daria seguimento ao *imaginário do além*: o mito das “Comunidades Lusófonas”.

O vocabulário empregado em seus editoriais e manifestos poderia causar-nos estranhamentos, o que poderia nos levar a rotular a proposta da revista como “irracionalista”, segundo as suspeições de Vattimo. Mas será apenas isso?

Se o centro mítico – a língua – é proclamada em sua idealidade, em seu além de pontes e laços, compondo um verdadeiro “mito da Comunidade Lusófona”, podemos afirmar também, que a revista, em sua própria materialidade, realiza e dá sentido ao seu projeto quando abre suas páginas às publicações, em línguas estrangeiras, das mais diferentes culturas. Como vimos, no decorrer de sua publicação, a revista segue questionando-se e abre-se, cada vez com mais frequência e intensidade, às participações estrangeiras, em suas línguas de origem. Ou seja, a *Nova Renascença* torna-se o local, parcial – e, por isso, possível – dessa ‘Comunidade’ real e em construção, que vai além da leitura mitificada da tradição, debatendo a sua cultura e expressando sua visada. Se, a todo o tempo, os textos de Seabra, os editoriais e os Manifestos celebram a missão portuguesa de *alargamento* espiritual do mundo – entre Douro-e-Mundo – por meio da poesia, podemos afirmar que esta revista cumpre, em si mesma, metalinguisticamente, o seu propósito, o seu

sentido. E enquanto revista aberta às participações várias, preocupando-se com um direcionamento cultural de Portugal e do resto do mundo, em direção simbólica às liberdades e às igualdades, que a *Nova Renascença* apresenta sua concretude, seu ‘quadrado’, sua ‘obra’ manifesta. É em si que ela cumprirá o seu próprio anseio: discutir culturas, discutir identidades, discutir Portugal, discutir – e produzir – poesia.

O *retorno do mito*, ou ainda, a sua constante e transfigurada presença, adquire, hoje, novas tonalidades, novas leituras. Não há mais a necessidade auto-afirmativa da vanguarda, que via sua legitimidade no corte e no desejo de rompimento com o passado construído. Não há mais, apenas, a pulsão crítica que precisou destrinchar das culturas os seus mitos no intuito de desmanchar idiossincrasias históricas alienantes.

O que vemos despontar, hoje em dia, na reflexão que se tece sobre a literatura e na literatura, é a possibilidade de construção (sempre em reconstrução) de uma abordagem simultaneamente otimista, esperançosa e crítica, sem cair em proselitismos de ordem ideológica. Os afetos tornaram-se mais complexos, exigindo de nós uma humildade como chave (possível) de leitura (possível) do mundo (possível). E essa ‘possibilidade’ toda, este devir insaciável das representações, em suas falhas diversas, coloca-nos diante de um auto-questionamento ininterrupto, no qual a ética e a literatura dão as mãos, abrindo-se aos demais domínios do sujeito responsável: o não-visto, o desconhecido, o ambivalente, os outros, o sagrado. Ou seja, abrindo-se ao símbolo, como metáfora que é, da própria linguagem. Substância de conhecimento e integração que nos dá forma.

Queríamos pensar e conceber a possibilidade de virar as páginas da memória e amar o seu passado, num amor *consciente*, trabalhado, sem que isso signifique esconder dele as vísceras de violência. Mas sim, assumindo a parcialidade

escorregadia de todo e qualquer relato, aceitando-se mais, na nossa complexa existência permeada pelos sentidos, vendo a conexão entre os seres, os tempos, as histórias, os imaginários. E ainda, querendo construir um novo patamar ético, no qual seja possível amar o outro e a si mesmo, responsabilizando-se pelos discursos amorosos (fragmentados, como diria Barthes) que entoamos e nos quais nos atuamos. Sempre ‘possíveis’, abertos, forma em transfiguração, leitura.

Parece que o longo, inquietante, civilizador e bárbaro século XX, além de uma carreira de consciências e cicatrizes, legou ao homem a possibilidade de elaborar uma auto-imagem mais balanceada, mais liberta dos preconceitos que entrincheiravam o *eu* e o *outro*. Parece haver, então, uma ação por um canto mais humilde, e simultaneamente, grandioso, que quer pensar e quer sentir, e quer querer, a humanidade como um todo de *diferenças*. Não mais um todo de *identidade*. Tudo isso parece pousar no centro dessas vozes que proclamam e elogiam a necessidade crucial de *falar em mitos na contemporaneidade*.

Como vimos, devido à sua própria natureza simbólica e ambígua, os relatos míticos acabam sempre por especificar ou identificar aquilo que, na experiência silenciosa, era múltiplo e indefinido. Muitas vezes, essa especificação acaba por tomar um aspecto redutor, conduzindo a experiência simbólica do mito ao manejo ideológico. Nessas horas, na lâmina feroz do perigo mítico, ele deixa de *integrar* para *defender*, deixa de traçar uma consciência cósmica sem princípio ou fim, para delimitar o espaço que separa o *eu* do *outro*. Sabemos da dificuldade de manter a voz mítica em suas qualidades poéticas, onde as diferentes línguas se entrosam numa linguagem maior, o homem. Sabemos que uma derrapagem mínima é o que basta para desviar o maravilhoso impronunciável da participação mítica ao empobrecido e triste campo de batalhas das identidades. Vimos que “a natureza e o

sentido do imaginário mítico, entendido quer como o impulso para a criação ou expressão de imagens míticas, quer como o corpo tradicional e sempre renovado dessas imagens” (BORGES, P.: s/d, 1)¹⁰⁴ sugere-nos a leitura da cultura como uma dramática narrativa de imagens, instauradora de sentidos. O mito dá-se, diz-nos Paulo Borges, como:

“Sentido, vivido e protagonizado antes de ser dito e compreendido, o mito remete para a experiência primordial que parece estar na origem da cultura e da civilização humana: a experiência da ‘proximidade do sublime’ ou da ‘divindade’, o sentimento da sua ‘presença’. Proximidade e presença do divino que faz imediatamente do homem a forma e a linguagem da sua expressão, na unitária integralidade das suas energias e faculdades, sem qualquer distinção e oposição entre corpo e espírito, sensível e inteligível. Proximidade e presença traduzida na experiência religiosa e cultural, movida não por qualquer interesse ou utilidade, mas pela celebração festiva e criativa desse encontro essencial em que o homem, na sua forma, no seu movimento e nos seus actos, é o “monumento vivo” da divindade, que primeiro se encarna nas suas ‘danças, procissões’ e ‘espetáculos dramáticos’ e só à medida que tal imanência se perde se transfere para outras representações mais distantes, na pedra, na cor, nos sons, nas palavras” (idem).

Vivemos, agora, participantes do planeta, numa consciência do contato e numa efetividade das trocas, em escala jamais conhecida. Sabemos que há diversas realidades conectadas e que nosso ar faz, intimamente, parte do outro, que participa conosco de alguns dos muitos processos de comunicação, seja pela internet ou outros meios, ou seja, pelo uso e confecção de culturas. Respiramos juntos. Nessa “Terra-Pátria”, como quer Morin, na qual queremos nos compreender *fraternos*, a

---

¹⁰⁴ O texto citado é do professor de Filosofia da Univ. de Lisboa Paulo Borges, também diretor da revista *Nova Águia*. Disponível em www.pauloborges.net

investigação da diferença faz-se tão importante quanto a investigação da identidade, já que há todo um trabalho de desfazimento dos tecidos elaborados e um aproveitamento dos fios, na intenção de dar-lhes uma nova constelação de imagens. O trabalho de Penélope, de espera, paciência e esforço, é um trabalho de confiança e amor: na memória, no passado, no presente, no futuro. É uma confiança na existência, que sabe que é dos mesmos fios que se faz e se refaz a casa poética. A casa humana em que vivemos, o planeta, desloca-nos de nossas perspectivas mais mezinhas e abre-nos, novamente, ao domínio do *além*, ao domínio integrador da imaginação, onde navegam os mitos todos, do vivido individualmente aos coletivos. Há que relacionar o que sempre esteve relacionado: mitos e logos, conforme nos ensina Eduardo Lourenço. Religar nossas mais ardentes representações lógicas do real, as conquistas técnicas, os avanços na capacidade do contato, com a *vida de que os sonhos são feitos*, aquela *Índia nova* esperada por Pessoa, oposta ao que nos registra, apenas, no aspecto material, oposta àquilo que fez do império o *obscuro e carnal ante-arremedo*. Religar-nos ao inumerável, incalculável, ao *sombrio animal que desata nossos membros*, o Eros dionisíaco que nos faz experimentar o êxtase participativo e comum, na monumentalidade de nossa mística integração e na humildade de nossa perene fragilidade. Ver e ler as virtualidades do mundo, incluindo nelas a sua regência simbólica, a sua revelação *encoberta*.

5. BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Ativa / Nova Renascença

ALVES, José Edil de Lima. "O esoterismo em 'Mensagem'". In: *Revista Nova Renascença*, vol. IV, n. 16, janeiro de 1985.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. "11 Poemas". In: *Revista Nova Renascença*, vol. IV, n. 15, outubro, 1984.

CARLOS, Luís F. A. "A função matricial de Ulisses na 'Mensagem' de Fernando Pessoa". In: *Revista Nova Renascença*, vol. V, n. 18, junho de 1985.

CESAR, Constança Marcondes. "O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva – Parte 1". In: *Revista Nova Renascença*, vol. II, n. 6, janeiro de 1982.

_____. "O valor epistemológico da prioridade do mito sobre o logos em Vicente Ferreira da Silva – Parte 2". In: *Revista Nova Renascença*, vol. IV, n. 14, julho de 1984.

CINATTI, Ruy. "Doze Poemas". In: *Revista Nova Renascença*, vol. III, n. 12, janeiro de 1984.

COSTA, Dalila P. da. "Três ensaio sobre 'Marânus'". In: *Revista Nova Renascença*, vol. I, n. 1, julho 1980.

COSTA, Militz da Costa. "O Mar, o Céu e outras hierofanias cósmicas em Fernando Pessoa". In: *Revista Nova Renascença*, vol. IV, n. 15, outubro de 1984.

DIONÍSIO, Sant'Anna. "Instantes de Mística Catálise e de Sibilina Profecia". In: *Revista Nova Renascença*, vol. I, n.1, julho de 1980.

ECHEVARRÍA, Fernando. "Apogeu de Fruta e Morte". In: *Revista Nova Renascença*, vol. I,

- n.1, julho de 1980.
- _____. “Figuras”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. II, n. 6, janeiro de 1982.
- Editorial “Renascer”. In: Revista *Nova Renascença*, vol.I, n. 1, julho de 1980.
- Editorial “Um exemplo renovado de renascença”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 17,
março 1985.
- Editorial “Nos 75 anos da ‘Renascença Portuguesa’”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. VII,
n. 27/28, setembro de 1987.
- Editorial “Apresentação” [a Álvaro Ribeiro]. In: Revista *Nova Renascença*, vol. XIII, n. 48.
- Editorial “O Porto e o 25 de Abril: da Comemoração à Reflexão e ao Exame de Consciência”.
Revista *Nova Renascença*, vol. XIV, n. 52/53, abril de 1994.
- Editorial “Homenagem a Jorge de Sena”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. VIII, n. 32/33,
março de 1989.
- FERREIRA, José Ribeiro. “O Santuário e o Oráculo”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. IV,
n. 16, janeiro de 1985.
- GOMES, Pinharanda. “A tensão doutrinal na gênese da ‘Renascença Portuguesa’”.
In:
Revista *Nova Renascença*, vol. VII, n. 27/28, setembro de 1987.
- MAGALHÃES, Jacinto de. “A cor e o Tempo”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. IV,
n. 15,
outubro de 1984.
- _____. “Trás-os-Montes”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 19,
setembro de
1985.
- “Manifesto por uma ‘Nova Renascença’”. In: Revista *Nova Renascença*, vol.I, n.1,
julho de
1980.
- MARQUES, Ângela. “Circulares”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 18, junho
de 1985.
- _____. “Espaços da Memória”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. IV, n. 13,
abril de
1984.

MARTINS, Albano. “Dez Poemas”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. I, n. I, julho de 1980.

ROSA, Antonio Ramos. “Poemas”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. II, n. 6, janeiro de 1982.

SANTOS, Alfredo Ribeiro dos. “Gênese e Precursores da ‘Renascença Portuguesa’”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. VII, n. 27/28, setembro de 1987.

SANTOS, Américo Oliveira Santos. “Mensagem: Mitos e Grifos”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 18, junho de 1985.

SEABRA, José Augusto. “Camões, Pascoaes, Pessoa – ou o mito poético da ‘Nova Renascença’”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. I, n. 1, julho de 1980.

_____. “Roland Barthes ou a Morte de Orfeu”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. II, n. 6, janeiro de 1982.

_____. “Fernando Pessoa e a Universalidade da Língua Portuguesa”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 18.

_____. “Camões e as gerações poéticas do século XX”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 19, setembro de 1985.

_____. “Leonardo Coimbra e a Faculdade de Letras do Porto: Uma Filosofia da Liberdade Criadora”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. VII, n. 27/28, setembro de 1987.

_____. “Pascoaes, a Saudade e as Sombras”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. VII, n. 27/28, setembro de 1987.

_____. “A geração da ‘Renascença Portuguesa’ e a Revista ‘Nós’”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. VII, n. 27.28.

SILVA, Agostinho da. “Mensagem”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. I, n. 1, julho de 1980.

_____. “Dez notas sobre o culto popular do Espírito Santo”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. IV, n. 16, janeiro de 1985.

SILVA, Celina. “Nótulas para o Estudo do Primitivismo em Almada Negreiros – um anti-

saudosismo?”. In: Revista *Nova Renascença*, vol. V, n. 18, junho de 1985.

Bibliografia Geral

A Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BACHELARD, Gaston. *A Água e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BACZKO, Bronislaw. “Utopia”, in *Enciclopédia Einaudi vol. 5 – Anthropos – Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BARRENTO, João. *O Arco da palavra*. São Paulo: Escrituras, 2006.

BARTHES, Roland et alli. *Atualidade do Mito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda, 1977.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

_____. *O grau zero da escrita*. Lisboa: Edições 70, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. São Paulo: Editora Campus, 2004

BOSI, Alfredo. “Sobre alguns modos de ler poesia: memórias e reflexões”. In: BOSI, A. (org.)

Leitura de Poesia. São Paulo: Ed. Ática, 2003.

_____. *O Ser e o Tempo da Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRUNEL, Pierre (org). *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Diferentes, Desiguais e Desconectados – mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

CALDAS, (Pe) António José Ferreira. *Guimarães – Apontamentos para a sua História* (1996),
artigo disponível em www.cs.uminho.pt

- CAMÕES, Luís Vaz de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., s/d.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas - vol. II – O pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Mito e Linguagem*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- COSTA, Dalila Pereira da. *O esoterismo de Fernando Pessoa*. Porto: Lello & Irmão, 1971.
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Editora Convívio, 1975.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – vol.1*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- DOMINGUES, Joaquim. “Dalila Pereira da Costa: as margens sacralizadas do Douro através vários cultos”, artigo disponível em <http://www.leonardo.com.pt/revista1>, acessado em 27/04/2007.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*. Lisboa: Hugin, 2000.
- _____. *Mitos y Sociedades – Introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.
- _____. *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FRYE, Northrop. *Fábulas de Identidade – estudos de mitologia poética*. São Paulo: Nova

Alexandria, 2000.

GARCEZ, Maria Helena Nery. “Quinto Império e Parusia”. In: GOBBI, M.; IANNONE, C.;

JUNQUEIRA, R. (org.). *Sobre as naus da iniciação – estudos portugueses de literatura e história*. São Paulo: Ed. UNESP, s/d.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira – nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOMES, Augusto Ferreira. *Quinto Império*. Prefácio de Fernando Pessoa. Lisboa: Parceria

A. M. Pereira, 2003.

GUINSBURG, J (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. “...Poeticamente o Homem Habita...”. In: *Ensaaios e conferências*. Rio de

janeiro: Editora Vozes, 2001

JABOUILLE, Victor. *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Mem Martins: Editorial Inquérito, 1994.

JORGE, Vitor Oliveira & SILVA, Augusto Santos (org). *Existe uma cultura portuguesa?* Porto:

Edições Afrontamento, 1993.

KOLAKOWSKI, Leszek. *A presença do mito*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

KUPER, Adam. *Cultura – a visão dos antropólogos*. São Paulo: Edusc, 2002.

LEACH, Edmund. “Cultura/Culturas”, in *Enciclopédia Einaudi n. 5*. Lisboa: INCM, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude et alli. *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Edições Tempo

Brasileiro, 1970.

LOURENÇO, Eduardo. *A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2001.

_____. *A morte de Colombo – metamorfose e fim do Ocidente como mito*. Lisboa: ed.

Gradiva, 2005.

- _____. “Idéia de uma historiografia existencial do pensamento português”. In: SILVA, José Augusto (org.). *Unicórnio*. Lisboa: Imprensa Libânio da Silva, 1951.
- _____. *Mitologia da Saudade seguido de Portugal como Destino*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *O esplendor do Caos*. Lisboa: ed. Gradiva, 2002.
- _____. *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- _____. *Poesia e Metafísica*. Lisboa: Sá da Costa Editora, s/d.
- _____. *Tempo e Poesia*. Lisboa: Relógio d'Água editores, s/d.
- LOWY, Michel. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990.
- MARDONES, José Maria. *O retorno do mito – a racionalidade mito-simbólica*. Coimbra: Edições Almedina, 2005.
- MATOS, Sérgio Campos. *História, Mitologia, Imaginário Nacional – A História no Curso dos Liceus (1895 – 1939)*. Lisboa: Livros Horizontes, 1990.
- MATTOSO, José. *A identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1998.
- _____. (org.) *História de Portugal – vol. VIII - Portugal em Transe (1974 – 1985)*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d.
- MELETÍNSKI, E. M. *Os arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- MORIN, Edgar & KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- NOVAES, Adauto (org.) *Cultura brasileira – Tradição / Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. , 1987.
- OLIVEIRA, Cleide Maria. “Vestígios do Sagrado na pós-modernidade”, in *Revista Margens*, n. 3; disponível em <http://www.margens.org.br>, acessado em 11/2/2007.
- OLIVEIRA, Paulo Motta de. *Esperança e Decadência: as imagens de Portugal na 2ª série de 'A Águia'*. Tese de Doutorado defendida na UNICAMP, 1995.
- PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Economia, 1996.

_____. *A outra voz*. São Paulo: Ed. Siciliano, 1993.

PEREIRA, José Carlos Seabra. “Reacção e Compromisso no Fim-de-Século: O primeiro surto de tendências neo-românticas”, in: revista *Máthesis*, n.5, 1996, pp 365-394.

PESSOA, Fernando. *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império*. Mem Martins: Publicações Europa-América, s/d.

_____. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1998.

PITTA, Danielle Perin Rocha (org). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

PRETO, Jorge. “Messianismo Sebástico. A história entre o mito e a lenda profética”. In: MENDONÇA, Manuela (Cord.) *Actas do Colóquio ‘O Sebastianismo’*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs). *Entre ser e estar – raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.

RENAN, Ernest. *Qu’est ce qu’une nation?* Paris: Le Mot et Le Reste, 2007.

RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações – ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

ROCHA, Clara. *Revistas Literárias do Século XX em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

RUTHVEN, K. K. *O Mito*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.

SAMUEL, Paulo. *Teixeira de Pascoaes na revista ‘A Águia’*. Porto: Edições Caixotim, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa (dir.). *Entre ser e estar – raízes, percursos e discursos da Identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

SARAIVA, António José. *O que é a cultura*. Lisboa: Gradiva, 2003.

SEABRA, José Augusto. *Cultura Política ou a cidade e os labirintos*. Lisboa: Ed. Veja, 1986.

- _____. *O Heterotexto Pessoano*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.
- _____. *Poligrafias Poéticas*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1994.
- _____. *Por uma Nova Renascença*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- SECCO, Lincoln. *A Revolução dos Cravos*. São Paulo: Alameda, 2004.
- SERRÃO, Joel. *Do sebastianismo ao Socialismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- _____. *Temas de Cultura Portuguesa*. Lisboa: Edições Ática, 1960.
- _____. *Temas de Cultura Portuguesa II*. Lisboa: Portugália Editora, 1965.
- SEVCENKO, Nicolau. “O enigma pós-moderno”. In: OLIVEIRA, Roberto C. de (et al.). *Pós-Modernidade*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- SILVA, Agostinho da. *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- VALERY, Paul. *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.
- VICO, Giambattista. *A Ciência Nova*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.

Periódicos

- Colóquio / Letras*. Lisboa, n. 30, mar. 1976.
- Revista *Camões*. Lisboa, n.1 “Pontes Lusófonas”, abr./jun. 1998.
- Revista *Via Latina*. Coimbra, n. 3, mai. 1991.

Palavras-chave:

Revista literária; Nova Renascença; mito; cultura portuguesa; século XX;

E-mail para contato:

Roferraz10@hotmail.com