



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Sebastianismo e Luta de Raças

Leonel da Costa Ferreira



FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Sebastianismo e Luta de Raças

Leonel da Costa Ferreira

*Dissertação submetida à Faculdade de Letras da Universidade do Porto para a obtenção do
grau de Mestre em Filosofia
Sob a orientação da Professora Doutora Eugénia Vilela*

Porto 2011

Agradecimentos

À Professora Eugénia Vilela, pelo *acolhimento*.

Ao Rui Gonçalves Miranda, por tudo o que me ensinou.

À família, pelo amor desmedido.

À Cátia, por quanto o agradecimento não chega.

RESUMO

Na aula de 21 de Janeiro de 1976, proferida no Collège de France, Michel Foucault faz uma breve referência ao Sebastianismo como exemplo de um discurso associado a uma *contra-história*. A alusão surge no contexto da análise das relações de poder e da discursividade subjacente à *luta das raças*. Trata-se de um discurso elaborado por autores como Coke ou Lilburne em Inglaterra e por Boulanvillier e Buat-Nançay em França, e cujo ponto de inteligibilidade é a divisão do corpo social e a consequente reactivação da guerra através de outros meios que não os do conflito armado.

Este trabalho trata das condições de possibilidade do mito sebastianista e das suas metamorfoses. Não pretende apresentar uma delimitação categórica e definitiva daquilo que possibilitou o Sebastianismo no devir histórico, mas de uma proposta de confrontação entre grelhas de leitura que subjazem a um contexto político e cultural particular e a transfigurações discursivas e epistemológicas que não se restringiram à idiosincrasia nacional.

Opondo-se ao discurso universal, totalizador, normativo e neutro da verdade jurídico-filosófica, o mito sebastianista assoma como a prédica do derrotado e do proscrito, põe em circulação a denúncia das injustiças cometidas e anuncia uma ordem outra. O Sebastianismo emerge, por conseguinte, não apenas como discurso desqualificado e estranho à tradição filosófica, mas afirma-se, sobretudo, como agente impulsionador das instituições e da ordem e como reactivação de uma guerra silenciosa no interior dos mecanismos de poder.

Palavras-chave: Sebastianismo, genealogias, guerra, soberania, contra-história, raça, mito, messianismo

ABSTRACT

In his lecture on January 21, 1976, at the Collège de France, Michel Foucault makes a brief reference to Sebastianism as an example of a discourse associated with a *counter-history*. This allusion takes place within the context of the analysis of the power relations and the discursivity underlying *race struggle*. This concept refers to a discourse woven by authors such as Coke or Lilburne in England or Boulanvillier and Buat-Nançay in France which presents as its interpretative crux the division of the social body and the consequent reactivation of war through means other than those of armed conflict.

This thesis is concerned with the conditions of possibility of the Sebastianic myth and its metamorphoses. It aims not to present a categorical and definitive delimitation of that which has rendered Sebastianism possible in the historical becoming, but rather to propose a confrontation between reading frames which underlie a particular political and cultural context as well as discursive and epistemological transfigurations which go beyond national idiosyncrasy.

In opposition to the universal, totalizing, normative and neutral discourse of legal-philosophical truth, the Sebastianic myth arises as the praxis of the defeated and the outlawed, it disseminates the denunciation of the injustices committed and it announces an entirely different order. Therefore, Sebastianism emerges not only as a mere unqualified discourse, alien to philosophical tradition, but it ultimately presents itself as the driving force of institutions and of order and as the reactivation of a silent war within the mechanisms of power.

Nota: Tomamos a opção de inserir no corpo do texto as citações referentes ao original das obras de Michel Foucault, deslocando para as notas de rodapé a tradução das mesmas citações e recorrendo, para o efeito, às publicações portuguesas.

Índice

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I	
A BÍBLIA CONTRA A MORTE.....	27
CAPÍTULO II	
SANGUE E INQUISIÇÃO	51
CAPÍTULO III	
A SOBERANIA E OS IMPÉRIOS	69
CAPÍTULO IV	
A POESIA CONTRA O FIM.....	87
CONCLUSÃO.....	103
BIBLIOGRAFIA	107

Introdução

O silêncio desses espaços infinitos dá-me terror.

Pascal

Não é possível, a quem se ocupe da história real e ideal dos portugueses, contornar a figura histórica e mítica de D. Sebastião. A sua existência confunde-se com a vida e a cultura do país; a singularidade do seu nascimento, envolto em promessas e desassossegos, as controvérsias em torno da sua educação e a avultada correspondência que suscitou em vida, testemunham o carácter excepcional da sua personalidade. A memória dos seus dias perdurou no canto dos poetas coevos, de entre os quais Camões não foi, certamente, o menos exaltado:

E vós, ó bem nascida segurança
Da Lusitana antiga liberdade,
E não menos certíssima esperança
De aumento da pequena Cristandade;
Vós, ó novo temor da Maura lança,
Maravilha fatal da nossa idade,
(Dada ao mundo por Deus, que todo o mande,
Pera do mundo a Deus dar parte grande); (CAMÕES 1978: 70)

Contudo, se a biografia dos seus vinte e quatro anos bastaria para elegê-lo como um dos monarcas mais marcantes da História de Portugal, a importância do seu legado não se limita ao tempo da existência física. O mito a que a sua figura histórica se associou, o *mito sebastianista*, converteu-o num símbolo a cuja compreensão e desvelamento se dedicaram poetas, historiadores, dramaturgos e romancistas, e a imagem da sua vida ganhou contornos de verdadeira obsessão na memória colectiva dos portugueses.

O *mito sebastianista* influenciou a vida e a cultura portuguesas de uma forma determinante a partir do século XVIII, e ainda hoje podemos sentir a ressonância dos seus efeitos, muito embora se associe comumente ao sebastianista a prosaica figura do crédulo sonhador que prefere capitular diante do destino ao invés de agir. Na alvorada do século XX, José Marinho afirmava:

Chegamos hoje, entretanto, à fase de completo esgotamento da lenda sebástica em sua ingénua forma original, seu popular desenvolvimento. Ninguém já acredita que o D. Sebastião regressa numa manhã de nevoeiro. Ainda no século passado se aludia a uma ou outra velhota que, ignorante da cronologia e extremamente crédula, afirmasse em qualquer canto da província a possibilidade do reaparecimento milagroso. Já ninguém agora fala de tal coisa. O tempo, diz-se, acaba sempre por eliminar mitos, lendas e

fantasmas da imaginação e reduz mundo e homem às suas próprias proporções e real aparência. (MARINHO 2003: 48)

A censura da “crendice” não é, contudo, um fenómeno recente, e são múltiplos os exemplos análogos àquele manifestado por Sampaio Bruno, em *O Encoberto*:

O sebastianismo-sebastianismo é aquela crença insensata que nos fixa, para deprimentemente nos catalogar, Chamfort.

Este azedado não gostava de nós outros; dizia que, se tirassem ao espanhol as qualidades boas que ele possui, o que ficava era o português. E conservou essa anedota de que, perguntado em Paris, Lord Tirawley, embaixador de Inglaterra em Lisboa, o que pensava de Portugal e dos Portugueses, ele retorquira:

- O que é que se há-de pensar de um povo a metade do qual está à espera do messias e a outra metade à espera de um rei chamado Sebastião que morreu há duzentos anos? (BRUNO, 1983: 11)

Assistimos, presentemente, à tentativa de cindir o Sebastianismo entre *Sebastianismo messiânico* - difundido pelas seitas que sempre florescem em épocas de decadência e que intentam a restauração da antiga glória e a consecução de um império de Deus na Terra, fenómeno que teria contribuído para a degradação da imagem de Portugal no exterior - e *Sebastianismo cívico* - o de Camões, o patriótico Sebastianismo inflamado pelo jugo filipino¹. Seja por uma ânsia de legitimação do fenómeno e depuração dos seus elementos proféticos, seja pela reabilitação da figura de Camões, parece-nos que o corte intentado nos diz mais sobre aquilo que contemporaneamente vemos no Sebastianismo e quanto, provindo dessa visão, pretendemos subtrair-lhe, do que contribui para uma exposição dos princípios e das consequências motivadas pelas suas morosas transformações, as quais não cessam de exigir um movimento relacional que percorra uma interioridade e exterioridade que se entrecruzam e interpenetram.

Chegamos hoje tanto à constatação do desaparecimento da crença como do avolumar das reflexões. Com maior ou menor compreensão pelo fenómeno, numa perspectiva historiográfica, mítica ou lendária, o Sebastianismo suscitou - não obstante as incompreensões, as deficiências teóricas e os preconceitos decorrentes de um conceito de *história* que não é menos permissivo ao espanto quando qualquer outro objecto de estudo é atravessado pelo símbolo, pelo mito e pelo rito - múltiplos horizontes de reflexão.

Segundo José Marinho, há duas perspectivas ou tendências essenciais em confronto: a de uma história que se pretenderia criação humana, por um lado - tese de feição kantiana sustentada por Alexandre Herculano -, e a de uma história que seria

¹ Ramalheira, Ana Maria Pinhão, “Portugal na Alemanha do Aufklärung – O Estigma do Sebastianismo Messiânico” in *Literatura e História – Actas do Colóquio Internacional*, Porto, 2004, vol. II, pp. 155-167 (<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6840.pdf>), consulta em 2011-13-06.

independente do homem, tese preconizada por Oliveira Martins. Os historiadores dedicados à questão sebastica ter-se-iam dividido entre estas duas orientações epistemológicas, facto que teria coincido com uma cisão entre os chamados investigadores judiciosos e os outros, os insensatos, os fantasistas, os místicos. A preferência de José Marinho pelo segundo grupo de historiadores dirá respeito ao que de invisível move o homem: “O que nunca foi feito, o irrealizado, como sonho e aspiração veemente, move mais profundamente o homem do que o visível e claramente explícito”. (MARINHO, 2003: 56)

A questão funda-se, afinal, nos debates promovidos no seio da História das Ideias. A forma destes debates tomou contornos nem sempre estáveis e constitui-se através de concepções distintas da cultura que produziram, sobre a convicção da existência de um *contínuo espiritual*, interpretações de inspiração positivista, marxista ou espiritualista. O que aí havia de comum era, sobretudo, a afirmação de um *humanismo* repousando na suposição de uma *realidade evolutiva*.

Se dispomos hoje de instrumentos diferentes para abordarmos a problemática do Sebastianismo, a verdade é que eles não deixam de prolongar muitos desfechos propostos pelo conjunto das reflexões de alguns filósofos portugueses, sobretudo no final do século XIX e princípio do século XX, entre os quais destacamos Sampaio Bruno, José Marinho, Teixeira de Pascoaes ou António Quadros. Havia, por isso, que libertar o Sebastianismo não apenas de uma visão polemizada mas também da circunscrição a um domínio que se restringisse ao velho *Problema da Filosofia Portuguesa*. Já não se trataria apenas de reconhecer as especificidades das filosofias, a *raiz atlântica* da espiritualidade portuguesa ou a fisionomia nacional resultante das tradições e clamando a emergência de um escol que outorgasse expressão ontológica à vida do povo. Álvaro Ribeiro chamava a atenção para a escassez documental da filosofia portuguesa: “O facto de a filosofia portuguesa não ser, como a de outros países da Europa Moderna, abundante em documentos explícitos, - em ensaios polémicos ou em tratados sistemáticos, - obriga-nos a difíceis e demoradas investigações históricas”. (RIBEIRO 2004: 288)

Ao estudarmos o *mito sebastianista* somos sempre reenviados para o inapreensível e obscuro do texto. Clarifiquemos: não se trata da remoção de uma espessa camada que separasse uma marca silenciosa da própria coisa que identifica ou da atribuição de um movimento - de uma deslocação para a clareza - a um grafismo que fosse, por inerência, imobilidade. O olhar que lançamos hoje sobre o Sebastianismo

não é, por certo, o da forma mítica do Bandarra, do Padre António Vieira ou de D. João de Castro. Não nos é possível, hoje, esboçar a forma que designa o “visível” tal e qual o fazia o Renascimento ou a Idade Clássica. Se a “política” e a “literatura” são categorias recentes não aplicáveis à cultura medieval ou clássica, a articulação discursiva aplicada a diferentes épocas não pode depender de um mero e sempre inseguro jogo retrospectivo. Neste sentido parecem-nos lapidares as seguintes palavras de José Marinho: “Do ponto de vista no qual nos situamos, nós não podemos, nós não devemos adiantar nada do que pessoalmente pensamos, ou por certo ou por útil temos, sem sabermos em todo o rigor como D. Sebastião era visto, quer sobrevivente, quer para além da corporal morte, por aqueles que então tinham os olhos adequados”. (MARINHO 2003: 263)

O lugar das “ciências do homem” conferiria um ponto de partida privilegiado, assumindo que se descreve por uma irradiação transitória dos acontecimentos discursivos do interior para o exterior daquilo que, afinal, pressupomos ser a recente antropologização do saber. José Marinho havia já chamado a atenção - reflectindo acerca das origens profundas do Sebastianismo - para as limitações da ciência enquanto disciplina antropológica e cultural. Como podemos então sustentar a legitimidade de uma unidade discursiva? Como pressupor a atribuição de um conjunto de enunciados a um único objecto, se o Sebastianismo é determinado por especificidades de carácter epistemológico, próprias do tempo, inerentes a condições de possibilidade que deixam de valer na imperceptibilidade do espaço?

Pese embora estes hiatos temporais e as nossas incompreensões diante do carácter mitogénico e lendário do Sebastianismo decorrente da simples distância cronológica dos acontecimentos, se pretendêssemos pensar um lugar que pudesse afirmar-se como o espaço físico e concreto que viu nascer o mito sebastianista, esse lugar seria facilmente identificável como sendo Alcácer-Quibir. O *Encoberto* tornou-se possível com a efectivação desse golpe ao mesmo tempo tão material e simbólico que é a aglomeração dos corpos esqueléticos e dos despojos de guerra entre o sangue dos homens e o pó das planícies arenosas do Norte de África. É indubitável que o Sebastianismo depende dessa batalha derradeira. O mito nasceu do pó, do sangue e do conflito. Sem a batalha, o Sebastianismo teria sido impossível. O motivo da encarnação heróica que se ergue entre a desesperação sanguinosa da batalha é característico de muitas culturas. O herói desaparecido renasce como vingador das antigas ofensas.

Anuncia a vitória eterna, a vitória sem dia-seguinte, o fim das batalhas, que, porém, se não consuma; é promessa indefinida e perene.

É evidente que não há, no mito, uma origem cujo rastro pudesse ser retomado por um movimento reflexivo. Não há propriamente um enunciado cuja ausência manifestasse a impossibilidade de um fenómeno qual seja o Sebastianismo. O campo de batalha é apenas o indício primeiro, o mais corpóreo e visível de um outro extensíssimo campo de relações não susceptível de uma descrição procedente de uma teoria geral. Este campo de relações, podemos aferi-lo desde o princípio, pertence à lógica da *luta das raças*.

Se há uma obra cujo tema fundamental, por via das relações de poder, seja a luta, e particularmente a *luta de raças*, essa obra é aquela resultante das aulas que Michel Foucault deu no Collège de France entre 1975 e 1976: *Il faut défendre la société*. Um parágrafo houve que se tornou numa epígrafe ou num ponto de partida para a nossa investigação:

Et c'est ainsi que, pendant tout le Moyen Âge, mais plus tard encore, va se relancer sans cesse, lié à ce thème de la guerre perpétuelle, le grand espoir du jour de la revanche, l'attente de l'empereur des derniers jours, du *dux novus*, du nouveau chef, du nouveau guide, du nouveau *Führer*; l'idée de la cinquième monarchie, ou du troisième empire, ou du troisième *Reich*, celui qui sera à la fois la bête de l'Apocalypse ou le sauveur des pauvres. C'est le retour d'Alexandre perdu dans les Indes; c'est le retour, si longtemps attendu en Angleterre, d'Édouard le Confesseur ; c'est Charlemagne endormi dans son tombeau qui se réveillera pour ranimer la guerre juste ; ce sont les deux Frédéric, Barberousse et Frédéric II, qui attendent, dans leur caverne, le réveil de leur peuple et de leur empire ; c'est le roi du Portugal, perdu dans les sables de l'Afrique, qui reviendra pour une nouvelle bataille, pour une nouvelle guerre, et pour une victoire qui sera, cette fois, définitive.² (FOUCAULT 1997: 49)

O Sebastianismo é, assim, incluído no conjunto dos discursos da guerra perpétua, nos quais a verdade reaparece como uma arma para a vitória partidária, por oposição a um sistema jurídico-filosófico neutro e universal, cuja lei manifestasse, de um modo essencial, a forma do poder. Estamos, portanto, instalados no plano político. O sujeito que aparece nesta guerra perpétua clama por um direito singular: um direito

² «E é deste modo que, durante toda a Idade Média e ainda mais tarde, e ligada a este tema da guerra perpétua, vai ser constantemente relançada a grande esperança do dia da desforra, a espera pelo imperador dos últimos dias, o *dux novus*, o novo chefe, o novo guia, o novo *Führer*; a ideia da quinta monarquia, do terceiro império ou do terceiro *Reich*, aquele que será ao mesmo tempo a besta do Apocalipse ou o salvador dos pobres. É o regresso de Alexandre, perdido nas Índias; é o regresso, tão aguardado em Inglaterra, de Eduardo, o Confessor, é Carlos Magno, adormecido no seu túmulo, que despertará para reactivar a guerra justa, são os dois Frederico, Barba Ruiva e Frederico II, que esperam, na sua caverna, o despertar do seu povo e do seu império, é o rei de Portugal, perdido nos desertos africanos, que regressará para uma nova batalha, uma nova guerra e uma vitória que desta vez será definitiva.» (FOUCAULT 2006: 68-69)

que é sempre de raça e de conquista, contestando o ideal kantiano da verdade do filósofo e do legislador; a sua intenção é combater e impor a sua verdade; para ele a verdade universal ou o direito natural são ilusões cujo único propósito consiste em enfraquecê-lo e enganá-lo. A racionalidade inscrita nesta luta desenrola-se sobre a desordem e o caos da batalha, alimenta-se das vitórias e das derrotas, declara as vinganças e as revoltas e denuncia as alianças. O espaço que subjaz à inteligibilidade deste discurso é, simbolicamente, o campo de batalha, é Alcácer-Quibir. O areal africano, com o sangue derramado, com os despojos da batalha, não é apenas um facto histórico dando ensejo a uma crença acalentada por seitas ou incitada por romancistas e poetas; não é apenas o germe de um desejo patriótico, uma ânsia de independência ou a crença na reversão miraculosa de um momento de crise; é a constituição de uma discursividade histórico-política que nos apresenta um modo de análise das relações de poder e uma visão do corpo social em luta permanente; uma luta que começa com a deposição das armas e que se prolonga nas múltiplas relações sociais; em suma, uma *contra-história*.

É certo que esse grande discurso da guerra não deixou de redundar, em circunstâncias muito particulares, num discurso racista ou colonialista. Mas esse racismo operou episodicamente e como forma de radicalização discursiva. Podemos olhar para o Sebastianismo e para as profundas repercussões políticas e sociais que lhe são intrínsecas e encontrar esta mesma dissemelhança e ligação em relação ao discurso racista. Em *O Encoberto*, Sampaio Bruno dedica, não por acaso, muitas páginas à questão do estabelecimento da Inquisição em Portugal, salientando o seu carácter étnico e não meramente religioso. Veremos como o discurso da raça se elabora por um redireccionamento que está relacionado com a defesa da soberania do Estado ou, no caso português, com a conservação e legitimação da soberania do Império. Importaria, neste sentido, estabelecer os pontos de contacto entre a tradição reflexiva portuguesa sobre o Sebastianismo e estas formas discursivas de que nos fala Michel Foucault quando se refere a um sujeito que se auto-exclui da universalidade jurídico-filosófica.

O Sebastianismo intensifica os contrastes entre duas formas discursivas: a história e a contra-história. E se o discurso dos historiadores se associou aos rituais de poder, o discurso da guerra de raças foi remetido para a marginalidade discursiva, como discurso de historiadores proscritos. O Sebastianismo afigura-se-nos, na tradição cultural portuguesa, como exemplo de modelo discursivo que se opõe ao discurso da história. Não se trata, evidentemente, de um caso único na tradição europeia, mas não

deixa de ser um caso exemplar. Desde a sua influência na poesia e filosofia portuguesas, o Sebastianismo afirma-se pelas suas inequívocas repercussões políticas, sobretudo porque foram poucos os que não se sentiram intimados a partilhar da sua força discursiva.

Se D. Sebastião representa simbolicamente Portugal na ruína, Portugal será renascimento apenas com D. Sebastião. *O Desejado* em vida torna-se no *Encoberto* na queda. D. Sebastião encarnou, no tempo da sua existência física, o termo da radicalização da soberania portuguesa. A opinião popular, nacional e patriótica apontava o caminho de África. As cortes de 1562 propunham mesmo o abandono da Índia e o empreendimento da grande conquista de África. Quando se dá a queda de todos os projectos expansionistas na derrota de Alcácer-Quibir, a primeira resistência dirá respeito ao modo como a história é contada. E se a história narra a morte de D. Sebastião, então a história é um mero embuste. Na verdade D. Sebastião não morreu e há-de regressar para restaurar uma cruzada cuja missão será o restabelecimento de uma presença gloriosa no mundo. Poderíamos então definir o Sebastianismo como um fenómeno que circula em torno de um tema central que seria o das relações de poder? Seria o poder um problema sempre presente e imanente às análises históricas, políticas, éticas e estéticas que tomam o Sebastianismo por objecto de estudo?

O Sebastianismo define-se por essa constante tensão tão característica do poder, por uma ebulição perene e constitutiva que não cessa de inverter as relações sempre dinâmicas entre a insubordinação e o domínio. É evidente que o problema das relações de poder é posto desde o início. Afinal, o tema da conquista de praças no norte de África representa, para além de um confronto entre raças, um reposicionamento da política de expansão portuguesa que abalou as disposições das Cortes; a morte do jovem rei redundou num problema de soberania nacional e o mito do regresso do Desejado alimentou-se não apenas da esconjura, da excomunhão, dos processos inquisitoriais e da desqualificação jurídico-filosófica, mas também de movimentos de restauração da independência, de promessas e profecias intimamente relacionadas com os problemas da sucessão e da soberania.

Talvez a prova mais concludente da importância da *luta de raças* no mito sebastianista resida justamente no facto de ela ter sido sempre mais vivida do que reflectida. *A Nova Interpretação do Sebastianismo*, de José Marinho, propunha-se já como um olhar renovado sobre os velhos antagonismos sustentados pelos rotineiros críticos e apologistas que, coraçados nos sistemas filosóficos e ideologias políticas

encontraram, no Sebastianismo e na sua inegável influência na cultura portuguesa, o espaço por excelência para se gladiarem com as armas partidárias. Interpretar e compreender, nisto consistiria a única forma filosoficamente legítima de abordar o tema tão complexo do Sebastianismo. Esta posição não se cumpriria sem a convicção de que a história não se limita ao ideal kantiano e moderno de que é o homem que conhece e que faz a história. Momentos e lugares decisivos na história dos povos como foram, em Portugal, *Ourique*, *Sagres* ou *Alcácer-Quibir* tendem a fazer proliferar as análises historiográficas acerca da veracidade daquilo que é comumente entendido por facticidade, relegando para um plano secundário, não quando para o domínio do fantástico, as suas implantações e os seus efeitos reais. A procura desses efeitos e a reflexão sobre as possibilidades indeterminadas das suas causas, manter-nos-á numa posição descentrada mas não impassível em relação às irradiações do seu eixo.

Admitimos, portanto, que esse movimento interpretativo para o qual apontava José Marinho e a necessidade de superação de uma tese e de uma antítese, para usar a terminologia de António Quadros, não impedem uma dedução decorrente da acesa polémica que opôs a literatura Sebastianista à literatura anti-Sebastianista, sustentada por «renascentes», «seareiros», «integralistas» ou «órficos»: o Sebastianismo não se aduz sem o conflito armado de Alcácer-Quibir e sem a controvérsia política, estética e ética que resulta no embate de concepções do *homem* e da *história* completamente antagónicas.

O Sebastianismo começa então por se definir como parcialidade. Quer se trate do contexto histórico-cultural que possibilita uma personalidade como D. Sebastião, quer seja nos sentidos múltiplos que emanam da teoria do mito, o Sebastianismo é, sobretudo, parcialidade: e é parcialidade sempre belicosa. O que o discurso profético e escatológico sebastianista promete não é a justiça neutra do sujeito jurídico-filosófico, mas uma ordem, *Idade de Ouro*, *Sétima Idade* ou *Quinto Império* cujo imperador vingará as ofensas antigas e os velhos agravos. Não se deduz que não possa haver Sebastianismo sem o recurso à discursividade da guerra. Afinal, a riqueza do mito sebastianista – como de qualquer outro – reside na multiplicidade das suas formas. Mas os eventos e as disposições que ocasionam o Sebastianismo, as pulsões míticas e as loucas esperanças que o determinam, empunham sempre a arma partidária, denunciam os agravos antigos, sustentam-se nos velhos direitos das Cortes de Lamego, nas promessas do milagre de Ourique, nas reivindicações dos bragancistas, nas crises da soberania ou nas invasões napoleónicas.

Em última instância, são múltiplos os dualismos que percorrem uma sociedade que testemunha a crença no regresso de D. Sebastião. Mas sob o influxo destes dualismos, encontramos o modo binário que caracteriza a *luta das raças*. As dificuldades em fixar as extremidades deste discurso são, portanto, imensas, não apenas porque teremos de lidar ininterruptamente com a sua desqualificação, a um tempo filosófica e histórica, mas porque é intrincada a trama que parte e regressa de uma soberania que ora se faz corpo no corpo do rei, ora se interrompe no problema da sucessão, ora assume um projecto escatológico.

Quando António Quadros descreve, em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, três fases do Sebastianismo perfeitamente delimitadas no tempo e refluindo sobre esse ponto de referência inelutável que é a biografia do rei, não cessa de endereçar-nos para uma disposição metodológica que, propondo-se como espaço de encontro onde, à superfície das coisas, as próprias coisas tomariam lugar – o seu lugar – o que parece insistentemente esforçar-se por recobrir é, antes e sob esse espaço, aquela parte da vida humana que, como lembrava José Marinho, já não cabe na concepção documental da história. Dupla função de desvendamento e de ocultação do que no *corpo do rei* - para além e efeito do próprio corpo – distribuisse o múltiplo dos seres sobre a descontinuidade incessante dos espaços em branco. Aquilo de que se fala é sempre a vida. A vida do rei que se deseja, que se vive e que se promete.

Se a distinção de António Quadros se compromete com uma demarcação que se acha contida no conjunto de códigos da cultura e no pensamento filosófico que o legitima, ela não cessa, por uma deflexão de superfície, de acautelar-nos para a multidão dos elementos de que é composto um fenómeno que supõe leituras marcadas pelo espacejamento e ordens ou *leis interiores* de que se compõem todas as épocas ou os campos cujos traços indistintos se interpõem a um tempo na região ou ordem intermédia das teorias gerais e nas suas condições de possibilidade. Falar de poesia e filosofia do mito sebastianista equivaleria, por si só, como hipótese-limite, a questionar uma ideia de progresso indefinido em direcção a uma objectividade. Ter presente a biografia e circunscrever-lhe períodos presentificáveis, de uma forma ou de outra, num espaço de desdobramento do facto histórico não equivalerá à inclusão dos equilíbrios internos daquilo a que poderíamos chamar *episteme*. Não obstante, o que nos parece relevante na distinção de António Quadros é que, desenhando uma arquitectónica de superfície e, por efeito, fixando, de uma vez para sempre, um ponto de referência que percorre, de uma ponta a outra, o lastro temporal que mediasse aquilo que provisoriamente pudéssemos

delimitar como estrutura do mito sebastianista, o que se preanuncia é o que se justapõe a esse efeito de superfície, o que excede o próprio nível da historiografia.

Reportando-se ao dado historiográfico e não encontrando à superfície os efeitos visíveis de um movimento relacional, a reflexão sobre o Sebastianismo legitima a promessa ao nível do subsolo. A impossibilidade de efectivação não cessa de revelar os alicerces do edifício e o que se reivindica na configuração do plano é sempre o desmoronamento das formas. Daí a insistência do espaço ou da metáfora geológica investida no tempo ou na prova póstuma da nacionalidade: “Como nos terremotos geológicos, a revolução das lavas subterrâneas repelia as camadas superiores, levantando-as e separando-as; e punha a nu a ossatura dos granitos, vomitando uma golfada de lume vivo.” (MARTINS 2007: 281) Tratar-se-ia então, segundo José Marinho, de ver as manifestações do Sebastianismo não apenas na vida do homem mas também nas “ [...] camadas mais profundas da sua obra.” (MARINHO 2003: 263), numa concepção dualista que estava já presente em Sampaio Bruno:

Para Bruno, há dois estratos na cultura e na civilização: um mais exterior e manifesto, outro mais íntimo e obscuro. Os valores alternam entre estes dois estratos, de tal forma que aquilo que numa aparece numa zona clara, está noutra na zona obscura. Toda a sua vida parece ter sido Bruno atento a esta dualidade, entre um oculto sentido da vida e um sentido mais exprimível e manifesto. Reprimida a profecia nas zonas ou nos povos mais cultos de certas civilizações, ela refugia-se nos homens ou nos povos que se encontram em crise ou no que se designa por decadência.” (MARINHO 2003: 525)

Mas como sobrevivem os conceitos ao aparente desmoronamento do edifício? Serão eles a composição mais ou menos caótica de uma constância que se abdicara de procurar? Se nas escalas cronológicas mais amplas “ [...] le jeu des concepts qu’on voit apparaître n’obéit pas à des conditions aussi rigoureuses : leur histoire n’est pas, pierre à pierre, la construction d’un édifice.”³ (FOUCAULT 1969: 75), o que sobrevém na análise da estrutura é a impossibilidade de sustentar a forma de um sistema, de uma edificação que se estreitasse de tal modo que já não coubesse, em si, o espacejamento ou o corte.

Relegando para outros momentos reflexivos a questão de saber se as *rupturas* postas em relevo pela *arqueologia* de Michel Foucault dirão respeito a todas as estruturas ou apenas aos *sistemas de simultaneidade* a que se deu a feição dialogante do

³ « [...] o jogo dos conceitos que vemos aparecer não obedece a condições tão rigorosas: a sua história não é, pedra a pedra, a construção de um edifício.» (FOUCAULT 2005: 89)

*campo epistemológico*⁴, o que se sobreleva na forma mítica do Sebastianismo é o desequilíbrio ou irresolução que se move entre o *contínuo* do dado historiográfico e o *descontínuo* que se manifesta na sobreposição do literário e do poético, nessa deslocação ou permuta de que dá testemunho a variação da linguagem. Não será contingente o facto de a herança sebastianista ter sido deposta precisamente nas mãos dos poetas e dos romancistas portugueses ou brasileiros. Enfim, não o admitimos sem a salvaguarda de que a controvérsia reside no reconhecimento do poder dessas mãos onde se deposita o que quer que seja. A questão abre uma das obras maiores dedicadas ao Sebastianismo; em *O Encoberto*, Sampaio Bruno contesta a interpretação metafísica do individualismo em Oliveira Martins, que propõe os movimentos íntimos da psicologia colectiva, os acasos das tradições ou as revivescências arcaicas da alma nacional numa questão que toma corpo no velho problema da *causa da Decadência dos Povos Peninsulares*. O que com o Sebastianismo se abdica em Oliveira Martins é a história, é a realidade. O homem desiste do homem, dos seus heróis, dos seus reis, para depositar todas as suas esperanças na natureza. Sampaio Bruno cruza o Sebastianismo com o filosofismo, na exacta medida em que o fim se entrelaça no ideal da unidade, da paz ou, contextualmente, nos valores da República, que dirigem o Homem para o homogéneo. O mundo moral avança rumo a uma libertação que será *para todos*. A redenção é de todo o universo, e o dever do homem é para com a natureza inteira. Que outra ideia estaria em causa senão a ideia de Progresso? A visão de Sampaio Bruno do processo inquisitorial não cessa - como oportunamente tentaremos demonstrar - de apontar os recessos de uma sociedade monista, quer dizer, ameaçada por elementos heterogéneos accidentais mas onde a normalidade/excepção do processo edifica a formação de um corpo uniforme.

Nada seria, contudo, tão simples que não transpusesse, à luz dessa indecisão primeira entre o uno e o múltiplo, algumas reivindicações ou denúncias que caracterizaram aquilo que designaríamos por *filosofia portuguesa* e, por inerência, o

⁴ O tema deste trabalho não é de carácter epistemológico. A nossa reflexão é, sobretudo, política e está relacionada com a análise das *relações de poder* tal como é exposta em *Il faut défendre la société* e, portanto, incompatível com uma teoria geral do poder que intentasse um ponto central de onde derivariam todas as formas de sujeição. Apesar disso, parece-nos que uma breve referência a problemas de carácter epistemológico - sobretudo no modo como eles se reflectem nas primeiras obras de Michel Foucault: “Histoire de la folie à l’âge classique”, “Les mots et les choses” e “L’archéologie du savoir” - nos outorgariam, não obstante as limitações decorrentes da tipologia do nosso trabalho, uma visão panorâmica e complementar e um conjunto de reflexões indeclináveis no que respeita à arquitectónica do espaço que aqui empreendemos. Ressalvamos, contudo, que as referências a estas obras não pressupõem, da nossa parte, um tratamento exaustivo dos seus problemas mas apenas uma alusão sumária e uma observação de superfície. Além disso, mantemos advertência que a reflexão sobre as *relações de poder* tal como tratadas na nossa investigação surgem, no itinerário reflexivo de Michel Foucault, numa fase subsequente.

mito sebastianista. O encontro entre Sebastianismo e filosofismo impede, em última instância, a descrição de delimitações rigorosas, ainda que mantenhamos em perspectiva o progressismo de Sampaio Bruno, porque ele não se dá sem a presença inexorável da experiência do mal e de rupturas ou de descontinuidades que medeiam os séculos e as configurações civilizacionais.

O que se desenha, então, senão um espaço de convivência; espaço em que as coisas remetem para o seu *e* e para o seu *em*? O que se manifesta é, no limite, uma arquitectónica do espaço e do tempo que não é senão uma chamada de atenção para os *espaços em branco*, onde caberia essa complexidade do humano mas onde não há expressão ou evidência. Um vago e incessante murmúrio de irracionalidade? Uma complexificação da relação do homem com o espaço?

No caso concreto do Sebastianismo afirmaríamos o hiato e assiná-lo-íamos nos espaços que permeiam as épocas, se não estivesse contida na sua estrutura messiânica e mítica a marca de uma presença espectral. Teremos presente a especificidade das configurações que vão do mito à claridade da razão e aduziremos um percurso que prediga, no Sebastianismo, as descontinuidades postas em relevo por Michel Foucault: é reconhecível o papel da *semelhança* e a sua organização do saber até ao século XVI, facto que se vem espelhar na proeminência do texto bíblico e na exegese reclamada pela interpretação joaquimita da *terceira idade* ou numa replicação da *Jerusalém Celeste* na *Jerusalém Terrestre* de que é sinal distintivo o mito do *Eterno Retorno* tal como é entendido por Mircea Eliade; a marginalidade de um tipo de discursividade que não encontraria já lugar numa época onde a razão conferia primazia ao modelo representativo ou, enfim, nessa solicitação de uma segunda linguagem ou comentário de que a literatura se viu investida de protagonismo no século XIX e que, no que respeita ao Sebastianismo, testemunha o contragolpe epistemológico em torno do lugar concreto da crítica e do comentário.

É evidente que o espaço diminuto da nossa investigação torna o nosso propósito impossível. Mas a salvaguarda de uma demarcação que fosse mais da ordem do *limiar* do que do *limite*, de um movimento que do eixo se transpusesse para o excêntrico e provesse ao próprio eixo, em si mesmo, capacidade de alargamento ou de implosão, parecia-nos uma precaução metodológica inevitável ao tema da nossa dissertação: o Sebastianismo como discurso da luta das raças. Era necessário reportarmo-nos à obra mais do que ao sujeito, afirmar o relacional sobre a suposta unidade processual. Afinal, a nossa perspectiva sobre o Sebastianismo é, sobretudo, política. E é por ser política que

ela deveria supor, à partida, esse feixe de relações que se nos torna impossível abordar mas que se mantém subentendido, sob e sobre a massa documental que suscita as nossas reflexões: a lenda, o mito, a profecia.

Segundo reza uma promessa judaica, o Filho do Homem anunciará não apenas o sentido oculto das palavras da Escritura mas também os espaços em branco que entre elas subsiste. Outorgue-se ao Sebastianismo um carácter messiânico e mítico-profético, o devaneio de um sonho imperial, um patriotismo de expansão, uma crença popular, uma ordem escatológica ou uma manifestação regressista, o que é comumente matéria de concordância entre aqueles que se dedicam ao estudo do mito sebastianista é a complexidade do seu objecto de estudo.

Falamos já de objecto sem uma prévia reflexão acerca da possibilidade de chamar objecto a isso que entendemos ser o Sebastianismo. Tal facto advém da dificuldade de proceder a um exercício no sentido da atribuição de uma coerência discursiva ou de balizar metodologicamente um fenómeno disperso no tempo e, em última instância, fragmentado pela sua forma mítica. Seria tão fácil quão fastidioso ressalvar que uma abordagem teórica não satisfaz a necessidade de abordar um tema que se afecta de elementos estéticos, éticos e religiosos. Mas é, sobretudo, a funda persistência da vivência sebastianista na cultura portuguesa que constitui, na nossa perspectiva, o grande obstáculo a qualquer procura de um método ou de um critério geral. Assim que nos deparamos com a história do Sebastianismo, o que logo sobrevém diante de todas as nossas pretensões metodológicas são aqueles mesmos conceitos que esbarram comumente nas *regularidades discursivas*: *descontinuidade*, *ruptura*, *limiar*, *limite*, *série* ou *transformação*. O facto deve-se não apenas a uma composição interna do mito que expõe - numa aproximação aos sistemas de parentesco - a sexualidade, o desejo ou as línguas, a consciência absoluta do cogito, mas também, de um modo que consuma a função mitológica, a circunstância exterior de que o Sebastianismo percorre diversas épocas e *campos epistemológicos* cuja particularidade se delimita através de círculos culturais que desenham, invariavelmente, espaços que resultam da convexidade dos seus limiares.

Trata-se sempre, afinal, de superar o isolacionismo do acontecimento discursivo; trata-se sempre, como hipótese-limite, de uma tensão relacional que se aduz no interior e no exterior do espaço. Daí afigurar-se-nos particularmente relevante uma passagem de *L'archeologie du savoir* acerca deste mesmo espaço e das reverberações dos limiares:

“Faire apparaître dans sa pureté l’espace où se déploient les événements discursifs, ce n’est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne saurait surmonter; ce n’est pas le refermer sur lui-même; c’est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations.”⁵ (FOUCAULT 1969: 41)

E, apesar de tudo, é tão difícil demarcar um conjunto de enunciados como fundamentar a impossibilidade de uma unidade discursiva. Porque se a pré-figuração de um espaço constituído por hiatos ou por uma compartimentação dispersiva funda uma direcção de investigação, não deixa de constituir um dado de uma vez para sempre, fixado, porventura, como lugar onde as coisas se revelassem na sua disseminação, na sua dispersão, na negação de uma coerência discursiva ou enunciativa que, depondo-se sob a forma exterior de limiar, remetesse para um movimento difícil de suste e cujos traços fossem, em última análise, tão inevitáveis quão imperceptíveis. Se há, portanto, oportunidade de aparecimento de conceitos num espaço de partilha, devemos ressaltar, com Michel Foucault: “On ne chercherait plus alors une architecture de concepts suffisamment généraux et abstraits pour rendre compte de tous les autres et les introduire dans le même édifice déductif; on essaierait d’analyser le jeu de leurs apparitions et de leur dispersion.”⁶ (FOUCAULT 1969: 49) Arriscaríamos afirmar que o Sebastianismo ocupa ou supõe, de um modo tácito, um espaço onde as coisas se estendem numa dispersão que autoriza uma demarcação que não evita um desnível ou círculos que pressupõem, no seu interior, o hiato dos *campos epistemológicos*; o mesmo tema, esse tema que não assume a forma de um objecto tratado na sua unidade mas que se desdobra em conjuntos diferentes ou aparentemente incompatíveis, adquire, afinal, a forma de um espaço fracturado que é não apenas condição de possibilidade mas uma *formação discursiva*. Importa, entretanto, ressaltar que o nosso percurso não é o de uma elaboração mais ou menos exaustiva em direcção a uma delimitação ou definição de uma unidade global tal como a julgamos perceptível no mito sebastianista. Apesar da desmesura do empreendimento, tendo em conta a forma reflexiva que aqui toma lugar, julgamos que a análise do Sebastianismo se apresenta, a um tempo, como enunciação e reformulação sem termo que não é, afinal, o avanço progressivo da consciência entre a

⁵ «Fazer aparecer, na sua pureza, o espaço onde se desenrolam acontecimentos discursivos não é empreender o seu restabelecimento num isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo sobre si próprio; é tornarmo-nos livres de descrever, nele e fora dele, jogos de relações.» (FOUCAULT 2005: 57-58)

⁶ «Já não procuraríamos então uma arquitectura de conceitos suficientemente gerais e abstractos a fim de dar conta de todos os outros e de os introduzir no mesmo edifício dedutivo; tentaríamos antes analisar o jogo dos seus aparecimentos e da sua dispersão.» (FOUCAULT 2005: 65)

familiaridade dos conceitos mas uma reflexão que não cessa de suscitar esse risco do “ [...] espace blanc, indifférent, sans intériorité ni promesse?”⁷ (FOUCAULT 1969: 54)

Por outro lado, o Sebastianismo não é um objecto acerca do qual, tendo em vista as condições históricas, possamos “dizer alguma coisa”. A primeira delimitação - não desprovida de dificuldades - é de ordem geopolítica e diz respeito a um tipo de soberania perfeitamente delimitada no tempo e no espaço. Ainda que admitamos, com Sampaio Bruno - e oportunamente examiná-lo-emos - o carácter genérico do motivo da encarnação heróica em diversas culturas, a materialização de uma relação de dependência através da prática institucional, política ou normativa não é susceptível, pelo menos num primeiro momento, de um feixe de relações tão profícuo como aquele que caracteriza diversas *figuras globais*. Poderia haver irradiação de uma potência discursiva, poderia haver legitimação ou pretensão de verdade num discurso singularizado pela *profecia* e pela *promessa* e que adia para o porvir a efectivação das mais loucas esperanças? Não há, efectivamente, uma regulamentação ou critérios de competência, sistemas ou normas que deponham, do lado do Sebastianismo, uma lei enunciativa que nos diga o seu lugar. Para além disso, ou não obstante as advertências de tipo metodológico que possamos ensaiar, é-nos impossível sustentar um discurso *mítico-profético* como uma prática não discursiva que fosse o termo de uma qualquer função de uma instância que o abarcasse nos seus limiares ou nos seus intervalos. E é exactamente porque a própria noção de *discurso* se organiza em torno de categorias ou instâncias difíceis de penetrar que se torna simultaneamente tão problemático quão necessário recorrer à noção de *espaço em branco*, de *desnível* ou de *descontinuidade*. Se é certo que o Sebastianismo – tratando-se dos seus múltiplos aspectos históricos, culturais, políticos, institucionalizados, repartidos e distribuídos em séries que dirão respeito a formas discursivas mais amplas – foi reservado, em determinados contextos, a um grupo restrito de indivíduos, não podemos falar de um nível decisório que se transfigurasse numa prática ou numa institucionalização; pelo contrário, aquilo com que nos deparamos comumente é com a sua desqualificação discursiva. Contornando a questão de saber se um fenómeno de simbolização pode ou não exprimir-se como um elemento de exterioridade, o que aqui se questiona não é a possibilidade de uma manifestação microcósmica de uma unidade discursiva ou uma realidade parcelar que fosse objecto de constante remodelação por parte de um sistema que se lhe dirigisse numa estrutura uniforme em relação a outros segmentos, formatando-a, distribuindo-a e

⁷ « [...] espaço em branco, indiferente, sem interioridade nem promessa?» (FOUCAULT 2005: 69)

analisando-a. Não assumimos a forma de uma investigação que intentasse o conjunto de regras que, através do tempo, desenhasse uma *prática discursiva*; tão pouco se nos oferece o espaço ou a intenção de diligenciar um esquema de correspondência entre *figuras ou séries* temporais diversas, por muito inacabada que se nos oferecesse toda e qualquer lei de dispersão conceptual.

Sendo sabido que Michel Foucault não esboçou uma teoria geral do poder que se instalasse sobre uma coerência discursiva, torna-se difícil demarcar um conceito sem que a sua circunscrição não nos submeta ao risco da reelaboração. Se a introdução que aqui intentamos abrange parte do pensamento inicial do filósofo francês, isto é, das obras incidindo sobre o problema da *episteme* e do lugar do homem nas ciências humanas, fazemo-lo não apenas por uma necessidade de desenhar um espaço de confluência marcado pela experiência da ausência, do limiar, da ruptura ou da descontinuidade, mas também porque essas obras – referimo-nos, sobretudo, a *Les mots et les choses* e a *L'archéologie du savoir* – surgem como um momento descritivo dos *campos epistemológicos*, das *regularidades discursivas* ou dos *enunciados* que, não obstante todas as reformulações e correcções, conferem uma demarcação de tipo metodológico que não cessa de solicitar esse *espaço em branco* que marca o campo epistemológico e aponta para os cortes cronológicos. É que a definição ou composição de um espaço ou de uma arquitectónica não supõe a referência de um lugar comum a todas as ordens possíveis. Falamos, por isso, de um duplo movimento que não poderia deixar de sustentar um princípio metodológico ou uma base de investigação ao tema do Sebastianismo. Em primeiro lugar, o movimento de exclusão do *Outro*, que a *Histoire de la folie à l'âge classique* vinha explicitar e que é perceptível ou transponível não apenas para a história do Sebastianismo mas principalmente para o espaço biográfico de D. Sebastião, quando, por exemplo, assistimos ao desfiar lento das patologias, à presunção da sua misoginia, das disfunções de origem genética, à esquizofrenia ou epilepsia, ao interesse clínico pela sua sexualidade. Apesar de ainda não termos presente, nesta obra, uma reflexão sobre as *relações de poder* tal como viria a surgir numa fase posterior, importa ter presente esse espaço normativo da cultura europeia que exilou para os confins da loucura aquilo que nela havia de mais profundo e constitutivo. Clame-se o que se pretender na filosofia nietzschiana ou na poesia de Artaud, o que aí se afere não é menos revelador do que esse esforço de expedir para o domínio da loucura, do patológico, da degenerescência e do irracional a pulsão mítica e lendária do Sebastianismo. Trata-se sempre, em suma, da *história do outro*, do esforço essencial de

transpor o patológico para um círculo que é exterioridade. Afinal, a lógica do combate e da luta foi, de certa forma, resgatada pelo englobamento de um *saber erudito* com os *saberes subjugados*, isto é, o saber marginalizado pelas *disposições funcionais* ou *organizações sistêmicas*:

Dans le domaine spécialisé de l'érudition comme dans le savoir disqualifié des gens gisait la mémoire des combats, celle, précisément, qui a été jusqu'alors tenue en lisière. Et s'est ainsi dessinée ce qu'on pourrait appeler une généalogie, ou se sont ainsi dessinées plutôt des recherches généalogiques multiples, à la fois redécouverte exacte des luttes et mémoire brute des combats ; et ces généalogies, comme couplage de ce savoir érudite et de ce savoir des gens, n'ont été possibles, et on n'a même pu les tenter, qu'à une condition : que soit levée la tyrannie des discours englobants, avec leur hiérarchie et avec tous les privilèges des avant-gardes théoriques.⁸ (FOUCAULT 1997: 9)

Em segundo lugar, o esforço epistemológico de recolhimento da identidade na dispersão, de que nos dá testemunho *Les mots et les choses*, permite-nos tomar como fio condutor uma ordem disruptiva que se oponha a uma perspectiva linear e evolutiva do tempo e ao ideal de um saber progressivo em direcção a uma perfectibilidade. O que se afirma é, sobretudo, o descontínuo e uma linguagem onde há complexificação da relação do homem com o espaço e onde o corpo da racionalidade é marcado pela ausência. O que haveria a investigar seria essa zona intermédia “localizada” entre os códigos fundamentais da cultura e as teorias científicas ou interpretações filosóficas que as explicitam; é nessa zona intermédia que surge a experiência pura da *ordem*:

C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre.⁹ (FOUCAULT 1966: 12)

⁸ «Tanto no domínio especializado da erudição como no saber desqualificado das pessoas, jazia a memória dos combates, aquela que, precisamente até essa data, fora mantida à margem. E assim se desenhou o que poderíamos chamar uma genealogia, ou foi assim, anteriormente, que se desenharam múltiplas investigações genealógicas, a redescoberta exactas das lutas e, simultaneamente, memória global dos combates; e essas genealogias, como englobamento desse saber erudito com esse saber das pessoas, só foram possíveis e puderam até ser tentadas, sob uma condição: que fosse retirada a tirania dos discursos englobantes, com a sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas.» (FOUCAULT 2006: 22-23)

⁹ «É nesse domínio que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas pelos seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, lhes faz perder a sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se dos seus poderes imediatos e invisíveis, liberta-se o bastante para verificar que essas ordens talvez não sejam as únicas possíveis nem as melhores; de maneira que ela se encontra diante do facto bruto de que há, sob

A nossa investigação sobre Sebastianismo e *luta de raças* seguiria, portanto, o curso deste duplo movimento de exclusão e de inclusão, de espaço que se abre e se fecha ou de eixo que se estreita e se alarga.

Analisaremos, neste sentido, a influência do texto bíblico e da consciência histórica hebraica como contestação de uma história romana associada aos rituais de poder; prosseguiremos para a reflexão de Sampaio Bruno em torno do problema da Inquisição como um tribunal da *luta das raças*; analisaremos ainda algumas propostas imperiais que, de alguma forma, explicitam a dinâmica das relações de poder e a sua confluência na vivência do mito sebastianista. Por fim, referir-nos-emos ao problema da metamorfose do mito, ao seu esgotamento na forma social e política e à sua persistência na literatura e na poesia.

as suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem tácita, em suma, que há ordem.» (FOUCAULT 2005: 52)

Capítulo I

A Bíblia contra a Morte

A luta fez-se cada vez mais alta, mais espiritual; fez-se o distintivo de toda a natureza superior. O símbolo desta luta, traçado em caracteres legíveis no cume da história da humanidade é «Roma contra Judeia, Judeia contra Roma.

Friedrich Nietzsche
A Genealogia da Moral

Até à Idade Média, a história empenhava-se em cumprir um desígnio narrativo: o elogio de Roma. Todas as nações europeias legitimavam a soberania nos mitos troianos, e as genealogias monárquicas traçavam o parentesco com a Roma antiga. Ulisses, o primeiro herói de *A Mensagem* – herói fundador, por conseguinte - o mito que “Sem existir nos bastou.” (PESSOA 2010:19), errando pelos mares depois da Guerra de Tróia, aportou na terra que nomeou Olissipo e que viria a tornar-se Lisboa. Este mito da origem de Portugal não é um caso isolado na continuidade que caracteriza a relação entre o Império Romano e os Estados embrionários que floresceram na Europa.

A história não se limitava a narrar o esplendor do Império; contava a procedência do direito imperial e a verdade das suas leis herdadas pelas monarquias submetidas ao seu poder. Júpiter, avô de Rómulo e de Remo, o deus do dia, é também o deus dos raios e dos laços, a figura representativa do poder, “ [...] dieu par excellence de la première fonction et du premier ordre dans la tripartition indo-européenne”¹⁰ (FOUCAULT 1997: 59). A história, na Idade Média, prolonga a função política da narrativa romana, seguindo esse mesmo curso que nega a descontinuidade entre aquilo que representa e aquilo que conta. O discurso dos historiadores medievais prossegue a ritualização da soberania e o reforço contínuo do poder, cuja narrativa liga juridicamente os homens, fascinando-os através da glória do exemplo e pela força das vitórias e das proezas. O que se constrói é um grandioso edifício genealógico marcado pela continuidade do poder, pela legitimidade das sucessões e pela força das tradições e das heranças. Os gestos dos soberanos, por mais prosaicos, merecem a claridade da narrativa e a exposição que petrifica as suas acções. Vemos como o papel da memória se propõe lançar luz sobre o esplendor de uma história que se presentifica em edifícios inabaláveis, anexados por códigos que seguem o desfiar lento do legado romano. Diante destas narrativas, o presente é submetido ao julgamento de um passado que ilumina e de uma glória que se fez e escreveu lei e através da qual o poder se intensifica:

¹⁰ « [...] deus por excelência da primeira função e da primeira ordem na tripartição indo-europeia» (FOUCAULT 2006: 80).

Eh bien, je crois que l'histoire, telle qu'elle fonctionne encore au Moyen Âge, avec ses recherches d'antiquité, ses chroniques au jour le jour, ses recueils d'exemples mis en circulation, c'est encore toujours cette représentation du pouvoir, qui n'en est pas simplement l'image, mais aussi la procédure de revigoration. L'histoire, c'est le discours du pouvoir, le discours des obligations par lesquelles le pouvoir soumet; c'est aussi le discours de l'éclat par lequel le pouvoir fascine, terrorise, immobilise.¹¹ (FOUCAULT 1997: 59-60)

Ora, o que é que, segundo Michel Foucault, aparece no final do século XVI e início do século XVII? É precisamente um discurso histórico que vem questionar a soberania de tipo romano. Trata-se, portanto, do aparecimento de uma *contra-história*, de uma história que já não trata da descrição de uma continuidade que legitima e reforça o poder, mas de um discurso que dilacera a antiga unidade entre o monarca - depositário de uma herança milenar – e os seus súbditos. O que aparece agora é uma série de discursos ligados ao confronto entre as raças no campo das leis e no espaço das nações.

É evidente que o conceito de soberania se torna objecto de uma análise incompatível com essa “história jupiteriana”. O Estado deixa de ser o corpo de uma unidade para passar a ser atravessado por uma série de agentes em permanente confronto. Para os subjugados, a história passa a representar apenas o discurso dos vencedores e das suas usurpações, dos seus enganos, das suas armadilhas; a história romana não diz mais do que a glória desse poder que é sempre representativo da escravização de outros. A lei deixa de ser o regulador geral para passar a ser uma realidade dual que separa os conquistadores dos subjugados e a luz que do Império dimanava para iluminar uma sociedade justa é agora golpeada por sombras onde se ocultam os povos reduzidos à condição de vassalos:

Et précisément l'histoire, la contre-histoire qui naît avec le récit de la lutte des races, va parler du côté de l'ombre, à partir de cette ombre. Elle va être le discours de ceux qui n'ont pas la gloire, ou de ceux qui l'ont perdue et qui se trouvent maintenant, pour un temps peut-être, mais pour longtemps sans doute, dans l'obscurité et dans le silence. Ce qui fait que ce discours – à la différence du chant ininterrompu par lequel le pouvoir se perpétuait, se renforçait en montrant son antiquité et sa généalogie – va être une prise de parole irruptive, un appel : «Nous n'avons pas, derrière nous, de continuité ; nous n'avons pas, derrière nous, la grande et glorieuse généalogie où la loi et le pouvoir se montrent dans leur force et dans leur éclat. Nous sortons de l'ombre, nous n'avions pas de droits et nous n'avions pas de gloire, et c'est

¹¹ «Pois bem, creio que a história, tal como funciona ainda na Idade Média, com as suas investigações sobre a Antiguidade, as suas crónicas diárias, as suas colectâneas de exemplos postos a circular, é, ainda e sempre, essa representação do poder, que não é somente a sua imagem mas também o processo do seu revigoração. A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações através das quais o poder submete; é também o discurso do esplendor com que o poder fascina, aterroriza, imobiliza.» (FOUCAULT 2006: 80)

précisément pour cela que nous prenons la parole et que nous commençons à dire notre histoire.¹² (FOUCAULT 1997: 61-62)

Estamos, por conseguinte, na presença de uma prédica disruptiva. O novo discurso vem contestar as fundações antigas do poder e aproximar-se “ [...] d’un certain nombre de formes épiques, ou mythiques ou religieuses qui, au lieu de raconter la gloire sans taches et sans éclipses du souverain, s’attachent, au contraire, à dire, à formuler le malheur des ancêtres, les exils et les servitudes.”¹³ (FOUCAULT 1997:62) Torna-se evidente que a forma discursiva da *contra-história* repercute a memória da história mítica e religiosa dos judeus e da libertação do poder opressor da Babilónia: “Je crois que, d’une façon générale, il ne faut jamais oublier que la Bible a été, à partir de la seconde moitié du Moyen Âge au moins, la grande forme dans laquelle se sont articulées les objections religieuses, morales, politiques, au pouvoir des rois et au despotisme de l’Église.”¹⁴ (FOUCAULT 1997:62) Jerusalém funcionou quase sempre como um discurso de antagonismo face aos despotismos da Roma dos Césares e do poder eclesiástico. É esta forma bíblica da profecia e da promessa que se reflecte na *contra-história* de que nos dá testemunho a época da Reforma e da revolução inglesa e que se opõe à história da *soberania*, à história romana, denunciando a execração dessas leis antigas que, apoiadas no poder despótico romano, submeteram os vencidos a uma ordem injusta, a uma pacificação e normalização que tinham por desígnio enfraquecer a consciência narrativa das derrotas e das iniquidades.

No século XX, Fernando Pessoa lançava o Sebastianismo contra o catolicismo, escrevendo então: “ [...] atacar o catolicismo, mas atacá-lo sempre com a insinuação do elemento nacional, sempre lembrado, nos interstícios do ataque, a figura nacional de S.

¹² «E precisamente a história, a contra-história que nasce com a narrativa da luta das raças, vai falar do lado da sombra a partir dessa sombra. Vai ser o discurso dos que não têm glória, dos que a perderam e que estão, agora, talvez durante algum tempo, sem dúvida por bastante tempo, na escuridão e no silêncio, pelo que esse discurso – diferentemente do canto ininterrupto com o qual o poder se perpetuava, se reforçava, ao mostrar a sua antiguidade e a sua genealogia – irá ser uma tomada da palavra irruptiva, um apelo: «Atrás de nós, não temos continuidade; atrás de nós, não temos a grande e gloriosa genealogia em que a lei e o poder se mostram na sua força e no seu esplendor. Saímos da sombra, não tínhamos direitos nem glória, e é precisamente por isso que tomamos a palavra e começamos a contar a nossa história.»» (FOUCAULT 2006: 82)

¹³ « [...] de um certo número de formas épicas, míticas ou religiosas, que em vez de contarem a glória sem mancha nem eclipses do soberano, fazem questão, pelo contrário, de formular a infelicidade dos antepassados.» (FOUCAULT 2006: 83)

¹⁴ «Creio que, de modo geral, nunca nos devemos esquecer que a Bíblia foi, pelo menos a partir da segunda metade da Idade Média, a grande forma na qual se articularam as objecções religiosas, morais, políticas, ao poder dos reis e ao despotismo da Igreja.» (FOUCAULT 2006: 83)

Sebastião;”¹⁵. De S. Sebastião era - podemos aferir a ironia de que se reveste o acontecimento - a seta que o papa Pio V enviou a D. Sebastião. Na prossecução desse acontecimento, Camões exortava no poema “Sobre a seta que o Santo Padre mandou a el-Rei D. Sebastião, no ano do Senhor de 1575”:

Que as vossas setas são na justa guerra
Agudas, entrarão por derradeiro
(Caindo a vossos pés povo sem lei)
Nos peitos que inimigos são do Rei.¹⁶

E acrescentava ainda, na exaltação do sentimento de cruzado:

Pois se as setas, tiradas da inimiga
Corda, contra si nocivas são,
Que farão, Rei as vossas, que têm liga
Co’a que já tocou Sebastião?
Tinta vem do seu sangue, com que obriga
A levantar a Deus o coração,
Crendo que as que vós atirareis
No sangue sarraceno as tingireis.¹⁷

O saber secreto que provém desta percepção da sombra, deste esgravatar dos lugares sombrios onde se escondem os oprimidos, das grutas onde permanecem escondidos os reis desaparecidos, das ilhas longínquas onde aguardam os soberanos desterrados, exilados e vencidos, dos livros empoeirados que dão testemunho das batalhas sangrentas que fundam uma história de desequilíbrios e fracturas, é um saber alicerçado num discurso que “ [...] est lié non plus à une organisation ternaire, comme le discours historique des sociétés indo-européennes, mais à une perception et à une répartition binaire de la société et des hommes”¹⁸ (FOUCAULT 1997:64). Trata-se, em suma, por oposição à glória da vitória que institui uma força pacificadora, do recontar da derrota; de uma derrota que funda uma cisão no corpo do Estado. Esta *contra-história* não deixa de ser a história dos vencidos no sentido em que recorre ao campo da derradeira batalha que erigiu um estado de sujeição. O que não significa que represente o discurso dos oprimidos. Apesar da sua primeira forma mítica e popular, rapidamente conheceu um poder de circulação que o levou a ser apropriado “ [...] dans la forme de

¹⁵ Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal - Introdução ao Problema Nacional” (Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa: Ática, 1979, – 51 in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/1184>), Jul. de 2011, consulta em 28.07.11.

¹⁶ Camões, Luís Vaz de, *Lírica de Camões* (1980) Lisboa, Ed. Círculo de Leitores (com fixação de texto de Hernâni Cidade), pp. 391 e 392 citado in Quadros, António (2001), *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, p. 53.

¹⁷ Ibid., pp. 53-54.

¹⁸ « [...] já não está ligado a uma organização ternária, como o discurso histórico das sociedades indo-europeias, mas a uma percepção e a uma repartição binária da sociedade e dos homens» (FOUCAULT 2006: 85).

l'érudition historique, du roman populaire ou des spéculations cosmo-biologiques.”¹⁹ (FOUCAULT 1997:67) Torna-se, assim, num discurso que faz valer as pretensões de uma aristocracia que viu perder os seus privilégios tanto na discussão jurídica-política que se efectuou em Inglaterra no século XVII, sob as posições dos parlamentares, dos *Levellers* ou dos *Diggers*, como na reacção nobiliárquica francesa ao relatório que Luís XIV encomendou à sua administração – relatório que se destinava à educação do seu neto, o duque de Borgonha – e cujo resultado foi um conjunto de teses que operavam o tema da *luta das raças* como divisa de um subtexto que declarava o derramamento de sangue em favor da soberania do rei.

O que importa ressaltar é que a proliferação desses discursos prossegue o tema da batalha, do sangue derramado, da derrota e da morte. O binarismo que se instala no corpo social é o resultado de um confronto que vem incidir a luz sobre os vitoriosos e a sombra sobre os vencidos. Ora, para que nos endereça o Sebastianismo senão para essa mesma sombra de um rei desaparecido, para essa morte que não é definitiva e para essa derradeira batalha pela qual Portugal não apenas sai derrotado como desapossado da sua soberania? O Sebastianismo funda-se na derrota de um povo, num desastre que se torna em princípio de inteligibilidade para um discurso profético que, como veremos, manifesta muitas semelhanças com essa *contra-história* da *luta das raças*. José Marinho havia afirmado esse ponto de clivagem que se dá com a batalha:

(...) Sim, na planura de Alcácer sob o anel de fogo, decorre um drama terrível e bem mais terrível do que o supõe a pequena história: aquele drama decorre, e não finda, pelo qual o homem carece de ir ao limite da dor e da morte expiatórias para que lhes nasçam as angélicas asas sem as quais não se alcança dar sentido à sua existência contraditória.” (MARINHO 2003: 259)

Ressalta nesta “existência contraditória” um significado profundo que vai para além de toda a compreensão meramente historiográfica da batalha. O ideal da unidade, de um corpo único submetido a uma só lei ou a uma só força narrativa está sempre presente no Sebastianismo como realidade interrogada, refutada e fragmentada. António Quadros destaca esta crítica da uniformização em José Marinho:

Aqui nos encontramos com o pensamento sublimatório de José Marinho, ao valorizar filosoficamente o Sebastianismo. Mas, em boa verdade, não o valoriza apenas pelo seu lado mítico: valoriza-o porque representa cumulativamente, no contexto português, uma recusa poética e simbólica da seca e inerte positividade, um protesto mental contra a absolutização dos factores soció-históricos, um antídoto psicológico contra a lógica fixista dos esterótipos político-económicos, enfim uma refutação espontânea de todas as

¹⁹ « [...] na forma da erudição histórica, do romance popular ou das especulações cosmo-biológicas.» (FOUCAULT 2006: 88)

filosofias da história em que o homem, subsumindo-se na abstracção materialista das «massas» ou do «ser genérico», perde a consciência da sua liberdade, da sua individualidade e da sua singularidade irrepetível e decisiva, joguete que se tornaria ou torna de obscuras forças uniformizadores e redutoras. (QUADROS 2001:361)

Vemos aparecer no Sebastianismo, tal como em todos os discursos da *luta das raças*, um modelo explicativo das *relações de poder* protagonizado por um novo sujeito histórico. Num nível mais profundo do que o Estado ou as instituições, surge este sujeito que vai tomar a palavra para se referir a si e à sua própria história e não para constituir um saber que diria respeito ao Estado, que seria, sobretudo, administrativo e económico e que teria por função um exercício contínuo da legitimação do seu próprio poder.

Isto acarreta consequências muito importantes na teoria do poder. Michel Foucault afirma que tanto a concepção marxista como a concepção jurídica e liberal do poder, implicavam um certo *economismo*. Para a teoria jurídica clássica, o poder seria algo susceptível de ser transferido, tal como acontece na troca de riquezas e bens; a troca do poder seria algo da ordem do contrato. No caso do marxismo encontramos uma *funcionalidade económica* onde o papel do poder passaria por manter as relações de produção.

En gros, si vous voulez, dans un cas, on a un pouvoir politique que trouverait, dans la procédure de l'échange, dans l'économie de la circulation des biens, son modèle formel ; et, dans l'autre cas, le pouvoir politique aurait dans l'économie sa raison d'être historique, et le principe de sa forme concrète et de son fonctionnement actuel.²⁰ (FOUCAULT 1997:14)

Ora, com o surgimento de um novo sujeito da história, as relações de poder são analisadas através de instrumentos inteiramente novos que, apesar de admitirem uma relação com as questões económicas, não a concebem na forma da *subordinação funcional* ou da *igualdade formal*.

Em *Il faut défendre la société* o que se abandona é uma análise do poder que proceda do modelo jurídico da soberania. O poder surge antes como um conjunto de *relações de força* que é necessário analisar na sua multiplicidade, diferença e reversibilidade. Daí todo um movimento reflexivo em torno do problema central da luta, com os operadores que ela põe em circulação: os antagonismos, as estratégias, as táticas. O que é preciso é encontrar esse ponto de viragem da Idade Média que

²⁰ «E *grosso modo*, se quiserem, num caso temos um poder político que encontraria o seu modelo formal no processo da troca, na economia da circulação e dos bens e no outro, o poder político teria, na economia, a sua razão de ser histórica e o princípio da sua forma concreta e do seu actual funcionamento.» (FOUCAULT 2006: 28)

encontrou nas batalhas o princípio de inteligibilidade da história e que reverteu a proposição de Carl Von Clausewitz, segundo a qual a guerra não é mais do que a política continuada por outros meios. O que podemos dizer desta *contra-história* é justamente que a política é a guerra continuada por outros meios. E se a guerra se tornou, com a evolução dos Estados, numa prática institucional e exclusiva do poder central e numa actividade profissional entregue ao aparelho militar e sufragada pelo direito público, é precisamente no momento em que o corpo social se encontra expurgado da relação belicosa que o percorria na Idade Média que surgem os discursos da guerra entendida como relação social. A lei não emana de uma causa natural mas nasce das batalhas. Sob o silêncio da paz e da pacificação ecoam as armas de um conflito primordial:

Nous sommes donc en guerre les uns contre les autres ; un front de bataille traverse la société tout entière, continûment et en permanence, et c'est ce front de bataille qui place chacun de nous dans un camp ou dans un autre. Il n'y a pas de sujet neutre. On est forcément l'adversaire de quelqu'un.²¹
(FOUCAULT 1997: 44)

No Sebastianismo, o que se segue à derrota é toda uma prática discursiva que encontra ressonâncias na erudição bíblica, não no sentido absoluto de um carácter mitogénico que assumisse apenas a forma de um messianismo escatológico judaico. Afinal, ao Sebastianismo têm-se-lhe apontado influências diversas:

O Sebastianismo foi apresentado pelos seus poetas, prosadores e pensadores em sempre diferentes dosagens de componentes *célticas* (a manhã de nevoeiro, a ilha encoberta, a pureza do príncipe, o ideal romanesco), *bíblicas* e *messiânicas* (o seu carácter profético, redentorista e histórico), *pagãs* (a «religião sebástica»), *cristãs* (o martírio, a morte e a ressurreição do Desejado) e *católicas* (o Quinto Império segundo Vieira, por exemplo).
(QUADROS 2001: 259)

O que é importante ressaltar, na nossa perspectiva, é a sua filiação a uma componente bíblica que vem repercutir-se na *promessa* de uma libertação ou redenção face a um poder opressor ou uma ordem injusta contra a qual urge instituir uma nova Jerusalém: “Como os antigos Judeus na Palestina, os portugueses tinham amassado com as suas lágrimas a quimera do messianismo.” (MARTINS 2007: 278)

Dado o malogro judaico, Portugal afirmava-se como sucessor providencial do povo israelita: “o reyno de Portugal é de eleição divina e succedeo a Israel, que o perdeo

²¹ «Por conseguinte, estamos em guerra uns com os outros: uma frente de batalha atravessa toda a sociedade, continuada e perpetuamente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou noutro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente o adversário de alguém.» (FOUCAULT 2006: 62-63)

por seus peccados...»²² O que se anunciava era um novo Império, o Império derradeiro, o Quinto Império e, portanto, o fim da política. E trata-se do fim da política porque a decisão final só pode anunciar-se entre o estrépito da confrontação. O poder sustentado por essa guerra contínua cessaria, enfim, o seu exercício, e a *luta de raças* que sustenta o discurso histórico-político reverter-se-ia numa paz universal ou no ideal de restauração de um paraíso perdido.

Depois desse fracasso nacional que foi a derrota na batalha de Alcácer-Quibir, surge a dúvida acerca do desaparecimento do rei e o rumor de que, afinal, não morrera, mas que vinha disfarçado por desonra da derrota, na armada de D. Diogo de Sousa:

Esse rumor teve por origem o facto de na noite que se seguiu à batalha terem chegado às portas de Arzila alguns cavaleiros que, em face do facto de a guarnição se recusar a abri-las, utilizarem o expediente de afirmarem que, com eles, vinha D. Sebastião. Assim, um desses fidalgos entra embuçado na cidade, para evitar a ira popular, como é embuçado ainda que, pela mesma razão, se recolhe à armada.” (LOUREIRO 1989: 239)

Os cronistas da época claudicaram ao asseverar a morte do monarca; foram díspares e dúbios nas suas versões, e o povo português tornou a crença de que o *Desejado* era vivo em verdadeira obsessão colectiva. Podemos dizer, com Teixeira de Pascoaes:

O *Messianismo* aparece com o desastre de Alcácer-Quibir, porque a dor, acordando novas qualidades na criatura, transcendentaliza as que ela já possuía. A dor é como um veneno contendo o seu antídoto; esconde na treva de que é feita a matéria de uma nova luz. (PASCOAES 1998: 91)

Teixeira de Pascoaes sintetiza muito do que pretendemos fazer sobressair no Sebastianismo: um discurso em que as pulsões míticas reforçam a premência da desforra popular, que não cessa de invocar esse momento traumático de onde, afinal, surge a esperança, as *loucas esperanças* de que nos fala Michel Foucault. O discurso da sombra, suspenso “na atra sombra da noite do infortúnio” (MARTINS 2007: 279), evoca o *veneno* dessa batalha no propósito de resgatar o seu *antídoto*. A lei que nasceu da batalha de Alcácer-Quibir é a lei do jugo castelhano, da perda da independência e da soberania. E dado que “ [...] la loi naît des batailles réelles, des victoires, des massacres, des conquêtes qui ont leur date et leur héros d’horreur”²³ (FOUCAULT 1997: 43), a origem da coroa de D. Filipe, e a sua aclamação nas Cortes de Tomar, devem-se a essa batalha inauguradora e a uma lei ilegítima. Por isso, a história que conta a morte de D.

²² Pereira, Pedro de Sousa, *Mayor triumpho da Monarchia Lusitana* citado in Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, p. 152.

²³ « [...] a lei nasce de batalhas reais, vitórias, massacres, conquistas, que têm as suas datas e os seus heróis do horror» (FOUCAULT 2006: 62).

Sebastião será a história dos vencedores que pretendem iludir os vencidos, subjugar-los ao seu poder arbitrário e enganador, e atraí-los às artimanhas que os mantêm sob a luz de um direito público normalizador e pretensamente universal, em suma, numa lei da morte. O seu desmentido, o seu *antídoto*, só pode entrever-se no regresso do Desejado tornado Encoberto:

Os profetas, o Bandarra, e Simão Gomes, o *sapateiro-santo*, inspirados, cantavam a epopeia do herói, e as condições em que viria a aparecer para redimir o seu povo: como na Judeia, também, o Cristo fora um salvador da nação, antes de ser redentor das almas. Também o Cristo português havia de alargar o seu império por longes terras, e a sua idade seria a era da redenção. Também o messianismo da Judeia fora buscar às lembranças próximas do reinado glorioso de Hircano a raiz positiva da formação aérea – como a pessoa do imberbe príncipe desgraçado era a raiz do edifício místico português. (MARTINS 2007: 279)

E assim como Cristo fora salvador da nação e D. Sebastião o garante da independência, o Bandarra serviu, antes de tudo, o projecto restauracionista. Neste sentido, são elucidativas as palavras de Pinharanda Gomes:

Gonçalo Anes Bandarra († 1566) um poeta popular surdiu naqueles anos que Abravanel e Zacuto haviam preconizado como decisivos; quando a exegese bíblica privilegiava o Antigo Testamento; e quando a sociedade cristã-nova se agudizava ainda mais numa crise interna da fé e numa crise externa das relações com a sociedade portuguesa, Bandarra não serviu o messianismo judaico, nem as trovas são consideráveis imaculadas de heterodoxia relativamente à messianologia sinagoga, mas serviu, em primeiro lugar, a esperança dos *marranos* e, em segundo lugar, o projecto restauracionista e nacionalista [...] O Judaísmo das profecias bandárricas é menor, ainda que judaicamente motivado, quer na forma, quer na perspectiva, mas o nacionalismo que nelas se descobriu, a partir da edição glosada de D. João de Castro (1603) e corroborado pelo marquês de Nisa (1644) é muito mais efectivo do que o judaísmo, cuja sombra só voltaria a toldar as Trovas após a restauração, de onde a proibição das mesmas, emanadas em 1665 do Santo Ofício. (GOMES 2009: 351)

Interessa, sem dúvida, reflectir no carácter múltiplo das interpretações das trovas do Bandarra. Se elas serviram as aspirações de vários grupos ou *nações*²⁴ ao

²⁴ No seguimento da constatação do aparecimento de um novo sujeito da história, o conceito de *nação* na época da proliferação dos discursos da *luta das raças* não está relacionado com qualquer tipo de demarcação geográfica, territorial ou institucional. Ele diz mais respeito a um conjunto de indivíduos que partilham uma determinada lei, não entendida como lei estatal mas como lei estadual. Assim, a nobreza seria uma *nação* em luta com outras nações. No caso a que aludimos, os *marranos* constituiriam uma *nação* face a outras e, portanto, envolvida numa *luta* à qual o texto do Bandarra conferiria um auxílio contextual. Assim, quando a política régia promoveu, em Portugal, a defesa do direito dos judeus, fê-lo muitas vezes como o preconizara Damião de Góis, isto é, através de uma liberdade de culto que não supunha a eliminação do princípio da separação das nações no território. Foi esta concepção da *nação* que, segundo Michel Foucault, deu origem a conceitos fundamentais do nacionalismo do século XIX e também à noção de *raça*. Cremos que esta noção encontra algumas similitudes com a definição de Teixeira de Pascoaes, por exemplo, quando escreve, em *A Arte de Ser Português*: «Portugal é uma Raça, porque existe uma Língua portuguesa, uma Arte, uma Literatura, uma História (incluindo a religiosa) – uma actividade moral portuguesa; e sobretudo, porque existe uma Língua e uma História portuguesas.»

longo do tempo, isso deve-se ao facto de a sua *genealogia* estar marcada pela forma bíblica no sentido *político* do termo, isto é, como saber histórico que já não está do lado do analista que descreve a legitimidade institucional do poder - diríamos, do poder romano - mas que assume uma configuração onde se articulam as objecções políticas e religiosas das *nações*. Devido à sua forma denunciadora, tornou-se num discurso filtrado por esse novo *sujeito histórico*. Nas trovas do Bandarra, a história no sentido da obrigação geral, a história do soberano, não era a história definitiva e sem mácula. Pelo contrário, tratava-se anunciar o regenerador messiânico que *Tirará a Erronia*. O passado é a história dos vencedores, uma história em que impera o erro: “Assim, o erro do Passado consistiu em supor a Unidade só possível sob a Autoridade. A glória do Futuro será conseguir a Unidade na Liberdade.” (BRUNO 1983: 333)

Não é possível entender os discursos da *luta das raças* sem ter em conta este elemento da liberdade contra a autoridade. E, neste sentido, torna-se importante referir que os séculos XVI-XVII testemunham, ao nível discursivo, o aparecimento de uma personagem nova que vem pôr em causa a preeminência do poder romano. Essa personagem é o *bárbaro*. Nietzsche havia de associar às *raças nobres* a liberdade, “[...] a sua indiferença e o seu desprezo da comodidade, do bem-estar, da vida; a alegria terrível e profunda em toda a destruição, os prazeres da vitória e da crueldade; tudo isto, na imaginação das vítimas, se resumia na ideia de «bárbaro», «maligno», «vândalo».” (NIETZSCHE 2007: 34) Mas muito antes de Nietzsche, nesse discurso histórico-político marcado pela *luta das raças*, o *bárbaro* é elevado acima de uma outra personagem que era necessário destronar: o *selvagem*.

O *selvagem* reassumia, segundo Michel Foucault, um *rousseauísmo* que emergia da necessidade de a burguesia erigir um direito que já não se baseasse na história mas que fosse um direito natural. Tanto a burguesia como o terceiro estado não podiam olhar para a Idade Média e verem-se como sujeitos históricos. Daí este discurso anti-historicista baseado no contrato e no *selvagem*. É, no fundo, o *homem natural* elevado à condição de ponto constituinte do poder pelos teóricos do direito. O *selvagem* é o *homo oeconomicus* saído das florestas que vai fundar uma sociedade baseada no contrato e na troca. Assim que o corpo social se constitui, o *selvagem* deixa de ser *selvagem*. O *bárbaro* opõe-se-lhe no sentido em que a *barbárie* depende da civilização para ser

(PASCOAES 1998: 17). A *Raça* não está, portanto, subordinada a uma delimitação institucional mas a uma consciência linguística, a uma consciência histórica que diz “Eu” e “Nós”.

representada e compreendida: “Il n’y pas de barbare, s’il n’y a quelque part un point de civilisation par rapport auquel le barbare est extérieur”²⁵ (FOUCAULT 1997: 174).

Na simbólica da ilha, tão presente no Sebastianismo, diríamos que o movimento se dá no sentido inverso. José Marinho salienta a diferença entre os continentes e as ilhas. Enquanto os continentes representariam o mundo civilizacional e o lugar das estruturas, as ilhas escapariam a toda a espécie de regulamento. O sonho do homem que se encontra num estado de servidão consiste em partir para as ilhas, para longe da civilização. Relativamente à personagem do *bárbaro*, continuamos diante de uma relação de exterioridade, mas a simbólica da ilha pressupõe um estado de não confrontação, de espera, de ocultação, de bruma e de nevoeiro. A ilha é simbolicamente o lugar onde não há dor, onde o mal não existe e onde “ [...] a santa Saudade directamente se liga ao originário, onde a fé mergulha as suas raízes vivas e onde se funda a esperança imperitura.” (MARINHO 2003: 262)

Michelet, colocado por Michel Foucault do lado de uma história constituída numa relação de forças e numa luta, é citado por Sampaio Bruno, a propósito da simbólica da ilha, em “O Encoberto”: “Das Hespérides a Robinson, todo o mistério do mundo está nas ilhas. Lá, o tesouro escondido da natureza, o velo de ouro, ou o que vale o mesmo, os elixires da vida que se vendem a peso de ouro. Para outros, é o amor, o livre amor que vive nas ilhas.”²⁶

O herói teria mesmo o poder de fazer nascer a ilha no meio do mar; e nesse lugar sagrado não haveria velhice, nem morte, nem discórdia; acontece mesmo não haver propriedade individual e tudo se possuir em comum. Também o rei Artur, símbolo da resistência dos Bretões contra a invasão dos Saxões, se havia refugiado na Ilha de Avalon, a curar as feridas da batalha, e no País de Gales confiava-se que de lá havia de voltar para libertar as gentes do jugo dos Saxónios.

A lenda céltica de Artur conheceu difusão depois da conquista da Inglaterra pelos Normandos, acontecimento que animou a consciência dos sujeitos históricos nos discursos que subjaziam às lutas políticas entre a burguesia e a monarquia absoluta. Em 1066, na sequência da morte de Eduardo *O Confessor*, o seu primo e pretendente ao trono, Guilherme da Normandia, desembarcava no sul de Inglaterra e a batalha de Hastings confirmava o início da soberania normanda. A partir daí, os rituais de poder

²⁵ «Não existe bárbaro se não existir algures um ponto civilizacional em relação ao qual ele é exterior» (FOUCAULT 2006: 209).

²⁶ Michelet, Jules citado in Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, p. 6.

sustentavam que o exercício da soberania real dependia do direito de conquista, situação que prevaleceu até ao reinado de Henrique VII, no século XVI. A prática do direito passou a desenrolar-se na língua francesa, tornando-se a lei numa manifestação clara da presença de uma força estrangeira e invasora. Desenvolve-se então aquilo a que Michel Foucault chamou o “sofrimento linguístico”, isto é, a impossibilidade de alguns poderem defender-se juridicamente na sua própria língua, tornando a lei num domínio inacessível para muitos e conflituoso na relação entre os tribunais reais e as instâncias inferiores. Essa conquista que advém da batalha de Hastings torna-se, precisamente, no evento que sobrepõe dois conjuntos lendários: as narrativas saxónicas, tendo por heróis o rei Harold (rei derrotado em Hastings), Robin dos Bosques, Ivanhoe (cuja influência em Marx e na consciência histórica do século XIX é destacada por Michel Foucault); por outro lado, encontramos as lendas aristocráticas opostas às mitologias populares e que pertencem, sobretudo, ao ciclo arturiano; não são propriamente lendas normandas mas são, sem dúvida, lendas não-saxónicas e percorridas por influências célticas nas quais se revelam as relações entre Normandos e Bretões: “ [...] donc, deux ensembles mythologiques forts, autour desquels l’Angleterre rêvait, sur des modes absolument différents, son passé et son histoire.”²⁷ (FOUCAULT 1997: 87)

Também Urgel de Danoa havia de refugiar-se no paraíso terreal de Morgan, irmã de Artur, para mais tarde vir a tornar-se em Holger Danske, o herói dinamarquês que havia de assegurar as vitórias dos seus exércitos. As narrativas lendárias são frequentes em toda a Europa nesta época e testemunham o fundo histórico-político da *luta das raças*. Os heróis desaparecidos nas batalhas ressurgirão para inverter as relações de força e estabelecer uma nova ordem.

A ilha é o único lugar onde o Imperador pode aguardar e restabelecer-se, curar-se, enfim, das feridas da batalha originária. Longe da civilização, longe das estruturas que legitimam o direito capcioso e a ordem injusta, a ilha é esse ponto exterior para onde confluem todas as esperanças. Mas há-de chegar o dia em que o Imperador despertará da convalescença e regressará ao lugar da civilização para restabelecer o *Império da Sétima Idade*, o *Quinto Império*, o *Império do Espírito Santo*. E esse será o tempo da última e decisiva batalha. O Imperador está numa posição de exterioridade em relação à civilização, mas o seu regresso representará a irrupção de uma força que virá pôr termo ao ciclo da soberania. A ilha, ocultando e encobrindo o Imperador, aproxima-

²⁷ « [...] portanto, dois conjuntos mitológicos fortes, em torno dos quais a Inglaterra sonhava o seu passado e a sua história, mas em registos completamente diferentes.» (FOUCAULT 2006: 111)

se do mundo natural do *selvagem* pela pacificação, por uma anterioridade idílica em relação ao ponto constituinte da civilização. Mas é também o mundo anti-natural em que as coisas não têm idade, o mundo paradisíaco e virginal que sara todas as feridas, realidade “ [...] que não era coisa terrena, e do nosso defeituoso mundo não era, não; sim a modo de celeste recesso, menos na grosseria e tosca imperfeição das coisas criadas do que no incoervícel, límpido e casto do pensamento puro.” (BRUNO 1983: 145).

Por oposição ao *selvagem*, quando o Imperador abandona a insularidade, não é para fundar a sociedade do direito, mas para encetar uma luta contra a civilização em relação à qual ele não deixa de ser exterior. Podemos concluir que a personagem da simbólica da ilha assume duas formas de exterioridade em relação à civilização: uma primeira forma que passaria pela insularidade, pela trégua provisória, pela pacificação e concórdia transitórias; e uma segunda forma que seria a da luta, do confronto definitivo que vai inverter todas as relações de força e reintegrar, no fim dos tempos, o universalismo postergado dos Descobrimentos:

Na Ilha Encoberta, D. Sebastião espera a hora, tal como no mais secreto da nossa alma e do nosso ser, espera o ser sumamente bom e sábio que nós somos e que tarda em manifestar-se plenamente, e sempre de algum modo se reafirma nos caminhos ínvios e vários do mundo. (MARINHO 2003: 218)

O *Encoberto* não deixa de possuir uma afinidade profunda com o *bárbaro* na medida em que também ele é o invasor, a força ameaçadora do direito, aquele que, vindo do exterior, vem quebrar e comprometer a ordem que ele próprio despreza. Partilhará com o *selvagem* uma benignidade originária que emerge do fundo de todos os homens, mas a sua sapiência jamais se desvanece na criação da civilização. Ao contrário do *selvagem*, o Imperador encoberto não passa de um estado natural a um estado de direito; ele funda o seu próprio império, e da espacialidade insular da ilha, fixa a ordem que é sempre sua, parcial, partidária e desestabilizadora.

Comparando com o *selvagem*, o *bárbaro* não funda a sociedade; destrói-a, queima-a; não pratica a ocupação do solo, mas a rapina; não é criador de propriedade mas apropria-se do espaço do outro, escraviza-o e funda uma relação de profunda desigualdade. E se a liberdade existe, só existe na suposição da perda de liberdade dos outros. Estamos perante a antítese do direito natural e originário. Assim que a civilização se edifica, a lei da História vem sobrepor-se à lei da Natureza. Quando a História começa, a Natureza perde a palavra e o que se nega é a lei da igualdade em favor da afirmação de uma generalização da guerra, da batalha e da desigualdade.

Le sauvage, c'est celui que a entre les mains une sorte de pléthore de liberté, qu'il vient à céder pour garantir sa vie, sa sécurité, sa propriété, ses biens. Le barbare, lui, ne cède jamais sa liberté. Et lorsqu'il se donne un pouvoir, lorsqu'il se donne un roi, lorsqu'il élit un chef, il le fait non pas du tout pour diminuer sa propre part de droits, mais, au contraire, pour multiplier sa force, pour être plus fort dans ses rapines, pour être plus fort dans ses vols et dans ses viols, pour être un envahisseur plus certain de sa propre force.²⁸
(FOUCAULT 1997: 175)

A liberdade do *bárbaro* não é, portanto, a liberdade igualitária, fundada num contrato e em que todos respeitam os outros, mas a liberdade do egoísmo, proporcionada pela batalha e pela conquista. É este *bárbaro* que vai pôr a funcionar o discurso da *luta das raças* tal como o que foi proferido em França, no século XVII, e que investiu as invasões dos Francos e a sua coexistência com os Gauleses como o ponto de origem ou de inteligibilidade do seu discurso histórico-político.

O aparecimento desta personagem é importante no sentido em que ela nos revela um conceito de liberdade que é da ordem da ruptura e do binarismo. Não há possibilidade de um naturalismo que anteceda a civilização e que sobreviva à história. Não significa isto que o Sebastianismo se tenha alicerçado na época das invasões bárbaras e que do seu discurso profético e mítico tenha avultado a mesma personagem histórica. Mas o que nos parece incontornável é o mesmo fundo de questionamento do direito natural, de um direito que fundasse uma igualdade sem mácula, um corpo uno e uma *nação* que obedecesse a critérios de delimitação territoriais, dentro da qual coubesse um monismo social.

É certo que o projecto de uma monarquia universal é um tema caro ao Sebastianismo. Mas, como já referimos, a consecussão desse Império último designaria o fim da política. Antes disso, o que caracteriza o movimento civilizacional é a luta e a cisão do corpo social num movimento que dirá respeito, numa primeira instância, à forma exterior da guerra entre as raças protagonistas do ideal de um império material qual aquele que opunha cristãos a mouros: “Vejo sair um fronteiro / Do Reino detrás da serra / Desejoso de pôr guerra / Esforçado cavaleiro.”²⁹. Contudo, a diversidade do mito sebastianista não nos permite fixá-lo a uma forma política que diga respeito a uma

²⁸ «O selvagem é aquele que tem nas mãos uma espécie de pletora de liberdade que acaba por ceder para garantir a sua vida, a sua segurança, a sua propriedade, os seus bens. O bárbaro nunca cede a sua liberdade. E quando se atribui um poder, quando se outorga um rei, quando elege um chefe, não é de forma alguma para diminuir a sua própria parte de direito, mas, pelo contrário, para multiplicar a sua força, para ser mais forte nas suas rapinas, roubos e violações, para ser um invasor mais seguro da sua própria força.» (FOUCAULT 2006: 210)

²⁹ Annes, Gonçalo, citado in Quadros, António (2003) *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, p. 34.

guerra perfeitamente delimitada pelo confronto das raças ou por uma força nacional contra uma força estrangeira. O Sebastianismo é também um discurso que se engendra a partir do eixo da interioridade, fragmentando-a, dispersando-a, pondo-lhe a descoberto as rupturas do tecido social. Daí a importância de que se reveste a metáfora do Império Romano como a evidência deste discurso disruptivo e fracturante.

A história dos bárbaros face às injustiças do Império funciona, frequentemente, como a transposição para o passado do poder da Roma do Papa e do seu Clero. Neste sentido parece-nos ganhar particular relevo a tese de Sampaio Bruno segundo a qual teria sido o Império português a causa principal da união da coroa ao poder eclesiástico. Ora, como é que tal aliança ou radicalização da aliança acontece? Em primeiro lugar, a emanção da legitimidade do Império Português tem como garante a Descoberta. São os Descobrimentos portugueses que outorgam à soberania a conservação das suas colónias. Contudo, à procedência das Descobertas sucede-se um novo contexto internacional que coloca os estados peninsulares em crise, sobretudo o Estado Português. Francisco Sales Loureiro refere-o em *D. Sebastião e Alcácer Quibir*: “A operacionalidade económica do país, distribuída por áreas vastíssimas do Globo, sem estruturas capazes, e desenvolvendo-se a partir de elementos de produção que lhe eram estranhos, forçosamente que haveria de ficar sujeita a inúmeras limitações” (LOUREIRO 1989: 15). As razões são fáceis de apontar: assim que as outras nações estivessem livres das cisões internas que as distraíam, haviam de atacar os interesses portugueses pelo mundo. No fundo, não era difícil arremeter contra um Império suportado por uma nação pouco populosa e sem estruturas materiais. Esgotadas que foram as tentativas diplomáticas de reter a acometida externa - sobretudo as que resultavam do ataque de algum modo oficializado dos corsários franceses e holandeses - sobejava a Portugal o confronto armado, situação que, invariavelmente, não poderia sustentar por muito tempo sem a eminência do desastre. Por conseguinte, e na impossibilidade de conter a agressão estrangeira através do uso da força material, restava a Portugal aliar-se à força espiritual de Roma e fazer valer, assim, a legitimidade do seu Império:

Sem a materialidade da força efectiva para fazer respeitar o nosso monopólio, fundado na prioridade da descoberta (e esta quimera temos vindo, obstinadamente, sustentando até o *ultimatum* de Lorde Salisbury), só nos valeria a colectiva aquiescência cosmopolita, incontestada, a uma decisão ética promulgada por autoridade espiritual indiscutível. Assim, o nosso interesse crematístico aliava-se ao nosso fanatismo tradicionalista; e tínhamos de ser católicos por economia política. (BRUNO 1983: 282)

Os messianismos do século XVII portugueses assumiam o objectivo primordial de conquista de uma liberdade religiosa que não tinha lugar sob o poder opressivo da Santa Inquisição. Menassé ben Israel (1604-1659) interpreta o sonho de Daniel e do fim das quatro monarquias materiais: a babilónica, a de Ciro, a helénica-macedónica e a destruição recíproca da monarquia turca e do império romano, profetizando o surgimento da quinta monarquia, a de Israel³⁰, aquela que restabelecerá o eterno domínio sob o céu. Pinharanda Gomes ressalva o tom crítico dos sermões dos autos-de-fé no que respeita ao messianismo de condição marrana, por, supostamente, conduzir ao regalismo e ao despotismo. No Século XVII, o poder político era visto, pelos criptojudeus e cristãos-novos como uma possibilidade real para a limitação do poder religioso que os perseguia. Manuel Bocarro Francês († 1622) abjurava a crença na vinda literal de D. Sebastião para anunciar a chegada de um príncipe do seu sangue; o sonho religioso dá lugar à conveniência contextual e política, rematada no último dos quatro estados da sua tetralogia: o primeiro seria o *estado astrológico*, o segundo, o *estado régio*; o terceiro, o *estado titular*; e, por fim, o quarto estado seria o *estado heróico*, protagonizado pela figura messiânica de D. Teodósio de Bragança. Assim se defendiam os interesses judaizantes contra o absolutismo da Roma papal, associando o nacionalismo ao projecto da restauração da independência, temas que se aliam, de um modo indissolúvel, na aceitação popular do mito sebastianista e na sua reformulação erudita.

O regalismo tinha de emergir como factor de restauração da independência, o que agradava aos marranos, que viam como o poder político forte favorecia a liberdade de consciência. Os judeus, que esperavam voltar, e os marranos, que esperavam desocultar-se, não deixaram de apoiar as tendências regalias, e de fazerem profissão de fé nacionalista, (GOMES 2009: 623).

³⁰ Advertimos que não é nosso intento apresentar o Sebastianismo como sugerindo a vinda do Messias, do Salvador tal como anunciado na tradição judaica. O Sebastianismo, tendo surgido numa sociedade profundamente cristã – ainda que fortemente influenciada pelo pensamento hebraico - não é possível sem a figura tutelar de Jesus Cristo, pois D. Sebastião representa, para Portugal, o mártir que regressará como salvador da causa nacional. Contudo, o carácter polémico de que se reveste a reflexão sebástica conflui para a mutiplicidade das suas influências. Poderíamos apelar também à preponderância dos motivos céltico-bretões e arturianos (aos quais Sampaio Bruno, por exemplo, apontou profundas reservas). Apesar de tudo, o que reclamamos para o Sebastianismo é antes um discurso bíblico que foi alvo de uma filtragem exhaustiva por parte de pensadores judeus e cristãos e que, em última instância, define um pensamento histórico-político que partilha a premência de um novo sujeito histórico, com uma consciência do seu lugar e do seu passado que implicam um antagonismo em relação à história de tipo romano, seja vista como o poder eclesiástico, seja transposta para um passado imperial. É na convergência dessa oposição ao poder eclesiástico ou romano que se inscreve um tipo de discursividade que prosperou, no século XVII, na Europa, e que se caracterizou pelo tema da *luta das raças* e pela conflitualidade das *nações*.

Para além dos fenómenos internos, a agitação política estendia-se ao exterior, protagonizada, por exemplo, pelos criptojudeus afectos ao cardeal Richelieu: “Hugo Grotius defendera, em 1637, o aproveitamento da agitação popular em Portugal, catalizada pelo Sebastianismo, para a separação do domínio filipino,” (GOMES 2009: 624). Manuel Fernandes Villa-Real († 1652) argumentava, junto de Richelieu, em favor da liberdade religiosa, o que lhe valeu a condenação pela Inquisição. Há, portanto, todo um movimento em torno da questão da liberdade religiosa que não é nosso intuito pormenorizar, mas que indicia a multiplicidade da acção reformista que se apoiou no Sebastianismo ou, em última análise, que partilhou com a crença no regresso de D. Sebastião uma forma profética e escatológica.

A controvérsia não deixou de introduzir-se no seio das crenças religiosas, e podemos dar conta de um dualismo protagonizado pelo elemento cristão e judaico ou, enfim, num império definitivo que se anunciava com a proposta de dois ceptros em luta: Portugal ou Israel. Pinharanda Gomes e António Quadros realçam esse dualismo profético, animado por duas figuras centrais do século XVII português: o já supracitado Menassé ben Israel e o P. António Vieira. Assim, embora ambos tenham partido da interpretação do sonho de Daniel e de Nabucodonosor, no caso de Menassé, para além de anunciar Israel como cabeça do Império, esse novo Império não é tanto a saudade³¹ de um tempo perdido, de uma *idade de ouro* eclipsada ou de um velho mundo a restaurar; trata-se antes da afirmação de um novo mundo onde reinará a paz universal e perpétua. A acção de Menassé foi crucial para fazer da Holanda o centro de difusão do judaísmo pelo mundo. Pinharanda Gomes chega a estabelecer um paralelismo entre a concorrência messiânica que opunha Portugal a Israel com a concorrência mercantil encetada por Portugal e a Holanda. Uma outra contenda dizia ainda respeito à conversão dos índios do Brasil. Se para Menassé, os índios descendiam da tribo de Reuben, uma

³¹ É interessante notar que o Sebastianismo cumpre, a par com o Saudosismo, um itinerário importante na obra de Teixeira de Pascoaes. Para Fernando Pessoa, o saudosismo de Pascoaes constituía a base intelectual e moral de um fenómeno popular como era o Sebastianismo. Joel Serrão, por seu turno, considerava a *saudade* o Sebastianismo dos *poetas sem público*. O que desde logo levanta questões da maior relevância acerca da função do conceito de *passado* tanto no discurso mítico-profético como no tipo de discursividade da *luta das raças* no que concerne à sua aplicabilidade ao Sebastianismo. Para Pascoaes, a saudade era um *sentimento-síntese* representativo da essência original da *Raça*. Tratava-se, neste sentido, de um *sentimento-símbolo* de dois princípios em luta perpétua: o Espírito e a Matéria. Acima da saudade rudimentar, a *saudade Lusíada*, aquela cantada pelos poetas portugueses e nascido da alma colectiva de um povo. E porque é impossível um futuro de geração espontânea, a Saudade edifica um futuro com a substância desse passado evocado, de alguma forma, nos mitos de uma idade perdida e para onde aponta, enfim, o Sebastianismo. Saudade e Sebastianismo tornaram-se também num pretexto para o confronto polemico entre pensadores de conceptualizações antagónicas, tais como aqueles alimentados por Teixeira de Pascoaes, Carlos Malheiro Dias e António Sérgio.

das tribos perdidas de Israel, para Vieira os índios padeciam de uma ausência da ideia de Deus, estando, por isso, isentos do pecado teológico.

O P. António Vieira recuperava, por seu turno, a tradição joaquimita³² para anunciar o Quinto Império, um regresso ao Paraíso e à sua natural e primeira graça. Para António Quadros, há uma similitude entre o profetismo de António Vieira e o iluminismo dos revolucionários russos, pois se Vieira anuncia a proximidade de um reino espiritual e de uma idade do Espírito Santo, o progressismo comunista sustenta, no mesmo carácter de necessidade, um reino de justiça e de igualdade que está próximo de se concretizar. Evitamos a referência às condições de possibilidade da economia revolucionária do século XIX, a que aludiremos no último capítulo da nossa dissertação, quando nos debruçarmos sobre as transmutações e transcrições do mito. Lembremos, por enquanto, que o Sebastianismo animou as aspirações das camadas populares num contexto social em que a posse da terra cabia a uma pequena percentagem de classes privilegiadas como a nobreza e o clero. Não defendemos a tese de que o Sebastianismo pertence ao discurso reivindicativo de uma classe desfavorecida e oprimida por uma estrutura social aristocrática que detivesse nas suas mãos a violência de um poder absoluto. O que afirmamos é que o Sebastianismo é, acima de tudo e de um modo essencial, um discurso reivindicativo; mas a reivindicação não se estratifica em relação aos interesses de uma classe contra a outra. E se anuímos, com Joel Serrão, que: “Tal «desespero de viver», não assume, nem poderia assumir, numa sociedade de ordens, carácter de luta de classes; aquilo que então se verifica, consoante as palavras de Braudel, são «lutas oriundas da miséria” (SERRÃO 1983: 28), se assumimos, dizíamos, a impossibilidade de uma luta de classes, é apenas no pressuposto de que uma *luta de raças* vem antecipar a forma da luta tal como é concebida no século XIX. O próprio Joel Serrão obsta, ainda que timidamente, à ideia de um Sebastianismo aplicado em benefício único de uma classe desfavorecida, realçando o facto de ter servido as pretensões de uma Restauração de pendor claramente aristocrático.

Se Vieira critica os Sebastianistas por desacertarem no esperado, a verdade é que sua crença messiânica estava próxima dos visionários mais esperançados no regresso de

³² Joaquim de Flora (1131-1202) foi um monge cisterciense cujo pensamento teológico conheceu uma extraordinária influência nas teorias providencialistas da história. A *Divina Comédia*, de Dante, é considerada um dos maiores receptáculos da influência joaquimita. O esquema de Joaquim de Flora é baseado na teologia da Trindade, cujas três pessoas se manifestam em três idades distintas que são, naturalmente, a *idade do Pai* (marcada pela escravização do povo Judeu), a *idade do Filho* (dos cristãos livres e espirituais) e, por último, a *idade do Espírito Santo*, a idade da *plenitude intellectus*, do *Evangelho Eterno*, antecedida de um confronto primordial entre os exércitos do Anticristo e dos representantes da ordem espiritual do futuro.

D. Sebastião, aplicando-o antes a D. João IV, num sentido talvez estritamente pragmático e político e, portanto, adequado aos circunstancialismos da sua época. O recurso à promessa de Cristo a D. Afonso Henriques e a sua aplicação ao nascimento do filho de D. Pedro II inclui o trânsito divino da ordem religiosa no domínio histórico-político. Para José Marinho, o fulcro da doutrina do P. António Vieira reside em provar que Deus intervém de forma providencial no destino português. É, neste sentido, reveladora, a ideia de Raymond Abellio segundo a qual estaríamos diante de uma batalha derradeira entre dois projectos imperiais, ou duas formas de universalismo radicais, representadas pelo Quinto Império, por um lado, e pelo Marxismo, por outro.

Para Michel Foucault, o discurso revolucionário – da Inglaterra no século XVII, da França e da Europa no século XIX – instalou-se ao lado da *história-insurreição*, ao lado da *história bíblica*. Há uma evolução não perfeitamente delimitável no conteúdo e na origem mas, de algum modo, discernível no conceito de *contra-história*. O projecto revolucionário opera, afinal, na assumpção dessas dissimetrias do corpo social, a luta de classes que a ordem pretende dissimular. A reactivação da guerra é, por conseguinte, incontornável para o discurso revolucionário, pois só a luta realizará a contravolta na relação de forças. A prática revolucionária não se dissocia da *contra-história* e do questionamento da história ligada ao princípio da soberania que caracterizou a forma indo-europeia:

On pourrait dire, d'un mot, qu'on a quitté, qu'on a commencé à quitter, à la fin du Moyen Âge, au XVI^e et au XVII^e siècle, une société dont la conscience historique était encore de type romain, c'est-à-dire encore centrée sur les rituels de la souveraineté et sur ses mythes, et puisqu'on est entré dans une société de type, disons, moderne (puisque on n'a pas d'autres mots, et que le mot moderne est évidemment vide de sens) - société dont la conscience historique n'est pas centrée sur la souveraineté et le problème de sa fondation, mais sur la révolution, ses promesses et ses prophéties d'affranchissements futurs.³³ (FOUCAULT 1997: 69-70)

Evocando o mito do regresso ao paraíso poderíamos ser tentados a encontrar aquela liberdade garantida por um corpo social igualitário que o discurso da *luta das raças* viria pôr em causa. Contudo, essa idade do *Quinto Império*, pressupondo que ela implica uma batalha final e derradeira – no domínio de uma política que prolonga a

³³ «Poderíamos dizer, em poucas palavras, que deixámos, começamos a deixar, no final da Idade Média, no século XVI e no século XVII, uma sociedade cuja consciência histórica era ainda de tipo romano, ou seja, ainda centrada nos rituais da soberania e nos mitos, e visto que entrámos numa sociedade, digamos, moderno (pois não temos outras palavras, e dado que a palavra moderno é evidentemente desprovida de sentido), sociedade cuja consciência histórica não está centrada na soberania e no problema da sua fundação, mas na revolução, nas suas promessas e nas suas profecias de libertações futuras.» (FOUCAULT 2006: 91)

guerra por outros meios – designaria, para Mircea Eliade o fim da história e para Michel Foucault o fim da política. Por conseguinte, essa efectivação do império, embora em Vieira esteja comprometida com a *necessidade*, é uma *história do futuro*. O discurso que a suporta, a profecia que a anuncia, anelam a essa idade absoluta e categórica mas jamais se elucidam e declaram no domínio da paz universal. Eles ecoam o canto da insubmissão, dizem alto que uma ordem – a ordem actual – é apenas transitória porque injusta.

No século XVII – e referimo-nos, sobretudo à reacção nobiliárquica francesa – o confronto das *nações* exercia-se através da utilização e aplicação de instituições como a economia, a educação, a língua ou o saber. Mas tratava-se de instrumentos operatórios que colocavam em marcha um poder fundamentado pelo evento da invasão; a relação de forças era de tipo guerreiro. Ora, a partir dos finais do século XVIII vemos aparecer, ao invés do confronto armado, uma rivalidade em direcção à universalidade do Estado. O Estado será o campo de batalha de uma luta, mas de uma luta que é agora uma luta civil. Neste contexto, a luta sangrenta é apenas um momento de excepção.

Esta substituição do fundo guerreiro por uma análise da luta pelo Estado realizada em termos económico-políticos não se deu sem uma redefinição do conceito de *nação* e isso implicando uma transposição do eixo temporal do passado para o presente. As *nações* inimigas fundavam a sua história numa *dualidade originária*, delimitada no tempo e que colocava em acção discursividades de tipo guerreiro que evocavam uma primeira guerra ou primeira invasão que teria dado origem à relação belicosa que percorria as *nações*. O presente era esse tempo negativo das traições e da normalização que lançava, sobre o passado, a névoa que o ocultava. Se D. Sebastião regressa numa manhã de nevoeiro é justamente porque ele vem de um tempo ignorado e esquecido, ou de um tempo que uma ordem - esta ordem presente – elidiu recorrendo à traição: “L’ignorance des nobles, leur distraction, leur paresse, leur avidité, tout cela avait fait qu’ils avaient oublié le rapport de force fondamental qui définissait leur relation avec les autres habitants de leurs terres.”³⁴ (FOUCAULT 1997: 203)

Ora, no momento em que a história se torna inteligível através de uma tensão da nação em direcção à universalidade do Estado, o presente torna-se no momento pleno. É no presente que a universalidade deixa a virtualidade para entrar na realidade. Já não há

³⁴ «A ignorância dos nobres, a sua distracção, a sua preguiça, a sua avidez, tudo isso fizera com que eles tivessem esquecido a relação de força fundamental que definia a sua relação com os outros habitantes da sua terra.» (FOUCAULT 2006: 243)

sombra nem névoa de esquecimento, mas um momento “ [...] où va éclater la vérité, celui où l’obscur, ou le virtuel, va se révéler en plein jour.”³⁵ (FOUCAULT 1997: 204) Para Michel Foucault, é nesta discursividade que a guerra deixa de funcionar como análise dos processos histórico-políticos, tornando-se apenas num instrumento momentâneo e excepcional. O que emerge, então, no lugar da relação belicosa é um discurso filosófico de tipo dialéctico:

La possibilité d’une philosophie de l’histoire, c’est-à-dire l’apparition, au début du XIX^e siècle, d’une philosophie qui trouvera dans l’histoire, et dans la plénitude du présent, le moment où l’universel se dit dans sa vérité, vous voyez que cette philosophie je ne dis pas qu’elle est préparée, je dis qu’elle fonctionne déjà à l’intérieur du discours historique. Il y a eu une auto-dialectisation du discours historique qui s’est faite indépendamment de tout transfert explicite, ou de toute utilisation explicite, d’une philosophie dialectique au discours historique. Mais l’utilisation, par la bourgeoisie, d’un discours historique, la modification, para la bourgeoisie, des éléments fondamentaux de l’intelligibilité historique qu’elle avait recueillis du XVIII^e siècle, a été, en même temps, une auto-dialectisation du discours historique.³⁶ (FOUCAULT 1997: 211)

As relações de poder que emergem no seio da *luta das raças* reclamam uma compreensão que não dispensa a problematização do tempo entendido no sentido cronológico de sobreposição das épocas. Elas determinam uma multiplicidade de estratégias e tácticas que aparecem na disseminação do espaço, numa deflagração instável, irregular e fragmentada que transita do interior para o exterior e vice-versa. No que respeita, por exemplo, às diferentes grelhas de inteligibilidade que privilegiam o passado ou o presente, elas próprias não dispensam a utilização de uma ou de outra forma de compreensão. Assim, a história aristocrática³⁷, que invocava o ponto originário da invasão, teria colocado em funcionamento a grelha de inteligibilidade do presente; por outro lado, o historiador do momento presente da universalidade ter-se-ia apoiado no evento da guerra.

O tempo mítico do Sebastianismo não é passível de estratificação. Passado, presente e futuro ligam-se através de sobreposições cujos limiares não são

³⁵ « [...] em que a verdade vai rebentar, em que o obscuro ou o virtual vai aparecer em plena luz.» (FOUCAULT 2006: 243)

³⁶ «A possibilidade de uma filosofia da história, isto é, o aparecimento no início do século XIX de uma filosofia que encontrará na história, e na plenitude do presente, o momento em que o universal de enuncia na sua verdade, não é, como vêem, uma filosofia que eu diria já preparada, mas que já funciona todavia no interior do discurso histórico. Houve uma autodialectização do discurso histórico que se fez independentemente de qualquer transferência explícita ou de qualquer utilização explícita de uma filosofia dialéctica para o discurso histórico.» (FOUCAULT 2006: 252)

³⁷ Michel Foucault atribui as grelhas de inteligibilidade alicerçadas no passado ou no presente a análises histórias que corresponderiam, respectivamente, à história reaccionária, aristocrática e direitista (Montlosier) e à história de tipo liberal ou burguês (Augustin Thierry).

presentificáveis e delimitáveis. Significa isto que, apesar de colocarmos do lado do Sebastianismo esse evento originário que é a batalha, – a batalha de Alcácer-Quibir –, as suas categorias não são dissociáveis de um tempo que é, sobretudo, mítico e bíblico; um tempo de ocultação e esquecimento, mas também um tempo de esperança e de uma luta derradeira contra o olvido e contra a morte e onde já não caberia, por conseguinte, a linearidade temporal mas um tempo marcado pelo traçado de uma espiral.

Cremos, por isso, que não obstante a codificação de que essas *lutas de raças* se viram investidas, no século XIX, por parte da dialética, nos outorgarem pistas importantes acerca de uma tendência geral do discurso histórico para a elisão da guerra, ela não esclarece, de um modo definitivo e no que respeita ao Sebastianismo, o fim da crença ao nível da luta política e a sobrevivência do mito através da poesia e da literatura. Seguiríamos, portanto, a consideração do Sebastianismo sobre o plano histórico mas tendo sempre em vista o plano mítico ou tendo como precaução metodológica as profundas ressonâncias do pensamento da história apologética e lendária que desde o século XVII vem influenciando a questão sebástica. “Isso implica, evidentemente, uma concepção do tempo diferente da que é, em geral, dominante, uma nova concepção da vida e do próprio homem.” (MARINHO 2003: 200) A persistência do mito sebastianista segue as consequências de um contragolpe epistemológico que não é indiferente à herança de que se fizeram depositários os poetas, escritores e dramaturgos portugueses, e do qual tentaremos apresentar alguns sinais no último capítulo do nosso trabalho. A esta problemática não é alheia a concepção de tempo do mito sebastianista, mas não poderemos afastar-nos da premência de um entendimento cronológico nem de uma leitura epistemológica que nos outorgarão o princípio de uma inteligibilidade discursiva que, apesar de se complexificar através de um discurso mitogénico e teleológico, não cessa de remeter-nos à relação do espaço com a linguagem. Neste sentido toma importância vital a distinção de António Quadros entre o filomitista e o mitósofo. Se para o primeiro o mito é um absoluto, para o segundo não há realidade exclusivamente mitológica, mas integração numa região mais vasta que supõe as zonas psicológicas e antropológicas:

Enfim, o mito integra-se na esfera numinosa e religiosa, exprimindo, por certo de um modo defeituoso e carecente, a relação do homem com Deus, mas recolhendo, não obstante, no seu destino temporal, valores, iluminações, verdades, que cabe aos mitósofos (filósofos, antropólogos, sociólogos,

etnólogos e até teólogos) desenvolver em contextos mais dinâmicos e realistas. (QUADROS 2003: 398-399)

Neste sentido, não é possível afirmar o primado de um discurso bíblico no Sebastianismo sem a referência a uma longa teia de relações que se tecem tanto no plano religioso como no plano político. Daí a nossa referência sumária à simbólica da ilha e às suas confluências ou distinções com o naturalismo do estado protagonizado pela personagem do *selvagem* e com a insurreição face ao poder da Roma imperial por parte dessa outra personagem que é o *bárbaro*. O Sebastianismo remeter-nos-á incessantemente para uma perspectiva do mito que pertencerá, por conseguinte, à visão mais abrangente do filomitista; uma visão que não pode renunciar às transcrições discursivas suscitadas pelo carácter mitológico das narrativas.

Capítulo II

Sangue e Inquisição

O fim do homem é ajudar a evolução da natureza

Novalis

Em Portugal o poder do Estado legitimava-se pela Fé. A união com Roma sustentou, como vimos, o Império ultramarino, e com isso, não era apenas a política de expansão que se adequava ao entendimento do poder eclesiástico para confirmá-lo, acolhê-lo e reforçá-lo; era também a política face às *nações* religiosas e às *raças* que alimentava a relação com o poder de Roma. A legitimação divina pressupunha os seus mártires, e a imolação pelo fogo iluminava a aliança imperial e expansionista. É evidente que a instalação da Inquisição em Portugal não obedece apenas à defesa dos interesses nacionais no plano internacional³⁸. Podemos, contudo, concluir que a defesa do interesse económico e político se alia, de um modo indissolúvel, ao furor e fanatismo da população, e assim, “o nosso interesse crematístico aliava-se ao nosso fanatismo tradicionalista; e tínhamos de ser católicos por economia política.” (BRUNO 1983: 282)

A Inquisição é fundada em Portugal durante o reinado de D. João III, tendo sido solicitada em 1515 e instituída pelas bulas de 1536 e 1539, e o primeiro auto-de-fé ocorre em Lisboa, no dia 20 de Setembro de 1540, não tendo havido *relaxados* entre as 21 pessoas julgadas. Aquilo que era a função até então exercida de modo regular mas não consagrado, passa para o domínio institucional:

Tornou sistemático e constitucional o uso que se fazia dos meios péfidos, atacando frente a frente a humanidade, a família, o carácter, a virtude: triturando o homem em tudo o que há de nobre no espírito, em nome de uma razão de Estado transcendente. A Inquisição foi uma polícia com autoridade de tribunal; e se já nos repugnam os meios imorais da polícia, que será quando esses meios são um poder, e não um instrumento? quando servem para condenar, e não para elucidar e preparar apenas, de um modo indirecto e meramente prévio, o juízo do tribunal? (MARTINS 2007: 251-252)

Tendo-se institucionalizado a morte, os instrumentos que executaram os princípios do tribunal condenatório extravasaram o domínio do Estado e do poder entendido como força opressora sob a qual se sujeitaria o oprimido. A delação, a denúncia e a espionagem principiavam no domínio restrito da família e o tribunal

³⁸ Não é objectivo deste trabalho encetar uma investigação rigorosa sobre a acção da Inquisição em Portugal. O móbil deste capítulo é a percepção de um conjunto de consequências suscitadas pelas reflexões de Sampaio Bruno em torno do tema da Inquisição, tanto no âmbito do seu próprio percurso filosófico como no contexto do problema geral da *luta das raças* aqui abordado. Por esses motivos, a nossa perspectiva será sempre geral e tomará a forma de epílogo ao vastíssimo e complexo tema da Inquisição.

confiava aos costumes beatos a incumbência de o auxiliar na institucionalização de uma missão divina.

O que nos diz Sampaio Bruno acerca da Inquisição?

No problema da Inquisição Ibérica vão indissoluvelmente conexos o factor religioso e o factor étnico. Cumpre não esquecer nunca esta concatenada dualidade. É um problema de igreja e um problema de sangue. É, numa questão de fanatismo, uma luta de raças. E o processo exterminatório usado pela raça exterminadora contra a raça exterminada marca a zona geográfica onde a instituição é plenariamente possível. Esse processo é o do fogo; a Inquisição, como os Judeus, tem horror do sangue derramado; ela queima, estrangula; a sua espada simbólica é uma excrescência de imaginativa na alegoria, porque o seu símbolo étnico natural é o archote abrasado. A sua cerimónia necessária é o auto-de-fé; e o auto-de-fé é uma cerimónia cultural. (BRUNO 1983: 201)

Compreende-se a importância do tema da Inquisição num processo histórico e dialéctico que passa pelo progresso civilizacional. Para o tema da nossa investigação, a análise de Sampaio Bruno sobre a acção da Inquisição em Portugal é valiosa, não apenas porque ela se insere no tema mais vasto do Sebastianismo, mas também por nos indicar a sua relação com a soberania e o Estado, para além, de outras relações mais subterrâneas, como seja aquela que une o Estado ao poder de Roma, o Estado às *nações* coexistentes dentro do corpo social, ou, em síntese, as relações que percorrem as ambições populares, aristocráticas ou clericais que, em última instância, reflectem o problema mais geral da *luta das raças*, não apenas no sentido em que Sampaio Bruno a entende, mas na possibilidade de confluência com o problema que constitui o núcleo do nosso trabalho. Interessa, pelas razões expostas, confrontar a perspectiva de Sampaio Bruno com a discursividade da *luta das raças* tal como aparece em Michel Foucault, não apenas para examinarmos o processo inquisitorial e o discurso histórico-político que ele poderá ter veiculado mas também para aferirmos as nuances teóricas que transcorrem nas relações de poder postas a circular no problema da Inquisição. Veremos como a mesma expressão “luta de raças” funciona em dimensões reflexivas distintas não apenas em Bruno e Foucault mas também nas épocas que os dois filósofos intentam descrever.

Antes de prosseguirmos a nossa análise acerca do que seja essa *luta de raças* que Sampaio Bruno faz funcionar dentro do processo inquisitorial e num derramamento de sangue sem sangue simbolizado pelo *archote abrasado*, torna-se oportuno reportarmos-nos à análise de Michel Foucault acerca do racismo ligado aos problemas da soberania e do Estado. No momento em que a *luta de raças* se transforma, no século XIX, numa *contra-história* protagonizada por uma luta de classes, opera-se uma outra *contra-*

história que vai diluir a dimensão histórica numa configuração *biológico-medical*. A batalha já não será de tipo guerreiro mas biológico, sustentando as técnicas de diferenciação, a selecção do mais forte e a purificação da raça. A sociedade constituir-se-á então num corpo ameaçado pela infiltração de elementos nocivos à preservação da espécie. O Estado deixa de assomar como realidade injusta para passar a ser o garante da pureza da raça:

Lorsque la thème de la pureté de la race se substitue à celui de la lutte des races, je crois que le racisme est né, ou que la conversion de la contre-histoire en un racisme biologique est en train de s'opérer. Le racisme n'est donc pas lié par accident au discours et à la politique anti-révolutionnaires de l'Occident ; ce n'est pas simplement un édifice idéologique additionnel qui serait apparu à un moment donné, dans une espèce de grand projet anti-révolutionnaire. Au moment où le discours de la lutte des races s'est transformé en discours révolutionnaire, le racisme a été la pensée, le projet, le prophétisme révolutionnaires retournés dans un autre sens, à partir de cette même racine qui était le discours de la lutte des races.³⁹ (FOUCAULT 1997: 71)

A favor da soberania do Estado ergue-se o discurso da raça no sentido *biológico-medical*. O *ritual mágico-jurídico* cede lugar às *técnicas médico-normalizadoras*. O corpo social já não é constituído por uma pluralidade de *nações* em luta mas por um Estado que protege esse corpo constituído por uma raça que é necessário expurgar do perigo externo. Ao movimento revolucionário opõe-se, portanto, a protecção da raça. No século XX é perceptível que o nazismo recupera o mesmo tema; mas fá-lo de tal forma que não deixa de o reconverter no interior de um discurso profético que reutiliza formas míticas próximas da *luta das raças*.

Il s'est accompagné aussi du thème du retour du héros, des héros (le réveil de Frédéric, et de tous ceux qui ont été les guides et les *Führer* de la nation) ; du thème de la reprise d'une guerre ancestrale ; de celui de l'avènement d'un *Reich* nouveau qui est l'empire des derniers jours, qui doit assurer le triomphe millénaire de la race, mais qui est aussi, d'une façon nécessaire, l'imminence de l'apocalypse et du dernier jour. Reconversion donc, ou réimplantation, réinscription nazie du racisme d'État dans la légende des races en guerre.⁴⁰ (FOUCAULT 1997: 72)

³⁹ «Quando o tema da pureza da raça substitui o da luta das raças, creio que nasce o racismo, ou que se está a operar a conversão da contra história num racismo biológico. O racismo não se encontra, portanto, ligado acidentalmente ao discurso e à política anti-revolucionária do Ocidente; não é simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em determinado momento, numa espécie de grande projecto anti-revolucionário. No momento em que o discurso da luta das raças se transforma em discurso revolucionário, o racismo foi um redireccionamento, num outro sentido, do pensamento, do projecto, do profetismo revolucionários, a partir dessa mesma razia que o discurso da luta das raças» (FOUCAULT 2006: 93)

⁴⁰ «E foi também acompanhado pelo tema do regresso do herói, dos heróis (o despertar de Frederico e de todos os que foram guias do *Führer* da nação), pelo tema da retomada de uma guerra ancestral, do advento de um novo *Reich* que é o império dos últimos dias, que deve assegurar o triunfo milenar da raça, mas que é também, de forma necessária, a iminência do Apocalipse e do último dia. Portanto,

Por outro lado, ou paralelamente a esta reinscrição nazi, efectuou-se a transformação soviética, já não de tipo cultural e mítica mas *difusamente* «cientista». O discurso revolucionário da luta transmuta-se na defesa do Estado diante do perigo biológico: o desviante, o louco, o doente. Nesta reinvenção ou deslocamento do discurso da *luta das raças* subsiste um ponto comum: a defesa de um património social que é imperioso manter na sua pureza e de uma raça que confia no Estado para lhe assegurar a sobrevivência.

Ora, em que é que este racismo de Estado é diferente do racismo religioso da Idade Média? Para Michel Foucault a guerra das raças não se identifica com um racismo de tipo religioso. O anti-semitismo - tema sem o qual não se poderá compreender a acção da Inquisição em Portugal - foi retomado no século XIX por esse racismo de Estado quando à sua soberania se atribuía a tarefa de defender e preservar a pureza da raça contra a ameaça externa. No discurso da luta das raças, isto é, quando o Estado não entra na inteligibilidade histórica mas, pelo contrário, constitui um processo de normalização que afrouxa a consciência de uma multiplicidade de *raças* em luta, o racismo de Estado não pode, evidentemente, ter lugar. Seguimos, com José Marinho, a premência de decompor não apenas as transformações dos conceitos políticos mas também o seu substrato mítico e lendário: “Não esquecer os vários trânsitos da lenda do Frederico Barbirusco, até à situação actual com o nazismo.” (MARINHO 2003: 210)

Nos estados modernos, o racismo é a única forma de legitimar a morte. Para explicitarmos melhor esta ideia, temos de recorrer a uma parte importante do itinerário filosófico de Michel Foucault, abordado nas aulas que se reúnem em *Il faut défendre la société*, a par com o primeiro volume de *La histoire de la sexualité - la volonté de savoir*.

Na teoria clássica da soberania, o soberano possui o direito de vida e de morte sobre os súbditos. O poder político transfere para o interior do seu espaço a vida e a morte, que se despojam, assim, do seu carácter natural ou originário. O direito do súbdito de *estar vivo* depende absolutamente do soberano, mas apenas através de uma deliberação negativa, desequilibrada e sempre do lado da morte. É apenas a partir do momento em que o soberano pode matar que esse poder se exerce. É um direito de gládio, de espada, ou de *archote abrasado*, para usar a expressão de Sampaio Bruno. É,

reconversão ou reimplantação, reinscrição nazi do racismo de Estado na lenda das raças em guerra.» (FOUCAULT 2006: 94)

como conclui Michel Foucault, o “ [...] droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre*”⁴¹ (FOUCAULT 1976: 178). Tratava-se de um poder de apreensão análogo a uma instância de imposto. Ora, no século XIX, este princípio vai ser atravessado por um poder inverso, que funciona já não numa lógica de apreensão de riquezas mas na produção de forças, no controlo, na vigilância. Trata-se do poder de “ [...] *faire vivre* ou de *rejeter dans la mort*.” (FOUCAULT 1976: 181)⁴² É um poder que já não pende para o direito de gládio, que já não surge no momento de desequilíbrio em que o soberano pode matar, mas um direito de garantir a vida do corpo social. É um poder que se exerce, por conseguinte, sobre a vida. Daí a existência de dois pólos: o do *corpo máquina*, do desenvolvimento das suas forças, da sua utilidade e docilidade; e o do *corpo-espécie*, marcado por fenómenos de massificação como a natalidade, a mortalidade ou a longevidade. Trata-se, em suma, de uma *biopolítica da população*:

S’ouvre ainsi l’ère d’un «bio-pouvoir». Les deux directions dans lesquelles il se développe apparaissent encore au XVIII^e siècle nettement séparées. Du côté de la discipline, ce sont des institutions comme l’armée ou l’école; ce sont des réflexions sur la tactique, sur l’apprentissage, sur l’éducation, sur l’ordre des sociétés; elles vont des analyses proprement militaires du Maréchal de Saxe aux rêves politiques de Guibert ou de Servan. Du côté des régulations de population, c’est la démographie, c’est l’estimation du rapport entre ressources et habitants, c’est la mise en tableau des richesses et de leur circulation, des vies et de leur durée probable: c’est Quesnay, Mohau, Süßmilch.⁴³ (FOUCAULT 1976: 184)

O poder assume os processos da vida e o seu controlo. O corpo insere-se num espaço onde há optimização das suas forças, e a vida já não entra no político apenas na iminência da morte mas está numa posição de permanente intervenção estatal e poder de transformação do biológico: “L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d’une existence politique ; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question.”⁴⁴ (FOUCAULT 1976: 188)

⁴¹ « [...] direito de fazer morrer ou de deixar viver» (FOUCAULT 1994: 138).

⁴² « [...] fazer viver ou de rejeitar para a morte.» (FOUCAULT 1994: 140)

⁴³ «Abre-se assim a era de um «biopoder». As duas direcções em que se desenvolve surgem ainda no século XVIII nitidamente separadas. Do lado da disciplina, são instituições como o exército ou a escola; são reflexões sobre táctica, sobre a aprendizagem, sobre a educação, sobre a ordem das sociedades; vão das análises propriamente militares do marechal de Saxe aos sonhos políticos de Guibert ou de Servan. Do lado das regulações de população, é a demografia, é a estimativa da relação entre recursos e habitantes, é a redução a quadros das riquezas e da sua circulação, das vidas e da sua duração provável: é Quesnay, Moheau, Süßmilch.» (FOUCAULT 1994: 142)

⁴⁴ «O homem durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política: o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.» (FOUCAULT 1994: 145)

Uma das consequências desta inscrição da vida nos processos de poder é a necessidade de implantação de mecanismos que subssumem a instituição judicial e normativa num processo geral de normalização. A proliferação de aparelhos médicos e administrativos comprova um tipo de sociedade normalizadora que qualifica, mede e hierarquiza fenómenos que circulam em torno do problema central da vida e da sua administração. O que se inclui é sempre o *homem-espécie*, a *multiplicidade dos homens*, a *massa global*. Já não se trata da sociedade mas da população sobre a qual a política vai exercer um tipo de *saber-poder* biológico. O que é essencial para estes mecanismos são, consequentemente, os fenómenos gerais e o que eles possuem de global. E se o adestramento do corpo é relegado para uma posição secundária, o que se sobrepõe é a regularização dos processos biológicos.

No seio desse poder normalizador aparece uma relação tensional marcada por um movimento desequilibrador que não se estratifica na delimitação definitiva de opressores e oprimidos mas que aparece como uma corrente atravessando a multiplicidade dos corpos. Nesta tensão as forças de resistência firmar-se-ão justamente na vida:

Depuis le siècle passe, les grandes luttes qui mettent en question le système général de pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ou en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or. On n'attend plus l'empereur des pauvres,⁴⁵ ni le royaume des derniers jours, ni même seulement le rétablissement des justices qu'on imagine ancestrales; ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible.⁴⁶ (FOUCAULT 1976: 191)

Como pode então um Estado que tem por tarefa cuidar da saúde do corpo social fazer a guerra e expor, assim, os seus cidadãos ao perigo da morte? É neste momento que o racismo surge como justificação da guerra. A relação guerreira aparece de uma forma completamente nova; já não diz respeito a uma relação militar mas biológica. A morte entra no sistema do *biopoder* na iminência de um perigo biológico. Quando uma

⁴⁵ O Sebastianismo endereça-nos, segundo alguns autores, para o movimento de uma espiritualidade portuguesa que teria passado muito pela influência de Joaquim de Flora no pensamento medieval. Assim, as *Festas do Império*, criadas por D. Dinis, são o exemplo de uma manifestação ritual heterodoxa que preparam a *Idade do Espírito Santo* ou o *Quinto Império*. Nestas festas, o Imperador é um homem de baixa condição, um pobre ou uma criança. Este ritual teria permanecido e chegado até aos nossos dias nas Festas Populares do Espírito Santo nos Açores, em Tomar ou no Brasil.

⁴⁶ «Desde o século passado, as grandes lutas que põem em causa o sistema geral de poder já não se travam em nome de um retorno aos antigos direitos ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma idade ouro. Já não se espera pelo imperador dos pobres nem pelo reino dos últimos dias, nem sequer apenas pelo restabelecimento das justças que se imaginam ancestrais; o que é reivindicado e serve de objectivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização das suas virtualidades, plenitude do possível.» (FOUCAULT 1994: 146-147)

sociedade de normalização legitima a morte, fá-lo sempre na pressuposição de um racismo de estado, de um discurso que invoca a pureza de uma raça. O racismo estabelece um corte no *continuum* biológico, distinguindo as raças, hierarquizando-as, dividindo-as entre as boas e as más. E a raça tem acesso à aceitabilidade da morte no pressuposto de que é boa e de que necessita de se defender da má: “Là où vous avez une société de normalisation [...] le racisme est indispensable comme condition pour pouvoir mettre quelqu’un à mort.”⁴⁷ (FOUCAULT 1997: 228) Para além disso, a raça que elimina a raça adversa será tanto mais pura quantos mais numerosos forem os seus a morrer. A raça protege-se pela morte no exterior e regenera-se pela morte no interior. O Estado serve-se da raça para exercer a sua soberania e o seu *biopoder*. O Estado nazi representa o exemplo levado ao paroxismo de um corpo social onde todos têm o direito de vida e de morte contra todos, através da denúncia. O *biopoder* e a generalização do direito de vida e morte transformam o nazismo num Estado criminoso, suicidário e racista. Trata-se de um poder distinto do antigo direito de gládio que marcava o processo inquisitorial.

A cerimónia necessária ao funcionamento da Inquisição é o Auto-de-Fé; uma cerimónia cultural, marcada por um *teatro de representações* e funcionando como momento narrativo cuja circulação do exemplo é fundamental. Lembremos a função do discurso histórico na Antiguidade e na Idade Média, tal como descrito por Michel Foucault. Ele estaria associado sobretudo aos rituais de poder, contando o seu esplendor e ligando os homens pela continuidade da lei, fosse através da cerimónia falada ou escrita. Tenhamos em consideração que o ritual do Auto-de-Fé se exercia através de duas formas: o auto particular, no qual eram lidas as sentenças de absolvição; e o auto público, cuja solenidade dos actos e importância do fausto protocolar aliava o profano e o sagrado na condenação dos *relaxados*: “Tratava-se de algo muito sério, em que a consciência da unidade religiosa aplicava a consciência da unidade política, em que o pecado da fé era assumido como crime temporal, e, por isso, o réu, relaxado ao braço secular.” (GOMES 2009: 394).

A procissão que antecedia o auto reunia as comunidades religiosas, nobreza, fidalgos e cavaleiros. Como refere o preâmbulo de uma lista do auto-de-fé de 10 de Maio de 1682, traduzida do espanhol por José Ribeiro Guimarães e citada por Sampaio Bruno, todos os protagonistas ostentavam “ [...] o seu zelo católico e a limpeza do seu

⁴⁷ «Onde existe uma sociedade de normalização [...] o racismo é indispensável como condição para fazer morrer alguém, para poder matar os outros.» (FOUCAULT 1994: 272)

sangue”⁴⁸. Pompeo Gener nota este carácter cerimonial do auto-de-fé em Espanha quando descreve o lugar da fogueira (o *quemadero*) como um monumento de utilidade pública. Trata-se, afinal de uma aproximação ao discurso da soberania tal como o entende Michel Foucault e à história com o seu duplo aspecto jurídico e mágico: “L’histoire, c’est le discours du pouvoir, le discours des obligations par lesquelles le pouvoir soumet ; c’est aussi le discours de l’éclat par lequel le pouvoir fascine, terrorise, immobilise.”⁴⁹ (FOUCAULT 1997: 60) Neste sentido, a acção da Inquisição surge vinculada à função tradicional da história como ritualização do poder, ao seu reforço e à sua intensificação. O aparecimento do evento da luta entre as raças implica o aparecimento de uma *contra-história* que vem justamente pôr em causa este ritual de reforço da soberania. Apesar da identificação de Sampaio Bruno não se encontrar no mesmo horizonte reflexivo que toma por objecto a *contra-história*, cremos que ela nos sugere elementos que são de uma importância essencial na discussão acerca das supostas *paternidades* da *luta das raças*.

A Inquisição em Portugal uniu o corpo social. Tratando-se, como escreveu Sampaio Bruno, de um *tribunal de excepção*, não podemos olhar para o Santo Ofício como um pólo de poder opressivo que obrasse contra uma sociedade em permanente estado de alerta e terror. Para os *cristãos-velhos*, a Inquisição “causava tanto susto como poderia causar susto a um *yankee* um tribunal para regularizar a aplicação da lei de Lynch aos *negros*. O que aos cristãos-velhos causava horror é que alguém se lembrasse de acabar com o Santo Ofício, no fito de favorecer essa canalha pestífera dos cristãos novos... judaizantes.” (BRUNO 1983: 216-217) A Inquisição radicalizava a soberania contra o interesse do estado, cuja autoridade se disseminava nas pretensões de um corpo social unido contra a ameaça da sua imaculabilidade. Não havia que defender interesses económicos acima da urgência da purificação do sangue. Em Goa, por exemplo, sucediam-se os pedidos dos vice-reis para que houvesse moderação na forma de procedimento da Inquisição, dados os avultados prejuízos que causara nessa região aos negócios portugueses. Mas que interesse havia para o Santo Ofício que o Estado se perdesse? No fundo, era a radicalização do interesse do Estado o que o expunha à queda. A favor e contra a legitimidade da soberania erguia-se o fanatismo colectivo dos portugueses.

⁴⁸ Guimarães, José Ribeiro, citado in Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, p. 210.

⁴⁹ «A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações através das quais o poder submete; é também o discurso do esplendor com que o poder fascina, aterroriza, imobiliza.» (FOUCAULT 2006: 80)

Por outro lado, o que origina a queda da Inquisição é a generalização do medo, é o momento em que, deixando de ser uma lei de excepção, se torna numa lei geral. Conta Sampaio Bruno que em 20 de Setembro de 1721 são condenados Gabriel Malagrida e Francisco Xavier de Oliveira; o motivo da condenação dizia respeito às causas avançadas pelos dois condenados para justificarem o terramoto de 1775. Ambos atribuíam o terramoto de Lisboa, não a causas segundas mas à causa primeira, à causa transcendental. Se um (Malagrida) justificava a ira de Deus pelo facto de os portugueses serem pouco católicos, o outro (Francisco Xavier), acusava-os de não serem protestantes. Aqui se comprova como se tornara longo o alcance do braço da Inquisição. A prova testemunhal generaliza-se, outras heresias começam a constituir motivo de castigo e a repulsa pelo tribunal que se torna exclusivamente religioso torna-o impossível. A cisão constitui-se no próprio momento da lei geral, quando se fractura a generalização que sustinha a relação entre a soberania e o corpo social.

Para Michel Foucault é importante contestar um conjunto de *falsas paternidades* atribuídas ao discurso histórico-político da *luta das raças*. A mais persistente e célebre dessas atribuições diria respeito a Thomas Hobbes, dado que, aparentemente, ele teria colocado a guerra como fundamento das relações de poder. Qual é então a forma dessa guerra constitutiva que engendra o Estado? Trata-se não de uma guerra baseada em diferenças naturais entre facções mas de uma guerra de todos contra todos. O que possibilita que haja guerra na aparente ordem civil é, para Hobbes, uma igualdade essencial. Se houvesse diferença entre os indivíduos, o confronto não duraria mais do que o tempo suficiente para o mais forte demonstrar a sua superioridade perante o mais fraco, vencendo-o facilmente e pondo fim definitivo ao conflito. A confrontação poderia nem chegar a efectivar-se, pois poderia muito bem acontecer que o mais fraco, consciente da sua condição, depusesse as armas diante da superioridade incontestável do mais forte. Por conseguinte, a diferença elidiria necessariamente a guerra. O que acontece, contudo, nesse estado de não diferença, é a existência de diferenças instáveis e subtis; o que subsiste é, no fundo, um estado marcado por ténues desequilíbrios marcados pela constância da confrontação e, portanto, por um estado de guerra permanente. É um estado onde o mais fraco acredita que não é tão mais fraco do que o seu adversário que não possa, um dia, alcançar a vitória, por meio de alianças, conjuras e astúcias. O mais forte, por seu turno, consciente dessa possibilidade, desejará evitar o confronto, para que não veja a sua superioridade ameaçada. Mas como poderá o mais forte evitar a guerra? Apenas pela demonstração inequívoca que está disposto a lutar,

inculcando no adversário a dúvida e o receio do conflito. A demonstração da vontade toma o efeito de uma teatralização que tem por finalidade lançar a dúvida e o medo sobre o oponente: só conseguirei evitar a guerra se demonstrar que estou, mais do que preparado, ansioso pelo confronto, o que só poderei demonstrar através, no fundo, de uma dramatização dos meus actos. Este estado de guerra não implica, como podemos facilmente concluir, a força das armas, mas, pelo contrário, a dramatização, a ocultação das intenções, a teatralização, a mentira, a ficção, o ardil e a representação. Estamos, segundo Michel Foucault, no “ [...] théâtre des représentations échangées”⁵⁰ (FOUCAULT 1997: 79). A rivalidade igualitária que perpassa todo o corpo social materializa-se não através da guerra mas de uma *diplomacia infinita*. Não se trata de uma guerra mas de um *estado de guerra*. O que se joga não é a batalha mas a *vontade*.

Como se manifesta esta vontade? Através de uma de duas formas. Ou os homens tomam, finalmente, a decisão de atribuir a alguém o direito de os representar no intuito de fazer cessar esse estado de guerra (e teremos então fundada a *soberania de instituição*); ou, por outro lado, depois de um confronto entre dois Estados, o estado vencido submete-se ao inimigo (e estaremos na presença da *soberania de aquisição*). Importa atentarmos um pouco mais fundo nesta *soberania de aquisição*, dado que ela dimana, aparentemente, de um confronto decisivo que resulta na disposição final de um vencedor e de um vencido.

Na questão do *normandismo* encontramos um tipo de argumentação que vai de encontro a um estado natural tal como era entendido por Thomas Hobbes. Trata-se da análise dos parlamentares. Ela partia da denegação da guerra, por um motivo, desde logo, perceptível: se os Normandos haviam permanecido em Inglaterra, isso não seria o efeito, diziam os parlamentares, de uma causa necessária que fosse o evento da invasão. Guilherme era de facto o herdeiro legítimo, dado que Harold jurara a cedência do trono na eventualidade da morte de Eduardo, *O Confessor*. E com a morte de Harold na batalha de Hastings, a legitimidade de Guilherme ganhava ainda mais força. A soberania normanda era, portanto, legítima e enquadrava-se no regime saxónico; isso implicava, naturalmente, uma série de limitações ao poder que respeitavam as tradições saxónicas. Para além disso, e aqui aproximamo-nos, definitivamente, de Hobbes, a soberania ter-se-ia fundado num acto de vontade dos subjugados, numa relação natural próxima da relação primordial entre pais e filhos.

⁵⁰ « [...] teatro de troca de representações» (FOUCAULT 2006: 102).

O que é que acontece então, segundo Hobbes, depois dessa batalha derradeira? Posto o desenlace final da batalha, o que resta aos vencidos? Ou revoltam-se contra os vencedores, inaugurando, assim, uma nova guerra e tentando reverter a relação de forças; ou, pelo contrário, renunciam ao conflito e aceitam ceder a terra aos vencedores e fundar, assim, um tipo de relação baseada na dominação em que eles próprios representam o papel de dominados. No entanto, Hobbes diz que há, nesta relação, mais do que uma simples dominação; há uma soberania, uma vez que os vencidos fizeram dos vencedores - pelo seu poder de decisão, pela sua escolha, pela sua vontade - os seus representantes. Os vencidos restauraram, sobre esse fundo de alternativa entre o conflito e a pacificação, uma relação de soberania. O que funda o direito não é, portanto, a derrota de uma sociedade mas uma renúncia ao medo; é, no fundo, a *vontade* de preferir a vida à morte. Trata-se, para Thomas Hobbes, de uma forma radical de vontade aparentada com a relação natural entre pais e filhos. Considerando uma criança que nasce, os pais podem perfeitamente deixá-la morrer ou provocar-lhe mesmo a morte. Assim, dependendo dos pais para sobreviver, a criança deixará que eles exerçam sobre ela uma relação de soberania. O consentimento da criança não é, portanto, diferente, segundo Hobbes, desse consentimento do exército vencido relativamente ao exército vencedor. A soberania ou a decisão que a funda nunca parte do vencedor como nunca parte do pai; é sempre um atributo do filho, do vencido, do derrotado; funda-se na vontade daqueles que são possuídos pelo medo. O que se conclui é que a guerra não é, de facto, importante para a instituição da soberania, pois antes do confronto, o que ocorre é uma relação instituinte que é da ordem natural, uma mimetização dessa relação primordial entre pais e filhos:

Au fond, le discours de Hobbes, c'est un certain « non » à la guerre : ce n'est pas elle véritablement qui engendre les États, ce n'est pas elle qui se trouve transcrite dans les rapports de souveraineté ou qui reconduit dans le pouvoir civil - et dans ses inégalités - des dissymétries antérieures d'un rapport de force qui auraient été manifestées dans le fait même de la bataille.⁵¹ (FOUCAULT 1997: 84)

Por conseguinte, em Hobbes, não é a guerra que constitui a soberania, mas essa vontade radical e natural que elimina a batalha. Segundo Michel Foucault, qual é o principal alvo e adversário desta teoria de Hobbes? É justamente a análise histórica que revela a guerra como a marca persistente das relações sociais. E se Hobbes queria

⁵¹ «No fundo, o discurso de Hobbes é um certo não à «guerra»: com efeito, não é ela que engendra os Estados, não é ela que se encontra transcrita nas relações de soberania ou que reconduz no poder civil – e nas suas desigualdades – dissimetrias anteriores de uma relação de fora que teriam sido manifestadas na própria ocorrência da batalha.» (FOUCAULT 2006: 107)

eliminar a guerra, era, afinal, “ [...] c’est qu’il voulait, d’une façon précise et ponctuelle, éliminer ce terrible problème de la conquête anglaise, catégorie historique douloureuse, catégorie juridique difficile.”⁵² (FOUCAULT 1997: 96)

Cremos encontrar, nas reflexões de Sampaio Bruno sobre a Inquisição, um exemplo análogo de um certo “não à guerra”. O testemunho de Selaya, Inquisidor de Badajoz - coligido por Alexandre Herculano no tomo I da *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, e citado por Sampaio Bruno - é, a nosso ver, eloquente: afirmava, numa carta enviada a D. João III - a propósito da argumentação judia em torno de um baptismo que se cumprira a expensas de uma coacção ou violentação - que a conversão dos judeus se não dera pelo uso de uma força *absoluta* mas *condicional*, dado que aos *cristãos-novos* havia restado, afinal e sempre, uma alternativa: a de se deixarem matar ao invés de aceitarem o baptismo. Há, neste género de argumentação, um dado que nos parece essencial na interpretação do tipo de discurso que legitima o auto-de-fé e que, paradoxalmente, parece distanciar-se da *luta das raças*: a vontade que anima o cristão-novo no momento da conversão e que o faz entrar numa ordem provisória – numa ordem da soberania – é, afinal, - e isto na perspectiva processual - o que escapa à raça representada pela institucionalização do suplício: é a vontade radical. Para Selaya - e a sua argumentação é, segundo Alexandre Herculano, representativa do pensamento dos inquisidores da época - a soberania funda-se não por injunção do vencedor mas por decisão e vontade do vencido. Podemos contestar, evidentemente, que se trate de uma relação de soberania. Podemos, ao invés, afirmar que esta relação é, sobretudo, uma relação de dominação. Apesar disso, o que é importante na nossa perspectiva é a doutrinação dos inquisidores, a sua argumentação em torno de uma relação que é, afinal, de soberania. Trata-se sempre de um tribunal religioso sufragado pelo direito público. Por outro lado, é evidente que o problema da Inquisição não é um problema sobre a legitimação do direito do monarca. Não se trata de analisar a legitimação da soberania a um nível que se afigurasse como o centro de irradiação do poder, mas de penetrar na fragmentação das suas manifestações regionais, das suas “ [...] pratiques réelles et effectives”⁵³. Este pressuposto não nos impede de manifestar, nessas práticas, os pontos de concordância com o modelo *jurídico-filosófico* da soberania, mormente nos testemunhos da doutrina inquisitorial de que dispomos.

⁵² « [...] porque desejava de uma forma precisa e pontual, eliminar esse terrível problema da conquista inglesa, categoria histórica dolorosa, categoria jurídica difícil.» (FOUCAULT 2006: 121)

⁵³ « [...] práticas reais e efectivas (FOUCAULT 2006: 42).

Podemos encontrar nas fundamentações dos inquisidores aqui representadas pelo testemunho de Selaya um tipo de soberania fundada, tal como acontece em Hobbes, não por decisão do mais forte mas por deposição que se institui através de uma forma radical de vontade anterior a qualquer possibilidade de guerra e que, por isso, a torna irrelevante. Não poderemos dizer, no limite, que se trata de uma discursividade deste género o que subjaz à conversão dos judeus tal como ela é vista e interpretada pelo tribunal da Inquisição? Não haverá, entre o fogo ateado e as cinzas da Santa Inquisição, uma repulsa endémica pelo sangue derramado, como se houvesse uma rejeição em fundar a relação de soberania pela guerra e, por isso, se usasse o tablado do auto-de-fé, com a solenidade das representações do poder civil e eclesiástico? A vítima era, afinal, entregue às mundanas mãos do poder secular. Sampaio Bruno fala de *uma luta de raças*, mas torna-se difícil não admitir um tipo de sociedade monista, quer dizer, ameaçada por elementos heterogêneos acidentais mas onde a normalidade/excepção do processo edifica a unidade. Como em Hobbes, a negação da guerra e da batalha é a negação constitutiva do sangue. O palco do auto-de-fé não será então o lugar, por excelência, da representação, das expressões enfáticas, das mentiras e dos logros, num *teatro da troca de representações* onde, em última análise, o sangue não se derrama e a guerra não se efectiva?

É como se o lugar das coisas e uma ordem que lhes coubesse dependesse do sangue. Sangue que é derramado e sangue que circula, que é administrado, que preserva a raça e elimina a ameaça. É o sangue, afinal, que instaura uma tensão permanente entre discursividades distintas e até opostas. Pelo sangue se faz e se nega a guerra. Já o sabemos: o colonialismo e a fundamentação dos direitos da raça, a soberania, a hereditariedade, o racismo religioso, o campo de batalha, tudo isso determina um posicionamento, motiva um conjunto de circunstâncias nas quais se joga a importância da guerra. O sangue determina uma escolha; em última instância, o sangue é o factor de uma estratégia e de uma tática.

A ideia de uma *guerra de raças* no interior da acção da Inquisição em Portugal e Espanha provinha já do historiador alemão Leopold Ranke. A sua acção na Europa não teria sido uniforme, e se na Itália se tratava sobretudo de um tribunal religioso, na Península Ibérica ter-se-ia manifestado como um tribunal religioso e étnico. Também Pinharanda Gomes afirma que “A Inquisição é tanto uma guerra ao judeu como a aplicação do direito canónico, não lhe competindo perseguir os ricos mas vigiar a fé de pobres e de ricos.” (GOMES 2009: 246) Daí a argumentação em torno de um tribunal

que teria servido uma *luta de raças*. É evidente que o contexto reflexivo e o âmbito conceptual desta *luta de raças* de que nos fala Sampaio Bruno não se movimenta no tipo de discursividade que constitui o tema do nosso trabalho. Contudo, a referência não é, a nosso ver, tão acidental como se nos poderia deparar numa perspectiva de superfície. *O Encoberto*, obra *histórico-profética*, como sustentou José Marinho, é uma das obras que mais influenciou os que se dedicaram à questão sebástica, e é precisamente aí que o tema da Inquisição merece particular realce. Não se trata de uma obra exclusivamente dedicada a D. Sebastião, mas de uma profunda reflexão sobre a influência do messianismo e do profetismo na cultura portuguesa inscrito, contudo, num contexto que ultrapassa fronteiras geográficas. O Sebastianismo, ao contrário do que defendera Oliveira Martins, não constitui para Sampaio Bruno um fenómeno elevado à idiossincrasia moral dos portugueses. O messianismo era comum a muitos povos, e a esperança, tal como entendida no problema sebástico, animava outras nações, sobretudo em tempos de crise. Para Bruno, a ideia de progresso é indissociável da história e o presente é o tempo constituinte e originário que nos fornece o segredo do futuro e a explicação do passado. É nesse sentido que surge uma nova dinâmica interpretativa que terá como pano de fundo os conceitos de *decadência* e de *progresso*. Acerca da decadência política, afirma José Marinho:

O pensador do *Encoberto* foi mais atento e reflexivo. Para ele a decadência é significativa do homem como a pujança, nela aparece uma visão própria que tem de ser considerada. Do mesmo modo que não conhecemos veridicamente o homem se nele consideramos e sobrevalorizamos, em detrimento das outras, numa fase da vida, pelo que temos de conceder a devida autenticidade à infância e à velhice como à juventude e à virilidade – assim também as fases de decadência ou os povos decadentes têm em si algo que importa a definir o homem. (MARINHO 2003: 525)

A *decadência* e o *progresso* aparecem como dois conceitos correlacionados no profetismo que perpassa em *O Encoberto*. A caminhada ascensional da humanidade, interrompida, a espaços, por momentos acidentais de *decadência*, corresponde ao ideal do Sebastianismo de um *império político*. A diferença reside no facto de o Império bruniano ser um *império moral*. É certo que a via percorrida por Sampaio Bruno não é a via do sentimento mas a da razão, elevada a um universalismo que completa o ideal ternário da *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*: “O limite ideal da realidade é a unidade. Os idealistas de outrora desvairavam na submissão, porém. *Um só rebanho, um só pastor*, professavam, animalizando-se.” (BRUNO 1983: 333) A revelação já não se dirige às almas mas à razão:

A alma individual desfaleceu e abateu. Quem sabe se avançou? Mas, certo o que é é que os iniciadores sublimados nem enlevam o planeta já. O verbo que dimane de sua boca não pode mais ser só o conselho moral. Germinal agora só o Racional [...] O martírio é inútil, porque não é silogismo. A fogueira não prova nem pró nem contra. A palma da vitória dá-la-á a tábua dos logaritmos. A revelação há-de sair demonstração hoje em dia. (BRUNO 1987: 358)

Sampaio Bruno havia de completar, dois anos mais tarde, em *O Encoberto*, nos capítulos que antecedem e que, em última análise, servem de preparação para o capítulo final “Decadência e Progresso”, os sinais de progresso que se distinguem entre a decadência e que se firmariam no fim da *fogueira* da Inquisição, da *tábua* da palmatória nas escolas e do *martírio* da tortura na vida militar.

É fácil constatar quão longe estamos do tipo de discursividade da *luta das raças*. E se para Sampaio Bruno, um Sebastianismo divino persiste no fundo de uma significação histórica, política e nacional, aquilo que se impunha como o horizonte circunscrito ao que na lenda sebástica havia de mais medíocre, desenhava-se, sobretudo, na alçada persistente da luta: “[...] os limites do sebastianismo estão em obstinar-se no mero plano histórico-político, no plano da luta e da guerra, em não ascender àquele sentido da redenção que consiste em amor e lúcida compreensão, fraternidade e paz.” (MARINHO 2003: 547) A existência de messianismos particulares como o português, o judaico ou o eslavo obedece a um *logos* que se exprime em todos os idiomas. A paz será, portanto, no mundo inteiro e para todos; será uma paz universal, uma paz unificadora e não o privilégio dos homens tocados pela graça. No fundo de todos os messianismos, o que persiste é o homem nunca vencido. Ainda que coetâneo da decadência mais humilhante e da condição mais vexatória, a cada homem se reserva a participação de um destino de ordem cósmica, na reabilitação universal e na sagrada tarefa de redenção de toda a experiência do mal. Em Sampaio Bruno, o presente é o tempo do *progresso*, de um *progresso essencial* que abre caminho entre uma *decadência accidental*. E se é certo que uma nova visão da realidade dá ensejo à transmutação de um plano político para um plano mítico, e se Sampaio Bruno traça uma consonância entre o Sebastianismo e o Filosofismo, a busca de Deus pertence mais ao domínio da razão filosófica do que à via da revelação. Esta reconversão de um profetismo sob a forma experimentalista e dialéctica supõe, necessariamente, a elisão do tema geral da conquista: “A fé será teorema; e o império não virá da conquista. Não desanimemos, porque não nos iludamos.” (BRUNO 1983: 332) Voltamos, necessariamente, ao tema da autodialectização do discurso da *luta das raças* e,

consequentemente, da reconversão do profetismo bíblico a uma revelação de cariz filosófica mais do que teológica.

Neste sentido, será importante reportarmo-nos ao exemplo exposto por Michel Foucault de um tipo de discursividade que sustenta, no presente, o ponto originário da inteligibilidade histórica. Para Augustin Thierry, a Revolução é o momento da reconciliação e o presente a totalização na forma do Estado. Apesar de tudo, é evidente que esta revolução traz ainda a marca de um processo violento, de uma luta ancestral cujo último episódio resultará na Revolução Francesa. O presente já não se reveste na forma da guerra; é antes a génese de uma universalidade que derroga a lógica da luta. Mas se há ainda o reconhecimento do rumor de uma batalha antiga, é necessário explicitar como um processo dualista encontra um tipo de sociedade que será monista e universalista. O que essa luta antiga subentendia era uma disputa pelo poder do Estado. Luta que provém, evidentemente, desse primeiro evento da invasão que coloca em marcha o confronto entre dois modelos económico-jurídicos que redundam numa sociedade rural e feudal, por um lado, e numa sociedade de tipo urbano e gaulês, por outro, que fará valer uma força já não armada mas institucional e ao nível do direito civil: será a formação do terceiro estado. É este terceiro estado que proporá então o pacto social com a nobreza e o clero, que resultará no confronto da revolução, uma vez que os instrumentos institucionais pendem todos para o lado do terceiro estado:

Et la Révolution, ce sera précisément le dernier épisode de guerre violente, réactivant bien sûr les anciens conflits, mais n'étant, en quelque sorte, que l'instrument militaire d'un conflit et d'une lutte qui ne sont pas de l'ordre guerrier, qui sont essentiellement de l'ordre civil, et qui ont pour objet et pour espace l'État.⁵⁴ (FOUCAULT 1997: 210)

Com o evento derradeiro da Revolução, o terceiro estado retém nas suas mãos o poder universal do Estado e torna-se no povo. É no presente que desaparecem as dualidades e se desfaz o sistema das três ordens. No fundo, o que se delineia na análise de Augustin Thierry é o discurso filosófico de tipo dialéctico e a possibilidade de uma filosofia da história no início do século XIX. Ora, em Sampaio Bruno podemos constatar esta mesma relação entre o discurso histórico e o discurso da filosofia, ou na correlação do profetismo bandárrico com o filosofismo. Daí, cremos, a preparação do último capítulo de *O Encoberto*, obedecendo a um percurso histórico que delineia o

⁵⁴ «E a Revolução será precisamente o último episódio de guerra violenta, reactivando evidentemente os antigos conflitos, mas não sendo mais, de certo modo, do que o instrumento militar de um conflito e de uma luta que não são de ordem guerreira, que são essencialmente de ordem civil e que têm o Estado como objecto e como espaço.» (FOUCAULT 2006: 251)

problema da soberania nacional implicado no Sebastianismo e nos episódicos momentos de decadência que não impediriam o *progresso essencial* e a assumpção de que o momento presente é o momento pleno da unidade e do universalismo. Ora, o caminho deste universalismo não se aduz à margem da realidade e experiência do mal, elevado a categoria universal no momento em que aparece a matéria. O mal não é atributo exclusivo do homem, mas pertence também à natureza. É missão da humanidade obrar no sentido de um universalismo que liberte a natureza do mal: “O homem tem de dar contas do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá já para a libertação universal.” (BRUNO 1987: 351)

Capítulo III

A Soberania e os Impérios

Fazei, Senhor, que nunca os admirados
Alemães, Galos, Italos e Ingleses,
Possam dizer que são para mandados,
Mais que para mandar, os Portugueses.

Luís Vaz de Camões
Os Lusíadas, Canto X.

Referimos, na introdução do nosso trabalho, que António Quadros distingue três fases cronológicas do Sebastianismo. A primeira seria anterior ao nascimento de D. Sebastião: é o profetismo de Bandarra no qual se fundamentaram nomes como D. João de Castro, António Vieira ou Fernando Pessoa. A segunda forma de Sebastianismo seria contemporânea de D. Sebastião e protagonizada por Diogo de Teive, autor das *Regras para a Educação de El-Rei D. Sebastião*, Pêro d'Andrade Caminha, António Ferreira e Camões. Finalmente, o Sebastianismo posterior à morte do rei compreende naturalmente, um número vastíssimo de pensadores, dos quais destacamos alguns nomes (poucos) citados no presente trabalho, tais como Manuel Bocarro Francês, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes ou Fernando Pessoa. A demarcação cronológica de António Quadros diz respeito ao mito sebastianista tratado pelos seus filósofos e poetas, mas subentende, naturalmente, um contexto histórico não apenas relativo à preparação da batalha de Alcácer-Quibir mas também um certo “espírito” da época ou uma proposta de leitura que nos permitirá estabelecer alguns pontos de partida para o problema geral da *luta das raças*. Para além disso, será importante apurar a razão pela qual o Sebastianismo cessa, aparentemente, a sua preponderância discursiva na época do Liberalismo para ser “herdado” pela literatura e poesia ou mesmo por movimentos literários dos quais talvez não se esperasse que desempenhassem esse papel de fiéis depositários do mito sebastianista.

Se é certo que a demarcação cronológica de António Quadros obedece mais a um esquema metodológico do que a uma problematização teórica de um problema político – afinal, ela diz respeito à manifestação do Sebastianismo na poesia – é importante reflectir na hipótese de o Sebastianismo contemporâneo a D. Sebastião não caber na discursividade histórico-política da *luta das raças*. O que aí se projecta não será a afirmação do poder real? Não serão *As Regras para a Educação de El-Rei D. Sebastião*, de Diogo de Teive, a prossecução ideológica de um projecto expansionista a legitimar? Por outro lado, um dos aspectos mais importantes da articulação histórica da *luta das raças* é o aparecimento de um novo *sujeito falante* apresentando uma nova

relação entre *verdade* e *força*. Por oposição à verdade universal e jurídica do filósofo, anuncia-se um discurso de perspectiva. A verdade deixa de ter a feição do direito natural e universal, para surgir na sua dissimetria; ela é resultado de uma imposição ou, em última instância, efeito das pretensões de uma *raça* ou *nação* vertidas no discurso da guerra que determinará, não a legitimidade de uma lei, mas a força de um projecto marcado pela parcialidade belicosa. Nomes como os de Pêro d'Andrade Caminha, António Ferreira ou mesmo Camões, reflectem o pensamento das elites da época, cingidas ao poder real por uma ânsia colectiva de expansionismo. A questão não reside tanto em saber se *Os Lusíadas* são uma obra passadista e exaltadora de uma heroicidade antiga ou, pelo contrário, um poema teleológico em favor de uma regeneração espiritual nacional. O que importa é antes reter as articulação das manifestações locais do poder e como, numa fase cronologicamente delimitada do Sebastianismo – ou, enfim, de *um* Sebastianismo coetâneo ao reinado de D. Sebastião tal como o entende António Quadros – as roturas são menos perceptíveis sob uma unidade cuja força e legitimação não deixam de apontar para um adversário externo que começa por ser ameaça ao próprio corpo da soberania.

No contexto português a confrontação possui várias camadas que nem sempre são facilmente discerníveis. Não porque as delimitações do fraccionamento social não sejam susceptíveis de descrição; são bem conhecidas as pretensões iberistas de Portugal e Espanha, o anti-semitismo, o desejo de vingança ancestral que animava a soberania portuguesa a conquistar praças no norte de África em detrimento do dispendioso Oriente. O que constitui um domínio mais complexo é a tentativa de reter esses dualismos numa forma cristalizada que pudesse descrever, sem mácula, a inalterada aspiração de uma determinada *nação* a subjugar outra. A confluência contextual de interesses, a intriga em favor de objectivos políticos não imediatamente distinguíveis, os desmentidos aristocráticos das aspirações populares e pretensamente centralizadoras aconselham-nos precaução metodológica. Afinal, essa hesitação constitutiva da soberania vem reforçar a necessidade de uma análise do poder que passe pela fragmentação do corpo social assinalada pelo desequilíbrio, pela instabilidade e pela constante inversão das suas influências. Não é possível entender o Sebastianismo sem aludir a essa configuração múltipla dos seus dualismos e, na medida do possível, ao contexto histórico-político que a determina e que, ao mesmo tempo, lhe é intrinsecamente sequente.

Evoquemos duas perspectivas acerca da suposta confluência dos interesses do Estado com o das pretensões populares e notemos como se regista nessa relação um movimento de inversão que nos auxilia a descrever a forma como o problema da soberania é colocado no Sebastianismo. António Quadros afirma a existência de dois projectos imperiais na Península Ibérica que, de alguma forma, preparavam o contexto político em que D. Sebastião se vira indigitado como personalidade em direcção à qual convergiam as esperanças nacionais. Em 1520 coexistia, na Península Ibérica, o desígnio de dois impérios *hiberocêntricos* representados nos soberanos D. Manuel I pela casa real de Avis e no imperador Carlos V pela casa real de Áustria. Eram, como se sabe, duas famílias inextricavelmente ligadas por sucessivas alianças matrimoniais e pelo consequente desejo de domínio sobre o Império vizinho. Carlos V teria ambicionado um Império católico, *uropeísta* e anti-luterano, numa assumpção do velho espírito de cruzada, ainda muito vivo em Espanha. Por seu turno, o Império sonhado pela casa de Avis teria respeitado a antiga doutrina das Ordens dos Templários e a interpretação joaquimita do Espírito Santo, numa síntese *trans-europeia* cujo *barroco manuelino* teria dado prestimoso testemunho na inclusão de uma simbólica cósmica composta por elementos orientais e mouriscos. Ora, este ideal místico teria sido posto em causa, em primeiro lugar pela deportação dos judeus no reinado de D. Manuel I, e posteriormente pela entrada da Inquisição em Portugal sob a égide de D. João III. Eram, no fundo, duas propostas de Império entretecidas pelas sucessivas alianças; duas propostas diferentes mas não inimigas. Com a decadência da espiritualidade portuguesa e a transformação do ideal *português-paraclético* em ideal *hispânico-jesuítico*, essas duas potências não são apenas *diferentes* mas *rivais*, condição fatal e terminantemente consignada no *Tratado de Tordesilhas*. É nesse contexto que, segundo António Quadros, o povo português confia que D. Sebastião – neto dos soberanos Carlos V e D. Manuel I – resgate “ [...] esse elemento que parecia ter desaparecido nas circunlocações labirínticas da história, e que messianicamente deposita naquele que chama o Desejado e que mais tarde será o Encoberto.” (QUADROS 2003: 321)

Podemos concluir uma aproximação entre o corpo social e uma velha e tradicional espiritualidade que teria sido uma prerrogativa das elites, disseminada do corpo da soberania para o corpo da nação e resultando, assim, numa universalização de ordem mística. No momento em que a antiga proposta se quebra por acção da mesma soberania, surge a primeira esperança ou a primeira forma de Sebastianismo, ainda coetânea a D. Sebastião. Se a soberania nacional entrava em declínio pelo abandono

dessa espiritualidade joaquimita e templária, a esperança de reabsorção desse antigo ideal só pode provir do próprio corpo da soberania.

Atentemos agora ao que nos diz Sampaio Bruno acerca das tentativas iberistas: “Debalde a mesma bronca superstição religiosa os domina, a portugueses e espanhóis. Nem por isso se amam. E as tentativas iberistas partem sempre das altas classes, especialmente dos monarcas; mas sempre que as enxerga, o povo reage e protesta.” (BRUNO 1983: 54) O filósofo portuense adianta o exemplo da conjura de Carlos V com a cumplicidade de D. Catarina, levada a cabo no ano de 1557. Pretendia Carlos V, na eminência de Portugal se vir desacomodado no que à sucessão ao trono concernia, unir a Península Ibérica sob a sua autoridade. A acção diplomática seria levada a cabo pelo Padre Francisco de Borja, emissário de Carlos V. Sampaio Bruno transcreve o episódio ocorrido em Évora Monte, localidade onde o P. Borja testemunhou com que resolução o povo português se opunha à aliança com o reino de Castela. Tendo Bustamonte, companheiro de viagem de Borja e que ignorava o propósito da missão em que participava, encetado conversa com o dono da pousada onde se haviam instalado, rogou-lhe que orasse pela vida de D. Sebastião, na falta de quem passaria a ser súbdito do rei de Castela. Foi quanto bastou para dar azo ao alvoroço e ao ajuntamento popular. Não sem dificuldade, o P. Borja penitenciou-se diante do tumulto, prometendo castigar o seu companheiro, que tão impunemente ousara ultrajar a nação portuguesa. O episódio foi o suficiente para deitar por terra todas as aspirações da embaixada, tendo Borja, em conversação com D. Catarina e o beneplácito de Carlos V, chegado à conclusão que se tornara impraticável qualquer tentativa de diplomacia na empresa que diligenciavam. Sampaio Bruno explicita que a monarquia ibérica intentara a união aplicando o princípio fundamental da hereditariedade. O que aconteceu então nas reacções populares foi o mesmo princípio asseverado por António Quadros, mas no sentido inverso. D. Sebastião representava, no interior dessa monarquia que desconsiderara a autonomia nacional, o garante da soberania e o símbolo da repulsa do povo relativamente a qualquer tentativa de aproximação política a Espanha:

Todavia, a medicina popular é homeopática; seu lema seja de que a mordedura do cão se cure com o pêlo do mesmo cão. Por isso do princípio monárquico fiara a independência do país; e em certas conjunturas a esperança surtira na medida do desejo. Assim ocorreu para o Desejado. (BRUNO 1983: 62)

Para António Quadros os portugueses viam em D. Sebastião o antigo ideal do Império adulterado pela política de D. João III, que redundara, não numa diferença de

projectos imperiais – diferença que não impediria uma cumplicidade tácita - mas numa rivalidade que caíra, afinal, na indiferenciação acalentada por uma doutrina jesuítica. D. Sebastião aparecia para restabelecer essa ordem antiga, para cindir essa indiferenciação nas duas propostas imperiais mas onde subsistiria, afinal, a diferença pacificadora. Para Bruno, as tentativas de união ibérica sempre foram embargadas pelas classes populares devido ao ódio antigo pelos espanhóis. D. Sebastião consubstanciava o restabelecimento da independência face à ameaça castelhana:

Aí cai enfim Portugal. A absorção por Castela, mercê da fraqueza lusitana, torna-se inevitável; porém, mesmo aí, menos do rei ideal são os queixumes do que ainda para a política (de que ele deveria ser o desmentido e para ser contra a qual ele viera ao mundo) é que convergem fundadas recriminações. (BRUNO 1983: 122)

Não estamos, evidentemente na presença de duas discursividades em torno do problema da soberania, nem de sistemas conceptuais incompatíveis. Mas a análise de António Quadros e Sampaio Bruno chama-nos a atenção para o seguinte facto: no Sebastianismo trata-se sempre de cindir para unir ou de unir para cindir. Não há interdependência ou aliança estável que recaia sobre um fundo permanente de indiferenciação. O estado, seja por razões internas ou externas, está sempre numa posição descentrada em relação à reivindicação popular, ainda e quando se trate de defender os interesses da aristocracia contra um estado que desvirtuou a sua missão primeira; afinal, é essa velha doutrina que António Quadros depõe do lado das elites aristocráticas que é posta em causa pela própria soberania estatal. As relações de poder não são apenas múltiplas; não se trata tão-só da dificuldade de apreender os seus extremos; elas são percorridas por uma potência que intensifica e redobra, de um modo sempre desequilibrado e volúvel, aquele corpo social ora remetido para a sombra, ora instado a iluminar e a aproximar-se de um tipo de história que conta o erro e o malogro, o que pressupõe, necessariamente, uma *contra-história* denunciadora das injustiças. Significa isto que o Sebastianismo se aproxima da discursividade da *luta das raças* na sua forma mitológica, messiânica e profética. Daí a pulsão pelo saber histórico, a decifração de uma inteligência interpretativa que resgata uma tradição prospectiva e mítica e o sentido de uma espiritualidade ancestral que supõe a denúncia do Estado e das suas perversões e traições a um projecto escatológico que importa resgatar no saber histórico. Michel Foucault aproxima este discurso a um saber aristocrático e bibliotecário que aprofunda os direitos da raça postos em causa por forças invasoras que urge combater através de uma guerra secreta que inverterá o eixo do poder: “Dans cette

mythologie on raconte que les grandes victoires des géants ont été petit à petit oubliées et recouvertes; qu'il y a eu le crépuscule des dieux ; que des héros ont été blessés ou sont morts et que des rois se sont endormis dans des cavernes inaccessibles.” (FOUCAULT 1997: 48-49)⁵⁵

A interpretação do milagre de Ourique, as lendas relacionadas com a escola de Sagres, a influência dos Templários na constituição da Ordem de Cristo, a teoria joaquimita da *terceira idade*, a *ilha encoberta*, as festas do império, o sacrifício do Infante Santo, fazem parte de um saber erudito que escava o fundo de onde emerge o edifício enganador do estado e de uma historiografia que não revela a verdade da força mas a verdade universal e normalizadora dos documentos oficiais e da escrita legitimadora da soberania. É nesse saber que se unem as pulsões míticas, as aspirações de uma aristocracia errante e as desforras populares. Trata-se, uma vez mais, do discurso da arma partidária e, por conseguinte, da forma do primeiro discurso *histórico-político* do Ocidente. É, em suma, o velho problema de uma história mal contada: “No nosso estudo sobre o pensamento de Leonardo Coimbra, dissemos que a história está mal contada. Aí nos referimos em especial à história da filosofia tal como em Portugal a tivemos, mas o mesmo se pode dizer, de modo geral, de toda a nossa história.” (MARINHO 2003: 111) A história da oficialidade é, em suma, essa história que se reputou de mais *real* e que ocultou o gesto *virtual* e fundador. E se a decadência do Império teria principiado, para essa história enganadora, no século XVI, o que se olvidara fora sempre o destino do povo português e a dificuldade de asseverar o que seja a noção de progresso e apogeu. Assim ficava consignado por Sampaio Bruno, para quem os homens eminentes mais não eram do que representantes dessa força obscura revelada na esperança, na fantasia e no mito. O messianismo português não revelaria, por isso, o providencialismo de um *homem Messias* mas de um colectivo, de um *povo messias*. D. Sebastião teria sido, portanto, a encarnação da esperança da pátria.

Se o providencialismo de Vieira - atinente, de certa forma, a uma concepção paradoxalmente filosófico-jurídica – não se inibe da crítica aos Sebastianistas por desacertarem no esperado, a verdade é que sua crença messiânica estava próxima dos visionários mais esperançados no regresso de D. Sebastião, aplicando-o antes a D. João IV, num sentido talvez estritamente pragmático e político e, portanto, adequado aos

⁵⁵ «Nesta mitologia conta-se que as grandes vitórias dos gigantes foram, pouco a pouco, esquecidas e encobertas; que existe um crepúsculo dos deuses, que os heróis foram feridos ou morreram e que existem reis que adormeceram em cavernas inacessíveis.» (FOUCAULT 2006: 68)

circunstancialismos da sua época. O apelo à promessa de Cristo a D. Afonso Henriques e a sua aplicação ao nascimento do filho de D. Pedro II inclui o trânsito divino da ordem religiosa no domínio histórico-político. Para José Marinho, o fulcro da doutrina do P. António Vieira reside em provar que Deus intervém de forma providencial no destino português.

Acerca do episódio da conjura de Carlos V referida por Sampaio Bruno evidencia-se um processo de normalização e defesa do estado que é, desde logo, negado pelo tumulto popular. Em primeiro lugar porque ele é sustentado por um direito natural que visava pacificação do corpo social na iminência da morte do jovem príncipe. Assim, na falta do *tridente* ou *braço de Neptuno*, condição que sempre levaria ao tumulto e desassossego da turba, a legítima sucessão conservaria a pacificação do corpo social e a unidade das nações. Em segundo lugar, porque a diplomacia obedecia a um projecto de unificação que se legitimava igualmente nas precedentes tentativas que, por um motivo ou outro, não haviam chegado à efectivação; assim acontecera com D. Manuel I, a quem os espanhóis haviam jurado por sucessor da coroa, como salienta o biógrafo Álvaro de Cienfuegos, *quando os reis católicos a honravam e sustinham na cabeça*. E se a argumentação se baseava na normalização e na afirmação da paz e controlo do tumulto popular na eventualidade de não haver sucessão, cremos que o que está em causa é a legitimação de um direito natural fundando uma soberania do estado que dependeria, já não do conflito – conflito, de certo modo, solicitado e requerido pelas reacções populares -, já não do sangue derramado no campo de batalha, mas do sangue que une, através da aliança, as casas reais. Numa palavra, o sangue determina a normalização e assegura a coesão do corpo social e o estado de direito.

Nada disto faria sentido para o povo. O excesso desregula a própria soberania, e numa intrincada teia de relações que se tecem e se desfiam, a soberania avança e recua, alarga e contém o seu eixo e o princípio fundamental da monarquia (a hereditariedade) determina a união de Portugal e Espanha. Mas para que isso acontecesse, para que se efectivasse, afinal, essa união fundadora da soberania, era necessário que o sangue português fosse derramado em Alcácer-Quibir. E é esse sangue derramado que vai pôr em causa a fundação da soberania e ser constituído como ponto originário que, tal como no discurso *histórico-político* da *luta das raças*, vai activar pretensões, - populares ou aristocráticas, servindo o poder real ou opondo-se-lhe de forma radical - que fragmentam o corpo da nação, que denunciam as injustiças do presente e afirmam a ânsia de restauração de um novo poder ou o restabelecimento de uma idade perdida.

O sangue constitui-se como o ponto de irradiação da legitimação da soberania. Contudo, ele circula na totalidade do corpo; e se as pretensões da casa real se subsumem num problema de sangue é porque a unificação do corpo social encontrou, no seu poder de irradiação e de deslocação a execução das pretensões a um tempo mais gerais e mais particulares; o sangue administrou a relação entre um poder real que procurava legitimar a sua soberania e os poderes locais que intimavam à satisfação de velhos ódios: a ocupação sarracena que urgia vingar, a ameaça dos judeus que era forçoso expurgar e o domínio castelhano que a todo o custo se devia impedir. Afinal, “Mouros, gentios e judeus, os submetera Portugal ao flagelo abominando duma superstição implacável e, na fúria de suas diabólicas perseguições, excedera a meta da tradicional crueldade.” (BRUNO 1983: 29) Não sugerimos a existência de um poder real que estivesse afastado das pretensões de grupos locais e que se visse, de algum modo - na inopinada força contextual ou na longa e calculista filtragem das tradições – instado a adequar-se a exigências que lhe fossem estranhas. O que sugerimos é que o poder, tal como aparece em *Il faut défendre la société*, existe sempre em acto e exerce-se num trânsito ininterrupto, percorrendo o corpo numa relação de forças, não havendo, por isso, o evento da cedência ou do contrato, mas antes uma luta que coloca em evidência o movimento, o curso, a circulação. É o sangue que irradia e circula no corpo; é o sangue que se derrama nas feridas e o sangue que secou nas batalhas.

Sampaio Bruno conta, recorrendo ao testemunho de José Há-Cohen, que em 1493 D. João II dera autorização para que um grupo de 600 famílias judias entrasse em Portugal, vindo de Castela, mediante o pagamento de uma taxa de duas peças de ouro por pessoa:

Mas esse ano rebentou a peste em Portugal, começou igualmente na Itália e fazia numerosas vítimas. Ao cabo de algum tempo, muitos desses judeus resolveram alcançar o país dos Mouros e a Turquia, e rogaram ao rei que lhes desse navios. Aquele os entreteve longo tempo de palavras, após o que, sob suas apremiantes instâncias, forneceu-lhes navios sobre os quais eles se embarcaram sem desconfiança.⁵⁶

Durante a viagem de travessia, os marinheiros apoderaram-se dos navios, despojaram os judeus dos seus bens, violaram as mulheres e largaram-nos em África, numa região árida e desabitada: “Mas esses desafortunados, expirantes de fome, reputaram, ainda assim, a sua sorte como uma felicidade e por ela renderam graças a

⁵⁶ Ha-Cohen, José citado in Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, p. 32

Deus. Os habitantes judeus do país resgataram-nos e, penetrados de compaixão, vestiram-nos, deram-lhes de comer e de beber”⁵⁷.

Aconteceu então que, anos mais tarde, D. João II ordenou que se averiguasse se não teriam vindo para Portugal mais do que as seiscentas famílias com as quais havia selado o pacto, mandando apreender aqueles que supostamente compunham o excedente, a quem retirou os filhos, enviando-os para a recém-descoberta ilha de S. Tomé, para onde eram deportados os condenados. “Uma vez em São Tomé, uns vieram a ser pasto de lagartos, outros sucumbiram à míngua de tudo, e tão só um pequeníssimo número é que escapou.”⁵⁸

Esses filhos judeus são aqueles que D. Agostinho Manuel e Vasconcelos conta, em *Vida y acciones del rei don Juan el Segundo* terem sido entregues a mulheres de “bons costumes e limpeza de sangue”⁵⁹. Continuando a prelecção em torno do mesmo tema da pureza do sangue, D. Agostinho Manuel e Vasconcelos adianta o que é destacado por Sampaio Bruno: “Foi mais longe a piedade do rei, pois, não se dando por seguro de que o cuidado nestes meninos pudesse mais que a força do sangue, por apartá-los dos parentes, para que nunca tivessem comunicação, os enviou a que povoassem a ilha de São Tomé”⁶⁰.

A insularidade não objectou os usos mais diversos. E se a ilha havia de simbolizar, para os sebastianistas, o idílico lugar de onde despertaria D. Sebastião para combater ao lado dos exércitos de uma nova idade, ela havia de ter sido também o lugar para onde o poder soberano exilava os hereges; era um mundo onde valia a violência natural; a famosa *ilha dos lagartos*, onde se derramava o sangue impuro dos judeus. Enquanto o tablado da Inquisição não constituía o lugar da purificação, havia que deportar para os confins do mundo a ameaça da civilização; os judeus, os condenados, eram devolvidos à crueza de um mundo natural que fazia valer, afinal, um preceito de ordem civilizacional: a purificação.

Se o direito, no Ocidente, era, no decurso da Idade Média, um “ [...] droit de commande royale”⁶¹ (FOUCAULT 1997: 23), um direito que preservava e reactivava o direito romano e funcionava como um instrumento do poder monárquico, a verdade é que as suas estruturas evoluíram, ao longo dos séculos, para formas que escapavam e até

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Vasconcelos, Agostinho Manuel e, citado in Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, 1983, p. 35.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ « [...] direito de encomenda real» (FOUCAULT 2006: 39).

contrariavam o poder real. Não obstante, o que está em causa no edifício jurídico ocidental é a figura do rei. O que se analisa é sempre a ligação do rei à forma do poder; seja pela sua legitimação, seja pela limitação do seu exercício, o rei é a figura central do problema geral da soberania. Para Michel Foucault tratava-se, sobretudo, de mascarar o tema da dominação sobre a forma da legitimação da soberania, à qual, naturalmente, estaria vinculada a obrigação da obediência.

Importa conhecer o contexto histórico-político que conduziu Portugal à batalha de Alcácer-Quibir, ou, pelo menos, e uma vez que a noção de “contexto” comporta uma série de problemas complexos não passíveis de uma resposta única e definitiva, aquilo que para alguns autores, mormente para aqueles que constituíram o corpo de textos em que se baseou a nossa investigação, se apresenta como um conjunto de dados que pode apresentar-nos uma configuração epocal, não obstante as precauções de carácter metodológico que assinalamos na introdução da nossa dissertação. Para a generalidade dos historiadores, a batalha de Alcácer-Quibir é o ponto de viragem da história de Portugal pelo que significa de perda de soberania, domínio castelhano e malogro absoluto de uma empresa cuja desmedida ambição havia enredado o Estado e uma nobreza ávida de glória numa crise sem revés. Cremos que o entendimento do conceito de *luta das raças* não é possível sem o ensaio de uma apreensão da sua principal personagem. A premência deste pressuposto ganha particular relevo quando D. Sebastião ascende, para autores como Sampaio Bruno ou José Marinho, à condição de personagem que encarna a personagem colectiva que é o povo português. Muito do que se possa atribuir a D. Sebastião é, portanto, atribuível ao “espírito” da época, ao olhar daqueles que foram seus contemporâneos. Oliveira Martins diz mesmo que “Portugal era uma nação de loucos perdidos, e no moço rei encarna toda a loucura do povo.” (MARTINS 2007: 262), acrescentando que “Um destino comum arrastava a ambos para o fundo de uma voragem, e nação e rei, nas bordas do precipício, dançavam alegres como uma coreia de espectros. O *sabbath*, tantas vezes queimado nas fogueiras da Inquisição, era a tragédia em que, por fim, todos se achavam actores.” (MARTINS 2007: 262)

A jornada de Alcácer-Quibir obedecia a uma tendência nacional para a transposição do modelo expansionista da Índia para a África. Reputando de inoportável a manutenção e defesa das praças africanas, D. João III abandonara Cabo de Gué, Safim, Azamor, Alcácer Ceguer e Arzila. Em 1562, reunindo os três estados, as cortes comprovavam, segundo Belard da Fonseca, um consenso nacional para o reforço

do contingente africano, apelando à Igreja a angariação dos fundos necessários à empresa. D. Sebastião desenvolve a sua personalidade num contexto histórico e político em que a questão africana assumia uma importância vital. O abandono de praças significava não apenas um recuo da Cristandade face ao Islão, mas também a frustração de uma vingança antiga no coração do velho invasor. Ecoava ainda na memória heróica dos portugueses o sacrifício de D. Fernando, o *Infante Santo*, durante a expedição a Tânger em 1437, quando se oferecera como refém em penhor da entrega de Ceuta, praça que havia sido conquistada em 1415 e na qual se destacara toda a ferocidade intrépida do Infante D. Henrique. O francês Antoine de La Salle (jovem escudeiro que havia combatido em Ceuta), recordava, no seu testemunho, a insistência do infante em adiantar-se ao seu séquito, tendo sido bloqueado pelo inimigo numa rua lateral, feito que lhe valeu o reconhecimento do mérito militar entre os seus pares. Discorrendo acerca da expedição de Ceuta, Oliveira Martins é revelador na aproximação simbólica que intenta entre a *Ínclita Geração* e D. Sebastião:

Estava o rei com os infantes em Sintra, talvez naquela pequenina câmara forrada de azulejos também, que a tradição diz ter sido o lugar de D. Sebastião no Conselho decisivo da campanha de Alcácer Quibir. Nesta câmara devia ser, para que num mesmo lugar se resolvessem as duas expedições: a que abre e a que encerra o círculo mágico da nossa vida gloriosa. Desde os tempos misteriosos da Caldeia, esse berço de todas as adivinhações, o anel representado pela serpente devorando-se a si própria, foi a imagem simbólica da vida no seu ritmo fatal, voltando ao ponto de partida, acabando por onde começara... (MARTINS 1993: 31)

Esse império demasiado grande para a dimensão do país que o edificara tornara-se insustentável. Havia que fazer uma escolha que passaria pelas alternativas de África e Brasil por um lado e a Índia, por outro. A expedição de África obedecia a esforços diplomáticos concertados, que haviam levado à participação dos prelados, dos fidalgos, dos mercadores abastados e do Santo Ofício. O papa Gregório XIII legitimava a empresa através da concessão da *Bula da Cruzada*.

A renascença do novo reinado fazia-se menos pela reestruturação institucional do que por essa aventura famosa que levava o país para o norte de África. Como adita Oliveira Martins, a opulência do reinado de D. Manuel é condenada, e os seus indícios mais fortes provêm ainda da dispendiosa Índia: “Condenava-se já francamente a Índia e as podridões que trouxera ao reino – conforme se vê n’*Os Lusíadas* – e a opinião regressava à política africana de D. Afonso V e D. João II. Nenhum moço fidalgo da casa do rei se *acrescente* a escudeiro ou cavaleiro sem ir a África.” (MARTINS 2007: 264) A visita de D. Sebastião ao mosteiro de Santa Maria da Vitória, na Batalha,

assinala, simbolicamente, a união ao projecto iniciado pela Ínclita Geração e prosseguido por D. João II: “Foi à Batalha, para ver e adorar D. João II; e mandou-o tirar do caixão, erguer de pé, com a espada em punho. Reverente e orgulhoso, saudou com admiração o avô – o predecessor, porque ele estava certo de lhe continuar as façanhas!” (MARTINS 2007: 265). Trata-se da história reactivada na forma das velhas pulsões míticas, das tradições guerreiras e dos projectos expansionistas. Uma história do heroísmo e da glória de tipo romano? Talvez não o seja integralmente. O reinado vacilava na degradação do antigo ideal, e também no seio da soberania D. Sebastião havia de declarar-se como a potenciação incontrolada. Oliveira Martins cita as sucessivas recomendações dos seus conselheiros. Jerónimo Osório, D. João Mascarenhas, Martim Afonso de Sousa, advertiam-no da temeridade da aventura. Mas parece-nos abusiva a interpretação segundo a qual D. Sebastião só daria ouvidos a um “ [...] bando de estouvados, temerários como ele;” (MARTINS 2007: 265)

Talvez o maior desses “estouvados” fosse mesmo Luís de Camões. Se há poema onde a “espiritualidade” da época se pode reflectir com maior realce dos contornos, esse poema é *Os Lusíadas*. A sua epopeia é, para António Quadros, uma autêntica “exortação à guerra”. A consciência de um Império em crise é um dos sinais distintivos do poema:

No mais, Musa, *no* mais, que a Lira tenho
Destemperada e a voz enrouquecida,
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e endurecida.
O favor com que mais se acende o engenho
Não no dá a pátria, não, que está metida
No gosto da cobiça e na rudeza
De uma austera, apagada e vil tristeza. (CAMÕES 1978: 351)

Para António Quadros, esta “consciência infeliz” não diz respeito apenas à crise das velhas virtudes morais nem à disseminação da corrupção entre os portugueses; ela dirige-se antes à deformação de uma política de expansão, de uma “portugalidade” posta em causa por uma revolução cultural estrangeirada. Depunha Camões em D. Sebastião o reatar dessa história contínua que refulgia no fio da tradição abandonada. Por isso, Camões é, no entendimento de António Quadros, o maior dos sebastianistas, pois no jovem rei confiava a missão escatológica de uma autêntica restauração nacional que só poderia efectivar-se pela continuação da política africana:

Vós, poderoso Rei, cujo alto Império
O Sol, logo em nascendo, vê primeiro;
Vê-o também no meio do Hemisfério,

E, quando *dece*, o deixa derradeiro;
Vós, que esperamos jugo e vitupério
Do torpe Ismaelita cavaleiro,
Do Turco Oriental e do Gentio
Que *inda* bebe o licor do Santo Rio: (CAMÕES 1978: 71)

António Quadros vê, em Camões, o precursor do P. António Vieira na elaboração do conceito do *Quinto Império*, que estaria, ao tempo, presente no pensamento português. Interpretando o sonho de Nabodonozor na profecia de Daniel, Vieira afirma que a pedra que destruiu as quatro monarquias é Cristo, para fundar o seu acima do Assírio, Persa, Grego e Romano, concepção que Camões nos apresenta pela voz de Júpiter, quando no Canto I de *Os Lusíadas* canta:

Eternos moradores do luzente,
Estelífero pólo e claro assento:
Se do grande valor da forte gente
De Luso não perdeis o pensamento
Deveis de ter sabido claramente
Como é dos Fados grandes certo intento
Que por ele se esqueçam os humanos
De Assírios, Persas, Gregos e Romanos. (CAMÕES 1978: 75)

Já chamámos a atenção para a influência do pensamento de Joaquim de Flora em boa parte do discurso mítico e profético dos sebastianistas. Mas o ambiente que anima o Sebastianismo e as suas teses providencialistas não se resume à teoria joaquimita difundida em Portugal principalmente pelos cistercienses, franciscanos e templários. Fernão Lopes exaltara já uma teoria providencialista da história, numa continuação da concepção agostiniana da *Sétima Idade*, a idade do descanso das almas no paraíso. Para Fernão Lopes, contudo, a *Sétima Idade* da história não é uma idade final, mas a idade do presente, a Idade de D. João I, mestre de Avis, que perdurará até ao fim dos séculos. Por isso, sustenta António Quadros, D. Sebastião não é, para Camões, o sucessor de D. João III mas de D. João I, pela execução de um destino providencial.

A influência de Camões não pode surpreender quem conheça o ambiente que rodeou a instrução do jovem príncipe. Não falamos da responsabilidade pessoal do preceptor Luís Gonçalves da Câmara, acerca do qual escreve Sampaio Bruno:

Quando o padre Luís Gonçalves da Câmara aponta a seu régio discípulo, à laia de bons exemplos a imitar, as façanhas de D. João I em África, e as dos outros heróis portugueses ali; quando a D. Sebastião professa como digno de censura o abandono das praças africanas por seu avô D. João III descoroadamente feito, ele exhibia, assim discorrendo sobre a política colonial desse, um alvitre que era por então o de toda a gente, popular, nacional e patriótica. (BRUNO 1983: 90-91)

D. Sebastião é investido, desde a infância, de um ideal cavalheiresco e místico. A intelectualidade da época espelhava-se nas exortações sucessivas à aventura africana

e Diogo de Teive transcrevia o espírito da época nas *Regras para a Educação de El-Rei D. Sebastião*: “ [...] A isto ajuntará gloriosas / Vitorias a infiel terra Africana, / Do nome Lusitano unica inimiga, / Fertil de mantimentos, e abundante, / Para que delles possa Lusitania / Encher os seus celeiros largamente, / E assim a seus naturaes alcançar possa / Com grande louvor seus grandes proveitos.”⁶²

A batalha, contudo, redundou numa das maiores humilhações para a história de Portugal. O desastre de Alcácer-Quibir dava início ao domínio castelhano e a nação já não confiava nas instituições terrenas para curar as feridas da batalha. Apelava-se antes à providência divina e confiava-se que um messias daria corpo ao milagre. As expectativas conjunturais e políticas potenciavam as esperanças proféticas e o corpo morto do rei vinha simbolizar o Portugal amortalhado, combalido e enferiado. O outro corpo, esse que aguardava na Ilha Encoberta, era o depositário da esperança de um renascimento pátrio e de um Império definitivo.

D. Sebastião é, para muitos investigadores, uma criação do próprio corpo da soberania. O seu reinado surge como a potenciação do ideal guerreiro e cavalheiresco e do catolicismo mais fervoroso e exaltado⁶³, a reelaboração do génio das cruzadas e o último fôlego do expansionismo. Não se trata da defesa de uma personagem tão comumente entendida como um louco temerário que, a expensas de um egotismo bajulado por uma corte sem energia e perdida na desmoralização, tivesse levado o país à ruína. A personagem destes autores é a consubstanciação de uma vontade colectiva, numa união do corpo social que resultava na radicalização da soberania representada em D. Sebastião. E é por D. Sebastião representar a personagem incontrolada e irradiadora do poder que ele se transmuda em mito. Não queremos dizer, com isto, que há um poder aglutinador e opressivo de um lado e uma posição marcada pela subjugação do outro. O que, a nosso ver, este excesso de soberania implica é, antes, a contaminação a um tempo geral e local que se manifesta numa tensão permanente. Trata-se antes de uma deflagração do poder onde a única constância é a do desequilíbrio de forças. A reversibilidade marca profundamente as relações de poder, e, por esse motivo, o Sebastianismo apresenta-se como um discurso político; um discurso onde as relações de

⁶² Teive, Diogo de, citado in Quadros, António (2001) *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, p. 38.

⁶³ A este propósito é elucidativa a descrição de Sampaio Bruno da participação portuguesa no episódio conhecido como “O Massacre da Noite de São Bartolomeu”. O papa Pio V teria planeado, em conluio com Carlos IX, Filipe II e D. Sebastião, o massacre dos protestantes franceses (os huguenotes). D. Sebastião teria preparado, em segredo, uma armada pronta a intervir em França, e, embora não tivesse chegado a ser necessária, Sampaio Bruno destaca a longa preparação que antecedeu a conspiração e que teve o beneplácito do rei de Portugal.

poder emergem na sua mutabilidade, volubilidade e mobilidade. Nunca nos deparamos com a sedimentação do poder, com a sua imobilização irrevogável e relativa a uma soberania una e universal. D. Sebastião não é a personagem do *príncipe* de Maquiavel, relativo ao qual há uma aplicação do poder e onde o poder está sempre do lado do monarca. Para Michel Foucault, o *príncipe* pressupunha um sujeito histórico em que as relações de poder suscitavam cálculos de uma jurisprudência para o exercício do poder. Era, acrescenta Foucault, uma história diferente da narrativa histórica de Boulanvilliers, a qual se escrevia apenas e só na suposição da existência de relações de força. É aí que o saber histórico se torna um elemento de luta. A história não se limita a descrever as relações de força; ela é um agente de transformação que decifra a luta afirmando-se como arma de arremesso. Todos os homens se encontram numa posição de descentramento e todos eles empunham a arma partidária com que hão-de contar a sua própria história, o seu próprio destino.

É por esse motivo que é tão difícil demarcar a importância, no Sebastianismo, da própria figura de D. Sebastião. Neste sentido, a demarcação cronológica de António Quadros comprova que o Sebastianismo participa dessa volubilidade das relações de poder. D. Sebastião nunca é apenas a personagem real tal como nunca é apenas a personagem mítica. Elas reenviam, de um modo múltiplo e através de múltiplas vias, uma para a outra.

É no poder de irradiação e de contaminação que melhor se expressa o universalismo sebástico; é um universalismo de cada homem, em que cada homem concorre, através do seu próprio destino, para a salvação de todos. O pensamento de Sampaio Bruno ecoa necessariamente nas palavras de Fernando Pessoa:

Não há homens salvadores. Não há messias. O máximo que um grande homem pode ser é um estimulador de almas, um despertador de energias alheias. Salvar um homem a um povo inteiro – como o poderá fazer, se esse povo inteiro não fizer por salvar-se – isto é, se esse povo inteiro não quiser ser salvo? «Obra tu a tua salvação» diz S. Paulo; e o grande homem é aquele que mais profundamente compelir cada alma a, de facto, operar a sua própria salvação.⁶⁴

É certo que o universalismo de Sampaio Bruno e José Marinho resgata um filosofismo que estaria, à partida, arreigado de um Sebastianismo tal o entendemos na implantação da discursividade da *luta das raças*. Convém, no entanto, distinguir entre o universalismo *jurídico-filosófico* de uma verdade universal, normalizadora e alicerçada

⁶⁴ Pessoa, Fernando, *Pessoa Inédito* (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Livros Horizonte, 1993, -97, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3945>), Agosto de 2011, consulta em 02.08.11.

nas instituições e no direito, e o universalismo anunciado pela ideia de *Quinto Império* ou *Império do Espírito Santo* e que vem espelhar-se na forma poética, profética e mítica. O próprio conceito de *Quinto Império* evoluiu ao longo dos tempos. Tal como dissemos na introdução do nosso trabalho, a complexidade de um objecto que percorre várias camadas cronológicas e campos epistemológicos diversos coloca o Sebastianismo na imperceptibilidade dos espaços em branco que medeiam as épocas e na relação tensional dos limiares. Desde Joaquim de Flora à ideia de um *Império do Espírito Santo*, desde o Bandarra ao profetismo judaico-cristão do século XVII e desde o *Quinto Império* de Camões ao do P. António Vieira e Fernando Pessoa, não se constitui uma evolução conceptual paralela a uma perspectiva linear da história. Em primeiro lugar, porque a ideia de um Império tal como surge diante dos olhos coetâneos que o idearam nos escapa indefinidamente; em segundo lugar, porque todos aqueles que conceberam o *Quinto Império*, a *Terceira Idade*, a *Sétima Idade*, o *Império do Espírito Santo*, não deixaram de olhar o passado com os olhos do presente, não resistiram a uma elaboração retrospectiva do conceito; aliás, essa reelaboração aparece como um dos pressupostos históricos da discursividade atinente ao Sebastianismo: desempoeirar os velhos livros perdidos, resgatar o profetismo ancestral, fazer a história de uma aristocracia embrenhada no misticismo e no ocultismo, proceder à genealogia do Império; tudo isso são marcas do discurso da *luta das raças*. Mas o facto não resulta numa unidade dedutiva que nos conferisse a história conceptual de um evento ou fenómeno. Por esse motivo, quando fazemos uma distinção entre o universalismo *jurídico-filosófico* e o universalismo do *Quinto Império*, não estamos a fazer a história de um dualismo conceptual que se fixasse nas margens dos discursos e à qual pudéssemos recorrer na ânsia de uma legitimação epocal ou contextual. Não obstante a impossibilidade de uma delimitação rigorosa, o conceito de *Quinto Império* nunca obedece à materialização de um modelo institucional e jurídico. E se é certo que há recorrência a um universalismo do *ser* em Sampaio Bruno ou José Marinho ou da língua e do espírito em Fernando Pessoa, a concepção do Império não cessa de se expressar na parcialidade de uma história que é sempre “a minha história”, “a nossa história”; história da primeira pessoa:

O defeito, a fraqueza, do sebastianismo tradicional reside, não em ele, senão em a deficiência e a fraqueza de seus intérpretes. Ignorantes, decadentes, ensinados a crer pelo espírito católico, esperavam *de fora* o Encoberto, aguardavam inertes a salvação externa. O Encoberto, porém, é um conceito nosso; para que venha, é preciso que o façamos aparecer, que o criemos em nós através de nós. É com ânsia quotidiana, com uma vontade de hora a hora,

que em nossa alma o devemos erguer, de ali o projectando para o mundo chamado externo (também outra nossa criação).⁶⁵

Para Fernando Pessoa, o Sebastianismo assinalava-se como um processo de regeneração nacional fundamentado num sentimento religioso. E as condições para que um fenómeno religioso fosse socialmente útil eram o seu carácter nacional, popular e adaptável aos circunstancialismos. A religião tem por desígnio superior a união das almas no que elas possuem de comum. A tese de um novo Sebastianismo sintetiza algumas das conclusões acerca de uma análise das relações de poder que passe por um dinamismo das suas irradiações:

A coordenação de forças sociais — isto é, o poder de, agindo de modo a excitarem-se e contraírem-se mutuamente, não agirem nunca de modo a que essa mútua excitação seja aniquiladora de umas ou outras; esta força de integração vê-se na atitude psíquica dos indivíduos que formam as correntes sociais de opinião e classe: se cada classe ou opinião procura *dominar* a outra ou as outras, há nos espíritos, agindo, a força integrativa da coordenação; se procura *exterminar* a outra ou as outras, o que há nos espíritos é um predomínio manifesto da força de desintegração (*ex, ex, ex*).⁶⁶

⁶⁵ Pessoa, Fernando, *Pessoa Inédito* (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes), Lisboa, Livros Horizonte, 1993 – 97, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3945>), Agosto de 2011, consulta em 02.08.11.

⁶⁶ Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional”, Fernando Pessoa (Recolha de Textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, 67, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3340>), Julho de 2011, consulta em 26.07.11.

Capítulo IV

A poesia contra o fim

A poesia ou é imediato sobreviver do mito ou é através da lenda o
restabelecimento do mito.

José Marinho

É com confessada perplexidade que Joel Serrão constata em *Do Sebastianismo ao Socialismo* a sobrevivência do mito sebastianista que, ao seu definhamento social e político, vira contrapor-se a resistência mental da literatura portuguesa contemporânea. No século XIX, o liberalismo teria dissipado todas as crenças populares, e o alvor de uma sociedade burguesa-capitalista teria coincidido com o fim da história do mito: “A consequência mais profunda da revolução liberal foi a ruptura da tradição, o acabamento definitivo do *sebastianismo*: exprimindo por esta palavra simbólica todo o corpo de ideias, ambições e costumes históricos.” (MARTINS 2007: 413) Trata-se, no fundo, de um adeus português ao antigo regime e a todas as suas transcrições políticas.

Mas o Sebastianismo teria subsistido num contexto literário. Esta constatação surge em Joel Serrão como uma forma de interrogação, a qual avança uma hipótese genérica que passaria pelo reflorescimento político de aspectos resgatados a um regime que a custo se ia extinguindo, suspenso ainda numa forma simbólica, subsistindo na forma de sinais mais ou menos inteligíveis: “Assim, esse Sebastianismo seria, umas vezes, saudade do que, apesar de tudo, já morrera ou ia morrendo aos poucos, e, outras, desespero ante o que desse passado, tenazmente, subsistia e subsiste ainda.” (SERRÃO 1983: 32)

Ora, o que era, segundo Michel Foucault, a linguagem real no século XVI? Era uma massa que se incorporava às figuras do mundo, isto é, que não aparecia como um conjunto de signos separado das coisas, mas que se misturava às próprias coisas: “La grande métaphore du livre qu’on ouvre, qu’on épelle et qu’on lit pour connaître la nature, n’est que l’envers visible d’un autre transfert, beaucoup plus profond, qui contraint le langage à résider du côté du monde, parmi les plantes, les herbes, les pierres et les animaux.”⁶⁷ (FOUCAULT 1966: 50)

A linguagem aparece então como a ordenação da semelhança e das marcas. O saber da cultura ocidental até aos fins do século XVI ostentava, através da exegese e da

⁶⁷ «A grande metáfora do livro que se abre, que se soletra e que se lê para conhecer a natureza não é mais do que o reverso visível de uma outra transferência, muito mais profunda, que obriga a linguagem a residir no mundo, entre as plantas, as ervas, as pedras e os animais.» (FOUCAULT 2005: 90)

interpretação dos textos, um mundo que se enrolava “ [...] sur lui-même: la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l’herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l’homme.”⁶⁸ (FOUCAULT 1966: 32) As coisas assemelhavam-se umas às outras reenviando as suas marcas, remetendo sempre para uma mistura de ordem cósmica que ocultava uma repetição primordial e arquetípica. Este universo fundado na semelhança é o efeito de uma ordem desde há muito planeada. Cada coisa contém em si uma marca que a remete para um sistema de semelhanças. O saber das similitudes fundava-se na visibilidade destas marcas remetendo e reenviando de forma indefinida para a multiplicidade dos objectos dispostos numa relação entre o microcosmos e o macrocosmos. Daí a metáfora de um grande livro aberto onde as coisas surgem na sua *Mesmidade* e onde a disposição da semelhança supõe uma decifração e interpretação dos sinais ocultos nas próprias coisas. O poder que o signo tem de significar advém então da sua capacidade de revelar semelhança com aquilo que indica. A procura do sentido não se separa, por conseguinte, da busca da semelhança; conhecer é procurar aquilo que se assemelha. Estamos perante um conhecimento de ordem interpretativa, semiológica e hermenêutica, pois entre as similitudes que formam o grafismo e as que formam o discurso há um *espaço vazio* cuja vizinhança entre as margens é tão imperioso quanto custoso pôr em contacto. Esta distância terá então de ser percorrida através de um movimento de decifração que tem como tarefa primeira fazer falar os signos. Conhecer será então interpretar o que se oculta nas coisas e desvendar os sinais que nelas residem e que não cessam de manifestá-las. Daí todo um saber alicerçado na magia, na adivinhação e no misticismo. O modo de conhecer do século XVI dependia de uma forma mágica. Tratava-se de conhecer os sinais dispostos por Deus sobre a superfície da Terra, aos quais as Sagradas Escrituras vinham trazer luz, sendo esse legado da Antiguidade um vasto espaço a interpretar.

No século XVI temos então uma linguagem que deve ser estudada como algo intrínseco à natureza e na qual o conteúdo representativo não terá qualquer papel a desempenhar. O que confere estatuto à linguagem não é o seu sentido mas um conjunto de sílabas e letras que, pelas suas virtudes de aproximação, a um tempo mágica e materializada na forma do som, se ligam umas às outras numa relação próxima à que se estabelece entre as marcas do mundo e que é revelada pelos discursos secretos do esoterismo: “Il est à la fois révélation enfouie et révélation qui peu à peu se restitue dans

⁶⁸ « [...] sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que eram úteis ao homem.» (FOUCAULT 2005: 73)

une clarté montante.”⁶⁹ (FOUCAULT 1966: 50-51) De uma primeira forma clara e transparente atribuída por Deus, a linguagem teria sido fragmentada após o castigo de Babel. A memória dessa harmonia perdida ecoaria ainda no hebraico, única língua que teria conservado – ainda que de um modo fragmentário – a nomeação primitiva. Apesar disso, a linguagem conserva uma relação com o mundo como lugar de manifestação da verdade; relação com as coisas que subsiste sob a forma de analogia e não de significação:

Il y a une fonction symbolique dans la langage: mais depuis le désastre de Babel il ne faut plus la chercher – à de rares exceptions près – dans les mots eux-mêmes mais bien dans l’existence même du langage, dans son rapport total à la totalité du monde, dans l’entrecroisement de son espace avec les lieux et les figures du cosmos.⁷⁰ (FOUCAULT 1966: 52)

A função do saber passará, então, por interpretar e não demonstrar nem ver. Trata-se de uma função que é comum a toda a experiência cultural do século XVI. Conhecer a linguagem equivale a conhecer a natureza e à tarefa infinita de procurar as semelhanças. É esta noção de linguagem como coisa inscrita no mundo que desaparece nos séculos XVII e XVIII para emergir o modelo representativo. A similitude passa a ser o lugar do erro e o semelhante já não é analisado em termos de identidade mas em termos de diferença e sempre submetido à prova da comparação. A linguagem deixa de ser uma das figuras do mundo para passar a ser a tradução de uma verdade que se manifesta na percepção. O final do século XVIII vem testemunhar, por sua vez, a falência do modelo representativo para dar lugar à origem, à causalidade e à história e ao aparecimento de novas empiricidades como a Vida, o Trabalho e a Linguagem.

Ora, segundo Michel Foucault, a soberania do semelhante deixou de ter lugar na disposição do saber a partir do século XVII. E apesar de esta ausência se ter prolongado na forma do saber tal como aparece nos nossos dias, resta, contudo, um domínio onde ainda encontramos um reaparecimento do ser vivo da linguagem: esse domínio é a literatura. O que interessa ao presente estudo não é proceder ao resumo da análise exaustiva que Michel Foucault realizou acerca dos *campos epistemológicos* e a longa transformação no interior da nossa cultura que terá levado à transmutação da *gramática geral* em *filologia*, da *análise de riquezas* em *economia política* e da *história natural*

⁶⁹ «É a um tempo revelação subterrânea e revelação que a pouco e pouco se restabelece numa claridade ascendente.» (FOUCAULT 2005: 91)

⁷⁰ «Há uma função simbólica na linguagem: mas, desde o desastre de Babel, já não se deve procurá-la – a não ser em raras exceções – nas próprias palavras, mas sim na própria existência da linguagem, na sua relação total com a totalidade do mundo, no entrecruzamento do seu espaço com os lugares e figuras do cosmo.» (FOUCAULT 2005: 93)

em *biologia*. O que é objecto de reflexão é antes o desaparecimento do papel da semelhança na organização do saber ocidental e a sua persistência na literatura a partir do século XIX. Trata-se de um contragolpe epistemológico que nos parece muito similar ao registado por Joel Serrão na persistência do mito sebastianista sob a forma literária.

A semelhança ou a representação como repetição através de um discurso esotérico tal como se manifestava no Renascimento afirmava-se, sobretudo, pelo primado de uma forma mítica que dizia respeito a um mundo que se enrolava sobre si mesmo. Tratava-se da concepção do mundo como obedecendo a um arquétipo e, portanto, de uma compreensão da natureza próxima de uma ontologia arcaica e de um tempo mítico onde se destacava, sobretudo, uma revolta cósmica contra o tempo concreto e histórico e a nostalgia de uma *Idade do Ouro*, cuja manifestação se dá no rito, no mito e no símbolo. A realidade remetia sempre a um protótipo mítico: “Uma pedra vulgar será promovida a «preciosa», ou seja, impregnada de uma força mágica ou religiosa em virtude da sua forma simbólica única ou da sua origem: «pedra de raio» porque se supõe ter caído do céu; pérola, porque vem do fundo do oceano.” (ELIADE 2000: 18) Para Mircea Eliade, o mito do *eterno retorno* expressa-se em todos os actos do homem arcaico através da forma da repetição. Aquilo que é produto da natureza encontra sempre o seu correlato numa realidade transcendente. Os territórios, os templos e as cidades obedeciam a arquétipos celestes, e os rituais repetiam deliberadamente os actos originais dos deuses:

Portanto, o mundo que nos rodeia, no qual se sente a presença e a obra do homem – as montanhas que transpõe, as regiões povoadas e cultivadas, os rios navegáveis, as cidades, os santuários –, tem um arquétipo extraterrestre, concebido quer como um «plano», como uma «forma», quer pura e simplesmente como uma «réplica» que existe a um nível cósmico superior. (ELIADE 2000: 23)

O mundo tem para o homem arcaico essa primeira forma originária que antecede o castigo de Babel. No século XVI, a replicação não é uma pura forma que possa dispensar o discurso esotérico e místico. Encontramos um conjunto de analogias entre a *episteme* do século XVI - com a importância da semelhança, do tempo cíclico, da repetição, de uma terra repetindo o céu - e o mito do *eterno retorno*. No século XVI portugueses testemunhamos esta importância do papel da semelhança nos místicos:

Porque os místicos vêm-nos lembrar e demonstrar que um outro mundo, tão real, ou mais real do que este – porque seu modelo criador e conservador – que conhecemos e vemos quotidianamente com os nossos olhos corporais e

apreendemos com os nossos instrumentos materiais por nós construídos, existe e é susceptível de ser por nós conhecido.” (COSTA: 1986: 14-15)

É este discurso que se inflecte na realidade para lhe revelar os sinais divinos, as semelhanças ligadas ao espaço, o parentesco entre a alma e o corpo, a duplicação e a reversibilidade através das quatro formas de similitude descritas por Michel Foucault: a *conveniência*, a *emulação*, a *analogia* e a *simpatia*.

O místico português do século XVI Fr. Agostinho da Cruz evidenciava bem o papel da semelhança e a reminiscência do mito do *eterno retorno* ao cantar: “A terra feita céu, de sol vestida / sobe com nova glória e majestade, / A ser único espelho da Trindade, / De anjos Rainha, de Homens honra e vida.”⁷¹

Este papel da semelhança vai ganhar nova expressão na literatura, através desse contragolpe epistemológico que reanimou uma função da linguagem antiga:

[...] la littérature n’a existé dans son autonomie, elle ne s’est détachée de tout autre langage par une coupure profonde qu’en formant une sorte de « contre-discours », et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le XVI^e siècle.⁷² (FOUCAULT 1966: 59)

A poesia encontrar-se-ia, na cultura ocidental, face a face com a loucura, na medida em que ela expressaria um discurso que não vê mais do que a semelhança entre as coisas. O poeta é o D. Quixote que julga ver na realidade uma replicação dos romances de cavalaria, os quais o levam ao erro e a tomar as coisas por aquilo que elas não são. O herói vê gigantes onde existem apenas moinhos de vento. A realidade deixou de obedecer à narrativa arquetípica e o mundo semelhante que o poeta descreve existe apenas na sua imaginação fantasiosa.

Dans la perception culturelle qu’on a eu du fou jusqu’à la fin du XVIII^e siècle, il n’est le Différent que dans la mesure où il ne connaît pas la Différence; [...] A l’autre extrémité de l’espace culturel, mais tout proche par sa symétrie, le poète est celui qui, au-dessous des différences nommées et quotidiennement prévues, retrouve les parentés enfouies des choses, leurs similitudes dispersées.⁷³ (FOUCAULT 1966: 63)

⁷¹ Cruz, Agostinho da, citado in Costa, Dalila Pereira da (1986) *Místicos Portugueses do Século XVI*, Porto, Lello & Irmão, p. 223.

⁷² « [...] a literatura só logrou existir na sua autonomia, só se desprende de linguagens alheias por um corte profundo quando formou uma espécie de «contradiscurso», e quando passou assim da função representativa ou signifiante da linguagem a esse ser bruto esquecido desde o século XVI.» (FOUCAULT 2005: 98)

⁷³ «Segundo a percepção cultural que dele se tem até ao fim do século XVIII, o louco não é o Diferente senão na medida em que ele não conhece a Diferença [...] Na outra extremidade do espaço cultural, mas muito próximo pela simetria, o poeta é aquele que, acima das diferenças nomeadas e quotidianamente previstas, reencontra os parentescos subjacentes às coisas, as suas similitudes dispersas.» (FOUCAULT 2005: 104)

Sob a forma alegórica, o poeta busca uma outra linguagem sob os signos: a linguagem da semelhança, numa “ [...] posture marginale et silhouette profondément archaïque”⁷⁴ (FOUCAULT 1966: 64).

É como se o misticismo de Agostinho da Cruz, a sua “terra feita de céu” se prolongasse, já no século XX, no poema de Fernando Pessoa:

A morte é a curva da estrada,
Morrer é não ser visto.
Se escuto, eu te oiço a passada
Existir como eu existo

A terra é feita de céu.
A mentira não tem ninho.
Nunca ninguém se perdeu.
Tudo é verdade e caminho.⁷⁵

Quando Michel Foucault descreve o discurso histórico-político de Boulanvilliers, isto é, aquele que subentende a reacção nobiliárquica francesa do século XVIII, destaca uma relação de forças estabelecida a partir de uma concepção cíclica do tempo. O que nesse discurso se tentava encontrar era o conflito original a partir do qual irradiavam todas as batalhas, numa genealogia da luta que a história devia registar, o que pressupunha igualmente a identificação das traições e dos cálculos que haviam adulterado a relação de forças: “Il s’agissait de faire une sorte de grand examen historique (« à qui la faute ? »), et, donc, non seulement de renouer le fil stratégique, mais de tracer, à travers l’histoire, la ligne parfois sinueuse, mais ininterrompue, des partages moraux.”⁷⁶ (FOUCAULT 1997: 171)

No fim de todo esse percurso expositivo tratava-se de reencontrar uma relação de forças que fosse justa e que materializasse a potência do evento primordial da guerra, da primeira confrontação, do momento originário, que, no caso francês, seria a invasão da Gália pelos Francos. Este ponto constituinte do reino é mais da ordem da força do que da ordem da constituição jurídica; trata-se uma relação de confrontação entre o bem e o mal. Para Michel Foucault, Boulanvilliers unia, deste modo, as noções de constituição e revolução. A constituição no sentido jurídico-filosófico participava de algo que era da ordem da convenção e da elaboração do aparelho jurídico. Por seu turno, o retorno da constituição não se faz a partir de um conjunto de leis mas de uma batalha originária:

⁷⁴ « [...] postura marginal e silhueta profundamente arcaica.» (FOUCAULT 2005: 104)

⁷⁵ Pessoa, Fernando, “Poesias” (Nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor.) Lisboa, Ática, 1942 (15ª edição 1995) – 142 in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/2345>), Agosto 2011, consulta em 05.08.11.

⁷⁶ «Trata-se de proceder a uma espécie de grande exame histórico («de quem é a culpa?»), e, por conseguinte, não só reatar o fio estratégico mas também de traçar, através da história, a linha por vezes sinuosa, mas ininterrupta, das partilhas morais.» (FOUCAULT 2006: 205)

Par conséquent, vous voyez que se réintroduit là, par cette idée d'une constitution qui est médico-militaire, c'est-à-dire rapport de force, quelque chose comme une philosophie de l'histoire cyclique, l'idée en tout cas que l'histoire se développe selon des cercles. Et par là, je dis que cette idée « s'introduit ». À dire vrai, elle se réintroduit ou, si vous voulez, le vieux thème millénariste du retour des choses se couple avec un savoir historique articulé.⁷⁷ (FOUCAULT 1997: 172-173)

D. João de Castro baseara-se num conjunto de profecias que pressagiavam a vinda do Papa Angélico, para anunciar D. Sebastião como o Imperador finalmente coroado pela Igreja Romana. No período das grandes tribulações pelas quais passaria a Igreja, o Papa Angélico, a personagem principal das profecias relacionadas com a cisma da Igreja e futuro contemporâneo de D. Sebastião, refugiar-se-ia no reino de Portugal, “No qual por expresse mandado de Deus coroará por Emperador a El Rey Dom Sebastiam, traspassando o Imperio de Alemanha aa Casa Real de Portugal.”⁷⁸. Sampaio Bruno salienta os caminhos ínvios por onde se norteavam as profecias ligadas à Igreja Romana, que esbarravam, não raras vezes e de modo involuntário, na heresia. Era o exemplo de D. João de Castro quando, sintomaticamente, recuava à teoria de Joaquim de Flora e se fixava nos vaticínios do fim do mundo que sucederia ao período da plena justiça do Império Universal: “Estas ideias de felicidade plena e de absoluta extinção são solidárias e encontram-se sempre pegadas, assim nas cosmogonias como nas utopias sociais.” (BRUNO 1983: 147) Trata-se, pois, do tema das revoluções periódicas, assente no conhecimento milenar de que, no período de seiscentos anos, o Sol e a Lua se reconduzem aos mesmos pontos do céu. Era um fenómeno do conhecimento dos Caldeus no Sul da Mesopotâmia, confirmado pelo *Génesis* ou pelo *Dharma-Sastra*. Esse período de seiscentos anos refundava-se num fenómeno conhecido pelos Caldeus como *Néros* - e que corresponde ao *período vitoriano* em relação ao *ciclo solar* - ou referido por Josefo como *ano grande*. É a mesma ideia de ciclo que está presente na *semana*, no sétimo dia de repouso ou *sabbat*, consagrado a Saturno ou a Jeová. Não se trata apenas de uma divisão numérica, mas da persistência da ideia de *periodicidade*, *restabelecimento* e *palingenesia*. O sétimo dia é o momento em que o Criador cessa (*schabath*) a sua obra. No fim dos seis dias ou das seis épocas, dá-se o regresso periódico do *repouso*. É o velho tema das *idades do mundo*, retomadas sucessivamente

⁷⁷ «Por conseguinte, vêem que se reintroduz aqui, através desta ideia de uma constituição que é medico-militar, ou seja, relação de força, qualquer coisa como uma filosofia da história cíclica, em todo o caso a ideia de que a história se desenvolve segundo círculos. E, por aí, digo que esta ideia «se introduz». Na verdade, ela reintroduz, ou, se preferirem, o velho tema milenarista do retorno das coisas acopla-se com um saber histórico articulado.» (FOUCAULT 2006: 207)

⁷⁸ Castro, João de, citado in Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, p. 145.

pelos astrónomos da antiguidade média ou pelos escritores gregos e latinos como Cícero, Sérvio ou Macróbio. Assim, o fim do mundo jamais se conceberia sem a ideia de renascimento e de uma vida nova. E Sampaio Bruno destaca a ideia de Pierre Leroux, segundo a qual *o fim do mundo*, seguido da *ressurreição* de um *messias*, provinha, essencialmente, da antiga cosmologia.

Mircea Eliade afirma que a repetição da *Criação do Ano Novo* é típica dos *povos históricos*: Babilónios, Egípcios, Hebreus e Iranianos; povos em cuja cultura reside a consciência de construção da sua própria história e da necessidade de uma renovação periódica através de uma reactualização da cosmogonia e expulsão de todos os males. O homem primitivo sente a necessidade de se libertar dos acontecimentos pessoais que constituem a sua história através de uma regeneração colectiva: “Podemos observar que o que domina todas estas concepções cósmico-mitológicas lunares é o regresso cíclico daquilo que anteriormente existiu, em suma o «eterno retorno»”. (ELIADE 2000: 103) O que é comum às religiões judaica, cristã e persa é o advento de um Salvador após uma confrontação derradeira com as forças do mal e os seus representantes particulares: Gog e Magog para os judeus, a *besta do apocalipse* para os cristãos e a serpente Zohâk para os persas.

Mais do que uma manifestação singular e idiossincrática, o Sebastianismo reactiva o milenar tema do *eterno retorno*, da regeneração colectiva e, consecutivamente, dos seus avatares, dos seus ungidos, uma vez que a raiz etimológica da palavra “messias” provém de “Mascha’h”, que significa “ungir”, aplicável, como enaltece Sampaio Bruno, a uma pessoa ou coisa, dado que a unção era aplicável analogamente aos objectos do santuário. Quando o P. António Vieira, D João de Castro, Bandarra ou Manuel Bocarro Francês profetizam a vinda de um avatar ou do um imperador de uma nova idade, inserem-se não apenas numa manifestação que se alastrava então na Europa pressagiando regressos de nomes como Olger Dansk, Carlos Magno, Pedro III, Marco Cralievic ou Frederico Barba Roxa, mas da tradição milenar já presente no homem arcaico e em civilizações tão distantes como a dos Toltecas, cuja afinidade da personagem mítica Quetzacoatl com o *Encoberto* português é ressaltada por Sampaio Bruno. Ainda no século XVII muitos índios esperavam o seu regresso, posto que o julgassem “ [...] alapado na gruta de Xico, situada provavelmente na ilha desse nome, em meio do lago de Chalco, a vinte e oito quilómetros ao sudeste de México, onde se usufruía o grato dom de se não morrer.” (BRUNO 1983: 136)

E D. Sebastião, quando voltaria? À proposta poética e metafórica, Fernando Pessoa responde, destaca-o António Quadros, através da explicação teosófica e mitosófica. Trata-se do processo da *metempsicose*:

A alma é imortal e, se desaparece, torna a aparecer onde é evocada através da sua *forma*. Assim, morto D. Sebastião, o corpo, se conseguirmos evocar qualquer coisa em nós que se assemelha à forma do esforço de D. Sebastião, ipso facto o teremos evocado e a alma dela entrará para a forma que evocámos. Por isso quando houverdes criado uma coisa cuja forma seja idêntica à do pensamento de D. Sebastião, D. Sebastião terá regressado, mas não só regressado modo dizendo, mas na sua realidade e presença concreta, posto que não fisicamente pessoal. Um acontecimento é um homem, ou um espírito sob forma impessoal.⁷⁹

Conclui, em seguida, que a teoria da metempsicose torna possível o regresso de D. Sebastião através de várias personalidades, tendo Sidónio Pais encarnado a profecia pessoana.

Esta circunlocução em torno do problema do *eterno retorno* e do contragolpe epistemológico que depôs o Sebastianismo nas mãos dos poetas traz-nos ao ponto que gostaríamos de destacar. Fernando Pessoa profetiza a vinda de um “império de cultura”, numa “nova religião” do *Encoberto*, cujo Imperador seria, ele próprio, Fernando Pessoa. No artigo “A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada”, escrito para a revista *A Águia*, Fernando Pessoa traça as condições de possibilidade das épocas literárias na Europa e a sua relação com os períodos políticos que permitiria cotejar o aparecimento de uma determinada conjuntura numa relação com o valor literário. A moderna poesia portuguesa assumiria a missão de um ressurgimento de ordem civilizacional, marcada pelo aparecimento de um “Grande Poeta”, que viria sobrepor-se à figura tutelar de Camões. O grande sebastianista contemporâneo de D. Sebastião, arauto de um império material, é substituído pelo sebastianista espiritualista e místico de um Império animado pelo auge de uma corrente literária. Fernando Pessoa é, afinal, o *supra-Camões* de uma época literária que precederia uma época social de profunda renovação e renascimento: “Pode objectar-se, além de muita coisa desdenhável num artigo que tem de não ser longo, que o actual momento político não parece de ordem a gerar génios supremos, de reles e mesquinho que é. Mas é *precisamente por isso* que mais conluível se nos afigura o aparecer de um supra-Camões da nossa terra. [...] Porque a corrente literária, como vimos, *precede sempre* a corrente social nas épocas

⁷⁹ Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional” (recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão. Introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, -65 in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3328>), Junho de 2011, consulta em 08.06.11.

sublimes de uma nação. Que admira que não vejamos sinal de renascença na vida política, se a analogia nos manda que o vejamos apenas uma, duas ou três gerações depois do *auge* da corrente literária?”⁸⁰

O herói da nova idade já não é um monarca mas um poeta. Se o Sebastianismo é hoje um mito de poetas, o Império será também o dos poetas, encimado pela figura do *supra-Camões*: “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 os cante.”⁸¹

Chegamos hoje não propriamente à fase de esgotamento do mito, mas à sua metamorfose. Estaremos em face de uma metamorfose que diga respeito apenas à vivência do mito, a um movimento que lhe fosse interior e esperasse pela voz imperecível do poeta, do guardião da *casa do ser*? Cremos que a resposta passa antes pela análise das condições de possibilidade desta mutação. Se o Sebastianismo se inseria num movimento mais amplo e civilizacional que possibilitou o seu crescimento e a sua aceitação popular, esta mutação obedece a um contragolpe epistemológico que a contemporaneidade ocidental dá, segundo Michel Foucault, testemunho e que se materializa numa contestação literária da filologia no século XIX ou na descoberta mallarmiana do poder da palavra na sua impotência, que vêm por em causa o moderno modo de ser da linguagem.

Já vimos como no século XIX as palavras retomaram a “enigmática espessura” que haviam perdido na idade clássica. É certo que já não se trata do regresso das palavras às coisas, com as quais se misturariam. As palavras separaram-se da representação para existirem agora sob a forma de uma dispersão que lhes outorga um destino próprio quando confrontado com o *trabalho* e a *vida*. Trata-se desses “quase transcendentais” que evocam o tema da finitude humana, da morte e da carência e que eclodem na suspensão do devir histórico. Quando a representatividade deixa de valer como grelha de leitura para a realidade, a economia alia-se à história. Para Michel Foucault é Ricardo quem protagoniza um dos momentos mais importantes nessa viragem da economia em direcção à verdade antropológica do homem. Para Adam Smith, o poder do trabalho consistia no facto de residir nele uma capacidade de

⁸⁰ Pessoa, Fernando “A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada” in AA.VV. (1989) Mesquita, Mariada Dá (selecção, prefácio e notas) *Águia*, Lisboa, Alfa, p. 34.

⁸¹ Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional” (recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão, Introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, -90” in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3024>) Junho de 2011, consulta em 11.06.11.

estabelecimento de um valor constante entre as coisas. Esse poder advinha do primado da representação: do trabalho em relação à mercadoria e da mercadoria em relação ao trabalho. Mas para Ricardo o valor das coisas deixa de ser um sinal que põe em circulação a capacidade representativa das mercadorias num sistema de equivalências para passar a ser um produto que tem origem no trabalho. O trabalho aparece na sua função mais primitiva, como anterior a toda a capacidade representativa, conferindo precedência à teoria da produção em relação à teoria da circulação. Daí que se passe a atribuir maior importância às condições de trabalho necessárias para produzir uma determinada mercadoria; a produção é associada ao tempo e a economia entra no domínio da história. Para além disso, para o pensamento clássico a *raridade* provinha de um desequilíbrio contextual que fazia com que houvesse, simultaneamente, carestia de uma determinada mercadoria e excesso de outra; era a este desequilíbrio que a prodigalidade da natureza viria pôr termo. À raridade derivada do facto de os homens imaginarem objectos que não possuem, a terra responde com a riqueza que permite que um objecto represente outro. Ricardo subverte esta noção, destacando a avareza da terra e uma carência originária dos homens, que os constringe à procura da subsistência; deixa de haver representação da necessidade no espírito dos homens para passar a existir uma privação primitiva: “Ce n’est plus dans les jeux de la représentation que l’économie trouve son principe, mais du côté de cette région périlleuse où la vie s’affronte à la mort.”⁸² (FOUCAULT 1966: 269) Aparece o homem finito, laborando para escapar à eminência da morte e, portanto, uma antropologia que assenta na finitude natural do homem. É a avareza da terra que o impele a procurar paragens mais fecundas na proporção do seu crescimento ininterrupto. As condições de trabalho complexificam-se e os custos da produção aumentam. Os produtos das terras mais estéreis e difíceis de trabalhar determinarão os preços em geral, e os trabalhadores subsistirão apenas com o salário indispensável. Por seu turno, o lucro dos empresários diminui dado o aumento de custo da produção e o consequente agravamento das rendas da terra. E o lucro diminuiria indefinidamente se não se chegasse, enfim, a um limite, fixado pela incapacidade de admitir novos operários, à suspensão do crescimento de mão-de-obra e, consequentemente, à necessidade de procurar novas terras ainda mais infecundas. Será esse limite que determinará uma imobilização da história: “L’Histoire enfin deviendra

⁸² «Já não é nos jogos da representação que a economia encontra o seu princípio, mas para as bandas dessa região perigosa onde a vida se defronta com a morte.» (FOUCAULT 2005: 299)

étale. La *finitude* de l’homme sera *définie* - une fois pour toutes, c’est-à-dire pour un temps *indéfini*.⁸³ (FOUCAULT 1966: 271)

Se o pensamento clássico enviava a economia para um futuro sempre aberto, num movimento de incessante permuta entre os elementos de um quadro susceptível de mutação e ampliação, o tempo cumulativo da produção no século XIX chega ao estado limite da petrificação da história. A história aparece necessariamente relacionada com a finitude humana. Quanto mais o homem aprofunda a sua relação com a natureza, mais se aproxima da sua morte. A mesma relação da história com a finitude antropológica aparece no marxismo; aí o produto do trabalho escapa aos que o realizam, transformando-se no capital que possibilita a aquisição de novo trabalho, crescendo o número dos trabalhadores explorados e deteriorando as suas condições de vida até à própria impossibilidade da existência. Será esta classe subjugada que realizará a alteração radical da história, dando início a um novo tempo e uma nova lei.

Tal como afirma Michel Foucault em *Les mots et les choses*, estas duas perspectivas partilham uma historicidade da economia que caminha, a par com a finitude humana, para o fim da história. Se no pensamento clássico a utopia “ [...] fonctionnant plutôt comme une rêverie d’origine ”⁸⁴ (FOUCAULT 1966: 274), remetendo para um *quadro* onde, através da representatividade, se permutavam as diferenças e as semelhanças, o século XIX vai testemunhar a queda do tempo e a sua aurora; deixa de haver quadro e aparece a série, o encadeamento, o devir. Para Michel Foucault, Nietzsche vem radicalizar o termo desta disposição epistemológica para elevá-la a uma condição de rebentamento das possibilidades desses “quase transcendentais”: “Il a repris la fin des temps pour en faire la mort de Dieu et l’errance du dernier homme: il a repris la finitude anthropologique, mais pour faire jaillir le bond prodigieux du surhomme; il a repris la grande chaîne continue de l’Histoire, mais pour la courber dans l’infini du retour.”⁸⁵ (FOUCAULT 1966: 275)

O objecto da nossa dissertação implicaria um tratamento mais exaustivo não apenas das transformações epistemológicas e das suas condições de possibilidade mas também uma descrição mais detalhada do aparecimento da biologia e da gramática que

⁸³ «A História, finalmente, atingirá o ponto morto. A *finitude* do homem será *definida* – de uma vez por todas, quer dizer, por um tempo *indefinido*.» (FOUCAULT 2005: 301)

⁸⁴ « [...] funcionava como um devaneio sobre a origem » (FOUCAULT 2005: 305)

⁸⁵ «Retomou ele o fim dos tempos para o converter na morte de Deus e no desterro do último homem; retomou ele a finitude antropológica, mas para fazer jorrar o salto prodigioso do super-homem; retomou ele a grande cadeia contínua da História, mas para a curvar no infinito do Eterno Retorno.» (FOUCAULT 2005: 305)

nos é contemporâneo. O próprio domínio da economia parece aflorar como uma referência sumária a um tema que urge um outro cuidado e um outro labor. A opção por uma breve alusão ao aparecimento da economia prende-se, sobretudo, ao facto de nela ser mais perceptível a noção de uma história que se alia à finitude humana e a uma sucessão temporal que representa o fim da própria história. Exigir-se-ia uma explicitação acerca do modo como Michel Foucault expõe o processo epistemológico que leva à transformação da *análise das riquezas* em *economia*. E no que concerne ao Sebastianismo, seria sem dúvida profícuo intentar uma proposta elucidativa acerca das transformações políticas postas em relevo por Joel Serrão; a articulação entre as transformações epistemológicas apontadas por Michel Foucault e a questão em torno da transmutação do mito – em confluência com a exposição da situação política portuguesa – requereriam uma análise mais exaustiva que este trabalho não pode senão manifestar breves indícios. Contentamo-nos, portanto, com a indicação esparsa e parcelar que poderá, apesar de tudo, reenviar para uma série de caminhos muito dispersos que confluirão para a mesma problemática: o Sebastianismo e as suas condições de possibilidade, o que, no que concerne ao nosso tema, adviria simplesmente como “o Sebastianismo e a *luta de raças*”.

Nesse período durante o qual a *vida* e o *trabalho* adquiriram um estatuto singular na análise das representações, a filosofia preocupou-se, sobretudo, por contornar as dificuldades que advinham do domínio da linguagem. Para a idade clássica o que constituía valor à linguagem era apenas a sua capacidade representativa e o poder de análise sobre as coisas representadas. A nossa contemporaneidade deixou de poder fundar as sínteses do espaço na representação, abrindo-se ao transcendental da Vida, do Trabalho e da Linguagem; o lugar das tradições, dos hábitos do pensamento e do espírito dos povos é formado por uma linguagem que adquire essa densidade enigmática que detinha na renascença, despertando o ressurgimento da importância da exegese. Mas não se trata agora de reencontrar uma linguagem primeira que fosse a raiz de um discurso primitivo e verdadeiro. Trata-se, antes, de tornar inteligível aquela parte do discurso que se oculta em toda a enunciação. “Le premier livre du *Capital* est une exégèse de la « valeur »; tout Nietzsche, une exégèse de quelques mots grecs; Freud, l’exégèse de toutes ces phrases muettes qui soutiennent et creusent en même temps nos discours apparentes, nos fantasmes, nos rêves, notre corps.”⁸⁶ (FOUCAULT 1966: 311)

⁸⁶ «O primeiro livro do *Capital* é uma exegese do «valor»; todo o Nietzsche, uma exegese de algumas palavras gregas; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e cavam ao mesmo tempo os

Se, durante o Renascimento, a interpretação partia de um mundo constituído por uma massa que cingia as palavras e as coisas até chegar a Deus e à Palavra Divina, no século XIX, vai de Deus às palavras que o tornam possível, a uma experiência pura da linguagem, escondida nos recessos do inconsciente. Tratar-se-ia então de trazer à luz a forma pura da linguagem ainda antes de ela adquirir um sentido, antes de todo o conteúdo possível. E é neste nivelamento da linguagem que vai aparecer qualquer coisa como a literatura; a literatura entendida como o simples acto de escrever e manifestação da existência abrupta da linguagem. No seio de uma linguagem que se torna objecto de conhecimento, a literatura vai reaparecer sob uma modalidade oposta: “ [...] silencieuse, précautionneuse déposition du mot sur la blancheur d’un papier, où il ne peut avoir ni sonorité ni interlocuteur, où il n’a rien d’autre à dire que soi, rien d’autre à faire que scintiller dans l’éclat de son être.”⁸⁷ (FOUCAULT 1966: 313)

Tal como a filosofia nietzschiana teria intervindo na disposição epistemológica do século XIX levando-a a uma incandescência que teria radicalizado os transcendentais, conduzindo-os a um espaço de impossibilidade e até de incompreensão nos acontecimentos situados pela arqueologia do saber ocidental, parece-nos que um mesmo fenómeno caracteriza o lugar da poesia no contragolpe epistemológico que subverte a relação com a linguagem, negando-lhe, de alguma forma, o estatuto de puro objecto enraizado na sucessão dos conhecimentos empíricos. Numa disposição epistemológica que sobrelevava o lugar da finitude humana, as utopias convergiam para esse espaço onde a sucessão linear aportava ao termo da história na forma da revolução marxista ou no pessimismo de Ricardo. No final do século XIX era essa mesma finitude humana que se elevava à condição de mito em Alcácer-Quibir. É aí que radica o humanismo de Sampaio Bruno; D. Sebastião não é apenas um monarca levando consigo a ruína de uma nação; não é tão pouco o símbolo de um Portugal que se perde na história; é a humanidade inteira expiando o tempo e assumindo a sua finitude. E se é certo que se mantém a controvérsia em torno do que quer que seja isso a que chamamos “filosofia portuguesa”, seja porque nela se vislumbra o contágio da *poïesis*, seja porque se lhe recuse a forma dos grandes sistemas filosóficos, cremos que uma suposta unidade entre a filosofia e a poesia no mito sebastianista não é passível de reflexão sem a apreensão

nossos discursos aparentes, os nossos fantasmas, os nossos sonhos, o nosso corpo.» (FOUCAULT 2005: 339)

⁸⁷ « [...] silenciosa, cautelosa colocação da palavra sobre a brancura do papel, onde ela não pode ter nem sonoridade nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer, nada mais a fazer do que cintilar no fulgor do seu próprio ser.» (FOUCAULT 2005: 342)

das discontinuidades provenientes do evento mais perceptível ao nosso olhar: no momento em que a poesia retoma a forma do simbolismo profético sebastianista, a filosofia em torno do mito torna-se descritiva e expositiva. É como se a filosofia se colocasse subitamente na margem do acontecimento, contemplando o movimento subterrâneo da poesia e invejando-lhe a profundidade: os poetas são a voz íntima do colectivo, pondo a nu a *ossatura dos edifícios*, trazendo “ [...] à tona um mundo submarino mas real” (QUADROS 2001: 23), e aparecendo como “ [...] o ponto de contacto da nossa pobre alma quotidiana com a nossa *efémera* alma sublime” (COIMBRA 2004: 212). E se a filosofia se manteve sempre no núcleo da polémica a partir do definhamento da vivência sebástica durante o liberalismo, se ela apontou a revivescência do mito no pós-Liberalismo, nas desilusões da República, nos últimos anos do Estado Novo ou até no pós-25 de Abril, foi num certo voluntarismo marginal. Não será a nossa dissertação a questionar o lugar privilegiado que se concede à poesia e o que se lhe pede com tamanha tenacidade. Deixamos, contudo, em aberto a possibilidade desse contragolpe epistemológico numa simples questão: o Sebastianismo encontrou o seu último refúgio nas mãos dos poetas, cuja imperecível condição de *guardiães da casa do ser* lhes havia outorgado o direito quase divino de se afirmarem como herdeiros do mito? Ou será que os poetas terão constituído parte de um processo ou fenómeno - repentino, imperceptível e marcado por rupturas intangíveis – assinalado por uma transmutação operante que subvertia o posicionamento instável em torno da linguagem e dos seus agentes?

Conclusão

Reflectir acerca do Sebastianismo é reflectir sobre as metamorfoses do mito, as suas transcrições discursivas, as rupturas epistemológicas e o deslocamento dos conceitos. O risco é imediatamente perceptível: os caminhos que passam pela instabilidade das periodizações ou das estruturas reenviam-nos para o questionamento incessante da unidade. É impossível escapar ao estilhaçamento dos enunciados: assim que intentamos o desvelamento de um conceito, logo surge o problema fundamental de eger, enfim, uma direcção de investigação entre a multiplicidade que se nos oferece.

Entre tudo quanto se escreveu sobre o Sebastianismo, que caminho poderíamos tomar? É comum apontar-se o mito sebastianista como a expressão mais profunda da filosofia portuguesa. É mesmo sugerido que não há distinção entre filosofia portuguesa e Sebastianismo. A afirmação pode parecer abusiva mas não deixa de ver confirmados alguns dos seus pressupostos. Como hipótese-limite, o problema do Sebastianismo afigurar-se-nos-ia como o problema da filosofia portuguesa. Foi na assumpção deste problema que a breve referência de Michel Foucault nos pareceu um ponto de partida profícuo para um conjunto de reflexões que, se é certo que não podiam caber nas limitações da nossa dissertação, eram, pelo menos, susceptíveis de distender algumas interrogações para novas possibilidades de investigação.

Tratava-se, sobretudo, de ligar as discursividades da *luta das raças* com uma história geral do Sebastianismo. A primeira inevitabilidade prendia-se com a manifestação de uma parcialidade que concernia a uma história contada de um certo modo, vista através de uma perspectiva concreta, muito embora nos debruçássemos sobre uma multiplicidade de visões e tentássemos percorrer, na medida do possível, o lastro temporal que constitui a(s) história(s) do Sebastianismo. Havia que assumir essa parcialidade sem a pretensão de uma objectividade historiográfica que nos levasse a uma uniformidade que, em primeiro lugar pareceria pouco clarificadora dada a riqueza disciplinar do fenómeno e, em segundo lugar, incompleta dada a multiplicidade de perspectivas; a objectividade assumir-se-ia inevitavelmente no seu malogro.

A *luta das raças* começava então por reflectir um dos seus efeitos mais visíveis: a parcialidade discursiva. Importava tomar o impulso nas condições de possibilidade do

Sebastianismo; ainda e quando não nos fosse possível demarcar os limiares epistemológicos; ainda e sempre mantendo a reserva de uma atitude parcelar e insuficiente e acolhendo um sem-número de perspectivas que não cabem, por questões de método e de espaço, na nossa dissertação.

Partindo da discursividade inerente à *luta das raças* tal como aparece em *Il faut défendre la société*, restava-nos olhar para um conjunto de escritos relacionados com o mito sebastianista e tentar identificar a raiz de uma discursividade que se reconhecesse não apenas num jogo de relações interno e numa idiossincrasia nacional mas, fundamentalmente, nas condições de possibilidade de uma história em devir.

O Encoberto de Sampaio Bruno é unanimemente reconhecido como uma das principais obras ligadas ao Sebastianismo. Ela afigura-se-nos inclusivamente como uma das obras filosóficas derradeiras consagradas ao tema. Surgindo no final do século XIX, aparece aos nossos olhos como um marco discursivo do Sebastianismo. Sintomaticamente foi com Sampaio Bruno que Fernando Pessoa contactou no intuito de obter maior erudição acerca do mito sebastianista. Afirmaríamos que se trata de uma passagem de testemunho da última obra filosófica verdadeiramente sebastianista para o último dos seus imperadores, o último D. Sebastião.

O Encoberto arrojava-se, desde a origem, contra a perspectiva histórica de Oliveira Martins, dando ensejo à confrontação de um universalismo com a óptica de um messianismo elevado à condição de idiossincrasia nacional. Interessava seguir a forma de um discurso sobre as idiossincrasias de uma raça ou de uma nação até ao cume de um universalismo que não evitava a necessidade de um confronto decisivo com um passado titubeante entre a experiência do mal e um progresso civilizacional.

Diante destes pontos de partida é evidente que *O Encoberto* não se afigurava como a última obra sobre o Sebastianismo. Mas como adiantamos no último capítulo da nossa dissertação, a filosofia assumiu, numa fase posterior, a posição marginal e descritiva da missão sagrada dos poetas. Daí que uma obra como *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* de António Quadros se revestisse de uma importância vital para o nosso estudo e para tentarmos compreender, de um modo um tanto ou quanto esquemático, essa mutação do mito cuja vaga repercute ainda na nossa contemporaneidade.

Envolvendo todo o nosso trabalho, a *Nova Interpretação do Mito Sebastianista* de José Marinho aparecia como um auxílio precioso a todas as advertências de carácter metodológico ou, no limite, como facho que iluminasse o nosso caminho e nos

protegesse dos alçapões que se interpõem de um modo ininterrupto a quem se dedique a estudar qualquer forma ou expressão mitogénica do real.

Este foi o corpo de textos que escolhemos para o fulcro da nossa investigação. Diziam respeito - num ciclo que, enfim, se completava - à *luta das raças* e às suas possíveis transcrições na filosofia portuguesa, a uma exposição mais ou menos sumária da história real e mítica envolvendo a figura de D. Sebastião e a textos que possibilitassem comparações discursivas. Tratava-se, no fundo, de um movimento de vaivém que diligenciasse as possibilidades e salvaguardasse as diferenças, as incongruências. Tratava-se, numa palavra, de testar uma parte discursiva do Sebastianismo (aquela que, enfim, elegemos à falta de um critério seguro) e de confrontá-lo com a *luta das raças* tal como analisada por Michel Foucault.

No fim de tudo, o que concluímos é a existência de menos certezas do que pontos de partida. A conclusão a que se chega é a chegada a um espaço de tal maneira amplo e fragmentado que nos vemos sempre na iminência de um bloqueio em face de uma multiplicidade opressiva. Faltará concluir uma tarefa interminável. Contentamo-nos com a tentativa de articulação de algumas reflexões incontornáveis no âmbito da filosofia ocidental e da abertura da problemática do Sebastianismo a uma análise política que não se restringisse à imposição de fronteiras de carácter geográfico ou cultural. Nada nos leva a crer que, tal como o Sebastianismo depende da promessa, não possam, todos aqueles que se dedicam à questão sebástica, repetir, incessantemente, com Joel Serrão:

Hesitamos. Perguntamos. Buscamos e buscaremos uma resposta. Encontrá-la-emos, nós próprios? Encontrá-la-á o leitor atento e perspicaz? Ou serão os nossos filhos ou os nossos netos que encontrarão *a resposta*? (SERRÃO 1983: 32)

Bibliografia

- AAVV. (1989) Mesquita, Marieta Dá, (selecção, prefácio e notas), *A Águia*, Lisboa, Alfa
- AAVV. (2000) Calafate, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. V - O Século XX, tomo 1, Lisboa, Caminho.
- AAVV. (2000) Calafate, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. V - O Século XX, tomo 2, Lisboa, Caminho.
- AAVV. (2002) Calafate, Pedro (dir.) *História do Pensamento Filosófico Português II - Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- AAVV. (2004) Calafate, Pedro (dir), Pimentel, Manuel Cândido (coord.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV - O Século XIX, tomo I, Lisboa, Caminho.
- AAVV. (2004) Calafate, Pedro (dir.), Pimentel, Manuel Cândido (coord.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV - O Século XIX, tomo II, Lisboa, Caminho.
- Bruno, Sampaio (1983) *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão.
- Bruno, Sampaio (1987) *A Ideia de Deus*, Porto, Lello & Irmão.
- Bruno, Sampaio (1987) *Os Modernos Publicistas Portugueses*, Porto, Lello & Irmão.
- Camões, Luís Vaz de (1978) Ramos, Emanuel Paulo (org.), *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora.
- Coimbra, Leonardo (2004) *Obras Completas I (190-3-1912) Tomo I*, Lisboa, INCM.
- Costa, Dalila Pereira da (1986) *Místicos Portugueses do Século XVI*, Porto, Lello & Irmão.
- Dias, Carlos Malheiro (1985) *Em Redor de um Grande Drama*, Lisboa, Vega.
- Eliade, Mircea (2000) *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70.
- Eliade, Mircea (2004) *Tratado de História das Religiões*, Porto, Edições Asa.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1969) *L'archeologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1976) *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1976) *Histoire de la sexualité 1 – La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (1997) *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard Seuil.

Foucault, Michel (1994) *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, trad. de Pedro Tamen, Lisboa, Relógio d'Água.

Foucault, Michel (2005) *As Palavras e as Coisas*, trad. de António Ramos Rosa, Lisboa, Edições 70.

Foucault, Michel (2005) *A Arqueologia do Saber*, trad. de Miguel Serras Pereira, Coimbra, Almedina.

Foucault, Michel (2006) *É Preciso Defender a Sociedade*, trad. de Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa, Livros do Brasil.

Foucault, Michel (2009) *O Que é um Autor?*, trad. de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro, Lisboa, Nova Vega.

Gomes, Pinharanda (2009) *História da Filosofia Portuguesa I - A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores.

Leão, Francisco da Cunha (1997) *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores.

Leão, Francisco da Cunha (1998) *O Enigma Português*, Lisboa, Guimarães Editores.

Loureiro, Francisco Sales (1989) *D. Sebastião e Alcácer Quibir*, Lisboa, Publicações Alfa.

Marinho, José (2003) Rivera, Jorge Croce (ed.), *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, Lisboa, INCM.

Martins, Oliveira (1993) *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimarães Editores.

Martins, Oliveira (2007) *História de Portugal*, Machado, J. Franco (revisão e notas), Lisboa, Guimarães Editores.

Martins, Oliveira (1987) *Elementos de Antropologia*, Lisboa, Guimarães Editores.

Nietzsche, Friedrich (2007) *A Genealogia da Moral*, trad. de Carlos José de Meneses, Lisboa, Guimarães Editores.

Pascoaes, Teixeira de (1998) *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio & Alvim.

Pascoaes, Teixeira de (2002) Cesariny, Mário (org.), *Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Assírio & Alvim.

Pessoa, Fernando (2006) *Textos Filosóficos – Volume I*, Lisboa, Ática.

Pessoa, Fernando (2010) *Mensagem*, Lisboa, Assírio & Alvim.

Quadros, António (1986) *Portugal, Razão e Mistério I*, Lisboa, Guimarães Editores.

Quadros, António (1987) *Portugal, Razão e Mistério II*, Lisboa, Guimarães Editores.

Quadros, António (2001) *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores.

Ribeiro, Álvaro (2004) Domingues, Joaquim (org.), *Dispersos e Inéditos I (1921-1953)*, Lisboa, INCM.

Serrão, Joel (1983) *Do Sebastianismo ao Socialismo*, Lisboa, Livros Horizonte.

Internet

Ramalheira, Ana Maria Pinhão, “Portugal na Alemanha do Aufklärung – O Estigma do Sebastianismo Messiânico” in *Literatura e História – Actas do Colóquio Internacional*, Porto, 2004, vol. II, pp. 155-167 (<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6840.pdf>), consulta em 2011-13-06.

Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal - Introdução ao Problema Nacional” (Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa: Ática, 1979, – 51 in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/1184>), Jul. de 2011 , consulta em 28.07.11.

Pessoa, Fernando, *Pessoa Inédito* (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Livros Horizonte, 1993, -97, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3945>), Agosto de 2011, consulta em 02.08.11.

Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional” (Recolha de Textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, 67, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3340>), Julho de 2011, consulta em 26.07.11.

Pessoa, Fernando, *Pessoa Inédito* (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Livros Horizonte, 1993, -97, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3945>), Agosto de 2011, consulta em 02.08.11.

Pessoa, Fernando, *Pessoa Inédito* (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes), Lisboa, Livros Horizonte, 1993 – 97, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3945>), Agosto de 2011, consulta em 02.08.11.

Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional” (Recolha de Textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, 67, in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3340>), Julho de 2011, consulta em 26.07.11.

Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional” (recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão. Introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, -65 in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3328>), Junho de 2011, consulta em 08.06.11.

Pessoa, Fernando, “Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional” (recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão, Introdução organizada por Joel Serrão) Lisboa, Ática, 1979, -90” in Arquivo Pessoa (<http://arquivopessoa.net/textos/3024>) Junho de 2011, consulta em 11.06.11.