

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA
ESPECIALIDADE: LITERATURA PORTUGUESA**

***Mensagem de Fernando Pessoa: convergências mitológicas
hebraicas e lusitanas***

LETÍCIA PEREIRA DE ANDRADE MAIA

**Porto Alegre
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA
ESPECIALIDADE: LITERATURAS PORTUGUESA**

***Mensagem de Fernando Pessoa: convergências mitológicas
hebraicas e lusitanas***

LETÍCIA PEREIRA DE ANDRADE MAIA

ORIENTADORA: PROF.^a DR.^a JANE FRAGA TUTIKIAN

Tese de Doutorado apresentado ao programa de Pós-Graduação em Letras, nível Doutorado, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na área de Estudos de Literatura, especialidade em Literatura Portuguesa, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

**Porto Alegre
2017**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

CIP - Catalogação na Publicação

Andrade Maia, Letícia Pereira de

Mensagem de Fernando Pessoa: convergências mitológicas hebraicas e lusitanas / Letícia Pereira de Andrade Maia. -- 2017.

264 f.

Orientadora: Jane Fraga Tutikian.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Mensagem. 2. Fernando Pessoa. 3. Remitologização. 4. Arquétipo. 5. Sebastianismo e V Império. I. Tutikian, Jane Fraga, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

LETÍCIA PEREIRA DE ANDRADE MAIA

Mensagem de Fernando Pessoa: convergências mitológicas hebraicas e lusitanas

Tese de Doutorado apresentado ao programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em: 15 de Dezembro de 2017.

Banca Examinadora



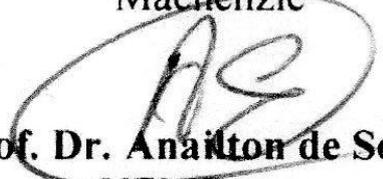
Profa. Dra. Maria da Glória Bordini

UFRGS



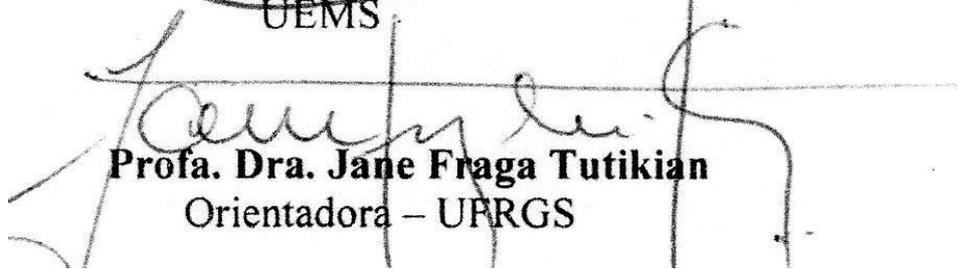
Prof. Dr. João Cesário Leonel Ferreira

Machenzie



Prof. Dr. Anaiton de Souza Gama

UEMS



Profa. Dra. Jane Fraga Tutikian

Orientadora – UFRGS

AGRADECIMENTOS

*E aprendi que se depende sempre
de tanta muita, diferente gente,
toda pessoa sempre é as marcas
das lições diárias de outras
tantas pessoas.
(Gonzaguinha)*

- A minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Jane Fraga Tutikian, que por três vezes animou-me a seguir em frente, mesmo diante dos obstáculos. Obrigada, por me fazer alçar voos de Ícaro, sem que me abatesse com o inevitável derretimento de minhas asas...
- À Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul pela concessão do afastamento com ônus para a realização destes estudos.
- A minha família adorada, pais, irmãos e esposo, por me apoiarem sempre, contribuindo para reinvenção desse meu ser.
- Aos professores da banca de qualificação, Prof.^a Dr.^a Maria da Glória e Prof. Dr. João Leonel, pelas contribuições para o aprimoramento deste trabalho.
- Ao Prof. Dr. Anailton Gama por aceitar participar da banca *in locus*, mesmo não sendo possível o pagamento de suas despesas.
- E a tantos outros que nem se pode numerar, nem expressar-lhes a tão grande gratidão por meio de um simples pedaço de papel... A estes, como ao meu Deus, vai um escrito de gratidão com pena eterna, uma tinta que jamais se apaga...

RESUMO

ANDRADE MAIA, Letícia Pereira de. **Mensagem de Fernando Pessoa**: convergências mitológicas hebraicas e lusitanas. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre-RS. 2017.

Esta pesquisa tem como objetivo investigar a existência de convergências mitológicas hebraicas e lusitanas em *Mensagem*, de Fernando Pessoa. A hipótese que nos guia é a de que é possível detectar ressonâncias de mitos hebraicos bíblicos na remitologização tal como proposta por Pessoa apontando, a partir daí, a presença de determinados arquétipos literários universais que constituem o arcabouço da obra. Pretendemos mostrar que, em Portugal, há uma necessidade e um anseio latentes da coletividade no sentido de resgatar “o futuro do passado” português, isto é, procurar, de alguma forma, recuperar a atmosfera de apogeu imperialista que marcou a era dos descobrimentos que se acaba com o desaparecimento de D. Sebastião durante a Batalha de Alcácer Quibir e a perda da autonomia portuguesa com a submissão da nação ao reinado de Filipe II, da Espanha. Neste resgate, Pessoa, valendo-se do processo de recuperação de certos mitos e de mitificação de certos fatos históricos, consegue poeticamente, primeiro, fundir mito e história e, depois, romper com o tempo histórico e recriar o mito de Portugal. Consideramos o Sebastianismo e o V Império como mitos norteadores da composição desta obra; o primeiro deles enraizado no Messianismo hebraico profetizado por Isaías e outros profetas; e o último, o V Império, nascido de um sonho do rei Nabucodonosor e interpretado por Daniel. Os principais conceitos que embasam esta investigação são o de remitologização, proposto por Mielietinski (1987); de mito, objeto dos estudos de Mircea Eliade (1989; 1992; 2002; 2004); e de arquétipo, tal como foi definido por Jung (2000) e por Mielietinski (2002). Recorremos à história e/ou mitos dos judeus, sobretudo à *Bíblia*, e à história de Portugal, também, às obras em prosa de Fernando Pessoa a fim de defender a tese que buscamos comprovar: a de que tanto o povo judeu quanto o povo lusitano são povos escolhidos para acolher o Messias e fundar o V Império. A pesquisa conclui que o mito lusitano do Sebastianismo e do V Império são “descendentes” da mitologia bíblica, ou seja, os arquétipos do inconsciente luso estão etnograficamente vinculados à profunda influência do povo judeu que esteve presente há pelo menos quatro mil anos divulgando a ideia de esperança messiânica na Península Ibérica.

Palavras-chave: *Mensagem*. Fernando Pessoa. Remitologização. Mito. Arquétipo. Sebastianismo. V Império.

ABSTRACT

ANDRADE MAIA, Leticia Pereira de. *Message of Fernando Pessoa: Hebraic and Lusitanian mythological convergences*. Doctorate in Letters. Federal University of Rio Grande do Sul. Porto Alegre-RS. 2017.

Abstract: This research aims at investigating the existence of Hebraic and Portuguese mythological convergences in *Message*. The hypothesis that guides us is that it is possible to find echoes of biblical Hebraic myths in myths remythologized by Fernando Pessoa, and, as a consequence, to find certain universal literary archetypes which constitute the foundation of this literary composition. We intend to show that, mainly in Portugal, there may be seen a collective latent need and wish to rescue the Portuguese “future of the past”, searching to recreate the atmosphere of Imperial apogee that dominated Portugal at the time of the Maritime Discoveries, whose period of decadence starts with the disappearance D. Sebastião in Africa during the Alcácer Quibir Battle and the subsequent 60-year domination of Portugal by the Spanish administration, the Filipe II reign. To achieve his poetic goal, Pessoa makes use of a process that recreates certain myths as well as mystifies certain facts of the history of Portugal and, in consequence, promotes a rupture with the historical time and a recreation of the myth of Portugal. The Sebastianism and the Vth Empire are considered the guiding myths in *Message*. Sebastianism is rooted in the Messianism, as it has been foretold by Isaias (among other prophets) and the Vth Empire is rooted in Daniel’s interpretation of Nabucodonosor’s dream. The development of this study is grounded on Mielietinski’s (1987) concept of remythologization, Eliade’s studies (1989; 1992; 2002; 2004) on the myth and the sacred, as well as Jung’s (2000) and Mielietinski (2002)’s concept of archetype. We study the history of the Hebrews, especially the Bible, and the history of Portugal, and also the essays written by Pessoa, in which the Poet himself defends the idea of Jews and Portuguese as being the people elected to receive the Messiah and to set up the Vth Empire. The research concluded that the Lusitanian myth of Sebastianism and the Vth Empire are “descendant” of biblical mythology, that is, the archetypes of the Portuguese unconscious are ethnographically linked to the profound influence of the Jewish people in which it has been present for at least four thousand years, spreading out the idea of messianic hope in the Iberian Peninsula.

Keywords: *Message*. Fernando Pessoa. Remythologization. Myth. Archetype. Sebastianism. Vth Empire.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 ENTRE MITO E HISTÓRIA: <i>MENSAGEM</i> E A <i>BÍBLIA</i>	21
1.1 Mito e História em Portugal	33
1.2 Outro canto em <i>Mensagem</i>	50
2 PROFETISMO HEBRAICO E LUSITANO.....	65
2.1 Profecias de Daniel: pretérito ou devir?	76
2.2 Profetas portugueses: leem no escuro os sinais?	84
2.3 O profetismo em <i>Mensagem</i> : similitude bíblica?.....	95
3 EM TORNO (E RETORNO) DO SEBASTIANISMO E V IMPÉRIO.....	109
3.1 Crer no inacreditável: construção utópica	126
3.2 Ver o invisível: imagens e símbolos	138
4 A REMITOLOGIZAÇÃO EM <i>MENSAGEM</i>	156
4.1 O mito do Gênesis: Brasão	160
4.2 O mito das conquistas (im)possíveis: Mar Português.....	180
4.3 O mito do Encoberto: símbolos, avisos e tempos.....	196
5 ARQUÉTIPOS LITERÁRIOS EM <i>MENSAGEM</i>	208
5.1 Arquétipo da criação	215
5.2 Arquétipo da iniciação	224
5.3 Arquétipo do centro	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS	251
REFERÊNCIAS.....	258

INTRODUÇÃO

*Ah, já está tudo lido,
Mesmo o que falta ler!*
(Fernando Pessoa)

Ao falar da importância que um mito desempenha na estrutura de qualquer sociedade, Mircea Eliade (1989, p. 21) afirma que nenhum grupo tem condições de se libertar totalmente de duas das conotações essenciais do comportamento mítico – modelo exemplar e repetição – porque são consubstanciais a toda condição humana. Além disso, segundo Gilbert Durant (2008), um mito pode se transformar no curso da história produzindo numerosas variantes. Por mais específicos que possam parecer determinados mitos ainda assim acreditamos que sua expressão pode pôr em evidência questões que dizem respeito a outros povos.

No caso lusitano, Gilbert Durand (2008, p. 14) afirma que “Portugal possui em abundância todos os mitos da Europa”. É possível detectar, por exemplo, ressonâncias de mitos hebraicos bíblicos em mitos lusitanos inclusive em textos de Fernando Pessoa (1888-1935)¹, como *Mensagem* (1934)² que constitui o *corpus* desta pesquisa.

É essa a linha que este trabalho pretende seguir. Nossa intenção é mostrar que o imaginário mítico dos portugueses dialoga com a tradição hebraica. Em alguns aspectos essenciais Portugal, como Israel, parece ter uma mesma “missão espiritual”, daí a ocorrência de mitos similares.

Essas convergências são corroboradas por Lima de Freitas (2006, p. 76) que, ao atestar a universalidade dos mitos, diz serem estes arquétipos governantes da humanidade. Segundo o autor:

A Península é o resultado de camadas de subscientes muito variadas: nórdicos, celtas, árabes, com todas essas moiras encantadas... tem, por isso, um fundo mítico muito grande; e quando afirmo que não existem mitos

¹ Fernando António Nogueira Pessoa nasceu em Lisboa, em 1888, filho de Joaquim de Seabra Pessoa (crítico musical) e Maria Madalena Pinheiro Nogueira. Após a morte do pai, a família foi obrigada a leiloar parte dos seus bens e depois do segundo casamento da mãe, por procuração, com o comandante João Miguel Rosa, cônsul de Portugal em Durban, Fernando Pessoa muda-se com a mãe e um tio avô para a África do Sul (Durban). Em 1905, retornou sozinho para Lisboa e, no ano seguinte, matriculou-se no Curso Superior de Letras. Porém, abandonou o curso um ano depois. Em 1912, começou suas atividades como ensaísta e crítico literário, na revista *A Águia*. Nunca se casou. Em 1935 morre em Lisboa, aos 47 anos, o maior poeta português do século XX. (Breve biografia, em “Apresentação de *Mensagem*”, elaborada por Jane Fraga Tutikian, 2006, p. 3-4).

² Publicado, primeiramente, em 1934, pela editora portuguesa Parceria António Maria Pereira. Utilizaremos nas citações deste trabalho a edição de 2006, publicada pela editora L&PM e comentada pela Prof.^a Dr.^a Jane Fraga Tutikian.

portugueses faço-o, evidentemente, em sentido estrito, porque existem formas tipicamente portuguesas de mitos e é através do estudo dessas formas que podemos alcançar uma possibilidade séria de autoconhecimento. (FREITAS, 2006, p. 77).

Nessa fusão com outros povos, Portugal criou sua história e mitos. Similarmente, a cosmovisão³ que os hebreus⁴ desenvolveram ao longo dos anos teve aproximação com outras culturas mitológicas. Inclusive, podemos pensar que mitos hebraicos foram influenciados por mitos mesopotâmicos e cananeus. Nesse processo de fusão de mitos, um povo determinado revê seu passado, vive o presente, projeta o futuro procurando reescrever seu destino. Todas as palavras abrem-se, assim, às palavras do outro; “o outro podendo corresponder ao conjunto literário existente ou a uma memória coletiva do povo.” (SAMOYAUULT, 2008, p.17).

Sob essa perspectiva, mitos sebásticos e mitos bíblicos podem se referir, direta ou indiretamente, a outros mitos arcaicos⁵. Aqui, o mito parece ser apresentado historicamente e a história, por sua vez, pode ter dimensão mítica. Conforme Campbell (1990), o mistério do cosmo no interior da consciência humana é independente da diversidade dos costumes e culturas, ressoando sempre as mesmas imagens atemporais. Talvez por isso seja possível observarmos as convergências entre mitos lusitanos e hebraicos neste trabalho. Esses próprios efeitos de convergências entre uma obra e um conjunto de cultura mitológica que a nutre fazem-nos pensar na intertextualidade que há em *Mensagem*.

Em um processo intertextual, Pessoa dialoga com o passado glorioso de Portugal acrescentando um enfoque crítico, ou seja, *Mensagem* faz uma espécie de jogo com a tradição. Além disso, “em todo o texto a palavra dialoga com outros textos” (SAMOYAUULT, 2008, p. 18). Esta é a ideia que Julia Kristeva toma emprestada de Bakhtin e denomina de intertextualidade⁶. Além da questão da alteridade e do dialogismo foi conferida à noção de intertextualidade um aspecto de crítica. Assim, a

³ A visão judaica do mundo apresenta as regras transcendentais de comprometimento com Deus, por isso sua história refere-se à história não só no passado, mas no presente perpétuo... Assim, a “tradição judaica privilegia, acima de tudo, as verdades eternas, que transcendem a História.” (NEUSNER, 2003, p. 63)

⁴ O nome hebreu vem da designação do nome de *Heber* (Gn11:14-17) – do hebraico עִבְרִי, “*ibri*” que significa “do outro lado”, numa referência a Abraão (descendente de *Heber*), o pai da nação. Este termo foi achado em diversos documentos, durante vários períodos da história antiga na época dos patriarcas; e tornou-se pouco usado após a segunda metade do século X a.C.. Hebreu como nome para o povo foi usado principalmente a partir da vivência deste no Egito (JOSEFO, 2004). Vale notar que os termos hebreu, judeu e israelita referem-se a um mesmo povo.

⁵ “Arcaico”, na concepção eliádica, remete à noção de *arkhé*, fundamento, momento estrutural da consciência humana e não como “etapa histórica” do devir da consciência humana. (ELIADE, 1992).

⁶ Termo cunhado por Julia Kristeva em 1966, a qual explica que “qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é absorção de transformação dum outro texto.” (KRISTEVA, 1974, p. 64).

retomada de mitos arcaicos em *Mensagem* não é de graça, produz efeitos de “sobre codificação” na obra, “mecanismos de renovação da linguagem literária”, produzindo uma “dimensão crítica” (SAMOYAULT, 2008, p. 22).

Escrevemos um artigo intitulado “*Mensagem e Torá* em diálogo: o V Império em questão”⁷, no qual observamos pontos de convergência entre *Mensagem*, de Fernando Pessoa, e a mensagem transmitida pela *Torá*⁸. Seguimos a hipótese interpretativa de que Pessoa reaproveitaria a tradição judaica para escrever o seu conjunto de poemas que olham para o mundo e não apenas para o povo português. A partir daí surgiu nosso interesse em estudar a reconstrução mítica do Sebastianismo e do V Império em *Mensagem*, verificando aproximações com mitos hebraicos disponíveis na *Bíblia*, como o messianismo.

O messianismo bíblico é, em termos restritos, a fé no retorno de um enviado divino libertador, um Messias com poderes e atribuições que salvarão seu povo ou um grupo oprimido. O profeta Isaías (da *Bíblia*⁹) é um dos primeiros a proclamar a ideia de um Messias. E Bandarra¹⁰ é um dos primeiros a proclamar o retorno de D. Sebastião, o

⁷ ANDRADE, Leticia Pereira; SAMPAIO, Emílio Davi; SILVA, Raymundo José. *Mensagem e Torá* em diálogo: o V Império em questão. **Revista Conexão Letras**. Porto Alegre: UFRGS, v. 8, n. 8, 2012.

⁸ Para os judeus, a *Torá* é a História Sagrada assim como o *Alcorão* é para os muçulmanos e os *Vedas* para os hinduístas. Segundo Neusner (2003, p. 306), a *Torá* significa a revelação de Deus a Israel incluindo a extensão, a amplificação e a interpretação pelas autoridades rabínicas de todas as gerações numa corrente de tradição que remonta à revelação original no Sinai. Originalmente, “*Torá*” referia-se aos Cinco Livros de Moisés (o Pentateuco); depois, ao conjunto das Escrituras; e finalmente ao corpo integral da revelação escrita e oral, ensinada pelo judaísmo rabínico (também conhecida como “*Torá* dupla”). A “*Torá* escrita” refere-se aos Cinco primeiros livros da *Bíblia*. A tradição oral foi finalmente anotada pelos rabinos dos primeiros séculos da Era Comum nas compilações da *mishná*, dos talmudes e da *midrash*. O termo *Torá* também se refere aos estudos e à discussão das tradições judaicas.

⁹ Referimo-nos, neste trabalho, à *Bíblia* hebraica – *Tanakh* e usamos a versão **Bíblia judaica completa** (2010). Vale ressaltar que trataremos os mitos hebraicos e a *Bíblia* como literatura (cf. FERREIRA, 2012; GABEL; WHEELER, 1993; SCHREINER, 2004). Também é importante ressaltar que há diferença entre a *Bíblia* hebraica e a cristã. Segundo Costa (2006, p. 21), a *Bíblia* hebraica, também chamada de *Tanakh*, apresenta os mesmos livros que compõem o Antigo Testamento da *Bíblia* cristã. Contudo, a diferença entre ambas refere-se, sobretudo, à ordem em que esses livros aparecem. A hebraica dispõe os livros proféticos que falam do Messias no meio da *Bíblia*, talvez dizendo com isso que o Messias ainda não veio. Os livros obedecem a seguinte ordem: **1. LEI** (*Torá*) – *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronômio*; **2. PROFETAS** (*Nebhiim*) – Profetas Anteriores (*Josué*, *Juízes*, *Samuel*, *Reis*) e Profetas Posteriores (*Isaías*, *Jeremias*, *Ezequiel* e os Doze); **3. OS ESCRITOS** (*Kethubhim*) – Livros poéticos (*Salmos*, *Provérbios* e *Jó*), Cinco rolos (*Cântico dos cânticos*, *Rute*, *Lamentações*, *Ester* e *Eclesiastes*) e Livros Históricos (*Daniel*, *Esdras*, *Neemias* e *Crônicas*).

¹⁰ Gonçalo Annes Bandarra ou Gonçalo Anes (1500-1556) morava na região de Trancoso/Portugal. Pouco se sabe sobre esse homem e a maior parte das informações vem do seu processo na Inquisição. O que se sabe é que foi um sapateiro e profeta, autor de *Trovas* messiânicas que ficaram ligadas ao sebastianismo e ao milenarismo português. Para saber mais sobre o assunto, ver: BESSELAAR, José Van Den. As trovas de Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. **Profecia e polêmica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 277-313. Também, ver: BANDARRA, Annes Gonçalo. **Bandarra descoberto nas suas trovas**: coleção de profecias mais notáveis, respeito a felicidade de Portugal, e Cahida dos maiores Impérios do Mundo. Londres, 1810. Disponível em:

Messias português. Essas tendências messiânicas podem ser identificadas em vários fenômenos nacionais como, por exemplo: na Pérsia, entre os zoroastristas; no Brasil, em movimentos sociais religiosos; em Portugal, no Sebastianismo. Dessa forma, o Sebastianismo, um dos mitos retrabalhados por Fernando Pessoa, é visto como uma forma ou manifestação do fenômeno messiânico.

Nesse fenômeno é possível percebermos a presença de forte sentimento coletivo capaz de superar a tragédia de uma vida de sofrimentos e injustiças fazendo ressurgir a esperança de uma vida melhor, cheia de felicidade e paz social. As crenças messiânicas realizam, desse modo, uma catarse coletiva buscando diminuir tensões à medida que oferecem a esperança de transformação do real. O caráter transcendental¹¹ de um mito como expressão singular de um universo que consegue penetrar a alma humana de diversas culturas passa a fazer parte da história desses povos os quais, pelas desventuras, sacrifícios e necessidade de viver reacendem suas esperanças e criam imaginariamente um mundo novo cheio de venturas.

Notamos, em *Mensagem*, que antigos mitos assumem outras formas e que figuras exemplares dos alvares da história de Portugal são mitologizadas ou remitologizadas se tornando guias espirituais ou companheiros do eu poético na viagem que se processa ao longo da obra.

Assim, a hipótese deste trabalho é que na “remitologização” (MIELIETINSKI, 1987) do Sebastianismo e do V Império, dentre outros mitos, é possível verificarmos em *Mensagem* vestígios da mitologia hebraica na mitologia lusitana como um “caminho entre o indivíduo e a Humanidade”, como diz o próprio poeta (PESSOA, 1993, p. 91). Em outras palavras, o mito lusitano retrabalhado por Pessoa pode ser uma espécie de remitologização do hebraico.

A ideia de remitologização é desenvolvida por Mielietinski em *A Poética do Mito* (1987). Nesta obra, o autor (1987) mostra que um dos traços mais importantes das vanguardas artísticas do fim do século XIX e início do século XX foi a revalorização do mito como forma discursiva e como revelação de camadas mais profundas do psiquismo da história da humanidade.

<https://play.google.com/books/reader?id=phsHAAAAQAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PA2>. Acesso em: 10 jul. 2015.

¹¹ “Transcender”, considerando sua acepção literal, significa “subir além de”, remetendo-nos à metáfora platônica da subida ou ascensão. Sob essa perspectiva, transcendência vem a se opor ao que é imanente (o mundo de nossas experiências imediatas, sensíveis). Em suma, o transcendente diz respeito a um mundo que se encontra além do nosso no qual encontramos realidades que são modelos da realidade sensível. (cf. SOARES, 2010, p. 55).

O poeta Fernando Pessoa parece ter em mente que, na história da humanidade, o fenômeno messiânico ressurgiu sempre que um povo atravessa vicissitudes históricas análogas às do povo hebreu. Movido pela busca de “um *Mais Além*” (PESSOA, 1993, p. 91), tomando posição de cidadão livre de dogmatismos, Fernando Pessoa, assim como Moisés (o qual guiou o povo hebreu pelo deserto por quarenta anos), propõe ser um “estimulador de almas”, um “despertador de energias alheias”. Assim sendo, em *Mensagem* fica patente uma “remitologização” ou “a retomada do mito” na poesia com fins específicos (MIELIETINSKI, 1987).

Fernando Pessoa tinha em mente um projeto nacional e colocou-o em prática em *Mensagem*, obra que, inicialmente, seria intitulada *Portugal*¹². A temática nacionalista foi um grande interesse do poeta português durante anos. Os quarenta e quatro poemas que compõem essa obra foram escritos em um período de vinte e um anos, especificamente entre 1913 a 1934 (ano que antecede sua morte), e publicados em 1934 como parte do prêmio “Antero de Quental” do Secretariado da Propaganda Nacional. Esses poemas foram publicados primeiramente dispersos em jornais e revistas literárias, apresentando a “alma portuguesa” através de sua história e mito, ou seja, organizando-se a partir das relações místicas, míticas, nacionalistas e poéticas da história portuguesa.

Nesse processo, o mito ressurgiu como “imagem arcaica” com função de espelho para “o agora” cujo “olhar é esfíngico e fatal, / O Ocidente, futuro do passado” (PESSOA, 2006, p. 17). Este olhar “esfíngico fatal” fita uma nova síntese, uma revelação no sentido de algo que se mostra ou algo que é mostrado (des-velado), mas também de algo que se esconde e algo que volta a se esconder (velado de novo, revelado). Por esse olhar, o Sebastianismo e o V Império (já conhecidos) são interpelados. Desse modo, na remitologização dos mitos, tal como é elaborada por Fernando Pessoa, é perceptível o aspecto do “metamito” por trazer a reflexão do próprio processo de surgimento do mito. Pois, assim como é mítica a forma como as sociedades arcaicas operam com a história, é também mítica a maneira como a modernidade, com a crise do paradigma iluminista da razão e do progresso, retorna ao passado mítico e “reinventa” esse mito como forma de consciência viva no presente (cf. SOARES, 2010).

¹² Fernando Pessoa explica assim a alteração do título: “O meu livro ‘Mensagem’ chamava-se primitivamente ‘Portugal’. Alterei o título porque o meu velho amigo Da Cunha Dias me fez notar – a observação era por igual patriótica e publicitária – que o nome da nossa Pátria estava hoje prostituído a sapatos, como os hotéis a sua maior Dinastia.” (PESSOA, 1979, p. 179).

Desejoso de atualizar o passado nesses vinte e um anos de processo de construção de *Mensagem*, Pessoa estudou, simultaneamente, vários profetas do Sebastianismo e escreveu vários textos em prosa sob essa mesma temática. Tais textos foram agrupados, dentre outros, em *Sebastianismo e Quinto Império* (2011), edição de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda; e em *Portugal, Sebastianismo e Quinto Império* (1986), de António Quadros. Acreditamos que essas obras em prosa podem nos auxiliar a entender o processo poético de remitologização proposto pelo poeta.

É impossível não nos lembrarmos de *Os Lusíadas* ao tratarmos de *Mensagem*, justamente porque, curiosamente, Pessoa não cita Camões como figura pátria. Porém, já profetizava o aparecimento de um “supra-Camões”¹³, uma espécie de Messias que despertaria Portugal do “profundo negativismo” anunciando o “Supra-Portugal de Amanhã”. O Camões que anuncia parece-nos ser o símbolo¹⁴ de que Pessoa necessitava para oferecer a si mesmo como “pátria poética” ou “mito lusitano”.

Mensagem não é apenas uma narrativa sobre os grandes feitos dos portugueses no passado como em *Os Lusíadas*, mas sim um cantar de um Império novo de teor espiritual, de construção de uma “supra nação” por meio da ligação Ocidente/Oriente. Nos poemas de *Mensagem* não são os fatos históricos propriamente ditos que importam, mas as atitudes dos heróis e o que representam para a humanidade como símbolos míticos e/ou arquétipos literários universais.

Tutikian (2006) observa que o último verso de *Mensagem* - “É a hora!” (PESSOA, 2006, p. 58) - é o anúncio de um processo que abre uma brecha para a chamada “inversão histórica” em que o passado se pode realizar no futuro. *Mensagem*, ao abarcar o tempo presente decadente, “remitologiza” a história de Portugal em prol de um ideal, o “V Império Espiritual Universal”. Seguindo Tutikian (2006), estudaremos essa chamada “remitologização” em *Mensagem* ouvindo a voz poética, histórica e mítica que a obra reverbera, pois, como sugere o próprio título, seu objetivo é passar uma “mens-ag-em”¹⁵, uma “re-velação” para os povos, conforme o lema do poeta:

¹³ Pessoa anuncia, pela primeira vez, o aparecimento em Portugal de um “Supra-Camões” no seguinte ensaio: Nova Poesia Portuguesa Sociologicamente Considerada (A). **Revista A Águia**. Porto. 2.ed., n. 4, 1912, p. 101-107. Também, no *Ultimatum* (1917), como o heterônimo de Álvaro de Campos anunciou que a consciência coletiva poderia ser despertada por um “poeta-profeta”: “Eu, da Raça dos Descobridores, desprezo o que seja menos que descobrir um Novo Mundo! / Eu, ao menos, sou uma grande Ânima, do tamanho exacto de Portugal! / Eu, ao menos, sou bastante para indicar o Caminho” (PESSOA, 1997, p. 21).

¹⁴ Fernando Pessoa (1990) disse que símbolo é a “linguagem das verdades superiores à nossa inteligência”.

¹⁵ Segundo Tutikian (2006, p. 9), a palavra “mensagem” constitui um anagrama derivado do que se diz sobre o funcionamento do universo, a sombra de Anquises, o pai de Enéas, quando da descida do

“Tudo pela Humanidade; nada contra a nação” (PESSOA, 1979, 1990, 1993). Ele seria apresentado às nações sob a forma superior de arte poética para poder assim despertar o sentimento, a força que é capaz de inculcar nas pessoas a crença mística da transformação necessária e possível da humanidade.

Para tanto, Pessoa certamente estudou sobre a história e os mitos de Portugal, principalmente os mitos sebásticos como revelam seus textos em prosa. Como um profeta que tem o espírito à altura dos tempos e como conhecedor da função do mito em uma sociedade, remitologiza Portugal e seus mitos: Sebastianismo e V Império. Estes, por sua vez, convergem para o Messianismo e o V Império bíblicos.

A imagem de D. Sebastião é tão importante para a cultura portuguesa como o Messias é para a cultura hebraica, tornando-se uma simbologia espiritual universal. Seguindo essa linha de pensamento, este trabalho pretende mostrar que os mitos atravessam o tempo, deixam suas marcas tendo suas ações utilizadas como arquétipos. Independentemente de fantasia ou realidade, atualmente ainda há portugueses que aguardam a volta de D. Sebastião, assim como há israelitas esperando o Messias e grande parte de cristãos alimentando suas crenças e esperanças na segunda vinda de Jesus Cristo, o nazareno.

Em alusão à *Bíblia*, Pessoa inicia *Mensagem* com uma epígrafe em latim traduzida por ele da seguinte forma: “Bendito seja Deus Nosso Senhor, que nos deu um sinal - o Verbo” (PESSOA, 2006, p. 13). Segundo Elêusis Camocardi (1996, p. 10- 11), esse projeto poético é antigo no espírito de Pessoa: pretendia enaltecer a pátria transmitindo uma “mensagem” de fé nos destinos da nação por acreditá-la predestinada; aliás, ela recebeu de Deus um sinal – sua fundação foi a concretização de um desígnio divino.

Em vários textos em prosa do livro *Sebastianismo e V Império*, Pessoa fala desse plano: “Compete-nos – a nós portugueses – a realização d’esta obra” (PESSOA, 2011, p. 99); “É preciso que creêmos creadores, que organizemos a alma portugeza” (PESSOA, 2011, p. 104); “Realizemos em nossa alma a vinda de D. Sebastião”

guerreiro herói de Tróia ao inferno: MENS AGitat moLEM. Este anagrama significa, de acordo com Tutikian (2006, p. 9), “o espírito move a massa ou a matéria”, o que dá a obra um tom histórico e espiritual. Esta acepção prende-se a mitologia greco-latina e fundamenta-se na história de Enéias e Anquises, heróis presentes na obra *Eneida*, de Virgílio. Entretanto, a palavra “mensagem” poderá ter vários outros sentidos. “Mensagem” é uma missiva que tem como objetivo a transmissão de um pensamento, novidade ou significado. E como a palavra “mensagem” (assim como a palavra “Portugal”) é constituída por oito letras cujo número remete ao “equilíbrio cósmico” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 483), poderá então significar a transmissão de uma “boa nova” sendo o seu autor o emissário ou profeta sobre quem recaiu a responsabilidade de difundir essa “mensagem”.

(PESSOA, 2011, p. 109). Diante disso podemos pensar que Pessoa se considerava o próprio “Verbo” (assim como o Cristo) ou tinha uma certeza no como usar a Palavra se tornando o mestre da remitológização ou o poeta-profeta do povo português, a fim de empreender uma viagem espiritual universal e ressuscitar uma pátria ideal à qual se opunha a pátria real, a do século XX.

A alusão é um tipo de intertextualidade. E por intertextualidade entendemos a criação de um texto a partir de outro pré-existente, uma fusão de qualquer repetição. Neste trabalho será estudado o processo intertextual no âmbito dos textos e dos discursos mitológicos, a fim de apreender o sentido e a estrutura de *Mensagem*, a qual deixa transparecer a sua relação com outros textos: referências a fatos históricos ou mitológicos, epígrafes bíblicas, anagramas, símbolos bíblicos, alusão, relação intertextual com o passado português, elipse, discursos mitológicos entrelaçados etc. A intertextualidade será, então, uma chave de leitura desse texto poético de Pessoa em que o uso intertextual dos discursos corresponde a uma vocação crítica, atual e exploradora.

Mensagem está dividida em três partes como um “círculo perfeito”¹⁶ (BRASÃO, MAR PORTUGUÊS e O ENCOBERTO¹⁷); também a *Bíblia* hebraica é tripartida: LEI (*Torá*), OS PROFETAS (*Nebhiim*) e OS ESCRITOS (*Kethubhim*). A primeira parte de *Mensagem* conta a gênese da história portuguesa. Na segunda são apresentadas as navegações e conquistas marítimas de Portugal. Na terceira é mostrado o mito sebastianista do retorno de Portugal às épocas de glórias. A primeira parte da *Bíblia* conta a gênese do Universo e do povo ungido por Deus e suas primeiras conquistas. Na segunda são apresentadas, em meio a sofrimentos e exílios, sobretudo as profecias sobre o Messias que haveria de vir. A terceira parte aborda a preparação histórica para a chegada do Messias e do V Império. Notamos, por conseguinte, que na história social desses povos há uma equiparação: ambos receberam um sinal de Deus, ambos viveram momentos de glórias com períodos de decadência, seguidos da busca por esperança.

¹⁶ Segundo Alter e Kermode (1997, p. 74), o “círculo perfeito” é sugerido pela repetida tríplice divisão na *Bíblia*, como é perfeito o Deus de 1) Abraão, 2) Isaque e 3) Jacó. Essa série tríplice caracteriza o próprio Senhor Deus que quer manter sua aliança com os patriarcas. Assim como a *Bíblia*, a *Torá* admite uma tríplice divisão: 1) a lei moral; 2) a lei civil; 3) a lei cerimonial. Também, a “estrela de Davi”, o brasão desse povo, são triângulos de três pontos sobrepostos.

¹⁷ Tal como na edição de *Mensagem* (2006) escolhida para as citações deste trabalho, as três partes (BRASÃO, MAR PORTUGUÊS, O ENCOBERTO) serão digitadas em letra maiúscula bem como as suas respectivas subdivisões. Somente os títulos dos poemas serão escritos em letra minúscula e entre aspas.

Vivendo a instalação da República em Portugal no início do século XX, Fernando Pessoa decide revalorizar o mito como forma discursiva e como revelação de camadas mais profundas do psiquismo humano para, deste modo, sugerir a ressurreição das glórias em um novo império, um novo tempo. Sob esta perspectiva, em cartas escritas a amigos Pessoa (1998) registra que tem clara a sua missão: atingir as massas por meio da criação do “sebastianismo racional”, ou seja, da recriação do mito sebástico.

Temos, felizmente, o mito sebastianista, com raízes profundas no passado e na alma portuguesa. Nosso trabalho é, pois, mais fácil, não temos que criar um mito, senão que renová-lo. Começemos por nos embebedar desse sonho, por o integrar em nós, por o encarnar. Feito isso, por cada um de nós, independentemente e a sós consigo, o sonho se derramará sem esforço em tudo que dissermos ou escrevermos, e a atmosfera estará criada, em que todos os outros como nós, o respirem. Então se dará na alma da Nação o fenômeno imprevisível de onde nascerão as novas Descobertas, a Criação do Mundo Novo, o Quinto Império. Terá regressado El-Rei D. Sebastião. (PESSOA, 1979, p. 225).

Eis o projeto nacional de Pessoa: remitologizar o Sebastianismo e, conseqüentemente, o V Império. Aliás, é ele o D. Sebastião (rei salvador oculto) que trará consigo o “Novo Mundo”. Esse plano de salvação foi artisticamente apresentado em *Mensagem* – uma espécie de história sagrada de Portugal. *Mensagem*, portanto, é uma obra que vai além de uma observação da história portuguesa. Estabelece uma harmonia perfeita entre o mito e a história, o mundo pagão e o mundo judaico-cristão, o mundo esotérico, ocultista e outros mundos múltiplos. Como diz Maria Amélia Gomes (In: PESSOA, 1993, p. 91), “Pessoa não se mostra comprometido nem com religiões nem com grupos políticos, mas antes interveniente no viver social quando as circunstâncias o pedem e as suas convicções lho ditam”.

Onésimo Almeida (1987, p. 51) trabalhou em seu texto a questão do “sebastianismo racional”¹⁸ explicando que todo o mito é uma construção racional e o seu invólucro de natureza, se não mística, ao menos paramística, é condição necessária para o efeito desejado – a evolução criadora de algo. Segundo o autor (1987, p. 15), outros críticos pessoanos admitiram ser *Mensagem* um poema mítico, mas “sem fazer luz sobre o caráter desse mesmo mito. Que conceito de mito usa Pessoa?”. Almeida (1987) ainda conjecturou que Pessoa foi influenciado, como solução para se sair do

¹⁸ Segundo Onésimo Almeida (1987), termo cunhado pelo próprio Fernando Pessoa em **Páginas de doutrina estética**. Seleção, prefácio, introdução e notas de Jorge de Sena. Lisboa: Inquérito, 1946. p. 256.

inativismo decadentista, por Carlyle, pela filosofia de Bergson e pelo mito da greve geral proposto por Sorel.

De acordo com Barreto (2007):

[...] quando Pessoa, em 1935, se confessava (a Adolfo Casais Monteiro) ‘sebastianista racional’, ou quando inventou a fórmula presidente-rei, ou quando se dizia monárquico adepto de uma monarquia não hereditária, etc., estaria a ser contraditório e paradoxal, o que o tornaria política e filosoficamente inclassificável, ou *não situável no domínio referencial*, como sustentou José Augusto Seabra (1977). Na minha opinião, [...] nenhuma das referidas fórmulas inventadas por Pessoa era contraditória ou paradoxal (como queria J. A. Seabra), senão na aparência. Eram figuras de estilo, fórmulas provocatórias, sim, mas com um sentido lógico muito preciso, para cujo esclarecimento Pessoa fornecia sempre os elementos suficientes. Para a compreensão do que fosse, por exemplo, um ‘sebastianismo racional’ é preciso ler o que Pessoa afirmou em 1926 a um jornal de Lisboa sobre a criação de um grande mito nacional, ainda que baseado numa mentira, como meio prático de ‘levantar a moral de uma nação’. Se o mito ou sonho sebastianista assim criado fosse transformado com êxito num imaginário activo, numa atmosfera mobilizadora das vontades e das inteligências da nação, a mentira estaria transformada em ‘verdade’. É apenas isto o ‘sebastianismo racional’ de Pessoa, completamente livre de contradição lógica, pois constrói mitos para o povo porque conhece o efeito de atracção que os factores irracionais exercem sobre a plebe, que, alegadamente, os prefere à verdade. (BARRETO, 2007, p. 119-120).

Fernando Pessoa, como apresentou Barreto (2007), sabia da importância e da função de um mito em uma sociedade. Inclusive o poeta conceituou o mito como: “O mito é o nada que é tudo. / O mesmo sol que abre os céus / É um mito brilhante e mudo – / O corpo morto de Deus, / Vivo e desnudo” (PESSOA, 2006, p. 20). O poeta dizia desejar ser criador de mitos com o objetivo de passar uma “mens-ag-em” que tocaria na alma do povo a fim de “mover a massa”, isto é, despertar a mente portuguesa para uma mobilidade. (TUTIKIAN, 2006, p. 9).

Fernando Pessoa, podemos assim dizer, foi um patriota preocupado com a situação e o destino de Portugal, assim como Moisés o foi com o destino dos hebreus no Egito. Qual seria, então, o instrumento a ser usado pelo poeta para atingir um tão grande povo? O Mito, um indício de força ou energia produzido pela arte da Palavra. Este, segundo o poeta, tem uma interação positiva com a realidade: “A entrar na realidade, / E a fecundá-la decorre” (PESSOA, 2006, p. 20). O mito, portanto, só “escorre a entrar na realidade” (PESSOA, 2006, p. 20), ou seja, só se insere no mundo terreno à medida que circula na coletividade sob a forma de imagens psíquicas que se tornam culturais.

Quais imagens foram, então, trabalhadas por Pessoa na remitologização de *Mensagem*? Há uma repetição cíclica de protótipos mitológicos hebreus em mitos lusitanos retrabalhados por Pessoa? Caso afirmativo, quais seriam os arquétipos literários presentes na obra? Paralelos entre mitos e histórias judaicas e lusitanas devem ser estudados nesta tese na medida em que buscamos a interpretação simbólica do “sinal divino” que ambos os povos (portugueses e hebreus) declararam receber do próprio Deus: “Benedictus dominus Deus noster que dedit nobis signum” (PESSOA, 2006, p. 13).

Múltiplas são as tentativas de “ler” *Mensagem*. Também várias são as facetas de críticos e especialistas que estudam este poeta de “vários eus”. Talvez resida aqui a aventura múltipla e interdisciplinar da riqueza da modernidade pessoana. De acordo com Gonçalves (1995), há várias leituras críticas estabelecidas da obra pessoana que tratam de esclarecer os aspectos temático, estético, estilístico, filosófico, esotérico, histórico, psicologista e psicanalítico. Em relação aos primeiros intérpretes da obra de Pessoa, o autor (1995, p. 17) aponta os críticos: João Gaspar Simões, biógrafo e, talvez, o primeiro crítico como representante da linha psicológica; Jacinto do Prado Coelho como o intérprete que se filia à perspectiva literária; e Mário Sacramento como o leitor pessoano vinculado a uma análise sociológica¹⁹.

A partir da década de 1980 o aparato crítico pessoano concentrou sua atenção sobre o sentido místico de *Mensagem*. Dessa forma, atualmente existem várias leituras do esoterismo²⁰ em Pessoa, abordagens de caráter numerológico, astrológico e cabalístico bem como várias análises desse texto poético como, por exemplo: *Mensagem: uma tentativa de reinterpretação* (1987) de Onésimo Teotônio Almeida; *Mensagem de Fernando Pessoa* (2011) de Apolinário Lourenço entre outras.

Contudo, estudaremos *Mensagem* à luz de outros textos em prosa escritos pelo próprio poeta o qual teve um espírito que, segundo Jacinto Coelho (1982, p. 50), “decerto ajudou a despertar nele quaisquer tendências messiânicas herdadas com o sangue judaico”. Coelho (1982), apesar dessa citação, não trabalhou temáticas judaicas ou marranas em Pessoa. Como diz Camocardi (1996, p. 9), para a construção dessa

¹⁹ Para aprofundamento do aparato teórico pessoano, é interessante ler “As leituras críticas da obra de Fernando Pessoa”, de Robson Pereira Gonçalves (1995, p.17-58), que propõe uma divisão em cinco áreas as quais circunscrevem a metodologia norteadora da leitura crítica pessoana: 1) leituras teórico-literárias; 2) leituras filosófico-ocultistas; 3) leituras sociológicas/políticas; 4) leituras psicologistas/biográficas; 5) leituras culturalistas/psicanalíticas.

²⁰ Este termo remete a concepções religiosas em que existem conteúdos secretos, aos quais os adeptos só podem aceder, gradualmente, através de ritos de iniciação. (ELIADE, 2004 b).

“supra-história”, que é a de *Mensagem*, interseccionam-se as raízes formadoras da espiritualidade de Fernando Pessoa (a mitologia histórica dos romanos, a mitologia cósmica dos celtas e a mitologia judaica) com uma visão providencialista da história. Interessa-nos neste trabalho a intersecção da visão pessoana da história lusitana com a mitologia judaica.

Seguindo a trilha deixada pela historiadora Anita Novinski (1999), Rosana Zanelatto dos Santos (UFMS) foi uma das poucas pesquisadoras a perceber o judaísmo (ou marranismo) em Pessoa, ao escrever o ensaio “Pessoa e os outros” (2012), cuja proposição foi que Pessoa aproveitou a tradição diaspórica e assimilatória do povo judeu ao criar seus heterônimos. No banco de teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) não há registro de pesquisas que analisem textos de Fernando Pessoa dialogando com mitos ou símbolos judaicos, haja vista que muitos nem consideram a *Bíblia* em uma perspectiva histórico-literária (cf. GABEL; WHEELER, 1993; FERREIRA, 2012; ALTER; KERMODE, 1997), o que, por si só, já se coloca como justificativa fundamental para a realização deste trabalho.

Assim, trataremos a *Bíblia* hebraica nesta pesquisa não à luz de uma fé religiosa ou de uma teologia particular, mas em suas virtudes histórico-literárias, como obra de grande força, que acreditamos ter moldado mentes (vidas de homens e mulheres) por mais de dois milênios, formando “arquétipos literários” (MIELIETINSKI, 2002). A *Bíblia* é, portanto, fonte de literatura e história, além de ser a obra fundadora de muitas religiões. Inclusive, a compreensão da história do povo de Israel²¹ é feita, sobretudo, a partir de declarações de profetas e narrações contidas na *Bíblia* hebraica.

Comparar o Portugal de Pessoa com o Israel da *Bíblia* hebraica implica estudar os símbolos míticos para compreender as conexões, as ideias e as expressões mentais desses povos. Questionamos: quais seriam as convergências mitológicas entre ambos os povos que poderiam ser chamadas de “arquétipos”²² universais ou literários (JUNG, 2000; MIELIETINSKI, 2002)?

²¹ Segundo Neusner (2003, p. 294), ao falar de “Israel”, a *Bíblia* refere-se a uma vocação, não a uma localização. Mas, quando se fundou o Estado judeu, em 1948, os seus fundadores introduziram um novo significado para a palavra “Israel”: não mais um povo onde quer que estivesse (uma comunidade religiosa ou grupo étnico), mas uma nação-Estado num local próprio.

²² Este termo foi proposto em 1919 por Carl G. Jung, psicólogo e psicanalista suíço (1875-1961), para designar o conjunto de imagens psíquicas do inconsciente coletivo que são patrimônio comum a toda a humanidade. É importante ressaltar que, embora Jung desenvolva o conceito de arquétipos, não é

O primeiro capítulo intitulado “Entre mito e história: *Mensagem* e a *Bíblia*” mostrará a fusão entre mito e história na busca do entendimento do passado e orientação do futuro, já que o mito também representa uma “história verdadeira” (ELIADE, 1989). Como mito e história se misturam como possibilidade de ação narrativa (GIRARD, 1997), em 1.1 “Mito e História em Portugal” verificaremos essa contração como possibilidade de ação poética em *Mensagem*. Nessa revalorização do mito, Pessoa coloca-se como um “supra-Camões”, um “indisciplinador” e profeta. Assim sendo, o subcapítulo 1.2 denominado “Outro canto em *Mensagem*” evidenciará que para o poeta alcançar tal proeza foi preciso navegar por “outros mares” e “cantar um novo cântico”. Esse subcapítulo discorrerá brevemente sobre algumas características peculiares dessa obra digna de ser chamada moderna.

O segundo capítulo - “Profetismo hebraico e lusitano” - tratará das acepções do termo profetismo, as peculiaridades do profetismo hebraico e do lusitano bem como suas convergências. Ao trabalharmos algumas similaridades entre o profetismo lusitano e o hebreu, pretendemos ressaltar que a presença de judeus no território português é muito importante para compreendermos certos elementos essenciais da cultura mitológica lusitana, como o Sebastianismo. O subcapítulo 2.1 - “Profecias de Daniel: pretérito ou devir?” - abordará o profetismo hebraico sendo exemplificado sobretudo pelas profecias de Daniel. O subcapítulo 2.2 - “Profetas portugueses: leem no escuro os sinais?” - estudará alguns profetas lusitanos, sobretudo Bandarra e o padre António Vieira como leitores das profecias bíblicas. Não sendo diferente, Pessoa propõe-se como o terceiro profeta, daí o subtítulo 2.3: “O profetismo em *Mensagem*: similitude bíblica?” que discutirá o profetismo de Fernando Pessoa.

O terceiro capítulo denominado “Em torno (e retorno) do Sebastianismo e V Império” versará exatamente sobre os mitos do Messianismo, do Sebastianismo e V Império bem como suas similitudes e evoluções, demonstrando que ambos os povos (portugueses e judeus) anelavam por um “rei ideal” do futuro que traria uma variedade de bênçãos para a nação. O anseio por um “rei ideal” ou universal levou o povo (ou ambos os povos) a “crer no inacreditável” e “ver o invisível” tornando-se formadores de utopias, imagens e símbolos.

exatamente nesta linha que seguem Mielietinski e Eliade. Para Jung, os arquétipos estão presentes no inconsciente; para Mielietinski, eles estão vivos nos textos e na cultura. Assim, trazendo-os para a literatura, Mielietinski (2002, p. 33) diz que arquétipos são “esquemas primordiais de imagens e de temas, que constituem certo fundo emissor da linguagem literária”. Já Eliade (1992, p. 12) usa a palavra “arquétipo” como “sinônimo para um ‘modelo exemplar’ ou ‘paradigma’, isto é, em última análise, no sentido agostiniano”.

O quarto capítulo intitulado “A remitologização em *Mensagem*” apresentará como Fernando Pessoa, cotejando símbolos bíblicos e imagens arquetípicas, recriou seu Portugal poético desde BRASÃO, o mito do gênesis, até o mito do Encoberto.

Por fim, o quinto capítulo intitulado “Arquétipos literários em *Mensagem*” elencará alguns arquétipos que sobressaem em *Mensagem* a partir do estudo dos mitos que foram remitologizados. Procuraremos mostrar alguns “temas comuns” a ambas as culturas, que podemos chamar de “arquétipos”, com base teórica em Eliade (1992; 1993; 2002; 2004), Mielietinski (2002; 2008), Jung (2000; 2008) e outros.

De posse dessa chave para a leitura de *Mensagem* adentremo-nos aos detalhes da mitologia *versus* história hebraica e lusitana.

1 ENTRE MITO E HISTÓRIA: *MENSAGEM E A BÍBLIA*

*O mito é o nada que é tudo.
[...]
Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecundá-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.
(Fernando Pessoa)*

A mitologia existe desde os tempos mais antigos da história do pensamento humano. Do período arcaico ao contemporâneo as questões da formação do mito e de sua influência na evolução da experiência humana têm passado por diferentes apreensões críticas ratificando a sua paradoxal condição: “o mito é o nada que é tudo” (PESSOA, 2006, p. 20). De fato, mesmo aflorando nas representações, Fernando Pessoa colocou no inominado e no imponderado a essência do mito confinando a sua matéria ao indeterminado das valorações simbólicas e arcaicas.

Conforme Mielietinski (1987), o mito tem uma orientação funcional e existencial. Assim sendo, nos tempos arcaicos bíblicos a história do povo hebreu se assimilava a do seu mito e era ele que oferecia modelos para a conduta humana e conferia significação e valor à existência. Seu mito era de origem e destino coletivos. Outros povos também imitavam os antigos recriando seus mitos cada qual a sua maneira. Porém, em Israel os mitos (ou os fragmentos de mitos das culturas vizinhas) também foram incorporados aos grandes conjuntos narrativos sob a forma de mitos historicizados. Segundo Girard (1997, p. 65), o que constitui a originalidade da mítica bíblica é justamente seu enraizamento em fatos rigorosamente históricos ou “trans-históricos”²³.

Aqui, mito e história fundem-se num só caminho na busca do entendimento do passado e da orientação em relação ao futuro. Eliade (1989) estabelece uma relação entre mito e história: da mesma forma que o homem moderno é constituído pela história, o homem arcaico é constituído pelos eventos que os mitos narram; a diferença é que a história é linear e a narrativa mítica é multidimensional e intemporal. Segundo o autor (1989, p. 18), para o homem arcaico “conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas” e, conhecendo essa origem, o homem é capaz de repetir o ato criador

²³ Conforme Girard (1997, p. 65), o termo “trans-histórico” refere-se a um acontecimento da história que tem alcance mítico.

quando se fizer necessário. Evidencia-se nisto o poder criador do mito, pois foi uma primeira tentativa de racionalização humana sobre o mundo.

Constatamos que mitos e histórias estão inextricavelmente entrelaçados tornando-se difícil localizar as fronteiras entre um e outro. São narrativas, palavras que discursam sobre construções mentais de um povo ou sobre a essência de um fato acontecido com esse povo. No decorrer dos anos o mito deixou de ser visto como simples fábula para ser cultura, tradição, estado de alma ou reflexão de um determinado povo. Podemos ainda entender o mito como a resposta a uma pergunta coletiva, reveladora da necessidade de preenchimento de um espaço humano vazio.

Na antiguidade, história e mito eram coisas inseparáveis, pois o homem antigo não distinguia entre uma e outra. Não é mais assim nos tempos atuais. No caso da obra *Mensagem* de Pessoa, já no século XX, é intenção do poeta unir novamente mito e história ou de mitificar a história, isto é, implica uma inclusão consciente do mundo “trans-histórico”, já que em sua época (muito mais do que na época de Camões) chega ao limite a separação entre o tempo histórico e o tempo mítico.

Para Pessoa, o mítico implica o místico²⁴ e isso adquire uma simbologia no plano espiritual e metafísico. Consciente de sua missão, centrado na dimensão mítica e mística da história de Portugal, Fernando Pessoa fala sobre a nação portuguesa de forma a libertá-la do tempo histórico linear utilizando, em alguns poemas, o tempo presente e a primeira pessoa do singular.

Deus é realmente o “agente da história” como poetiza Pessoa? Se a história é feita por Deus não há tempo cronológico, porque um dia para Deus é como mil anos e mil anos como um dia (Sl 90:4). Sob esta perspectiva, os “dias da criação” são imensos em relação aos anos nos quais reinam os soberanos; e o mesmo podemos dizer sobre os patriarcas que se situam a meio caminho entre os tempos primordiais e o tempo histórico. É, portanto, indispensável respeitar as diferentes características temporais próprias de cada categoria narrativa, embora elas sirvam apenas como pano de fundo à

²⁴ O “mítico” (do latim *mythicus*, relativo a mitos) é uma modalidade de conhecimento baseada no entendimento de que existem modelos naturais e sobrenaturais dos quais brota o sentido de tudo o que existe, que ajuda o ser humano a “explicar” o mundo por meio de representações que não são lógicas nem resultantes de experimentações científicas. E “místico” (do grego *mystikós*, relativo a mistérios) é uma modalidade de conhecimento sobrenatural, espiritual que transcende o racional; ou seja, trata-se de um conhecimento esotérico e teosófico que busca compreender o sentido de uma realidade transcendente. Assim sendo, algo mítico pode se referir a um fenômeno místico, ao mesmo tempo que o místico pode se referir a algum mito.

história universal. Esse foi o modelo estrutural seguido pelo poeta Fernando Pessoa: “Quando Deus faz, a história é feita” (PESSOA, 2006, p. 23). Por isso Pessoa, em sua remitologização, como um poeta-profeta exprime a sua visão das relações universais por meio de narrações descontínuas nas quais a história do “povo eleito”, os portugueses, também está ligada à história dos hebreus, ou ainda de toda a humanidade. Notemos que a “intervenção de Deus na história”, ou seja, a “revelação divina feita no Tempo” retoma e reforça a “situação atemporal” do mito (ELIADE, 2002).

Assim como é difícil falar de um tempo na *Bíblia* hebraica e na perspectiva de seu Deus, também o é em *Mensagem*, de Fernando Pessoa. Na *Bíblia* há um tempo imemorable das leis, um tempo profético das narrativas, um tempo quotidiano da sabedoria e um “agora” do lamento e do louvor. O “tempo bíblico” é constituído pelo cruzamento de todos os valores temporais conservados pelas diferentes formas narrativas. Fernando Pessoa, a seu modo, também rompe com o tempo cronológico e recria o mito de Portugal.

O mito aponta para um vazio histórico (o “terror do nada”), para a integridade de algo que se perdeu, para o momento da devolução do homem a uma ordem perdida ou a sua reintegração cósmica para além do caos, para o interior do que é o seu lugar efetivo no universo. E o mito só faz parte da história na medida em que circula na coletividade sob a forma de imagens culturais (MIELIETINSKI, 1987). Nesse sentido, Pessoa constrói sua *Mensagem* sustentada na mistura das dimensões mítica e histórica.

A dimensão real consiste na estruturação do passado histórico de Portugal – desde os alvares da nacionalidade até às conquistas ultramarinas e a decadência dos tempos modernos – e a dimensão mítica estrutura um tempo presente (futuro) não realizado historicamente. (CAMOCARDI, 1996, p. 13).

O poeta trabalha com essa miscelânea de dimensões porque tem em mente que “um mito pode não ser verdade, mas ser verdadeiro” (PESSOA, 1993, p. 92), ou seja, pode entrar na mentalidade psíquica do povo de modo a orientá-lo no sentido de que a “decadência nacional era mais um signo de esperança do que de desespero, como vocação transcendental mais que de êxito terreno” (CAMOCARDI, 1996).

Sob essa perspectiva, a história portuguesa assume sentido semelhante ao que existe nos textos bíblicos que se referem à mentalidade histórica de Israel, ou seja, à sua maneira típica de comportar-se no mundo. Também o fazer poético em *Mensagem*

assume um valor sagrado²⁵. Como diz Mircea Eliade (1989, p. 12), nas sociedades arcaicas, o mito representa uma “história verdadeira” possuindo um “caráter sagrado, exemplar e significativo”.

O mito e a história não são opostos, suas fronteiras não se separam – diferentemente do que pensavam os cientistas do século XIX. Fernando Pessoa, no início do século XX, já navegava por outros mares, ou seja, tinha consciência de que no texto moderno mito e história se entrelaçam, como traduz o poema *Ulisses*:

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecundá-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.
(PESSOA, 2006, p. 20).

Lenda e realidade se misturam como possibilidades de ação narrativa que usa a linguagem verbal relacionando-a com certo passado. E nesse relacionamento a história também partilha das aventuras da composição em imagens sob a égide da função ostensiva da imaginação.

A narrativa mítica desempenha papéis dentro da estrutura da sociedade. Segundo Aristóteles (1980), há três funções para o mito: uma forma atenuada de intelectualidade; uma forma independente de pensamento ou de vida e como um instrumento de controle social. O mito, nesse contexto, é uma narrativa que atende a uma coletividade como se fosse uma resposta a uma pergunta coletiva, reveladora da necessidade de preenchimento de um espaço vazio.

A história judaica tem um problema quanto a determinar com precisão o início da história do povo judeu: se como grupo étnico, religioso ou cultural, ou por meio de fontes que servem como base de estudo para a história. Geralmente, os documentos fora do contexto bíblico relacionados ao período mais antigo da história judaica são escassos e sujeitos a vários debates. O historiador judeu Flávio Josefo (2004) considera relatos históricos desde o livro de *Gênesis* até os últimos livros da *Bíblia*. Contudo, de onde parte o polo historiográfico para o mítico e vice-versa? Para Josefo (2004), houve uma historicização dos mitos de origem desse povo porque a história se fundou de forma

²⁵ O conceito de sagrado é fundamental ao entendimento da filosofia das religiões e permeia toda a obra de Mircea Eliade. O sagrado é aquilo que se distingue totalmente do comum, é algo que se revela completamente diferente do mundo cotidiano, mundo este definido por Eliade como profano. (ELIADE, s/d).

transcendental, ou seja, esta foi assimilada no mito etiológico da colonização de uma terra estrangeira, a terra prometida por Deus para este povo escolhido.

Seja como for, a *Bíblia* mostra que o início da história dos judeus encontra-se em sua mitologia cosmogônica. O povo hebreu estruturou sua vida social em torno de seus mitos e suas histórias. Inclusive, até as perguntas clássicas de “quem somos” e “de onde viemos” são explicadas por eles por meio da história da Criação culminando em Adão, Eva e o Éden.

As perguntas sobre a origem da vida sempre tiveram espaço no pensamento humano. Para os hebreus, a *Torá* é a revelação divina, ou seja, o documento de fundação tanto da *Bíblia* como da história do mundo e seu próprio povo. Como explica Neusner (2003, p. 13), por ocasião das festas rituais²⁶ as famílias judias, convencionais ou definidas para a ocasião, sempre recontam essas histórias ou mitos como se as tivessem revivendo no presente, por isso “passado e presente mesclam-se nas cerimônias judias” (NEUSNER, 2003, p. 20). Dessa forma, “ser judeu” é narrar a respeito de si mesmo e da própria família a história narrada pela *Bíblia* (NEUSNER, 2003, p.7).

A *Bíblia* narra que o próprio Deus escolhe um homem chamado Abrão²⁷ e lhe faz uma promessa de que da sua descendência surgiria uma grande nação e dessa nação surgiria o Messias – o salvador do mundo. De Abraão, Isaque e Jacó (ou Israel) surgiram doze tribos. O Faraó transforma os filhos de Jacó em escravos e, posteriormente, Moisés é o escolhido por Deus para a libertação. Essa libertação é precedida de uma preparação longa: 1) é transmitida a atmosfera de opressão simultaneamente à vida de Moisés desde seu nascimento (Ex 1-2); 2) fala-se da revelação de Deus a Moisés e a sua missão de exigir que o Faraó permita que os hebreus

²⁶ Rito é a atualização prática do mito (ELIADE, 1993).

²⁷ Abrão teve seu nome posteriormente trocado pelo próprio Deus: “E não se chamará mais o teu nome Abrão (que significa pai da altura), mas Abraão (que significa pai de uma multidão) será teu nome; porque por pai da multidão de nações te tenho posto. E te farei frutificar grandissimamente e de ti farei nações, e reis sairão de ti” (Gn 17:5-6). De Isaque, seu filho com Sara, descendeu o povo de Israel e de Ismael, filho com a escrava Agar, descendeu o povo árabe. É muito difundido na *Bíblia* o fato de os heróis nascerem de mães estéreis como Sara que, de forma sobrenatural, teve Isaque já avançada em idade. (Também assim foi o nascimento de José, Sansão, Samuel e outros). Segundo Mielietinski (2002, p. 76), Abraão é o iniciador da estirpe e, em particular, é o pai herói, pois é ele quem introduz em meio ao povo alguns costumes religiosos (como o monoteísmo). E, nas lendas mais tardias, ele é apresentado como o inventor do alfabeto e como mestre da astronomia hebraica. Dessa família, então, surgiria uma nação escolhida, ungida por Deus, da qual surgiria o Messias, o Salvador do mundo, aquele que instauraria seu reinado mundial de Paz. (cf. JOSEFO, 2004).

partam do Egito sem impedimentos (Ex 3-4); 3) a negação do Faraó contrai dez pragas ao Egito e leva a reiteração da ordem divina à Moisés (Ex 5-6).

Após a libertação do Egito, Moisés conduz essas tribos pelo deserto – o êxodo. No livro bíblico intitulado *Êxodo* é narrado o mito heróico de Moisés cujo nascimento e infância foram atos milagrosos. Quando o Faraó decide matar todos os meninos hebreus a mãe de Moisés esconde-o e, posteriormente, coloca-o em um rio dentro de uma cesta que é encontrada pela filha do Faraó; esta adota o bebê. Sendo adotado pela filha do Faraó, Moisés recebe facilidades e vantagens para obter uma educação no mais importante centro daquela civilização. Segundo Schultz (2008, p. 35), é altamente provável que Moisés tenha recebido educação egípcia juntamente com os herdeiros reais da Síria e de outras terras. Em suma, Moisés é o grande ícone da cultura israelita nascido em tempos de perseguições. Similarmente, Abraão foi vítima das perseguições de Ninrod (MIELIETINSKI, 2002, p. 74). Isso é um signo do mito heroico. Conforme Mielietinski (2002, p. 76), a salvação de um menino da matança de um rei, na maioria das vezes após uma profecia que o ameaça, é uma característica do herói bíblico, dos profetas e do Messias.

Moisés, ao desejar conhecer e se voltar para o seu povo hebreu, entendeu que haveria de contender com a autoridade na corte do Faraó (Ex 3-4). Portanto, solicitou a liberdade dos hebreus que sofriam como escravos. Segundo Eliade (2002, p. 34), tradicionalmente o Faraó era identificado ao deus Rá, vencedor do dragão mítico Apólis. E, por este colocar em perigo o equilíbrio da vida dos hebreus, é considerado como um inimigo identificado às forças demoníacas. A imagem do Faraó representa, portanto, o próprio demônio. De acordo com Eliade (2002, p. 35), o simbolismo arcaico não encontra dificuldade em identificar o inimigo humano ao demônio ou à morte. Afinal, o resultado desses ataques demoníacos ou militares é sempre o mesmo: a ruína, a desintegração e a morte.

Ainda em *Êxodo*, Deus assegura a Moisés a divina ajuda na luta contra o Faraó e comprova sua atuação com três milagres que lhe dariam créditos perante o povo: 1) a vara que se converteu em serpente; 2) a cura da mão do leproso; 3) a água que se converteu em sangue (Ex 4). Isto proporcionou uma base razoável para que os hebreus acreditassem que Moisés estava comissionado pelo Deus de seus patriarcas. Tendo recebido a certeza de que Arão (seu irmão) seria seu porta-voz, Moisés cumpriu a “missão dada por Deus”.

Nas lendas, Moisés, como Abraão, é considerado o inventor da filosofia e da sabedoria do Estado judeu. Ele venceu as batalhas com ajuda de Deus, assim como Afonso Henriques em Portugal (cf. MIELIETINSKI, 2002). Moisés é, conseqüentemente, o grande nome, o líder responsável por levar o povo até a terra de Canaã. É interessante ressaltarmos que o *Êxodo* aponta para um futuro na medida em que as histórias e os prognósticos que Deus transmitira a Moisés antecipam a entrada na Terra Santa. Contudo, o povo foi levado para a Terra Santa (Palestina) por Josué, sucessor de Moisés. Após tomar essa terra de outros povos, as doze tribos se dividiram entre si.

A mitologia do povo hebreu surgiu na forma oral ficando visível a intenção de engrandecer a migração do povo (interessante notarmos que o próprio nome Israel significa “príncipe de Deus”). As narrativas bíblicas foram preservadas pela tradição e, antes de escritas, foram memorizadas de geração a geração. Segundo Schreiner (2004, p. 51), durante séculos os hebreus compuseram suas narrativas bíblicas, comunicaram-nas de geração em geração e, em seguida, compilaram-nas – o que facilitou o acesso e a transmissão das informações. Dessa forma, a *Bíblia* é uma coleção de livros transmitida, *a priori*, oralmente de pais para filhos. Inclusive, os profetas compuseram suas poesias quase sempre destinadas à recitação oral (Ez 33 – “E veio a mim a palavra do Senhor dizendo: Filho do homem, fala aos filhos do teu povo”). Talvez por isso a profecia bíblica seja composta, predominantemente, em forma de versos – o que facilitaria sua recitação.

O interesse nos textos bíblicos é universal: suas narrações dramáticas e poéticas estão na literatura mundial apesar de em nossa época laica e secularizada suceder um crescente descaso pela *Bíblia*, abrindo um hiato entre ela e a literatura em geral. Hodiernamente, retomar a *Bíblia* para o campo da análise literária é, portanto, diminuir essa lacuna e não a negligenciar à margem da cultura ocidental (cf. ALTER; KERMODE, 1997; GABEL; WHEELER, 1993; FERREIRA, 2012). Aliás, conforme Ferreira (2012), “as narrativas bíblicas são literatura”, pois conservam certa relação de proximidade/distância em relação à realidade nunca sendo mera transcrição desta. Pelo contrário, buscam transformá-la.

A palavra “bíblia” provém do grego “*ta biblia*” que significa “os livros”. Ferreira (2012, p. 7) acredita que ela foi usada pela primeira vez pelos cristãos como referência ao Antigo Testamento na segunda Carta de Clemente de Roma aos Coríntios, por volta de 150 d. C.

No século V d.C. o sentido foi estendido para toda a Escritura. No século XIII d. C. *ta bíblia*, entendida como declinação neutra plural, foi substituída pela forma feminina singular, passando a significar ‘o livro’, forma que se generalizou pelo uso latino do termo. Nessa última acepção, ela foi assimilada pelas línguas modernas do Ocidente. (FERREIRA, 2012, p. 7)

Ainda em em relação à “bíblia”, vale ressaltar que o sentido superlativo de “Livro dos livros” tornou-se uma referência para toda a literatura europeia. De acordo com Schultz (2008, p. 5), a *Bíblia* hebraica foi escrita durante um período de aproximadamente mil anos (de 1400 a 400 a. C.) por, pelo menos, trinta autores diferentes. Trinta e nove livros compõem essa antologia sagrada sendo muitos deles poéticos, como: *Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes* e *Cântico dos cânticos*. Essa ampla composição de livros não somente remonta a um período anterior à monarquia de Israel mas, sobretudo, compreende unidades narrativas e outros textos não propriamente narrativos como: leis, tábuas genealógicas, fragmentos sapienciais, elogios, maldições e bênçãos – uma riquíssima variedade de formas literárias e de instrumentos linguísticos.

Segundo Alter e Kermode (1997, p. 224), “os compiladores do texto hebreu aparentemente visavam a um arranjo cronológico”. Inclusive o livro de *Crônicas* (1 e 2) foi considerado “a crônica de toda a história sagrada”, por isso a tradição judaica fez dele “o final da *Bíblia* hebraica” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 399). Assim sendo, a disposição dos livros da *Bíblia* hebraica tem sido uma questão de desenvolvimento histórico ocorrendo um jogo intertextual que leva seus elementos heterogêneos a certa unidade móvel imprevista como demonstraram esses autores, no *Guia literário da Bíblia*:

Há uma notável variedade no corpo da antiga literatura hebraica preservada na *Bíblia*, uma variedade que deriva dos longos séculos pelos quais ela evoluiu, dos diferentes gêneros que ela representa, dos diferentes objetivos e pontos de vista de seus autores. Não obstante, esse é um corpus que traz dentro de si as sementes de sua própria canonicidade. Notamos os fortes elementos de alusão interna na Escritura hebraica que, em certos pontos, a tornam um conjunto de textos em diálogo inquieto uns com os outros. No fim, isso é algo mais do que normalmente se pensa, em termos estritamente literários, como intertextualidade. (ALTER; KERMODE, 1997, p. 44).

Na narrativa bíblica há elementos linguísticos de continuidade como o uso de palavras-chave, assuntos temáticos, confirmações de profecias de outros textos anteriores e repetições semelhantes a refrãos. Por fim, a característica essencial da *Bíblia* é a alternância de seções narrativas grandiosas com outras dedicadas a instruir o

povo hebreu tanto na ordem ética pessoal e social como, muito especialmente, na espiritual. Na luta quase eterna pelo direito de existir e possuir a terra, muitos episódios da história dos hebreus dialogam com outras histórias da humanidade.

Quando os patriarcas surgem em cena, no segundo milênio a. C., as culturas da Mesopotâmia e do Egito já ostentavam um passado milenar, segundo a pré-história (cf. JOSEFO, 2004). Com Canaã²⁸ como o centro geográfico dos começos de uma nação o relato do livro de *Gênesis* está inter-relacionado com o ambiente de duas precoces civilizações que começam com Abraão na Mesopotâmia e terminam com José no Egito. José foi o herói “fornecedor de grãos” nos anos de fome salvando o seu povo; foi, portanto, um protótipo do Messias (Gn 12-50).

Nesse período, é perceptível uma mistura de culturas e costumes levados pelos indo-europeus como os hititas e filisteus, bem como os egípcios. Os séculos se passaram em silêncio desde a morte de José até o amanhecer da consciência nacional, com Moisés – o libertador do povo da escravidão no Egito e o mediador entre Deus e o povo – outro protótipo do Messias. Não é surpreendente que essa notável experiência fosse recordada e revivida anualmente na observância da “Páscoa dos judeus” – a *Pessach*. Repetidamente, os profetas e salmistas glorificam essa libertação de Israel do poder do Egito como o mais significativo milagre de sua história (cf. JOSEFO, 2004). Conforme Jacob Neusner (2003, p. 21), a *Pessach* “conta a história de Israel ao longo dos tempos, não durante um período definido”. A mensagem é que “Deus nos salva das mãos dele”: “Em cada geração, cada israelita deve sentir como se ele mesmo tivesse saído do Egito”, conforme se lê na *Torá*. Logo, “Israel é Israel devido às leis da *Torá*” (NEUSNER, 2003, p. 27).

O mito explana uma relação simbólica de grande expressividade e valor cultural de um povo. Assim sendo, o poeta, em uma tentativa hermenêutica de analisar o mundo português, propõe uma reinterpretação da linguagem mitológica universal. Ou seja, aciona um processo de dinamização de construções simbólicas adequadas à descrição dos eternos modelos de comportamento individual e social de certas leis essenciais do cosmo, cujo processo torna extremamente atual o problema do imaginário

²⁸ O nome de “Canaã” se aplica à terra que existe entre Gaza ao sul e Hamã no norte, ao longo da costa oriental do Mediterrâneo (Gn 10:15-19). Os gregos, em seu comércio com Canaã, durante o primeiro milênio a.C. se referem aos seus habitantes como fenícios, um nome que provavelmente teve origem na palavra grega para designar a “púrpura”, uma tintura têxtil de cor avermelhada desenvolvida em Canaã. Já no século XV a.C. o nome “Canaã” se aplicava em geral à província egípcia na Síria ou pelo menos à costa fenícia, um centro da indústria da púrpura. Conseqüentemente, as palavras “cananeu” e “fenício” têm a mesma origem cultural geográfica e histórica. Mais tarde, esta zona se conheceu como Síria e Palestina. A designação “Palestina” tem sua origem no nome “filisteu” (SCHULTZ, 2008, p. 19).

e a investigação dos motivos psicológicos nos poemas de *Mensagem*. Por isso Fernando Pessoa usa o mesmo instrumento dos hebreus para tentar guiar ou despertar o povo português: o mito. E o trânsito cultural da materialidade desse mito recebe aderências ideológicas de cunhos mais diversos.

Em *A poética do mito* (1987), Mielietinski diz que há uma repetição cíclica dos protótipos mitológicos primitivos sob diferentes máscaras, uma alternância original dos heróis legendários, uma descrição de eternos modelos de comportamentos individual e social, de certas leis essenciais do cosmo social e natural quer no plano geral, quer em relação à poética. Moisés e D. Sebastião, por exemplo, são heróis mitológicos (como imagens arquetípicas) que assumem a função de entes sagrados. Desse modo, podemos dizer que Fernando Pessoa remitologiza o repertório lendário português procurando revelar os ocultos fundamentos mitológicos do psiquismo lusitano.

Antevendo as possíveis dificuldades de entendimento dos símbolos e rituais inscritos em *Mensagem*, em nota preliminar à obra o autor estabelece que o leitor deva possuir cinco condições ou qualidades para uma boa leitura: 1) a simpatia, isto é, o intérprete deve sentir simpatia pelo símbolo que se propõe interpretar; 2) a intuição, uma espécie de entendimento com que se sente o que está além do símbolo, sem que se veja; 3) a inteligência, que analisa, decompõe e reconstrói o símbolo noutra nível; 4) a compreensão, que requer conhecimento de outras matérias, as quais permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes; 5) a graça que, segundo Pessoa, é a mais difícil de ser definida e por isso explica:

Direi talvez, falando a uns, que é a graça, falando a outros, que é a mão do Superior Incógnito, falando a terceiros, que é o Conhecimento e a Conversação do Santo Anjo da Guarda, entendendo cada uma destas coisas, que são a mesma maneira como as entendem os que dela usam, falando ou escrevendo. (PESSOA, 2006, p. 8)

Diante disso, podemos considerar que *Mensagem* é alicerçada nas bases do mito e do símbolo que pertencem à faculdade do conhecimento denominada intuição e esta “intuição visa a reconstituir uma totalidade” (GIRARD, 1997, p. 62). Além disso, uma criação poética dessa ordem assimila, repete ou recria o imaginário ancestral relacionando-se com a suposta “Conversação do Santo Anjo da Guarda”, adaptando-se ao estilo e aos meios de produção e recepção no tempo, no espaço e na cultura à qual pertence e fazendo analogias com mitos arcaicos (como os da *Bíblia*) em paralelos

gerados por outro estágio do desenvolvimento histórico²⁹. Desta forma, a obra reescreve o imaginário português por meio de símbolos e imagens suscitando indagações sobre o humano e abrindo-se para o possível desvelamento de mistérios de transformação psicológica, social e cultural.

Na aparente busca de um novo ideal patriótico a proposta de Pessoa é a de remitologizar a narrativa mítica portuguesa de um lado evocando o ícone da identidade lusa buscando ir além dele e, de outro, procurando trazer à superfície os ocultos fundamentos mitológicos da humanidade. Desse modo, a obra comportaria uma história elevada à categoria suprema do sagrado³⁰.

A própria estrutura de *Mensagem* é tripartida³¹ tal como a *Bíblia* dos hebreus fazendo-se em três tempos: BRASÃO, MAR PORTUGUÊS e O ENCOBERTO. BRASÃO constitui a formação da nacionalidade portuguesa por meio de seus heróis. MAR PORTUGUÊS trata da conquista do Império por meio do esforço heroico da luta com o mar. E O ENCOBERTO trata da morte das energias de Portugal simbolizada pelo “nevoeiro” ansiando pelo Sebastianismo e um novo Império. Essa estrutura remete à leitura que Pessoa faz da própria história do país partindo de um passado de glórias e conquistas seguido da decadência até o ressurgimento das esperanças na vinda de um Rei Salvador que transformaria a nação em um Império Mundial.

Portugal foi a primeira nação europeia, entretanto Pessoa diz que “Portugal não é propriamente um país europeu: mais rigorosamente se lhe poderá chamar um país atlântico – o país atlântico por excelência” (PESSOA, 1993, p. 233). É que, como pioneiro da exploração marítima na era dos descobrimentos, o reino de Portugal tornou-se um império global de expansão com possessões em África, na América do Sul, na Ásia e na Oceania. Seguiu-se, após essa ascensão, um declínio que resultou na

²⁹ Histórico entendido como figuração ou atualização do imaginário, e, portanto, como o efêmero e o circunstancial de um permanente, *semper et ubique*, que nenhuma história de meros fatos e acontecimentos poderá jamais circunscrever (FREITAS, 2006, p. 32-34).

³⁰ Seria, então, *Mensagem* um “retorno ao sagrado”? Na perspectiva eliadiana, o sagrado tem sobrevivido “camufladamente” e jamais foi totalmente abolido na vida do homem moderno. (ELIADE, 1992).

³¹ Conforme Chevalier e Gheerbrant (1991, p. 654-657), o número três exprime uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no cosmo ou no homem. Assim três é o número geométrico que representa a figura sólida do Pai, Filho e Espírito Santo, indicando perfeição. Três são os tempos: passado, presente e futuro, implicando nascimento, crescimento e morte como um recomeço – a morte temporária conduz à ressurreição e à reencarnação. Dessa forma, o número três simboliza um círculo que é um ponto estendido homogeneamente sem começo nem fim. Os 44 poemas de *Mensagem*, agrupados em três partes, podem ainda representar as três etapas do Império Português: nascimento, realização e morte, seguida de um renascimento inevitável. Interessante que a lenda do Gral, citada nos poemas, também pode ser dividida em três partes: a fundação da Inglaterra sob a espada Excalibur; a unificação das tribos celtas e dos reinos saxões, proporcionando glória e paz; a decadência, a qual leva o rei e seus cavaleiros a empreender a busca pelo cálice restaurador, o qual tornará o reino novamente poderoso.

lamentação portuguesa do seu “destino nebuloso”. Portugal, que mostrara ao mundo uma geografia física e humana até então desconhecida, deixou-se ultrapassar pelo mundo. A esperança, entretanto, não morreu, permanecia como permanecera para Israel: era só esperar pelo libertador (no caso português, por D. Sebastião). Pessoa propõe a remitologização no mesmo “círculo”. Aqui, a potência mítica do substrato pode ser reconhecida, mas será renovada pelo discurso poético pessoano: “É a hora!”.

De onde terá vindo a ideia de que um mito pode ser tão poderoso atuando numa coletividade? Mesmo se falso (isto é, mesmo que seja “nada” ou “não verdadeiro”), na visão de Pessoa, um mito tem o potencial de provocar comportamentos sociais e, portanto, promover a evolução de uma nação (cf. PESSOA, 1979; 1980; 2011). Como afirma Maria Amélia Gomes:

Pessoa cria um Portugal mítico porque o real o não satisfaz, nem pela mentalidade acanhada, nem pelas instituições em crise. O seu Portugal não é o das conquistas nem o do *status quo*, mas o das Descobertas: é evolutivo, universalista, difusor de cultura, ultrapassando pelo espírito as suas fronteiras materiais. (In: PESSOA, 1993, p. 92).

Fernando Pessoa, então, instituiu um ideal patriótico, o “sebastianismo racional” (apesar de místico) imprimindo-lhe uma mensagem regeneradora da pátria e do universo dos homens. Conforme Gonçalves (1995, p. 35), “a imaginação em Fernando Pessoa é uma forma de pensamento [...] onde a sensibilidade é controlada pela imaginação e esta iria ao encontro do pensamento racional”. Assim, o que está presente na escrita de Pessoa é o fato de não se restringir ao racionalismo em torno da materialidade e da compreensão de um povo (português ou judeu), mas ela assume preocupações superiores e espirituais consagrando-se como “universalista” por meio de sua atividade estética literária singular em que “nada além da experiência sensível nos é dado a conhecer” (GONÇALVES, 1995, p. 37).

Talvez por isso *Mensagem* seja uma espécie de bíblia do nacionalismo poético português. Apesar de seu misticismo hermético tornou-se popular sendo estudada nos bancos escolares.

[Esta] tornou-se memorial e o Portugal nela evocado um fantasma que nos roubava o presente e impedia que déssemos ao futuro as cores de um sonho que não fosse apenas o de um povo no tempo, mas o do tempo de um povo assimilado à Humanidade inteira. (LOURENÇO, 1997, p. 20).

Sob essa perspectiva, o projeto nacional de Pessoa atingiria a humanidade inteira porque assumiria uma atmosfera espiritual e mobilizadora de coletividades por meio de uma multiplicidade dinâmica de processos físicos e espirituais em uma só obra. Assim, ao recriar o Sebastianismo com sua força poética e mítica, Fernando Pessoa faz uma espécie de revelação divina como ocorre na *Bíblia* hebraica cantando uma poesia no futuro: “Alegra-te muito, ó filha de Jerusalém; eis que o teu rei virá a ti, justo e Salvador” (Zc 9:9).

Ao defender a ideia da universalidade e perenidade do pensamento mitológico, Mircea Eliade diz que isso se deve a um anseio, a uma necessidade do homem de todas as épocas de lutar contra o tempo carregando sempre “a mesma esperança de se libertar do ‘Tempo morto’, do Tempo que destrói e que mata” (ELIADE, 2004, p.165). Dessa forma, sendo uma luta contra o tempo mundano, mortal e humano, o pensamento mítico, por não aceitar a realidade histórica como realidade absoluta, institui a ideia de um “outro mundo” num plano “transcendente” e “sobre-humano passando a tomá-lo como aquele que dá significado à existência humana” (ELIADE, 2004, p. 124-128).

Por fim, o mito (ou a história) possibilita ao ser humano olhar para o passado e desenhar o futuro servindo de alerta à condição humana de agente transformador do mundo. Inclusive a *Bíblia* foi recitada e escrita para que os hebreus não esquecessem a história de sua tribo e para que fossem conscientizados de sua “missão espiritual” na terra.

1.1 Mito e História em Portugal

*Nação porque reencarnaste,
Povo porque ressuscitou
Ou tu, ou o de que eras a haste –
Assim se Portugal formou.
(Fernando Pessoa)*

A história da “diáspora judaica” lamenta que a conquista do Império Romano e a posterior destruição de Jerusalém em 70 d.C. tenha obrigado os judeus a se dispersarem pelo mundo. Naquela época, grande contingente de hebreus foi para a Península Ibérica. Embora não se saiba exatamente quando se iniciou tal movimento migratório, a presença de judeus no território que futuramente constituiria Portugal é

maciça: “Nação porque reencarnaste, / Povo porque ressuscitou / Ou tu, ou o de que eras a haste – / Assim se Portugal formou” (PESSOA, 2006, p. 20).

O mito de um povo coincide com os ideais desse povo e para conhecer os mitos de Portugal é preciso verificar sua história. Para Saraiva (1994, p. 112): “os mitos históricos são uma forma de consciência fantasmagórica com que um povo define a sua posição e a sua vontade na história do mundo”.

Em 1580 surge a primeira *História de Portugal* elaborada por Fernando Oliveira a qual Franco (2010, p. 157) considera como a obra por excelência do “protonacionalismo e protossebastianismo português”. Essa história estabelece o mito das origens de Portugal e é uma espécie de epopeia em prosa da historiogênese ou mitogênese sagrada da nação, anunciando, de forma implícita, a vinda de um “rei restaurador” para cumprir a missão universalista desse reino eleito, inscrita desde a sua fundação divina.

Concordando em que os mitos históricos contêm paradigmas da posição e vontade de um povo na história do mundo, é possível constatarmos que mitos lusitanos como o V Império e o Sebastianismo têm suas raízes em tempos bem distantes, antes mesmo de esse território chamar-se Portugal. Conforme Pessoa diz na epígrafe que abre este subcapítulo, Portugal nasce de uma reencarnação ou ressurreição, porque era haste ou tronco como os judeus que, mesmo esmagados e espalhados pelo mundo, sempre brotaram da esperança na promessa divina. Os “arquétipos do inconsciente coletivo” acompanham gerações a gerações, por isso o mito parece não morrer, mas ser mutante (cf. JUNG, 2000).

A presença hebraica na Península Ibérica encontra seus primórdios na Antiguidade. Alguns autores de estudos clássicos atestam que os judeus se deslocaram para essa região em variadas épocas e pelas mais diversas razões: um grupo de comerciantes, na época de Salomão (1015-977 a.C.); outra leva, como fugitivos trazidos da Babilônia em consequência da destruição do primeiro Templo durante o reinado de Nabucodonosor (597 a.C.); grupos menores ou familiares, esporadicamente, também teriam seguido a mesma rota; e durante a dominação romana na Palestina (sob as intervenções de Pompeu e Tito Lívio) e a destruição do Templo em que muitos judeus optaram por emigrar para a região do Ocidente Mediterrâneo (cf. KAYSERLING, 1971; HERMANN, 1998).

Diante disso podemos pensar que a mitologia hebraica alimentou diversos messianismos medievais e teve uma presença recorrente na cultura portuguesa, ou seja,

no universo de mitos do Atlântico constituído pelas diferentes diásporas e inúmeras histórias que fazem referências aos hebreus. O próprio Camões em *Os Lusíadas* fez alusão a uma profecia da *Bíblia* sobre o V Império vaticinando que Portugal seria o V Império sucessor dos impérios assírio, medo-persa, grego e romano tal como fora profetizado pelo judeu Daniel:

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 ela se esqueçam os humanos / De Assírios, Persas, Gregos e Romanos. (CAMOES, 1991).

Com o declínio do Império romano - o IV profetizado por Daniel - esse território da Península Ibérica foi ocupado por povos germânicos e depois por árabes. Contudo, há carência de maiores estudos científicos sobre os períodos iniciais da presença hebraica nessa região que se chamaria, posteriormente, Portugal. Historiadores divergem em relação à chegada dos primeiros judeus na região, entretanto, é sabido que em 29 a. C. quando entrou no domínio da história escrita, na época da invasão romana na Península Ibérica, Portugal já era um território habitado por vários povos, inclusive por judeus.

Politicamente, o nascimento do reino português dá-se em fins do século XII sob a espada abençoada por “visões divinas” e comandada por Afonso Henriques³². Nessa época os “filhos de Abraão” já se encontravam comerciando em algumas localidades de grande povoamento e importância como Santarém, Coimbra e Lisboa (cf. HERMANN, 1998).

Lisboa, a capital de Portugal, já era habitada em épocas remotas e teria sido fundada por Ulisses (o fundador mítico), o herói grego da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero. Lisboa é uma das capitais mais antigas da Europa, tomada em 1147 por D. Afonso Henriques que se tornou o primeiro rei de Portugal. No poema “Ulisses” - o primeiro de OS CASTELOS - Pessoa (2006, p. 20) expressa “o nada” que foi Ulisses enquanto lenda e “o tudo” que se transformou na fundação histórica de Lisboa: “Este,

³² Afonso Henriques era filho do Conde D. Henrique de Borgonha e de D. Tareja, infanta de Leão. O caráter de inspiração divina de Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal, faz parte do mito de Ourique. Esse corajoso homem, como o rei Davi, vence as batalhas por intermédio da ajuda divina, por isso torna-se 1º rei. Por milagre venceu a batalha de Ourique, a tomada de Santarém, e pelo milagre da vinda dos Cruzados se fez a conquista de Lisboa. Maior milagre foi o de Alcácer quando, com sessenta cavaleiros, sem couraças, D. Afonso Henriques desbaratou a um exército de quarenta mil infantes e quinhentos mouros a cavalo. (cf. AZEVEDO, 1918, p. 7).

que aqui aportou, / Foi por não ser existindo. / Sem existir nos bastou. / Por não ter vindo foi vindo / E nos criou”. Sob esta perspectiva, o mito cria e faz existir o que não existe: o herói que fundou Lisboa por ter ancorado ali uma de suas navegações criou Portugal. Como gnóstico³³, em *Mensagem* Pessoa considera símbolos tanto Cristo quanto Ulisses: no plano histórico Ulisses “foi apenas um mito de origem (Mito=Nada), mas no plano espiritual ou do conhecimento equivale a um símbolo divino (Mito=Tudo).” (CAMOCARDI, 1996, p.19).

A história de Portugal lendariamente obedece a um plano oculto e divino, por isso os heróis míticos cumprem um destino predeterminado: como Viriato - referenciado no segundo poema de OS CASTELOS - que resistiu “às espadas” dos romanos até morrer em prol da tribo lusitana no século II a. C.. Este Viriato foi um chefe, pastor serrano, espírito solitário e desinteressado que se transformou em “mito de resistência peninsular” ao encabeçar os lusitanos em combate na Turdetânia onde venceram as hostes de Vetúlio, em 146 a. C. Por sua bravura heroica e magnanimidade Viriato recebeu o título de “*Amicus populi Romanus*” mas, traiçoeiramente foi assassinado por três amigos que se venderam para os inimigos, especificamente para Quinto Servílio Cipião. (CAMOCARDI, 1996, p. 21).

A romanização deixou marcas duradouras na cultura local. No poema intitulado “Viriato” (PESSOA, 2006, p. 20), falando dessa época, o eu poético pessoano exalta que só “Vivemos, raça, porque houvesse / Memória em nós do instinto teu”. Este instinto personificado em Viriato é sempre lembrado fortalecendo o espírito nacional, a identidade portuguesa e a independência. O ser de Viriato “é como aquela fria / Luz que precede a madrugada, / E é já o ir a haver o dia / Na antemã, confuso nada.” (2006, p. 21). Viriato encarna um momento embrionário da nação, o momento da gestação latente; prefigura o que havia de vir; é o sinal dum plano que tinha de cumprir-se. O eu poético compara, portanto, Viriato à alvorada da nacionalidade portuguesa, ou seja, à origem de um espírito nacional coletivo que ressurgiu das cinzas misturadas de judeus, islâmicos, nórdicos, romanos e outros. Como diz a epígrafe: “Assim se Portugal formou”...

³³ Considerado gnóstico, mas também amante de muitas outras crenças. De acordo com Novinsky (1999), Pessoa, de “alma errante”, peregrinou por várias crenças como: Rosa Cruz, Maçonaria, Templários, Cabalistas (Tradição Secreta em Israel), astrologia, ocultismo, espiritismo e tantas outras. Segundo a autora, o poeta mesmo se confessou uma vez, em 1935, em nota biográfica, “cristão gnóstico”, pois foi batizado quando criança na Igreja Católica, mas sempre criticou os dogmas desta religião. (NOVINSKY, 1999, p. 19).

O primeiro poema de *Mensagem* - “O dos Castelos” - descreve essa terra geograficamente: “A Europa jaz, posta nos cotovelos: / De Oriente a Ocidente jaz, fitando / [...] Fita, com olhar esfíngico e fatal, / O Ocidente, futuro do passado.” (PESSOA, 2006, p. 17). O verbo fitar indica um olhar mais fixo, mais atento e mais profundo. Trata-se de um olhar enigmático e misterioso. Esta ideia é reforçada pela utilização da palavra “olhar” que está adjetivado com as palavras “esfíngico” e “fatal”. O adjetivo “fatal” leva a pensar também num destino a ser cumprido. Desse modo, a Europa é comparada a uma esfinge cujo rosto é Portugal que vigia o Ocidente. Portanto, a posição é de guarda, de alerta a considerar o “futuro do passado”. Enigmaticamente este Ocidente é o “futuro do passado”, o que poderá querer dizer que a missão do povo português não se esgotou no passado havendo ainda outra missão a cumprir-se no futuro.

Em *Os Lusíadas*, Portugal é “qual cume da cabeça / Da Europa”, em *Mensagem* é o seu rosto, com “olhos negros”, “românticos cabelos”, o rosto apoiado na mão direita, atitude estática e pensativa. O poema identifica Portugal ao rosto de uma mulher lembrando a herança cultural antiga (greco-latina) que formou o Ocidente. Segundo Tutikian (2006, p. 17), “a par do Império da Cristandade, na Itália, do mercantilismo representado pela Inglaterra, há ainda, para o Ocidente, a se descortinar aquele que será o do ‘futuro do passado’, o de retomada, no futuro, de um passado glorioso”, o V Império Espiritual e Universal, na perspectiva de Pessoa.

A independência de Portugal foi conquistada de forma gradativa contra os reinos cristãos da Península Ibérica. “Todo o começo é involuntário” (PESSOA, 2006, p. 21). O verso do poeta sugere que o destino rege inexoravelmente a história e é traçado por Deus desde a origem dos tempos. Assim, o Conde D. Henrique - descrito no terceiro poema de OS CASTELOS -, uma espécie de rei Arthur, mesmo sem saber o que fazer com a espada recebe como recompensa a mão da princesa Tareja em casamento. Pessoa traz aqui componentes do mito arthuriano. Arthur é o personagem do imaginário cavaleiresco medieval, uma figura representativa da chamada “matéria de Bretanha” que conta os feitos dos cavaleiros da Távola Redonda³⁴.

³⁴ A lenda do rei Arthur varia de texto para texto e não existe uma única versão. Basicamente, o rei Arthur é um personagem mítico britânico, um herói nacional, um símbolo da herança da Grã-Bretanha. Conta-se que este rei defendeu os povos celtas nativos da Grã-Bretanha contra os invasores anglo-saxões, após Roma retirar suas tropas das Ilhas Britânicas em 410 d. C. Arthur, ao ser ferido, entrega sua espada Excalibur a um de seus cavaleiros. Este a lança a um lago e ela desaparece. Segundo o mito, uma vez por ano, Arthur se reúne com os cavaleiros e pergunta se estão prontos para a batalha, mas estes negam. Passa-se assim mais um ano e ele volta a adormecer. Os cavaleiros andam pelo mundo aguardando o

Tareja ou Teresa (1091-1130) - apresentada no quarto poema de OS CASTELOS - por sua vez, é mãe do primeiro rei de Portugal: “Ó mãe de reis e avó de impérios, / Vela por nós” (PESSOA, 2006, p. 21). Os versos fazem alusão à reza católica para Maria, mãe de Jesus e avó do Império da Cristandade, e se referem à linhagem real portuguesa que descendeu de Tareja. Mas o período histórico de Portugal propriamente dito ocorre com o reinado de seu filho D. Afonso Henriques (1111-1185), descrito no quinto poema de OS CASTELOS como aquele que venceu a Batalha de Ourique (1139) consumando a independência política do reino.

Essa famosa batalha de D. Afonso Henriques se deu contra os mouros e espanhóis quando o próprio Cristo aparece crucificado prometendo vitórias à nação. No canto terceiro, estrofe vinte e três de *Os Lusíadas*, Camões discursa sobre D. Afonso Henriques que, “com arma, sangue e guerra a muitos fez perder vida e terra” tornando-se mártir em prol da causa humana.

Um Rei, por nome Afonso, foi na Espanha,
Que fez os Sarracenos tanta guerra,
Que, por armas sanguinas, força e manha,
A muitos fez perder a vida e a terra.
Voando deste Rei a fama estranha
Do Herculano Calpe à Cáspia Serra,
Muitos, pêra na guerra esclarecer-se,
Vinham a ele e à morte oferecer-se.
(CAMÕES, 1991).

D. Dinis (1261-1325) é apresentado no sexto poema dedicado ao subitem OS CASTELOS como o maior trovador português, aquele que reina em uma grande era na história da marinha nacional assinando o Tratado do Comércio feito com a Inglaterra (1308), o que fomentou a marinha mercante. Os grandes descobrimentos que integram a história de Portugal trouxeram para essa nação enriquecimento, poder político, econômico etc. O pioneirismo da navegação portuguesa serviu como um dos alicerces para a efetivação de uma política mercantilista, uma vez que o comércio internacional passou a girar em torno da negociação de produtos oriundos da exploração das riquezas dos territórios colonizados. Interessante apontarmos também que o rei trovador criou a Universidade de Lisboa. Três estrofes de *Os Lusíadas* (canto III, estâncias: 96, 97, 98) descrevem seu reinado de reformas jurídicas, letras e povoamentos:

retorno de Arthur. (cf. MONGELLI, Lênia Márcia. **Matéria de Bretanha em Portugal**. Coord. Leonor Curado Neves et al.. Lisboa: Colibri, 2001).

Eis depois vem Dinis, que bem parece
 Do bravo Afonso estirpe nobre e dina,
 Com quem a fama grande se escurece
 Da liberalidade Alexandrina.
 Com este o Reino próspero floresce
 (Alcançada já a paz áurea divina)
 Em constituições, leis e costumes,
 Na terra já tranquila claros lumes.
 (CAMÕES, 1991).

Em *Mensagem* esse rei encarna um momento da história secreta de Portugal e, sendo o instrumento de uma vontade transcendente, prepara de longe o novo Império que ouve, de noite, enquanto escreve um cantar, “o rumor dos pinhais que, como um trigo / De Império, ondulam sem se poder ver” (PESSOA, 2006, p. 22). O rei é poeta (“escreve um seu Cantar de Amigo”) e é criador das condições de navegação (“plantador de naus”). Também intérprete e visionário de um futuro que há de ser brilhante (“É o som presente desse mar futuro, / É a voz da terra ansiando pelo mar”).

Ainda, segundo Fernando Pessoa (1986), é nessa época de El-Rei D. Dinis que Portugal começou, de nação, a esboçar-se em Império, pois foram feitas as primeiras descobertas. Em 1546 Vasco da Gama parte de Lisboa para a viagem de descobrimentos. Portugal expandiu e criou a civilização transoceânica moderna, depois “foi-se embora”:

Foi-se embora em Alcácer Quibir, mas deixou alguns parentes que tem estado sempre, e continuam estando, à espera dele. Como o último verdadeiro Rei de Portugal foi aquele D. Sebastião que caiu em Alcácer Quibir, e presumivelmente ali morreu, é no símbolo do regresso de El-Rei D. Sebastião que os portugueses da saudade imperial projectam a sua fé de que a família se não extinguisse. (PESSOA, 1986, p. 40).

D. Sebastião I nasceu em 1554 em um contexto de perplexidade nacional, morrendo o pai antes de seu nascimento, o que foi logo envolvido em presságios como ocorrera com outros heróis míticos (cf. MIELIETINSKI, 2002). Este foi o décimo sexto rei de Portugal cognominado “o Desejado” por ser o herdeiro esperado da Dinastia de Avis, mais tarde prognosticado como “o Encoberto”. E foi o sétimo rei da Dinastia de Avis, neto do rei João III de quem, com apenas três anos, herdou o trono ficando a regência a cargo de sua avó Catarina da Áustria (representante dos interesses espanhóis) e do tio-avô Cardeal Henrique de Évora (defensor da autonomia lusitana em relação a Castela).

Durante os onze anos de regência, a Corte portuguesa esteve dividida entre esses dois grupos que se ocuparam da educação do infante. Não devemos nos esquecer de que, apesar das estreitas relações mantidas entre Portugal e Espanha nesse período, a soberania portuguesa fora obtida, séculos antes, em luta aberta contra os representantes de Castela na famosa batalha de Aljubarrota, em 1385, quando D. João I iniciou a dinastia de Avis.

Desde os últimos anos do reinado de D. João III os espanhóis acalentavam renovada expectativa de união entre os dois reinos. O último filho vivo do rei português, casado com o irmão de Felipe II, morrera pouco antes do nascimento de D. Sebastião e muito se especulou, na época, sobre a possibilidade de que a direção do trono passasse aos espanhóis no caso de falta de herdeiros portugueses (cf. HERMANN, 1998). É nesse contexto que nasce D. Sebastião sendo louvado e recebendo o cognome de “Desejado”, o responsável pela potência retomada da força e da grandeza lusitana esmaecida durante o reinado de D. João III.

Por conta das manobras palacianas D. Sebastião começa realmente a governar somente aos 14 anos de idade. Assumiu o governo manifestando grande fervor religioso (católico) e militar: “Louco, sim, louco, porque quis grandeza” (PESSOA, 2006, p. 28). Segundo Hermann (1998, p. 17), esse sonho de grandeza e a importância da fundação de um império português no norte da África são um antigo sonho português relacionado ao resgate de territórios dominados por infiéis muçulmanos (seguidores do islamismo), outrora pertencentes ao mundo cristão. A força simbólica da submissão dos mouros significava ainda a retomada dos brios, da honra e da história portuguesa inscrita no famoso milagre de Ourique de alguns séculos antes, em 25 de julho de 1139.

Após uma primeira expedição solitária a Tânger em 1574 D. Sebastião preparou-se para um grande empreendimento contra o “Marrocos infiel”. Na época, Portugal é senhor de um império que se estende de Goa ao Brasil e resulta da formidável expansão marítima iniciada no século XV. No Marrocos os portugueses mantêm vários pontos na costa: Ceuta, desde 1415; Tânger, desde 1471 e Mazagan, desde 1514. Porém, perderam Santa Cruz em 1541, liberaram Safi e Azzemur no mesmo ano, assim como Ksar El-Seghir e Arzila em 1550. Este lugar lhes foi aberto no momento da nova expedição, pois o governador se colocou ao lado do rei D. Sebastião e de seu aliado Muhammad (cf. VALENSI, 1994, p. 12).

O jovem de 24 anos, solicitado a eliminar as ameaças às costas portuguesas e motivado a reviver as glórias decidiu montar um esforço militar em Marrocos planeando

uma cruzada após Muhammad ter solicitado a sua ajuda para recuperar o trono. A derrota portuguesa nessa batalha de 4 de agosto de 1578 levou à “morte” (ou desaparecimento) D. Sebastião. Em um período de crises consumado nesse desastre de Alcácer Quibir desaparecem o corpo do rei e a elite da nobreza portuguesa, iniciando a crise dinástica de 1580, crise que levou à dinastia filipina.

Assim sendo, em 1580, Portugal, depois de quatro séculos de luta pela soberania de um reino que dera início à aventura dos descobrimentos da época moderna sofre o início da União Ibérica e a submissão dos portugueses ao domínio espanhol (que duraria de 1580 a 1640). Portugal perdeu seu rei, sua nobreza, seu exército e sua posição no mundo. Essa desgraça de Alcácer Quibir significou, portanto, uma derrota dupla para os brios lusitanos: “mouros e castelhanos voltavam a assombrar a gloriosa soberania portuguesa trazendo amargura para o futuro e melancolia em relação ao passado” (HERMANN, 1998, p. 23).

Poucos portugueses sobreviveram ao campo de batalha. Os mortos se contavam aos milhares, assim como os prisioneiros que permaneceram cativos no Marrocos esperando ser resgatados. Os portugueses não podiam apreender a amplitude da catástrofe. Uma carta do agente Fugger em Lisboa datada de 22 de agosto evoca a dor, as lamentações, o desespero que acolheram a nova do desastre no país:

Os homens estavam estupefatos. As lamentações das mulheres eram tão ruidosas, que lembravam aquelas provocadas pela tomada de Antuérpia. Perder num único dia: o rei, o marido, o filho e todos os bens é uma triste coisa. O mais terrível, porém, é que o reino agora deve cair sob o domínio espanhol, o que lhes é mais insuportável do que todo o resto. (VALENSI, 1994, p. 18).

Em suma, essa derrota lusitana diante dos mouros na batalha de Alcácer Quibir impôs ao reino a perda da autonomia política. Sem herdeiro direto, Portugal foi anexado à Espanha dando fim a um período de glórias e conquistas que marcaram sua história. Os portugueses se enlutam e se emparedam no silêncio. “A esse gigantesco traumatismo, as primeiras reações coletivas foram de *negação*. Surdez com relação às notícias, *recusa* de acreditar nelas, *sufocação* da dor, *silêncio* das testemunhas, tais foram as formas imediatas de resistência à realidade” (VALENSI, 1994, p. 249). Um dos desdobramentos dessa perda de independência foi o surgimento da crença messiânica que recebeu o nome de Sebastianismo. Este foi baseado na expectativa gerada pela volta de um rei ideal que libertasse Portugal do jugo castelhano e retomasse

o passado de vitórias e grandes realizações portuguesas (cf. AZEVEDO, 1918; HERMANN, 1998; VALENSI, 1994).

Dos nove reis da Dinastia de Borgonha (D. Afonso I, D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis I, D. Afonso IV, D. Pedro I, D. Fernando I) só dois estão presentes em *Mensagem*: o 1º - D. Afonso I (1357-1433) - e o 6º - D. Dinis I (1261-1325); respectivamente símbolos da espada (a matéria) e das Trovas³⁵ (a arte). D. Afonso I comparece com a espada e D. Dinis com a sensibilidade artístico-cultural.

Após essa 1ª Dinastia, surge o Interregno (1383 – 1385), designação dada pela historiografia ao período entre a morte de D. Fernando e a ascensão ao trono do seu meio-irmão, D. João I (1357-1433), o mestre de Avis. Essa Dinastia compreende as regências de D. Leonor Teles de Menezes e do próprio mestre de Avis. Este é designado por Pessoa (na Sétima I, de OS CASTELOS) como “Mestre, sem o saber, do Templo / Que Portugal foi feito ser, / Que houveste a glória e deste o exemplo / De o defender,” (PESSOA, 2006 p. 23). Portanto, Rei predestinado, pois se torna mestre “sem o saber”, D. João alcançara a simpatia do povo português que depositava as esperanças nele para a defesa da independência ameaçada por D. Leonor Teles. Após vencer a batalha de Aljubarrota (1385), como providência divina, esse Mestre foi proclamado rei de Portugal - “eterna chama”, luz transcendental que ilumina os destinos de Portugal.

A esposa de D. João I, D. Filipa de Lencastre (1359-1415) - a quem é dedicado o poema sétimo II de OS CASTELOS - é considerada por Pessoa (2006, p. 23) como a “princesa do Santo Gral, / Humano ventre do Império, / Madrinha de Portugal!”, talvez por ter nascido na Inglaterra. O Graal é uma lenda pagã antiga que no século XII foi cristianizada e incorporada à “matéria de Bretanha” (cf. MONGELLI, 2001). O certo é que a referência ao Santo Gral³⁶ leva-nos a pensar em D. Filipa como uma princesa mística que traria a grandeza futura de Portugal por ser predestinada a ser mãe dos príncipes da ínclita geração e, muito particularmente, do Infante D. Henrique. Segundo

³⁵ “Trova” também chamada de “quadra” é um poema monotrófico (contém apenas uma estrofe) com quatro versos heptassílabos (redondilha maior), sem título, que se completa em seus quatro versos. Para Fernando Pessoa, a “trova é o vaso de flores que o povo põe à janela de sua alma” (PESSOA, 2006, p. 30).

³⁶ Santo Graal ou Gral refere-se a uma taça sagrada sendo o objetivo da busca dos Cavaleiros da Távola Redonda, único objeto com a capacidade de devolver a paz ao reino de Arthur. No Ciclo da Távola Redonda o Santo Graal desapareceu como castigo do amor adúltero de Guinevere e Lancelot e com ele foi-se a felicidade do reino. O retorno do Graal representaria, pela mesma lógica, a união, a paz e a felicidade de todos os povos do mundo. E quando esta lenda aparece na Idade Média ela passa por um processo de cristianização. Neste contexto, o recipiente mágico que traria novamente vida e prosperidade num período de miséria passa a ser o cálice usado por Jesus Cristo na última Santa Ceia. (cf. MONGELLI, Lênia Márcia. **Matéria de Bretanha em Portugal**. Coord. Leonor Curado Neves et al. Lisboa: Colibri, 2001).

Camocardi (1996, p. 31), D. João I e D. Filipa formam “o tronco de frondosa árvore que produz fruto de místico espírito de sacrifício como D. Fernando; de estoicismo ilustrado como D. Duarte; de inteligência e coragem, como D. Pedro; e de gênio organizador e empreendedor, como D. Henrique”.

Dos reis da Segunda Dinastia (D. João I, D. Duarte I, D. Afonso V, D. João II, D. Afonso V – 2º reinado, D. João II – 2º reinado, D. Manuel I, D. João III, D. Sebastião I, D. Henrique I), Pessoa fala apenas dos que foram mártires como: D. Duarte I (1391-1438) e o “cadáver que procria” – D. Sebastião. *Mensagem* poetiza acontecimentos decisivos da história de Portugal operando uma revisitação, por isso Fernando Pessoa escolhe personagens que considera decisivas sob o prisma de uma intervenção divina na história da nação, deixando outras de lado.

Em *Mensagem*, Pessoa não trata da Dinastia Filipina na qual reinaram Filipe I, II e III nem se ocupa da quarta Dinastia que vai até a implantação da República na qual reinaram: D. João IV, D. Afonso VI, D. Pedro II, D. João V, D. José I, D. Maria I, D. Pedro III, D. João VI, D. Pedro IV, D. Maria II, D. Miguel I, D. Maria II – 2º reinado, D. Fernando II, D. Pedro V, D. Luís I, D. Carlos I, D. Manuel II. Selecionando fatos e personagens, Pessoa reveste seu poema de valor simbólico e profético. O texto coloca em destaque os nomes de reis, fidalgos e navegadores e isso sugere que os acontecimentos que decidem o destino de toda uma nação são determinados pelos atos isolados de uns poucos indivíduos (os heróis), tal como aconteceu na história bíblica (patriarcas, juízes, sacerdotes e reis determinaram o futuro de Israel).

Segundo Saraiva (1994), marcos históricos do ressurgimento e transformação ou consolidação dos mitos Sebastianismo e V Império na península Ibérica podem estar relacionados com: a migração de judeus; a batalha de Ourique e a fundação da nacionalidade; a tomada de Ceuta que inicia a expansão e a morte do padre António Vieira³⁷ (1415-1697); a Geração de 70 e a ideia de decadência (1870); a Primeira República (1910); ainda, o Estado Novo (1933-1974).

³⁷ O padre António Vieira nasceu em Lisboa no ano de 1608 e morreu com 89 anos em Salvador no ano de 1697. Defendeu os judeus, a abolição da distinção entre cristãos-novos (judeus “convertidos”, perseguidos à época pela Inquisição) e cristãos-velhos (os católicos tradicionais) e a abolição da escravatura, bem como criticou a própria Inquisição. Após a Restauração da Independência (1640), especificamente em 1641, Vieira saiu do Brasil e voltou a Lisboa para assumir uma carreira diplomática, pois integrava a missão que ia ao Reino prestar obediência ao novo monarca, João IV de Portugal, sendo por este nomeado embaixador e posteriormente pregador régio na nação. Pessoa o cognomina de “Imperador da língua portuguesa”, consagrando-lhe um lugar de destaque entre os arautos da nacionalidade portuguesa (PESSOA, 2006, p. 52). Além disso, podemos dizer que o padre foi o principal disseminador do Sebastianismo, inclusive no Brasil, especialmente na região do Nordeste. (cf. NOVINSKY, 1972).

No Portugal em formação, a princípio os judeus viviam sem maiores distinções entre os cristãos, a dividirem o mesmo espaço sem que houvesse uma preocupação maior por parte dos monarcas em realizar uma separação geográfica efetiva entre os seguidores das duas crenças, judaísmo e catolicismo. Poucas eram as cidades onde os judeus possuíam suas residências em bairros separados, embora alguns monarcas, a exemplo de D. Diniz (1279-1325), ensaiassem programar essa segregação espacial dos judeus. É só a partir do reinado de D. Pedro I (1357-1367), nas Cortes de Elvas, no ano de 1361, que a obrigatoriedade de recolhimento dos judeus a bairros especiais separados dos locais onde habitavam cristãos é definitivamente posta em prática, apesar da inviabilidade do cumprimento desta lei na sua totalidade (cf. KAYSERLING, 1971). Segundo Anita Novinsky (1972), tanto em Espanha quanto em Portugal a real perseguição aos judeus teria um sentido marcadamente econômico (e não apenas religioso), visando à apropriação dos bens dos judeus, em geral comerciantes ou hábeis financistas num momento de franca expansão ibérica.

O relacionamento entre cristãos e judeus no mundo português encontrava particularidades que o diferenciavam dos outros países da Europa cristã. Segundo Anita Novinsky (1972, p. 24-27), as diferenças começam na própria origem: durante a Idade Média Portugal foi o país que, antes de qualquer outro da Europa, reconheceu os direitos dos judeus: “o povo não levava muito a sério as proibições dos representantes da Igreja Católica e os monarcas portugueses foram muitas vezes recriminados por Roma por favorecerem aos judeus” (NOVINSKY, 1972, p. 27).

Segundo Hermann (1998), Portugal abrigava uma sólida comunidade judaica havia séculos existindo registro de uma grande colônia israelita em Santarém desde o tempo de Afonso Henriques, no século XII. Como consequência dessa política de aceitação social dos judeus a propaganda oficiosa antijudaica penetrou posteriormente com intensidade nessa parte ocidental da Península, sobretudo após as leis da Inquisição.

No século XV, no reinado de D. Manuel, os judeus portugueses foram expulsos do país, restando-lhes apenas duas alternativas: ou “converterem-se” ao catolicismo ou serem exilados. Isso porque quando D. Manuel casou-se com a rainha Isabel as leis da Inquisição da Espanha passaram a ter validade em Portugal. Assim, entre 1496 a 1497, decretos do monarca português impuseram o monopólio católico em Portugal, transformando os antigos judeus em “cristãos-novos” ou “marranos”. Ao proibir o judaísmo, o reino português inaugurou uma grande comunidade de cristãos-novos que,

embora convertida compulsoriamente ao catolicismo, continuou a praticar em segredo ou em secreto os rituais da religião judaica.

Posteriormente foi introduzida a Inquisição no país como outra das condições impostas pelos reis católicos para o segundo casamento do rei D. Manuel com Maria de Castela. Em 1536, a criação do Santo Ofício da Inquisição, cujo intuito era zelar pela “pureza” da fé católica, vitimou vários cristãos-novos acusados de práticas judaizantes. Aproximadamente entre os séculos XVI a XIX estima-se que houve várias comunidades de marranos ou cristãos-novos que professavam em segredo o judaísmo mas que, pela instauração da perseguição severa, com o tempo foram se dissolvendo na sociedade ou se fechando cada vez mais com as outras comunidades.

No século XX, nas décadas de 1930-1940, durante o *Hashoá*, holocausto judeu promovido pelos nazistas, os guetos seriam usados como espaço privilegiado para a realização da política antissemita adotada por Hitler, iniciada com medidas legislativas e agitações públicas que levaria ao extermínio em massa dos judeus nos campos de concentração.

Ainda no século XX, contexto histórico do poeta Fernando Pessoa, a Revolução Liberal e a extinção da Inquisição implicariam na liberdade de culto religioso, não alterando a vida isolada das cada vez menos numerosas comunidades de marranos em Portugal. Isto porque, segundo Fernando Pessoa, “as educações eram dadas por criaturas cuja vida era uma perpétua traição àquilo que diziam que eram, e às crenças ou ideais que diziam servir, tínhamos que ser sempre dos arredores” (PESSOA, 1986, p. 50). Conforme Pessoa (1986, p. 50), essa época era “produto de dois séculos de falsa educação fradesca e jesuítica”, por isso os portugueses eram “vítimas de uma prolongada servidão coletiva”.

Mesmo após as invasões francesas (1807-1811), nem Sebastião nem a expedição à África são esquecidos, mas são situados em outra configuração. Primeiramente, num espaço mundial onde a expansão europeia, sobretudo britânica, tem força internacional, inclusive por meio do Ultimato de 1890, que proíbe Portugal de estender e reunir suas possessões na África. Em seguida, no espaço da Europa onde um número cada vez maior de países se desliga de tudo o que constituía o Antigo Regime. Por último, no espaço português onde as tensões entre regime monárquico e regime liberal e republicano exigem uma reflexão sobre o passado da nação (VALENSI, 1994, p. 192).

Portugal, em síntese, teve uma sociedade social fechada, serviçal, que foi reiterada pelo teocentrismo pregado pela Igreja Católica. Esta rica senhora feudal, além de ensinar os mistérios da fé nos rituais, era também a responsável pela difusão da educação secular. Aliás, o centro da instituição pública se localizava nas catedrais ou nas escolas episcopais, nos conventos e mosteiros. Nesse contexto educacional eram poucos os que iam “às catedrais”; as grandes massas adquiriam conhecimentos teóricos e práticos transmitidos por via oral; nas feiras circulavam a literatura oral sendo divulgada por meio dos jograis, peregrinações religiosas, recitadores, cantores, músicos andarilhos e trovadores.

Dentre as trovas mais conhecidas em Portugal podemos falar das cantigas de Bandarra que, segundo Besselaar (2002, p. 278), são permeadas por uma série de referências bíblicas respaldando-se nos profetas hebraicos, principalmente Daniel, Isaías, Jeremias e Esdras, o que prova que o autor tinha acesso à leitura da *Bíblia*. Tal como muitos profetas bíblicos, Bandarra profetizava as crises políticas do Império e o regresso de um salvador. Havia a esperança na vinda de um rei predestinado e os anelos do que ele havia de realizar. Bandarra viveu na época do Rei D. João III, período de recuo da expansão. Ele profetizava a vinda de um Rei Encoberto que reergueria o moral de Portugal e retomaria o processo de expansão e glórias. Por causa de suas *Trovas* foi preso pela Inquisição em 1541, tendo que apostatar do que havia predito. Bandarra foi um dos maiores profetas do Sebastianismo.

Segundo Besselaar (1987, p. 25-27), Portugal era um solo fecundo para esse movimento messiânico porque era uma sociedade “sacral”, de “substrato celta”, de “grandes esperanças cruelmente frustradas”. No fim da Idade Média Portugal tinha o orgulho de ser um país pioneiro e até imaginava ser o povo eleito.

Portugal é o país mais antigo da Europa. [...] Assim, tinha vantagem sobre as outras nações europeias em unir política, linguística e culturalmente a população do território nacional. Parecia predestinado a ficar absorvido pelo poder crescente de Castela, seguindo o destino de tantos outros reinos da Península. Apesar de todas as tentativas que de dentro e de fora se fizeram neste sentido, o país conseguiu manter a sua independência. A guerra de 1383 a 1385, além de selar a autonomia nacional, foi também uma revolução social e política, que modernizou as estruturas do país. Na obra de Fernão Lopes vemos expresso o júbilo pela grande realização, que lhe parece iniciar a sétima e última idade da História humana. Encontramos nela diversos passos que, se o não proclamam abertamente, ao menos insinuam que o povo português é o povo eleito dos tempos modernos. (BESSELAAR, 1987, p. 28).

Entretanto, pouco depois de entrar nos tempos modernos, esse povo viu-se humilhado e impotente. Daí o Sebastianismo ter sido registrado em diversos discursos ganhando maiores proporções em momentos de crise na história de Portugal, pois “quanto maiores as atribuições externas e internas, mais fortes se tornam as esperanças num futuro glorioso, nutridas pela recordação de um passado glorioso. Prova-o a história de Israel” (BESSELAAR, 1987, p. 28).

Francisco Iglesias sugere algumas definições para o mito do Sebastianismo tais como: “expressão do malogro nacional, após uma fase de grandeza, a alimentar a esperança de possível recuperação, com apelos irracionais a uma fantasia” ou “esperança de futuro melhor pelo surgimento de algum salvador, que pode ser D. Sebastião ou outro, em encarnações diferentes” (IGLESIAS, 1981, p. 277-278). Oliveira Martins, em *História de Portugal*, também relaciona o Sebastianismo com momentos de crise. Segundo o autor, o sebastianismo é uma “prova póstuma” da nacionalidade. “Na hora das agonias derradeiras, os soluços violentos do povo traziam aos lábios a voz íntima, e proferiam de um modo eloquente e altissonante o pensamento natural orgânico” (MARTINS, 1964, p. 373).

Valensi (1994, p. 196-197), ao analisar a obra de Oliveira Martins assegura que o passado histórico de Portugal é levado ao “tribunal da razão” por este historiador, ou seja, “rompe o encanto” no qual seus concidadãos estiveram encerrados. Ele distingue sequências cronológicas, redes de fatores que tornam a história inteligível assumindo o passado por meio de uma série de procedimentos cognitivos em que o ato de lembrar não reaviva a dor, mas leva à compreensão do tempo que passou. Sob esta perspectiva, o historiador opera o “desencantamento do reino sebástico”, pois mostra todo o fracasso do louco e inquietante rei e as crises lusitanas.

É verdade que Oliveira Martins vê no messianismo português a manifestação de uma forma de loucura coletiva, o indício do enfraquecimento da nação inteira. Mas, deixando a terra e a história, a pátria adentrava o espaço da poesia e do mito. Se não conseguiu fazer o seu rei um Cristo, soube transfigurá-lo em herói. (VALENSI, 1994, p. 197).

Não só historiadores, mas também poetas, entre eles Fernando Pessoa, pensaram e refletiram sobre as crises lusitanas e o destino de Portugal. Movimentos estéticos, ideológicos e literários proliferaram entre o fim do século XIX e a ditadura militar (1926-1933). De acordo com Fernando Pessoa, as crises lusitanas, a decadência

vivida derivam da acumulação de três fatores que em três épocas diferentes intervieram na vida nacional portuguesa:

O primeiro factor – a decadência propriamente dita – data da jornada de Alcácer Quibir, prolonga-se pelo domínio dos Filipes, e até hoje ainda não passou. Lampejos transitórios – a Restauração, o Marquês de Pombal, o Presidente Sidónio Paes – são apenas [...] remissões da nossa doença colectiva.

O segundo Factor – a desnacionalização – entrou com a vinda do sistema monárquico estrangeiro que, implantado primeiro em 1820, se arrastou, através de uma guerra civil constante, latente ou patente, até a sua fixação em 1851, e a corrupção definitiva dos nossos costumes políticos e administrativos, a abandono total do governo à portuguesa.

O terceiro factor, prolongamento desse segundo, surgiu plenamente em 1910, com a implantação da República, a desnacionalização tornou-se, nessa altura, degenerescência. Nem a degenerescência se limitava a partidos que a República trouxe [...], mas abrangeu os velhos partidos monárquicos cuja obra a República, anarquizando mais, apenas continuou. (PESSOA, 1986, p. 58).

Na visão de Pessoa, a República era uma forma de “decadência”, de “desnacionalização” e teria sido fruto de um processo histórico caracterizado por: 1) o desaparecimento do rei D. Sebastião (ao qual se sucedeu a invasão espanhola); 2) o estrangeirismo; 3) a implantação da Monarquia (tipicamente inglesa). Essas três etapas da história portuguesa teriam interferido de modo decisivo na vida nacional sendo, segundo Pessoa, a causa da “desorientação” lusitana ou da “decadência” portuguesa. (PESSOA, 1980)

Fernando Pessoa preocupava-se com o estado a que chegara a nação, e com:

[...] a longa decadência em que entramos desde o fim da dinastia de Avis. Por decairmos, decaíram paralelamente o indivíduo português e o Estado Português, administrado por esses indivíduos. E, decaindo o indivíduo e o Estado, deixou de haver uma consciência superior da nacionalidade e dos fins nacionais, porque um povo decadente servido por um estado indiferente, a não pode ter; deixou de haver cultura geral, porque nem o estado educava, nem nos indivíduos havia, por decadentes, o interesse civilizado pela cultura, deixou de haver cultura profissional, porque ausente o estímulo, de orgulho nacional, de concorrer com outras nações, desapareceria a razão para o aperfeiçoamento de propaganda de Portugal no estrangeiro, porque, falhos de classes superiores internacionalmente proeminentes, não tínhamos a propaganda natural da superioridade ou nas artes ou nas ciências, e, mal administrado o Estado, não o havia de ser bem exclusivamente na parte superior da diplomacia, nem falho o orgulho nacional, havia quem, individualmente, se ocupasse em o erguer ante o estrangeiro. (PESSOA, 1979, p. 124).

Pessoa repete aqui a ideia de que a “ausência de consciência superior da nacionalidade” impede o ressurgimento do Portugal de glórias. É como se Portugal

tivesse se perdido com a invasão estrangeira. Daí Pessoa insiste em se ter um ideal nacional sem estrangeirismos, insiste em que Portugal tome consciência de si mesmo, que rejeite os elementos estrangeiros.

Pessoa tinha aproximadamente dois anos de idade quando, em 11 de janeiro de 1890, a Inglaterra, em uma manobra de exibição de sua soberania internacional, impõe a Portugal uma de suas maiores humilhações exigindo, sob a pena de invadi-lo, a retirada das tropas estacionadas no norte da África. Portugal, a partir da tomada de Ceuta (1415), erguera um dos maiores impérios do mundo moderno, tornando-se nação poderosa e respeitada em toda a Europa, mas o Ultimato britânico mostrou que o país se reduzira frente ao jogo de dominação em que as nações europeias se empenhavam.

O consentimento com o Ultimato deflagra o papel secundário de Portugal no contexto neoimperialista. Uma das consequências disso é o acirramento do clima de discórdia da população em relação à Monarquia que culmina no assassinato do rei D. Carlos e de seu sucessor D. Filipe. A deposição de D. Manuel coincide com a proclamação da República em 5 de outubro de 1910, o que não apaziguou o clima de crise. Novamente, o assassinato do presidente Sidônio Paes ocorrido em 1918 demonstrou a contínua crise institucional vivida pelo país que parece ter sido diminuída com a instalação do Estado Novo (1932) e subida de Salazar ao poder. (cf. GAGLIARDI, 2012, p. 13-14).

Nesse clima turbulento, Portugal, na concepção de Pessoa, precisaria de um “indisciplinador” que destruísse essa tripla camada de negativismo a cobrir o país e que profetizasse um “Portugal Positivo” através do pensamento, da palavra, do conhecimento, da cultura, do mito, da poesia. Como afirma Gagliardi (2012, p. 14), em momentos conturbados manifesta-se um movimento comum a diferentes culturas “que consiste no resgate e reforço de seus mitos tradicionais, do sentimento de identidade cultural e nacional”. Portanto, naquela oportunidade de desesperança política, econômica e social surge o poeta de *Mensagem* como integrante e voz de uma cultura ou porta-voz da língua que se quer autônoma e elevada.

Em *Mensagem*, Portugal é um instrumento de Deus; a história pátria obedece a um plano oculto e os heróis cumprem um destino que os ultrapassa: “Fosse Acaso, ou Vontade, ou Temporal / A mão que ergueu o facho que luziu, / Foi Deus a alma e o corpo de Portugal / Da mão que o conduziu” (PESSOA, 2006, p. 40). Por fim, qual seria o futuro da história de Portugal? V Império? Nevoeiro?

Nem rei nem lei, nem paz nem guerra,
 Define com perfil e ser
 Este fulgor baço da terra
 Que é Portugal a entristecer –
 Brilho sem luz e sem arder,
 Como o que o fogo-fátuo encerra.

Ninguém sabe que coisa quer.
 Ninguém conhece que alma tem,
 Nem o que é mal nem o que é bem.
 (Que ânsia distante perto chora?)
 Tudo é incerto e derradeiro.
 Tudo é disperso, nada é inteiro.
 Ó Portugal, hoje és nevoeiro...

É a hora!
 (PESSOA, 2006, p. 58)

No poema intitulado “Nevoeiro”, o último de *Mensagem*, Fernando Pessoa profetiza “a hora chegada” de se enveredar por outros mares. A pátria portuguesa não está morta na concepção do poeta, por isso “é a hora” de libertar-se do profundo sono e de gerar uma atitude que leve ao ressurgimento da nação. Sob esta perspectiva o poeta propõe a contribuir para a recomposição de outro tecido essencial para o conhecimento humano.

1.2 Outro canto em *Mensagem*

Cessa o teu canto!
Cessa, que, enquanto
O ouvi, ouvia
Uma outra voz
Como que vindo
Nos interstícios
Do brando encanto
Com que o teu canto
Vinha até nós.
 (Fernando Pessoa)

Parafrazeando a epígrafe, em um canto é possível ouvirem-se outros cantos. Essa verdade remete à intertextualidade inevitável de *Mensagem*. Em um primeiro contato com o texto podemos constatar o inevitável: ao longo de suas páginas esbarramos a todo o momento em grande número de referências: a reis, rainhas, infantes, regentes, príncipes, navegadores, batalhas, lendas e vários acontecimentos históricos. Mas, ao contrário do que acontece em obras como *Odisseia*, *Eneida* ou *Os Lusíadas*, *Mensagem* não tem um enredo linear. A obra tem um vasto elenco de alusões

a fatos e personagens, às vezes de forma indireta e metafórica, outras só nos títulos dos poemas. Portanto, para apreender as alusões, o leitor não pode ficar alheio à história de Portugal e seus mitos.

Mensagem guarda uma “marca épica”, como diz Caio Gagliardi (2012), porém não é uma epopeia como *Os Lusíadas* (um canto de louvor à glória do povo português). A respeito dessa aproximação entre *Os Lusíadas* e *Mensagem*, Gagliardi (2012, p. 17) afirma que: “sem a imposição de suas diferenças, não se enxerga este poema [*Mensagem*], pois grande é a sombra de Camões”.

Não nos interessa neste trabalho classificar *Mensagem* enquanto gênero nem elencar detalhadamente as diferenças entre essas duas obras, pois muitos críticos já o fizeram, como o próprio Gagliardi³⁸. Porém, relembremos Camões, visto ter Pessoa profetizado o aparecimento de um “supra-Camões”. Bakhtin (1981) já dizia que nenhum discurso é autossuficiente; por isso, se no discurso de *Mensagem* Camões parece uma elipse já há um indício de um diálogo importante como também sugere a epígrafe acima: há sempre uma voz nos interstícios.

Quando Camões escreveu sua obra publicada em 1572, Portugal estava no auge de seu império conquistado na aventura heroica de seu povo, pioneiro no desbravamento do mar desconhecido. *Os Lusíadas* narram o momento máximo dessa aventura, a viagem em que Vasco da Gama descobre o caminho marítimo para a Índia em 1498, marco da expansão renascentista do mundo ocidental. Com essa expansão, na visão de Camões, certamente Portugal seria um novo império, o que o leva a cantar patrioticamente o amor, o mar, o comércio e o catolicismo, apesar de já prever um sentimento de decadência nacional: “austera, apagada e vil tristeza” (CAMÕES, 1991).

Os poemas de Camões e de Pessoa sobre Portugal situam-se, respectivamente, no início e na fase terminal do longo processo de apogeu da nação. *Os Lusíadas* recontam cronologicamente a história de Portugal até seu momento de escrita. *Mensagem*, porém, interrompe seu percurso repleto de lacunas no século XVII, exatamente na derrota em Alcácer Quibir. A partir de então, inicia-se no poema um segundo tempo caracterizado pela esfera profética do retorno do Encoberto, o rei D. Sebastião, que ressurgiria por meio de outra figura histórica a fim de (re)erguer o Império português.

³⁸ Para o trabalho intertextual entre *Os Lusíadas* e *Mensagem* ver outros críticos citados por Camocardi (1996, p. 11).

Os personagens históricos não são tratados da mesma forma em Camões e em Pessoa. O Conde D. Henrique, por exemplo, em Camões não é privilegiado, mas em *Mensagem* é tratado como o pai-agente-histórico em quem pulsa uma força inconsciente. Ele é o pai histórico e mítico que, em um “começo involuntário”, usando a espada, acompanha a história e adota o mito: “À espada em tuas mãos achada / Teu olhar desce. / ‘Que farei com esta espada?’ / Ergueste-a, e fez-se.” (PESSOA, 2006, p. 21).

Ainda em *Os Lusíadas*, D. Sebastião, menino, é elogiado e considerado a grande esperança lusitana – o “novo ramo florescente” (CAMÕES, 1991). Porém, em *Mensagem*, D. Sebastião é um mito (o Encoberto) e “O homem e a hora são um só” (PESSOA, 2006, p. 23). O poema do século XVI já se dirigia a uma sociedade em declínio (em “apagada tristeza”) à qual as proezas lusitanas passadas podiam servir como injeção de ânimo. O poema do século XX também retrata a decadência, mas aponta, em meio ao nevoeiro do país, para “a hora” de um novo reino. Sempre esse estado caótico é condição negativa necessária para se estar na antevéspera do Messias.

Em suma, Camões e Pessoa são cantores da Pátria. Camões canta um Portugal de glórias passadas e Fernando Pessoa, resgatando o percurso camoniano de exaltação da história de Portugal, reatualiza o mito da fundação desse mundo para inscrevê-lo num processo de superação. Fernando Pessoa em *Mensagem* diz que a conquista do mar não foi suficiente (o império marítimo “desfez-se”, ou seja, a missão ainda não foi cumprida): falta concretizar um novo sonho – um império espiritual ou “além-mar”. Com a decadência há a possibilidade de colocar a esperança no canto interior, espiritual, metafísico, não de reis nem leis nem guerras... Somente por meio deste plano poderia, na visão do poeta, vir a mudança, um devir realmente mítico e espiritual.

Enfim, a poesia de Fernando Pessoa não é a do renascentista, mas a do poeta da modernidade que devora o passado para projetá-lo no futuro e, ao fazê-lo, navega pela história (BRASÃO), pela expansão marítima (MAR PORTUGUÊS) e pelo Mito, sentimento de nostalgia que configura o povo (O ENCOBERTO). Embora haja uma simulação de falar o tempo todo do passado, Pessoa, nessa obra, concentra-se no futuro dando à maior parte de seus textos um tom enigmático como se os acontecimentos fossem sinais misteriosos que deveriam ser decifrados para prever o que estaria por acontecer. Por isso esse texto, ao invés de ser construído como um

espaço de luz, possui sua superfície na penumbra, como o “Livro dos livros” dos hebreus, no qual o sujeito joga com a textualidade fazendo multiplicarem-se os sentidos.

Sob essa perspectiva é possível afirmarmos como Gonçalves (1995, p. 37) que Fernando Pessoa é a contemporaneidade do clássico no sentido de afirmar uma familiaridade histórica e mítica com os valores da cultura portuguesa e universal. “Pessoa retiraria dessa intimidade suas raízes, universalidade, demiurgia, entidades e o propósito de um vir a ser nacionalista” (GONÇALVES, 1995, p. 38). Essa análise de *Mensagem* feita por Gonçalves apoia-se no mito de *Os Lusíadas* que divide o Sebastianismo em dois hemisférios: o da realidade e o do mito. Na visão do autor, *Mensagem* se situaria no hemisfério do mito, numa espécie de absorção da história (pelo mito). Segundo o autor, “a tônica de dizer o mito historicamente, em língua portuguesa, está ligada ao lirismo que perpassa a língua numa forma de predominância da paixão sobre a ação” (GONÇALVES, 1995, p. 38).

Fernando Pessoa tinha um projeto, uma tarefa a cumprir que era a de “erguer alto o nome português” por meio da arte poética, como ele mesmo disse em carta a Armando Côrtes-Rodrigues escrita em 19 de janeiro de 1915:

Porque a ideia patriótica, sempre mais ou menos presente nos meus propósitos, avulta agora em mim; e não penso em fazer arte que não medite fazê-lo para erguer alto o nome português através do que eu consiga realizar. É uma consequência de encarar a sério a arte e a vida. (PESSOA, 1998, p. 143).

Côncio de sua missão de criar uma grande poesia, Pessoa profetizou o aparecimento iminente daquele “Supra-Camões” e a necessidade de surgir um “indisciplinador”: tudo em prol da humanidade. Conforme Gonçalves (1995, p. 148), o que Pessoa chama de “humanidade” é a expressão poética de suas ficções. Segundo o próprio poeta:

Portugal precisa dum indisciplinador. Todos os indisciplinadores que temos tido, ou que temos querido ter, nos têm falhado. Como não acontecer assim, se é da nossa raça que eles saem? As poucas figuras que de vez em quando têm surgido na nossa vida política com aproveitáveis qualidades de perturbadores fracassam logo, traem logo a sua missão. Qual é a primeira coisa que fazem? Organizam um partido... Caem na disciplina por uma fatalidade ancestral. (PESSOA, 1986, p. 53).

Em 1915, na Coluna “Crônica da vida que passa” do *O Jornal*, n. 6, de 8/04/1915, Pessoa já tinha explicado pela primeira vez o tipo de indisciplinador de que

Portugal precisava. Segundo Gomes (1987, p. 20), essa indisciplina foi necessária para que Pessoa pudesse imitar a Natureza em seu aspecto diverso.

Ao pretender repensar a organização da cultura nacional em tempos de decadência moral e cívica, Pessoa quer apresentar, imaginariamente, a necessidade de Portugal renascer política, cultural e, sobretudo, literariamente: “Senhor, falta cumprir-se Portugal!” (PESSOA, 2006, p. 36). Então, qual seria o destino nacional anunciado em *Mensagem*? Que sentido tem o verso “Senhor, falta cumprir-se Portugal!”? O destino da nação é o V Império na visão do poeta, um Império vislumbrado no futuro, ou seja, uma aventura do espírito, uma viagem sem fronteiras de uma constante inquietação. E, para cumprir-se Portugal, é necessário o regresso de D. Sebastião que estabelecerá um Império Cultural, Espiritual e Universal.

Portanto, para que isso se dê, Pessoa profetiza o seu próprio surgimento: “porque fatalmente o Grande Poeta que este movimento gerará deslocará para segundo plano a figura, até agora primacial, de Camões. Quem sabe se não estará para um futuro muito próximo a ruidosa confirmação deste deduzidíssimo asserto?” (PESSOA, 2004, p. 367). Seria uma tentativa de superação pessoana diante de Camões? Acreditamos, como Caio Gagliardi (2012), que nessa profecia do surgimento iminente de um “Supra-Camões”, Pessoa não tinha a intenção de desprestigiar o autor de *Os Lusíadas*, mas fazer-se perceber por meio de uma obra que trouxesse muito mais do que a glorificação da pátria portuguesa porque conjecturava que, enquanto a “madrugada irreal” do V Império não dourasse “as margens do rio Tejo”, não se cumpriria Portugal. Não queremos partir para uma leitura psicológica do poeta, mas entender a profecia de que “para Portugal se prepara um ressurgimento assombroso” (PESSOA, 1980).

Caio Gagliardi (2012), em uma leitura crítica de Eduardo Lourenço, afirma que Pessoa “é rival de seu próprio tempo” e não um “rival de Camões” porque, para Pessoa, Camões não é (como não são Viriato, Nun’Álvares ou D. Afonso Henriques) simplesmente um outro autor ou um personagem histórico, ele é o imperador de um império extinto, por isso ligado à saudade. Segundo Gagliardi (2012, p. 12), Pessoa anunciava suas diferenças com o movimento saudosista em “cujas águas bebeu, sem, de fato, ter matado a sede”. Tal saudade Pessoa procurava superar e levantar-se com toda carga da história recente nos ombros, procurando encontrar saídas para a crise institucional de seu país como fizeram os profetas bíblicos animando o povo hebreu por meio das promessas messiânicas.

Fernando Pessoa, ao se autoprofetizar como um “Super-Camões” ou “Supra-Camões”, entrega-se à criação poética como a afirmação de uma língua, de um povo, de uma cultura cujo sentimento é a consolidação de sua própria nacionalidade. Como se o poeta pretendesse habitar o simbólico como forma de inserir sua marca, seu sintoma em Portugal pelo ato poético. Ele conjectura:

Viver não é necessário; o que é necessário é criar. Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha. Cada vez mais assim penso. Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir para a evolução da humanidade. (PESSOA, 2006, p. 39).

Pessoa sugere não querer trair a sua missão salvadora da humanidade. O livro *Mensagem* foi o único publicado na língua portuguesa com Pessoa ainda vivo e a única obra que ele assina como Fernando Pessoa. Com essa obra de arte o poeta se propõe apresentar uma grande poesia capaz de reverter mais de três séculos da história decadente de Portugal. Como ele mesmo disse: “Sou uma grande ânsia do tamanho exacto de Portugal. Eu, ao menos, sou bastante para indicar o caminho”. (PESSOA, 1997, p. 21).

Pessoa pretende doar a si mesmo como um tipo de Cristo, de herói libertador a fim de contribuir para a evolução da humanidade. Sua intenção seria anunciar o aparecimento de um criador ou de uma criação que trabalhasse o espírito português disperso e estagnado, marcando o início de uma nova era na evolução literária/cultural ou na história da humanidade. Portugal seria, assim, um sinal, um exemplo a ser seguido pelo mundo como foram os hebreus da *Bíblia*. É nesse sentido de universalidade que a obra de Pessoa desenvolve sua especulação filosófica. Aqui a história de Portugal é vista sob um ângulo interpretativo do poeta-profeta.

Tirem-se, rapidamente, as tónicas conclusões finais. São três. — A primeira é que para Portugal se prepara um ressurgimento assombroso, um período de criação literária e social como poucos no mundo tem tido. Durante o nosso raciocínio deve o leitor ter reparado que a analogia do nosso período é mais com o grande período inglês do que com o francês. Tudo indica, portanto, que o nosso será, como aquele, maximamente criador. Paralelamente se conclui o breve aparecimento na nossa terra do tal supra-Camões. Supra-Camões? A frase é humilde e acanhada. A analogia impõe mais. Diga-se ‘de um Shakespeare’ e dê-se por testemunha o raciocínio, já que não é citável o futuro. — A segunda conclusão é que, tendo o movimento literário português nascido com e acompanhado o movimento republicano, é dentro do republicanismo, e pelo republicanismo, que está, e será, o glorioso futuro,

deduzido. São duas faces do mesmo fenómeno criador. Fixemos isto: ser monárquico é, hoje, em Portugal, ser traidor à alma nacional e ao futuro da Pátria Portuguesa. — A terceira conclusão é que o republicanismo que fará a glória da nossa terra e por quem novos elementos civilizacionais serão criados, não é o actual, desnacionalizado, idiota e corrupto, do tripartido republicano. (PESSOA, 1980, p. 27).

Verificamos que na visão de Pessoa há uma esperança para Portugal: o ressurgimento de um período criador na literatura trazida por uma espécie de “supra-Camões” ou de “um Shakespeare”. Para Pessoa (1979, p. 91) é necessário preparar “o caminho dos grandes gênios portugueses, ainda que contra a voz profética, eles não venham nunca”. Nesta perspectiva, Pessoa se refere à profecia do ressurgimento de uma grande criação de “mensagem civilizacional” tal qual nunca se viu e nem se ouviu, capaz de construir um Império não material.

Criando sua obra poética com firme propósito, o poeta sente a dor de experimentar a vida imperfeita podendo ser aliviada pela consolação espiritual da arte. Na busca imaginária de um destino fecundo para Portugal, Pessoa se depara com a névoa do futuro, com o “Encoberto”, signo que remete à redenção por meio da poesia: “Que símbolo final / Mostra o sol já desperto?” (PESSOA, 2006, p. 50). Contudo, longe de traduzir uma melancolia ou um “saudosismo atávico”, Pessoa avisa que “o futuro deve ser conjugado com sua ancestralidade mística (por isso Deus) e mítica (na imagem do Encoberto).” (GONÇALVES, 1995, p. 160).

Era preciso navegar em busca de outros mares, portos novos, terras novas... Era preciso poetar pelo não senso, o não dizível e “retornar à língua ‘mátria’ com novos sentidos” (GONÇALVES, 1995, p. 222). Assim, o poeta iniciou sua navegação por outros mares quando retornou a sua língua mátria nos idos de 1905.

Esse início do século XX foi considerado um momento de crise e de dissolução de muitos valores marcado por várias mudanças. Nesta época, as minorias criadoras manifestaram-se por impulsos de ruptura com as diversas ordens vigentes. As energias da aventura tentavam romper com “as crostas” das camadas conservadoras e tentavam redescobrir o mundo por meio da redescoberta da linguagem estética. Especificamente, a cultura ocidental passou, nesse período, por uma fase de inovações no campo da música, artes plásticas, arquitetura e literatura com uma diversidade de propostas vanguardistas como: o Cubismo, o Fauvismo o Abstracionismo, o Futurismo, o Expressionismo, o Surrealismo e o Dadaísmo.

Portugal também acompanhou as correntes artísticas em voga no início desse século. Foi em 1913 em Lisboa que se constituiu o núcleo do grupo dito “modernista”. Fernando Pessoa e Mário de Sá Carneiro haviam colaborado na revista *Águia*, instrumento do Saudosismo. De acordo com Robson Gonçalves, a adesão e a colaboração de Pessoa com os ideais nacionalistas, saudosistas que marcam a postura do movimento modernista resumem-se “na escrita de seu ensaio intitulado ‘Nova Poesia Portuguesa’ em que o poeta se presentifica como uma voz na modernidade lusa.” (GONÇALVES, 1995, p.8).

Desejando afastar-se do saudosismo, Pessoa acabara por trabalhar no lançamento de uma revista que foi marco histórico do modernismo luso, a chamada revista *Orpheu* (a mesma teve dois números publicados correspondentes aos primeiros dois trimestres de 1915, sendo o terceiro número cancelado devido a dificuldades de financiamento). Mario de Sá Carneiro, Fernando Pessoa e Almada Negreiros eram os causadores dos “escândalos” da revista *Orpheu*. Segundo Robson Gonçalves, por meio dessa revista Pessoa dimensiona a evolução de sua teoria das sensações. Nas palavras do autor: “a revista *Orpheu* [...] vai ratificar a postura de Pessoa, com referência à produção literária, em relação a seus projetos estéticos.” (GONÇALVES, 1995, p. 142).

Conforme Pessoa (1998), o lançamento da revista *Orpheu* foi provocador por abalar as estruturas dos “lepidópteros” da cultura portuguesa. Em carta a Camilo Pessanha o poeta explica o que é *Orpheu*:

É uma revista, da qual saíram já dois números; é a única revista literária a valer que tem aparecido em Portugal, desde a Revista de Portugal, que foi dirigida por Eça de Queirós. A nossa revista acolhe tudo quanto representa a arte avançada; assim é que temos publicado poemas e prosas que vão do ultra-simbolismo ao futurismo. Falar do nível que ela tem mantido será talvez inábil, e possivelmente desgracioso. Mas o facto é que ela tem sabido irritar e enfurecer, o que, como V. Ex.^a muito bem sabe, a mera banalidade nunca consegue que aconteça. Os dois números não só se têm vendido, como se esgotaram, o primeiro deles no espaço inacreditável de três semanas. Isto alguma coisa prova - atentas as condições artisticamente negativas do nosso meio - a favor do interesse que conseguimos despertar. E serve ao mesmo tempo de explicação para o facto de não remeter a V. Ex.^a os dois números dessa revista. Caso seja possível arranjá-los, enviá-los-emos sem demora. (PESSOA, 1998, p. 184-185).

A “geração do *Orpheu*” surge, assim, como ponto de partida de uma época de mudanças de certas formas de pensar e de sentir marcando o início do chamado movimento modernista em Portugal. Para Josiane de Souza (1990), a “geração do *Orpheu*” aparece como proposta de arrancar a cultura portuguesa de seu provincianismo

e de sua estagnação total e, para isso, era necessário que ocorresse uma “mudança no psiquismo nacional voltado totalmente para o passado e com saudade do futuro.” (SOUZA, 1990, p. 85).

Assim, desde Camões, o mais intrigante poeta português tem sido Fernando Pessoa. Poeta bilíngue, nascido em Lisboa e eterno estrangeiro na luta da “impossibilidade do ser”, Pessoa representa a conquista do “super-homem” que reside além do bem e do mal como caracterizado por Nietzsche. É o poeta da inquietação das verdades que não podem mais ser assimiladas, da fragmentação, “da esperança na superação do impasse da modernidade.” (SOUZA, 1990, p. 87).

Algumas composições de Pessoa seguem a continuidade do lirismo português com marcas do saudosismo, simultaneamente com o processo de ruptura que se concretiza nos heterônimos e até mesmo no ortônimo³⁹ ou nas experiências modernistas que vão desde o simbolismo ao paulismo e interseccionismo. Fernando Pessoa jogava com o clássico apresentando o moderno e estabelecendo um liame entre a tradição clássica, romântica e medieval. *Mensagem* é, conseqüentemente:

[...] um canto que mantém uma tradição de natureza épica sobre as determinações culturais místicas-míticas-poéticas que fazem aflorar uma história portuguesa. Portanto, a verossimilhança histórica não se realiza no texto, antes a história aparece como um ‘dever ser’, uma transfiguração, da natureza maravilhosa, oriunda do legado clássico e medieval, que compõe a cultura portuguesa. (GONÇALVES, 1995, p. 158).

Em outras palavras, essa obra pessoana reúne uma tradição estilística da poesia portuguesa partindo da métrica medieval, trovadoresca e do legado clássico quinhentista organizando o todo poético em partes independentes, integrando-as pela temática lusa, pela morfologia e pela estrutura rítmica. Pessoa retoma o misticismo quinhentista por meio do mito do Sebastianismo, pela tradição popular que conta a história de Alcácer Quibir na versão do sapateiro Bandarra. Não se trata de modificar a realidade lusa, mas sim atestar pelo imaginário o saber da ancestralidade, do misticismo, do fado luso contraposto à sua presença no século XX.

Mensagem enaltece um Portugal futurista que tem de olhar para seu passado, seu presente retomando o seu destino através do papel que deve ser resgatado pela

³⁹ Quando se fala de Fernando Pessoa interessa lembrar a existência do ortônimo e dos heterônimos. O seu universo heteronímico permitiu-lhe criar diferentes personalidades com outros nomes como Alberto Caeiro, Ricardo Reis ou Álvaro de Campos; mas há uma personalidade poética que mantém o nome de Fernando Pessoa, como em *Mensagem*, designando-se de ortônimo. Jacinto Prado Coelho (1982) considera Fernando Pessoa como sendo o “eu profundo” e os heterônimos como os “outros eus”.

herança poética. Assim, é pelo legado mítico e místico, pelos desígnios do classicismo luso (onde a língua, a arte e a nação tomam forma), pela localização geográfica que *Mensagem* intenta ver um universo imaginário. “Este universo imaginário é da ordem do campo do Outro, como simbologia de um olhar que espreita o mundo ocidental. Por esta escopia surge Portugal na ‘mensagem’ pessoana, como os olhos que vislumbram o futuro do ‘dever ser’.” (GONÇALVES, 1995, p. 158).

Nessa obra, a dimensão mítica sobressai multiplicando os sentidos de fenômenos, acontecimentos e criações da história portuguesa. Assim sendo, apresenta não propriamente matéria narrativa como ocorrências ou acontecimentos, mas sim fragmentos de quadros históricos que procuram interferir subjetivamente nos estados de almas. E a atitude típica dos heróis de *Mensagem* não é a ação, mas sim a contemplação. Olham o indefinido, concentram-se na “febre do além” que o poeta encarna nos versos, por exemplo, de “Noite” - primeiro poema de OS TEMPOS -: “E, quando o veem, veem a figura / Da febre e da amargura, / Com fixos olhos rasos de ânsia / Fitando a proibida azul distância” (PESSOA, 2006, p. 55). Essa atitude pode significar uma ânsia metafísica⁴⁰ ou a busca por uma “Índia” que não há.

Pessoa, em uma tentativa hermenêutica de reorganizar o mundo português, propõe uma atualização ou revisitação do discurso épico, dos seus mitos e histórias apresentando uma textualidade em que diversos discursos (o histórico, o heráldico, o poético, o mítico, o místico-simbólico, o religioso) se entrecruzam. Assim, ocorre um processo de dinamização de construções simbólicas adequadas à descrição dos eternos modelos de comportamento individual e social, o que torna sempre atual o problema do imaginário coletivo e a investigação dos motivos psicológicos nos poemas de *Mensagem*.

Nesse processo de atualização surgem fragmentos de vozes, discursos regidos no sentido de apontar para dois fatores importantes que denotam um novo tempo: a remitologização e a re-historicização (TUTIKIAN, 2006, p. 11). Por *Mensagem* trazer um discurso regido por um verso quase esvaziado (“É a hora!”), Pessoa re-historiciza e remitologiza essa história esvaziada e fragmentária. Segundo Tutikian (2006, p. 11), essa remitologização é uma nova proposição mitológica, a do “desmascaramento e a

⁴⁰ A palavra “metafísica” implica “além da física”, ou seja, implica um plano até então desconhecido e indefinido. Segundo Soares (2010, p. 155), a metafísica, originariamente, é interrogação e problemática; e o mito é resposta e comentário, calando esses questionamentos.

busca da verdade, da realidade ideal, do V Império Espiritual, o Império da Perfeição encarnado em D. Sebastião”.

Publicado na fase republicana salazarista, *Mensagem* é um texto que lê outros apresentando um “discurso antiépico” (TUTIKIAN, 2006). Isso porque nessa obra Fernando Pessoa não desenvolveu apenas uma visão historicista, relatando fatos históricos lineares da época das cruzadas e das navegações, mas configurou uma formulação simbólica e mitológica que “excedeu as coordenadas de tempo e de espaço” (CAMOCARDI, 1996). Em outras palavras, o discurso torna-se “antiépico” especificamente pelo fato de destruir a imagem do Portugal glorioso na última parte; e de interessar-se pelo futuro e não simplesmente pelo passado: “Fita, com o olhar esfíngico e fatal,/ O Ocidente, futuro do passado./ O rosto com que fita é Portugal” (PESSOA, 2006, p. 37); e ainda por utilizar o tempo presente: “É a hora!” (TUTIKIAN, 2006).

Seguindo apontamentos de Bakhtin, Tutikian (2006) observa que este último verso (“É a hora!”) é o anúncio de um processo que abre uma brecha para a chamada “inversão histórica” em que o passado se pode realizar no futuro devolvendo ao poema o seu sentido épico. *Mensagem*, ao abarcar o tempo presente decadente, mitologiza, então, a história de Portugal em prol de um ideal, o V Império não material. No entanto, na composição poética não é apenas uma voz que se ouve, mas várias. Nas palavras de Caio Gagliardi:

Se em *Os Lusíadas* a saga de um povo é narrada por uma única *persona* poética distanciada, que se confunde com a imagem do próprio Camões, *Mensagem* é um arranjo de vozes, um poema composto por muitos pontos de vista: é, às vezes, o monólogo da figura heroica que intitula suas partes, noutras é a voz de um eu lírico distanciado e impessoal, que se manifesta tanto na primeira pessoa do singular quando na primeira do plural; e em outros poemas é uma voz que se dirige para a figura-título do texto. (GAGLIARDI, 2012, p. 17-18).

Ou seja, os poemas nos colocam, por vezes, diante de uma voz impessoal que não sabemos a quem pertence. Outras vezes é uma voz pessoal, no geral um rei, um guerreiro, um navegador que realiza um monólogo. Por ter vários ângulos visuais, BRASÃO, por exemplo, tem também várias perspectivas, várias máscaras utilizadas pela imaginação, pois o poeta dá ao personagem vida própria, voz autônoma. Nos CAMPOS, parte introdutória de BRASÃO, o sujeito da enunciação não se explicita no enunciado. Trata-se de um eu implícito e que não se presentifica.

No poema “Viriato”, usando os verbos na pessoa do plural, o poeta mostra ao povo português que esse exemplo é digno de ser seguido pelo povo, pois, lembrando o que já antes fora glória, poderá se identificar com suas façanhas realizadas e haver um motivo de viver e lutar pelos seus ideais. Ainda na terceira seção - AS QUINAS - a voz é de uma figura histórica anunciada no título em primeira pessoa: “Deus me deu o seu gládio”. Em A COROA retorna-se à voz de um “eu” que se dirige a alguém. A voz aqui é reflexiva, indagações são feitas por um eu implícito a respeito do personagem a que se refere o poema. Em O TIMBRE reaparece a voz do sujeito da enunciação que se explicita, mas que fala de alguém sem se dirigir a ele. Enfim, a multiplicação de vozes ou pontos de vista encontra apoio na constituição material dessa obra, bem como nas quantidades métricas e versificatórias empregadas, nível em que apresenta, também, uma grande variedade de formas responsável por ritmos e andamentos.

Sob esta perspectiva, *Mensagem* não é regida pela uniformidade como em *Os Lusíadas*, mas se constrói, como explica Tutikian (2006, p. 11), “pela polifonia multifacetada, por meio de poemas diversos, várias formas, números de versos e combinações de rimas”. *Mensagem* caracteriza-se, portanto, pela assimetria e irregularidade das formas escolhidas, sugerindo as incertezas e descaminhos do mundo aí representado tal como a variedade dos tipos de verso e de estrofe utilizados por Fernando Pessoa (mas não apresenta ainda a ocorrência do chamado verso livre).

Um aspecto decisivo do texto é a concisão de linguagem. Os poemas de *Mensagem* apresentam a predominância de versos curtos, orações breves, períodos pouco desenvolvidos, elipses, condensação sintática. Isso sugere que o discurso pretende apenas enunciar por meio de sinais sibilinos núcleos de pensamento sem desdobrá-los. Esse laconismo de carga pensante gera sucessivos e sempre multiplicados interstícios nos quais se instala uma crescente quantidade de insinuações e sugestões que o leitor deve tentar entrever.

Pessoa construiu seu texto poético por meio de vários discursos revelados ao longo dos poemas pelos seus heróis simbólicos com o intuito de transgredir a observância dos modelos do passado seja na estrutura, seja nas imagens mitológicas determinando a inserção do sujeito no futuro como um “devir-judeu”⁴¹. Cantar as

⁴¹ Devir é um termo originado do latim “*devenire*” que significa “chegar”. Filosoficamente, significa as mudanças pelas quais passam as coisas no transcorrer do tempo, inclusive o ser humano, significando, também, “vir-a-ser”. Assim, “devir-judeu” implica o desafio de se reinventar outro. (cf. NEUSNER, 2003).

vozes, cantar os interstícios do “ser-se português” implica atentar para uma cultura que profetiza realmente um devir.

Talvez aqui seja possível expormos que a concepção heteronímica tem eco também em *Mensagem*: uma poética da fragmentação e dos múltiplos. Segundo Gonçalves (1995, p. 112), para engendrar o “poeta superior”, na acepção de Pessoa, a questão da “multifacetação dos Eus” se tornaria realmente imprescindível, bem como a procura de uma estética nesse início de produção poética que referendasse a nomeação de uma “poética síntese”, de uma criação literária moderna. Como explica o próprio poeta:

[...] a verdadeira arte moderna tem que ser maximamente desnacionalizada – acumular dentro de si todas as partes do mundo. Só assim será tipicamente moderna. Que a nossa arte seja uma onde a dolência e o misticismo asiático, o primitivismo africano, o cosmopolitismo das Américas, o exotismo ultra da Oceania e o maquinismo decadente da Europa se fundam, se cruzem, se interseccionem. E feita esta fusão espontaneamente, resultará uma arte-todas-as-artes, uma inspiração espontânea complexa. (PESSOA, s.d., p. 114).

Mensagem é uma “poética síntese” de fusão de sujeitos, de gênero híbrido que exhibe a literatura por meio de uma constante renovação e mobilização estrutural não permitindo seu esgotamento formal. É endossado, então, o caráter mutável do gênero, do mito, da história e da própria literatura como se a criação pela palavra poética fosse uma atitude a ser redescoberta pela arte em mutação numa simbiose de sensações que se querem plurais.

As vozes enunciativas desse texto oscilam entre a terceira, a segunda e a primeira pessoa (tanto no singular quanto no plural). Inclusive no “terceiro aviso” de O ENCOBERTO o eu poético assume-se como locutor e autor manifestando certos pontos de vista:

TERCEIRO

Screvo meu livro à beira-mágoa.
Meu coração não tem que ter.
Tenho meus olhos quentes de água.
Só tu, Senhor, me dás viver.

Só te sentir e te pensar
Meus dias vácuos enche e doura.
Mas quando quiserás voltar?
Quando é o Rei? Quando é a Hora?

Quando virás a ser o Cristo

De a quem morreu o falso Deus,
E a despertar do mal que existo
A Nova Terra e os Novos Céus?

Quando virás, ó Encoberto,
Sonho das eras português,
Tornar-me mais que o sopro incerto
De um grande anseio que Deus fez?

Ah, quando quiserás, voltando,
Fazer minha esperança amor?
Da nevoa e da saudade quando?
Quando, meu Sonho e meu Senhor?
(PESSOA, 2006, p. 53).

Este é o único poema de *Mensagem* que não apresenta um título. É o terceiro poema de OS AVISOS, da última parte de O ENCOBERTO, sendo o primeiro “O Bandarra” e o segundo, “António Vieira”. Cada uma dessas figuras históricas, incluindo o próprio poeta, é um profeta cuja função dentro do contexto de *Mensagem* é invocar, fortalecer e propagar o mito sebastianista – o primeiro no século XVI, o segundo no século XVII e o terceiro no século XX.

Bandarra e Vieira haviam já avisado o povo português do regresso de D. Sebastião, o Desejado, o Encoberto. Este terceiro, sem nome, por sua vez, torna-se também mensageiro que “escreve seu livro à beira-mágoa” sobre a chegada do Encoberto em um tom de desespero como sugerem as várias perguntas. Aqui o mito é poetizado, não interessando a reprodução linguística de fatos, mas a disposição anímica, a percepção de um eu interior que deseja ser despertado para “a Nova Terra e os Novos Céus”.

Junto com o reaparecimento de D. Sebastião surgiria esse novo tempo: o V Império. É sabido que o mito do V Império tornou-se tradicional em Portugal depois de fixado pelo padre António Vieira a partir da leitura que fez das Trovas populares de Bandarra. Historicamente, há muitas reinterpretações desses mitos lusitanos. Vieira defendia que D. João IV reencarnaria D. Sebastião vindo como O Encoberto. Pessoa, no entanto, reformula poeticamente esses mitos.

Pessoa se faz mensageiro, como Bandarra e Vieira, da chegada de D. Sebastião evocando seu Senhor: “Só tu, Senhor, me dás viver. / Só te sentir e te pensar / Meus dias vácuos enche e doura [...] Tornar-me mais que o sopro incerto / De um grande anseio que Deus fez?”. O eu poético anseia pela chegada do seu Senhor que o despertará do mal que existe: “Mas quando quiserás voltar? / Quando é o Rei? Quando é a Hora?”. Esta última palavra grafada em maiúscula remete para o final da obra, momento exato

do cumprimento da vinda do Encoberto: “É a hora!”. Deste modo, *Mensagem* profetiza o retorno do Encoberto no tempo de “O Nevoeiro” como cumprimento das profecias. E no final desse “Poema dos poemas” o Encoberto se materializa, pois é chegada “a hora”.

É, portanto, no solo da crise cultural, política e institucional portuguesa que Pessoa reformula esses mitos antigos (GAGLIARDI, 2012, p. 21). O poeta tem ouvido outras vozes nesses cantos mitológicos portugueses e, por isso, apontou para “Um mais além” recriando o universo mítico lusitano (PESSOA, 1993, p. 91). Anunciou uma profecia e cumpriu-a em si próprio por uma “febre de Além” que constitui o cerne de sua poesia: “É um imperialismo de poetas? Seja [...] O imperialismo de poetas dura e domina; o dos políticos passa e esquece, se não o lembra o poeta que os cante.” (PESSOA, 1980, p. 240).

2 PROFETISMO HEBRAICO E LUSITANO

*É o som presente desse mar futuro,
É a voz da terra ansiando pelo mar.*
(Fernando Pessoa)

A literatura profética tem suas bases na atividade profética do antigo povo do Oriente Médio, especialmente dos hebreus. O termo profetismo deriva do termo profeta donde advém outro conceito fundamental: a profecia. Conforme Besselaar (1987, p. 33), a profecia tem por definição um núcleo mítico que leva grande vantagem sobre as construções puramente racionais porque afeta o homem na sua totalidade incentivando-lhe a imaginação, oferecendo-lhe uma visão de futuro e convidando-o a colaborar com os desígnios divinos.

Segundo Franco (2010, p. 152), a percepção profética é própria do homem, ou seja, é uma dimensão fundamental da sua existência: é como se vivesse parte no presente e parte no futuro. Assim, passado, presente e futuro formam um todo indissociável, pois se alguém pode agir no presente é porque se lembra do passado e vislumbra o futuro.

Nessa perspectiva, entendemos por profecia basicamente a predição do futuro, bem como anúncios e presságios por um profeta, místico ou adivinho. Essa noção corrente de profeta torna-se incompleta quando aplicada aos videntes de Israel. Estes foram mensageiros ou pregoeiros da religião de YHWH⁴². Falavam em nome de Deus para orientar o povo na prática da justiça e condenavam os pecados nacionais, a opressão, as violências exercidas pelos homens poderosos e a idolatria dos povos cananeus praticada paralelamente com o culto a YHWH.

A *Bíblia* está cheia de declarações do tipo “Assim diz Deus”, “O Senhor ordenou” como fórmula profética que pode implicar uma afirmação humana de alguém que interpreta a seu modo a História. Assim, o profeta atua manifestando as inspirações místicas de que ele é o intermediário. Ele é dotado de um discernimento espiritual que está acima do comum dos homens. A palavra apodera-se do profeta com tal força que a partir desse instante se deve definir toda a existência dele: o profeta é o homem da Palavra. Dela dependem os destinos dos povos; ela os salva ou os condena.

⁴² O Tetragrama Sagrado YHWH (יהוה, na grafia original, o hebraico), refere-se ao nome do Deus de Israel em sua forma escrita já transliterada e tem sido latinizado para YHVH já por muitos séculos. Foi transcrito em várias línguas modernas por *Jehovah* ou *Yahweh*. O termo hebraico original não comportava vogais, apenas se escreviam as consoantes YHWH. (cf. SUANA, 2006).

De acordo com Franco (2010), o profetismo pode ser entendido, em termos gerais, como a corrente originariamente de caráter religioso que propõe uma interpretação do ritmo, do destino da História à luz das profecias. Nas palavras do autor (2010, p. 154), “profetismo subdivide-se em duas grandes vertentes que, na maior parte dos casos, estão interligadas: o profetismo religioso e o profetismo político; este último desdobra-se em profetismo cultural e profetismo social”.

Na antiguidade bíblica misturavam-se o profetismo religioso e o político. De um modo geral, o profeta era o representante oficial de Deus e, tal qual um embaixador de determinado país, era o porta-voz do Senhor. O método de recebimento da profecia se realizava, sobretudo, por meio de sonhos, visões ou transe (por exemplo: 1 Sm 10:5-13). Interessante que a palavra hebraica *nabi* significa proclamador, profeta, arauto, porta-voz, mas também poeta ou músico sob a inspiração divina uma vez que, bíblicamente, os profetas faziam seus pronunciamentos em forma poética e, daí, em estilo cantado usando instrumentos musicais (cf. 1 Cr 25).

Portanto, as acepções de poeta e profeta são sinônimas em hebraico: ambos penetram os mistérios sagrados do Universo que interpretam. Há uma ligação entre a profecia e a poesia como se a poesia fosse transmitida por via da tradição profética ou vice-versa e o poeta fosse um profeta capaz de transformar a sociedade e ser um mediador da “verdade divina” que busca “na linha fria do horizonte / A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte - / Os beijos merecidos da Verdade.” (PESSOA, 2006, p. 37)

Contudo, o fenômeno profético não é exclusivo do povo hebreu, pois se encontra também nas religiões anteriores e paralelas da Mesopotâmia, do Egito e do mundo cananeu (os profetas de Baal, por exemplo: 1 Rs 18:19-40). Na Mesopotâmia o profeta era visto como o homem que penetra o céu pelo êxtase tendo como instrumento o estudo dos mortos, dos astros e sortes (2 Rs 10:19; Ez 21:16). Os escritos proféticos hebraicos se diferenciavam do profetismo de outras nações do Antigo Oriente Médio porque os outros eram restritos ao ritual de manipulação da divindade. Em outras palavras, os escritos proféticos não hebraicos se preocupavam em acalmar a ira dos deuses com rituais e sacrifícios enquanto o profetismo bíblico era mais ligado à vida social, política e religiosa do povo hebreu, culminando com a mensagem messiânica (a característica mais marcante da esperança hebraica).

O islamismo, o judaísmo e o cristianismo são considerados religiões proféticas. Para essas religiões, o profetismo é o meio de comunicação entre o ser humano e Deus. No Islamismo, o *Alcorão* entende o profeta (*rasûl*) como o enviado por Alá aos homens

e sua mensagem baseia-se na chegada de um Messias que conduzirá toda a Humanidade (e não apenas o povo de Israel) à integridade. No judaísmo, o profeta é um sábio conhecedor da *Torá*, receptáculo de inspiração divina, em condições de aconselhar e advertir o povo escolhido. Portanto, seu profetismo baseia-se em críticas sociais, políticas e morais como intervenção direta de Deus na história até a chegada do Messias poderoso, o qual elevaria os judeus ao triunfo sobre todas as nações. O cristianismo identificou Jesus de Nazaré como o Messias profetizado na *Bíblia* e, como crê que este morreu e ressuscitou subindo aos céus, seu profetismo baseia-se na segunda vinda de Jesus para o estabelecimento do Milênio e do Juízo Final.

Em Israel, o papel do profeta alargava-se em épocas de crise fosse ela religiosa, política ou de identidade. Suas mensagens eram carregadas de críticas sociais e religiosas, bem como de esperanças para o futuro. O profeta Isaías, por exemplo, viveu durante uns dias críticos da dominação assíria contemplando a invasão e deportação do reino do norte e preservação do reino sul (Is 46:9-11). Nesse contexto ele predisse muito sobre o Messias que haveria de vir: sua encarnação e divindade (Is 9:6-7), sua juventude (Is 7:15-16), sua missão (Is 11:2-5 e 60:1-3), sua mensagem (Is 61:1), seus milagres (Is 35:5-6), seus sofrimentos (Is 53:4-11). O período de tempo tratado no livro remonta à criação dos céus e da terra (Is 42:5) e olha para o futuro, para os novos céus e para uma nova terra (Is 65-66). Assim sendo, a elaboração de um mundo imaginativo ou utópico e a evocação de um futuro são fortemente sentidas na poesia de Isaías:

Cante, mulher estéril que nunca teve um filho!
 Irompa em canções, grite de alegria,
 você que nunca esteve em trabalho de parto.
 Pois a esposa abandonada terá mais filhos
 que a mulher que vive com o marido, diz o Senhor.
 Amplie o espaço de sua tenda,
 estenda as cortinas de sua morada;
 não o impeça, alargue as amarras,
 prenda com firmeza as estacas da tenda.
 Pois você se espalhará para a direita e para a esquerda,
 e seus descendentes possuirão nações
 e habitarão nas cidades desoladas.
 Não tema, pois você não terá vergonha;
 não se desencoraje, pois você não será desgraçada.
 Você esquecerá da vergonha da juventude,
 não se lembrará mais da desonra de ser viúva.
 Pois seu marido é o seu Criador
 (Is 54:1-5).

Nas profecias bíblicas são perceptíveis várias alegorias. Oseias e Isaías usam o símbolo da mulher para representar Jerusalém: a mulher que à primeira vista é fiel,

depois se torna uma adúltera e, mais tarde, purificada e fiel novamente (Os 1:21-26; Is 49:14-26). Em Isaías (54:1-10) Jerusalém é figurada como uma mulher em quem várias desgraças femininas possíveis se concentram: abandonada, estéril e repudiada. Mas tudo isso não passava de um acesso de raiva divina agora encerrada: “Por um pouco de tempo te abandonei, / mas agora com grande paixão torno / a recolher-te” (Is 54:7). Essa ideia de retorno e de esperança está muito presente no livro do profeta Isaías e de outros, como Miqueias. (ALTER; KERMODE, 1997, p. 189-198).

Miqueias foi um profeta contemporâneo de Isaías. Se Isaías assistia o rei e observava o cenário internacional, Miqueias, um profeta do campo, anunciou sua mensagem entre os moradores rurais clamando contra os abusos sociais e a corrupção do povo. Pregou a retidão e a justiça liderando a luta pela causa dos pobres contra os opressores ricos. Também, como outros, profetizou a chegada do Messias (Mq 5:2; 7:6). Assim como outros profetas, Miqueias olhou para além do sofrimento e da maldade e profetizou o Messias vindouro, bem como seu reino justo e de paz na Terra.

Contudo, os profetas hebreus não profetizavam somente para o povo judeu, mas também para as nações gentias⁴³. *Naum*, por exemplo, é um dos três livros proféticos cuja mensagem é dirigida quase que exclusivamente a uma nação estrangeira (os outros dois são *Obadias* e *Jonas*). Trata-se, portanto, da profecia da destruição de Nínive, a cidade dos assírios, povo conhecido por sua extrema crueldade. Também, Sofonias profetizou o juízo futuro contra cinco nações: Filístia, Amom, Moabe, Etiópia e Assíria.

Ser profeta era de grande prestígio entre o povo hebreu, inclusive Moisés disse: “Oxalá todo o povo de Deus fosse profeta” (Nm 11:29). A necessidade de se ter um mediador entre Deus e os homens para a transmissão da mensagem divina surgiu quando o povo hebreu, ao receber o Decálogo, ouviu a voz de Deus e temeu a morte: “Se continuarmos a ouvir a voz do Senhor, o nosso Deus, morreremos” (Dt 5:25). Haja vista que a voz do Senhor é como trovão: “Escute o estrondo da sua voz, o trovejar da sua boca” (Jó 37:2); “A voz do Senhor é poderosa; a voz do Senhor é majestosa” (Sl

⁴³ Gentio refere-se às nações que não pertencem à casa de Israel ou ao Deus de Israel. Conforme Neusner (2003, p.164), “as histórias de Israel mostram que toda a humanidade divide-se em dois grupos distintos”: os que conhecem Deus pela Torá (chamados de Israel) e os que não conhecem Deus de jeito nenhum e preferem adorar ídolos (chamados de gentios). Este termo “gentio” implica uma exclusão do “Outro”. Segundo a doutrina do Pentateuco, ser como as outras nações seria tomar o caminho da insensatez (Ex. 23:23-24; Lv 18:1-4; Dt 4:5-8 ou 18:9-14). Talvez por isso uma das atividades de Esdras ao retornar do exílio babilônio para a província da Judeia tenha sido expulsar as mulheres estrangeiras da comunidade judaica. Os judeus, além disso, eram proibidos de se casar com pessoas de outras nacionalidades (Dt 7:34; Ne. 13:23-29).

29:4). Desta forma, o povo temeu não mais poder escutar a voz de Deus e viver, por isso Moisés disse ao povo que Deus reconhecera a justiça desse medo e, portanto, ordenara-lhe que ensinasse a eles suas palavras posteriormente. Moisés, porém, o profeta, ouvindo várias vezes Deus diretamente, não morre.

Durante a formação do povo hebreu os profetas atuavam como líderes da comunidade, assim como fora Moisés no deserto e, séculos depois, no período dos Juízes. Além do papel de mensageiros de Deus, os profetas eram procurados pelas pessoas judias para que eles as representassem diante de Deus e intercedessem por elas. Pediam que averiguassem a vontade de Deus para elas. E, ainda mais, pediam que orassem para seu alívio ou cura (Gn 20:7). Na transição do período dos Juízes para o período monárquico quem assumiu essa liderança do povo de Israel foi o profeta Samuel (1 Sm 3). Após a ascensão de Saul ao trono de Israel, o profeta passou a ser uma espécie de conselheiro do rei. Segundo Alter e Kermode:

Os círculos de corte dos descendentes de Davi eram periodicamente influenciados por um movimento profético ético (abrangendo os deuteronomistas, mas não limitado a eles) que invocava o rei, o sacerdócio e o povo para combater a injustiça na Terra, e os padrões proféticos de integridade nacional – essencialmente os padrões proféticos de Samuel – deixaram uma marca permanente no caráter da literatura bíblica (1997, p. 156).

Assim, a partir desse período monárquico as profecias hebraicas passaram a ser registradas nos livros dos reis. Essas profecias sempre traziam à memória a aliança de Deus com o seu povo e cumpriam uma função social como elemento estabilizador de tensões. A narrativa bíblica mostra um Deus justo continuamente consciente das Suas promessas e cumpridor delas, o que faz do ofício de profeta um cargo seguro: “De todas as boas promessas do Senhor à nação de Israel, nenhuma delas falhou; todas se cumpriram” (Js 21:45). Ou seja, a narrativa bíblica enfatiza a contínua afirmação da confiabilidade da profecia e também a vitória das forças proféticas sobre as monárquicas como relata o livro de Reis, que celebra, dentre outros, os profetas Elias e Elizeu em suas lutas triunfantes contra a idolatria patrocinada pela Coroa.

Os três componentes clássicos da maioria dos livros proféticos do cânone hebreu, de acordo com Alter e Kermode (1997, p. 208), são: profecias de ruína para Israel caso os habitantes não se arrependessem dos erros, profecias de ruína para as nações vizinhas e profecias de restauração para Israel. Nesta visão, o que caracteriza a profecia hebraica como um todo é, sobretudo, a preocupação com a injustiça social. Os

oráculos de julgamento são seguidos por oráculos de salvação. O profeta é, por conseguinte, um arauto (como foi denominado Ezequiel) que chega à Terra para denunciar o erro e anunciar a boa nova de seu lugar elevado – próximo de Deus.

Segundo Neusner (2003, p. 64), de acordo com a interpretação profética a história de Israel, desde sua entrada na Terra Prometida (narrada no livro *Josué*) até a queda de Jerusalém em 586 a.C. (2 Rs), constituiu a história de como, devido à sua conduta, Israel perdeu sua Terra (como Adão perdera o jardim do Éden), primeiro no Norte e depois no Sul, apesar dos avisos persistentes dos profetas.

A partir do exílio na Babilônia, os autores da Torá reformulam a História de Israel para ajustá-la à história da existência condicional de seu povo. Tudo dependia da execução de um acordo articulado, por exemplo, em Levítico 26 e Deuteronômio 32 a 34: faça isso, consiga aquilo; não faça isso, não consiga aquilo. Nada era dado incondicionalmente. A tarefa daqueles autores exigia que interpretassem as condições do presente, e a mensagem transmitida por eles sublinhava, em resposta à incerteza da vida de Israel além do exílio e da reintegração, a incerteza daquela vida. (NEUSNER, 2003, p. 64).

O profeta movia-se, então, pela Terra de Israel ou do exílio alertando o povo sobre o futuro por meio de símbolos, visões, sons e exclamações de crises; colocando legalidades e reivindicações nas comunidades judaicas, zombando das autojustificativas e autopiedade do povo, expressando angústia e desespero com a devastação e as consequências de seus erros e invocando o castigo sobre o povo, caso não se arrependesse. Alter e Kermode (1997, p. 202) notaram certo endurecimento da posição do profeta bíblico à medida que ele se move da esperança do arrependimento a um senso da inevitabilidade do castigo, o que chamaram de “*pathos* profético”.

A profecia bíblica contém ainda um tom apocalíptico como, por exemplo, em *Isaías 24 e 27* ou nos livros *Daniel, Sofonias, Malaquias, Zacarias*, entre outros: virá o “dia de ira”, no qual Judá será julgada e a terra toda “será devorada no fogo do seu zelo” (Sf 1:18). Bandarra, da mesma forma, era considerado o representante da cultura portuguesa apocalíptica (cf. HERMANN, 1998). Tal como os demais profetas ele usava abundantemente os símbolos em suas profecias procurando “revelar” o fim ou os planos de Deus para o futuro a fim de consolar e encorajar os justos ou injustiçados dando-lhes certeza da vitória final, como teria acontecido com D. Afonso Henriques⁴⁴. De certa

⁴⁴ A lenda conta que, na conquista de Ceuta, teria nascido “o milagre de Ourique”: Cristo (como Deus-filho) teria aparecido a D. Afonso para lhe garantir a vitória contra os infiéis mouros e lhe confirmar a predileção divina. Esta lenda falada profeticamente teria o intuito de legitimar o lugar privilegiado de Portugal entre os reinos da cristandade europeia. Segundo Manuel Clemente (apud FRANCO, 2010, p.

forma, quaisquer profecias auxiliam na propagação de uma crença no futuro pelo símbolo ou pelo rito. E assim como os conhecimentos do passado se baseiam em fatos históricos, as esperanças no porvir se fundam em profecias.

Conforme explica José Eduardo Franco (2010), a escrita da história assume uma dimensão profética e entra a serviço da afirmação de uma consciência nacional baseada em uma hermenêutica inteligentemente orientada; o escritor/cartógrafo da nacionalidade formula as suas críticas em relação ao presente e adverte os contemporâneos, em tom profético, em relação aos riscos do futuro. Mas esta nostalgia não se fecha em si própria. Transforma-se em instrumento de combate, de crítica, abrindo-se para o sentido da esperança relacionada ao futuro.

À semelhança do profetismo hebraico, o pensamento mítico português também tem uma dimensão política e cultural. Para os lusitanos El Rei D. Sebastião regressaria em um dia de nevoeiro para instaurar aquela que seria uma Nova Era. O mito sebastianista tem origem quando o reino de Portugal foi anexado à Espanha, após a morte de D. Sebastião e a ausência de descendentes que pudessem suceder-lhe no trono. O fato de nunca ter sido encontrado o corpo do rei associado à sujeição à Espanha e às Trovas de Bandarra deu origem não só ao mito sebastianista, mas também ao profetismo português. A crença no retorno de D. Sebastião é, desde Bandarra, Camões passando pelo padre António Vieira e os textos de Fernando Pessoa, principalmente em *Mensagem*, objeto de várias leituras e interpretações ao longo dos séculos.

Bandarra, em Portugal, foi um dos primeiros a instigar essa corrente profética funcionando como o elemento responsável pela transmissão na esfera popular do messianismo, transitando entre os “cristãos novos e velhos” (HERMANN, 1998, p. 46). Esse “ilustre” sapateiro assimilou diversos elementos dessas culturas, dentre elas a hebraica para redigir suas Trovas e, ao fazê-las, cumpriu o papel intermediador entre o oral e o escrito, o cristão novo e o cristão velho, o popular e o erudito (HERMANN, 1998, p. 41). Dentre 1530 a 1540 as Trovas de Bandarra circularam entre o povo português e este passou a acreditar que o sapateiro era realmente um homem enviado por Deus, apto a transmitir os oráculos do Senhor.

A crença mítica de que D. Sebastião retornaria prosseguiu com o passar dos anos e durante a segunda metade do século XVII ocorreu uma efervescência importante

155), esta lenda, ampliada com outros elementos míticos, constitui o cânone fundamental do “credo lusitano”. Portanto, o mito de Ourique é fundador do reino e de seus emblemas, enraizando-se desde o século XV na cultura política portuguesa, permanecendo poderoso até o século XIX.

quando o padre António Vieira profetizou a “instauração do Reino de Deus sobre a Terra” que ele denominou de “V Império”: o reinado de mil anos ou milênio de Paz que abrangeria todas as raças, nações e culturas, dentre outras (*Isaiás*, no capítulo 11: 35 e 60, também havia profetizado o reino de paz do Messias).

Vieira enfrentou crises religiosas, ideológicas e políticas, sobretudo nas questões entre o judaísmo e o cristianismo que desembocavam no “Sebastianismo restaurador”⁴⁵: a crença no retorno de D. Sebastião e o conseqüente V Império. Essas crenças míticas são temas de profecias que oferecem sustentação à vida humana. Não é à toa que tanto o judaísmo como o cristianismo (religiões predominantes em Portugal) apresentam-se predispostos ao milenarismo e ao messianismo.

Como movimento messiânico, o Sebastianismo teve grande repercussão entre os jesuítas sendo Vieira um dos seus principais divulgadores em Portugal no século XVII. Fernando Pessoa, por sua vez, teve em Vieira um dos inspiradores centrais do seu profetismo poético, como podemos observar no poema que leva o nome do padre: “No imenso espaço seu de meditar, / Constelado de forma e de visão, / Surge, prenúncio claro do luar.” (PESSOA, 2006, p. 52).

O profetismo português surgiu inspirado no pensamento judaico-cristão que se resume na espera de um Messias. Como Deus cumprira suas promessas com o povo de Israel também cumpriria com Portugal. Como os judeus haviam sofrido no cativeiro, o povo lusitano sofreu o cativeiro dos espanhóis. Como os judeus haviam sido libertados da escravidão do Egito e, posteriormente, do cativeiro babilônico, Portugal recuperaria sua independência. Na obra *Mayor triumpho da monarchia lusitana*, Pedro de Sousa Pereira atribui a Portugal o destino de Israel:

E assinala para Portugal a ‘semelhança com o povo de Israel, de que se lhe transfiro o domínio’. Pois que ‘o reino de Portugal é de eleição divina, e sucedâneo a Israel, que o perdeu por seus pecados, e se deu às gentes que fizeram fruto nele de estender o nome de Deus até o Japão, que é o outro pólo, confirmando nossa santa fé com suas vidas, apesar de tantos encontros dos infieis, e riscos do Grande Oceano. (PEREIRA, 1649, p. 59).

A missão espiritual de Israel transferiu-se, então, para Portugal: ser o exemplo para todas as nações, levando-as até Deus. Um povo eleito por Deus deveria mostrar para a humanidade como criar, a partir de princípios éticos, um país moralmente virtuoso: essa seria sua missão providencial. Tal expectativa articulou práticas letradas

⁴⁵ Adjetivo dado por Vieira quando o mito assumiu clara dimensão política, visto a crença do cumprimento das profecias de Bandarra com a Restauração de 1640 ou o fim da União Ibérica.

as quais impulsionaram a ideia de Portugal como nação escolhida transformando o reino português em centro previsto do catolicismo e justificando sua legitimação e reclame como defensor da verdadeira fé e monarquia central no cenário da república cristã.

Dessa forma, a ideia da V Monarquia, como chamada em geral pelos sebastianistas, ou V Império como cunhado pelo padre António Vieira, anunciava que Portugal uniria toda a cristandade, venceria os mouros e, numa monarquia de dupla coroa (espiritual e material) instalaria o reinado de Cristo na Terra – estágio preparatório para o Juízo Final. Nesta interpretação luso-cristã, as monarquias pagãs seriam seguidas de um reinado de unidade cultural religiosa, de paz universal e de perfeição. Assim, a restauração da glória portuguesa não seria apenas a independência reencontrada, mas também seria acompanhada da conversão dos mouros e da conquista da África, da libertação e paz de Jerusalém, da conversão geral dos homens e do estabelecimento da monarquia universal.

Nas palavras de Franco (2010, p. 15):

O Profetismo lusitano anuncia a esperança da regeneração da sociedade portuguesa, de uma idade de ouro, da chegada de um grande chefe, de um monarca que conduzirá Portugal e a Igreja Católica às glórias antigas e assegurará o seu triunfo no quadro mundial de acordo com o que se crê estar divinamente predestinado por Deus, quando da fundação do reino de Portugal. O Profetismo português surgiu, tanto quanto nos é dado conhecer pelos documentos, com o esforço de afirmação da autonomia do reino perante os outros estados europeus, estando, portanto, na sua origem e consolidação um Profetismo de cariz político que não hesitou em recorrer a elementos subsidiários de ordem religiosa e até de modelação mitogénica para legitimar e fundamentar, com condições de credibilidade, a sua mensagem profética.

Em suma, o profetismo português procede do profetismo hebraico: a proclamação do povo eleito, a crença no futuro melhor e a chegada de um Messias. Certamente essa convergência daria credibilidade ao profetismo português. Tal como na *Bíblia*, o mediador humano-divino, o profeta português incorporaria a palavra de Deus e a transmitiria ao povo enxergando o passado, presente e futuro. Talvez por isso, no século XV, com a expulsão e perseguições dos judeus de Portugal aumentou essa mensagem da chegada do Messias, pois estes viviam em situação social e religiosa marginal. Inclusive o português Isaac Abravanel anunciou a chegada do Messias para o ano de 1503, Diogo Pires fez várias previsões, e Luís Dias autoproclamou-se como o Messias (cf. FRANCO, 2010, p. 156). Aqui se sustenta a visão tradicional do profeta como um mensageiro contra a desesperança.

Portanto, conclui Franco (2010) que o profetismo mítico em Portugal é um elemento importante para a compreensão da mentalidade, da cultura e do imaginário coletivo do povo lusitano. É como se fosse um estímulo para que persistissem na sua caminhada olhando para o futuro e acreditando que este seria melhor do que aquilo que já se conhecia. Trata-se de uma espécie de evocação de uma forma particular de vida social, uma mensagem que constituísse uma possível resposta à crise e à sociedade portuguesa então em processo de degradação.

Biblicamente, sempre que Deus quer realizar os seus desígnios escolhe uma pessoa ou uma nação. Para dar ao mundo o conhecimento da sua Lei, Deus escolheu o povo judeu e seus profetas. Do mesmo modo, em tempos modernos, quando Deus resolveu levar a sua mensagem aos infiéis inspirou a nação portuguesa e levantou dela seus profetas. No final desse século XV, com os descobrimentos, ou melhor, com a chegada dos portugueses à Índia e ao Brasil consolidou-se essa ideia mítica de que Portugal seria o povo eleito e teria uma missão espiritual universal do Oriente ao Ocidente, a de levar o Evangelho de Jesus Cristo para todas as criaturas.

No século XVI os portugueses consideravam terem feito historicamente mais que os romanos e os gregos juntos por causa da grandeza da empresa marítima que tinham empreendido, como canta o narrador de *Os Lusíadas*: “Deveis de ter sabido claramente / Como é dos Fados grande certo intento / Que por eles se esqueçam os humanos / De Assírios, Persas, Gregos e Romanos” (CAMÕES, 1991). Na segunda parte de *Mensagem - MAR PORTUGUÊS* - sobre o mesmo assunto, Pessoa escreve: “E ao imenso e possível oceano / Ensinam estas Quinas, que aqui vês, / Que o mar com fim será grego ou romano: / O mar sem fim é português.” (PESSOA, 2006, p. 37).

Nos séculos XVIII e XIX o profetismo português se metamorfoseia tornando-se mais “laico” e “não militante”, apesar de certa decadência do profetismo de origem judaica em continuar patente de uma forma menos apologética e mais literária e filosófica nos poetas portugueses como, por exemplo, em: Martins Pascoal, Pedro Amorim Viana, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra, António Nobre, Afonso Lopes Vieira, Teixeira de Pascoaes, António Sardinha, Alberto de Monsaraz, Hipólito Rapozo, Luís Almeida Braga, Francisco Cunha Leão (cf. FRANCO, 2010, p. 159).

No século XX, em ambiente futurista, a vertigem profética de Fernando Pessoa anuncia poeticamente a instauração do V Império cultural e linguístico português. Fica visível a intertextualidade, pois Pessoa toma posse do saber distante (o mito do V

Império), uma ideia pertencente à *Bíblia*, e interpreta à sua maneira, ao “gozo histórico-poético de Portugal” (GONÇALVES, 1995, p. 157-162). Aliás, é importante considerar que toda a cultura ocidental (bem como a literatura), em maior ou menor instância, estabelece um diálogo permanente com os textos bíblicos. E vale lembrar que dialogar é muito mais que simplesmente repetir.

Tradicionalmente, o mito do V Império brota da profecia de Daniel que predisse que a história do mundo conheceria quatro impérios reconhecidos historicamente como: babilônico, medo-persa, grego e romano. Estes precederiam a vinda de um reino (“a Pedra”) que quebraria e aniquilaria todos os outros impérios. No diálogo estabelecido por *Mensagem* é possível rever que algo permanece retido enquanto possibilidade de um V Império e que este “algo ocorre no plano do simbólico”. Gonçalves explica que (1995, p. 161):

[...] trata-se de ver a criação de um gozo, de uma simbolização da ‘verdade’, expressa [...] nesse desejo que tenta se cumprir no campo do Simbólico. Por essa face, é possível entender a escopia pessoana de prever um Quinto Império em Portugal, na tentativa de situar a língua portuguesa (nação) como um paradigma da ocidentalidade. Isto só um grande poeta poderia fazê-lo: um Super-Camões, ou seja, Fernando Pessoa, autor dessa ‘mensagem’.

O profetismo português uniu-se, então, ao fenômeno literário e filosófico funcionando ora como elemento mobilizador do conhecimento, ora como apelo para a reflexão da humanidade. Segundo Franco (2010, p. 158), o profetismo português, nas suas diferentes perspectivas, continua a ser um fenômeno reincidente que se “atualiza de uma forma criativa, fecundando, como fermento, a massa fértil das utopias portuguesas”. Como sintetizou Pessoa, seria o “Cadáver adiado que procria” (PESSOA, 2006, p. 28).

Dentre os profetas portugueses, aqueles que se encontram na obra *Mensagem* são três: Bandarra, padre António Vieira e o próprio sujeito poético. Outra vez surge o número três numa espécie de confirmação da mensagem profética lusitana. Como o próprio padre António Vieira afirmou, por vezes Deus necessita reforçar o que pretende transmitir, daí a necessidade de recorrer a mais do que um profeta: “não é cousa nova em Deus, quando revela cousas grandes, significar por repetidas visões o mesmo mistério e duplicar por diferentes figuras a mesma revelação” (VIEIRA, 1953, p. 22). Assim, as profecias são, no fundo, a confirmação umas das outras. É como se Deus,

para se certificar de que o homem recebe e percebe integralmente a sua mensagem, recorresse a várias repetições.

2.1 Profecias de Daniel: pretérito ou devir?

*E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.
(Fernando Pessoa)*

O profeta Daniel é tanto personagem principal quanto possível autor do livro que leva o seu nome⁴⁶. Escrito por volta de 540 a.C., nesse livro estão entremeadas as experiências pessoais de Daniel, assim como suas revelações proféticas e visões concernentes a futuros acontecimentos, sobretudo à chegada do V Império. O conteúdo é, portanto, uma associação de autobiografia, história e, principalmente, profecias (ALTER; KERMODE, 1997).

Daniel era um jovem da aristocracia israelita que foi aprisionado pelos babilônios na primeira investida contra Judá, o reino do Sul, em 605 a. C. Mesmo sendo educado na Babilônia e adquirindo a ciência pela qual se notabilizou, Daniel não deixou de seguir a *Torá*, os hábitos e as crenças de seu povo. Eminente entre os judeus exilados na Babilônia, Daniel ganhou a dual distinção: de ser um político e um profeta reconhecido. Também levou a mensagem de esperança para o povo humilhado e oprimido pelos babilônicos exortando-o a ser fiel à *Torá*. Ele profetizou a destruição da Babilônia pelo Império Medo-persa e viu isto acontecer tornando-se alto dignitário deste segundo Império. Sob o governo medo-persa prosperou na liderança política por mais de seis décadas. (cf. JOSEFO, 2004, p. 492).

O livro de Daniel faz parte do apocalipse judaico e tem como tema chave: “Deus é o Senhor da história” (Dn 4:34-35) – tema retrabalhado por Pessoa em *Mensagem*: “Quando Deus faz, a história é feita” (PESSOA, 2006, p. 23). A primeira parte do livro é composta basicamente de histórias sobre fé e milagres ambientadas no tempo do exílio babilônico. Na segunda metade a narrativa introduz as visões e profecias de Daniel referentes ao suceder da história e ao tempo do fim. Elas preveem a crise do tempo do autor, a perseguição sob o governo de Antíoco IV e, por fim,

⁴⁶ Há controvérsias em relação a autoria deste livro.

encenam um final justo e definitivo trazido pelo Messias. A narrativa exorta que, por mais poderoso que seja o regime vigente, está predito que ele será engolido ou destruído pelo símbolo da Pedra que esmigalhou o ouro, a prata, o bronze, o ferro e o barro da estátua de Nabucodonosor.

Essa estátua fora vista em sonho pelo rei da Babilônia no segundo ano de seu reinado. Sua mente ficou tão perturbada que ele não conseguia dormir, por isso convocou os magos, os encantadores, os feiticeiros e os astrólogos do reino para que descobrissem o seu sonho sem que ele o contasse e, por fim, lhe revelassem a interpretação. O mistério foi revelado apenas a Daniel de noite numa visão e este contou ao rei:

Quando estavas deitado, ó rei, tua mente se voltou para as coisas futuras, e aquele que revela os mistérios te mostrou o que vai acontecer. [...] Tu olhaste, ó rei, e diante de ti estava uma grande estátua: uma estátua enorme, impressionante, e sua aparência era terrível. A cabeça da estátua era feita de ouro puro, o peito e o braço eram de prata, o ventre e os quadris eram de bronze, as pernas eram de ferro, e os pés eram em parte de ferro e em parte de barro. Enquanto estavas observando, uma pedra soltou-se, sem auxílio de mãos, atingiu a estátua nos pés de ferro e de barro e os esmigalhou. Então o ferro, o barro, o bronze, a prata e o ouro foram despedaçados, viraram pó, como o pó da debulha do trigo na eira durante o verão. O vento os levou sem deixar vestígio. Mas a pedra que atingiu a estátua tornou-se uma montanha e encheu a terra toda. Foi esse o sonho. (Dn 2:29-36).

Segundo a interpretação que Daniel fez ao rei, a cabeça de ouro significaria o Império Babilônico que durou de 636 a 539 a.C.. Os nomes dos outros Impérios que surgiriam não foram contados a Nabucodonosor, mas o próprio Daniel teve outras visões correlatas. Historicamente, segundo Flávio Josefo (2004), o peito e os braços de prata corresponderiam ao Império Medo-persa, sendo os dois braços os reis da Média e da Pérsia fundado por Ciro (539 – 330 a.C.). O ventre e os quadris de bronze seriam o Império Grego liderado por Alexandre Magno (330 – 63 a.C.). As pernas de ferro e os pés misturados de ferro e barro interpretam-se como o Império Romano (63 a.C. – 475 d.C.) que dominou o mundo numa amplitude nunca antes vista em nenhum império. As palavras do profeta, no momento da interpretação, são:

[...] Tu és a cabeça de ouro. Depois de ti surgirá outro reino inferior ao teu. Em seguida surgirá um terceiro reino, um reino de bronze, que governará toda a terra. Finalmente haverá um quarto reino forte como o ferro, pois o ferro quebra e destrói tudo; e assim como o ferro despedaça tudo, também ele destruirá e quebrará todos os outros. Como viste, os pés e os dedos eram em parte de barro e em parte de ferro. Isso quer dizer que esse será um reino dividido, mas ainda assim terá um pouco da força do ferro, embora tenhas

visto ferro misturado com barro. Assim como os dedos eram em parte de ferro e em parte de barro, também esse reino será em parte forte e em parte frágil. E, como viste, o ferro estava misturado com o barro. E isso significa que se buscarão fazer alianças políticas por meio de casamentos, mas a união decorrente dessas alianças não se firmará, assim como o ferro não se mistura com o barro. Na época desses reis, o Deus dos céus estabelecerá um reino que jamais será destruído e que nunca será dominado por nenhum outro povo. Destruirá todos os reinos daqueles reis e os exterminará, mas esse reino durará para sempre. Esse é o significado da visão da pedra que se soltou de uma montanha, sem auxílios de mãos, pedra que esmigalhou o ferro, o bronze, o barro, a prata e o ouro. (Dn 2:38-45).

Nota-se que Daniel só apontara que a cabeça era o próprio Nabucodonosor deixando indefinidos quais eram os outros grandes reinos figurados nas outras partes da estátua. A Pedra que atingiu a estátua e tornou-se uma montanha seria o último reino, ou o V Império – o Império do Messias, que jamais seria destruído. Contrária à ideia de Fernando Pessoa que vê o V Império como sincrético, em Daniel a Pedra esmagará de tal forma os outros impérios que eles sumirão sem deixar vestígio.

As profecias de Daniel surgem, portanto, em uma situação de desesperança quando os babilônios escravizavam os hebreus – o que ocorre no primeiro Império. Importa notar que, mesmo cativos, os hebreus estavam ligados por meio da crença nas profecias. É o que Fernando Pessoa (1986, p. 77) chama de “sistema de misticismo” que, “por ser nacional, pode ligar todas as almas nacionais mesmo as que não creiam nele como religião, porque têm de crer nele como patriótico”. Isso é que deveria acontecer aos portugueses na visão do poeta: “criar uma nova Atitude Religiosa”, produto da fusão de diferentes religiões, seitas, filosofias ou visões de mundo e transmiti-la por meio desse “sistema de misticismo”.

De acordo com o historiador judeu Flávio Josefo (2004, p. 499), no segundo Império, o Medo-persa, os hebreus entendiam que se estavam cumprindo as profecias de Daniel. Neste Império os hebreus retornaram para Israel e, por decreto de Ciro, reconstruíram a cidade de Jerusalém, conforme havia sido profetizado por Isaías⁴⁷. Naquela época a história era entendida como o conhecimento das ações de Deus servindo como ferramenta para a interpretação dos planos divinos: “Deus é o agente”. Como diz Pessoa em *Mensagem*: “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce” (2006, p. 36). E os textos proféticos permitiam perceber e organizar a história a partir dos estágios que levariam ao fim desejado por Deus.

⁴⁷ Em *Isaías* 44:28, Ciro foi profetizado como o libertador de Israel.

No terceiro Império, Alexandre Magno poupou Jerusalém trazendo pacificamente a terra de Israel para seus crescentes domínios, conforme relata Flávio Josefo (2004, p. 537). No quarto Império, o de Ferro, o povo judeu volta a sofrer sob o governo de Antíoco IV (JOSEFO, 2004, p. 983). Uma das maiores crises judaicas ocorreu no século II, em particular entre 167 e 164 a. C, quando foram atacados os judeus mais conservadores e o Templo passou a ser usado no estilo da religião helenística sendo, a partir de então, consagrado a Zeus. Os livros dos Macabeus apresentam relatos dos sofrimentos desses grupos perseguidos (JOSEFO, 2004, p.1497).

Contudo, esses oprimidos recebiam a mensagem de esperança por meio das antigas previsões de Daniel. Ficam sabendo que uma sucessão de quatro impérios mundiais estava predestinada a acontecer e que o último seria destruído pelo reinado de Deus. Assim, sentem-se fortalecidos pelo conhecimento de que os dias do império cruel estão contados e que, no futuro, o tempo do reino perfeito, o reino de Deus, surgiria como o V Império. Com alegria os judeus ouviram que logo a Pedra de Deus atingiria os pés da monstruosa estátua pulverizando-a e sobre essa Pedra messiânica seria estabelecido o reino de Deus, o reinado de paz mundial. Por isso conclui Fernando Pessoa ao estudar o profeta Daniel: “A vida humana é feita de esperança, e por isso a vida das nações, que é a vida humana maior, é feita de profecias.” (PESSOA, 2011, p. 193).

Deste modo, com uma mistura de histórias arrebatadoras e visões apocalípticas Daniel reanima a fé e encoraja os que estão sendo atacados pelos imperadores. Sua mensagem é de que a crise já era prevista e encontra-se dentro dos desígnios seguros do Deus Soberano. Os dias do mal estavam contados! Logo viria o reino de Deus para a alegria de todos os fieis judeus! Na interpretação dos rabinos, “Roma governa, mas seu governo é ilícito e temporário. Quando as coisas se acertarem, Roma (Esaú) dará passagem a Israel (Jacó), que possui o direito de primogenitura” (NEUSNER, 2003, p. 129).

Essa mesma mensagem emerge também das visões do próprio Daniel no capítulo 7 de seu livro. Quatro animais representam a sucessão de impérios no mundo.

Em minha visão à noite, eu vi os quatro ventos do céu agitando o grande mar. Quatro grandes animais, diferentes uns dos outros, subiram do mar. O primeiro parecia um leão, e tinha asas de águia. Eu o observei e, em certo momento, as suas asas foram arrancadas, e ele foi erguido do chão, firmou-se sobre dois pés como um homem e recebeu coração de homem. (Dn 7:2-4).

O primeiro animal, um símbolo de o régio poder, representa o império babilônico e corresponde à cabeça de ouro da estátua de Nabucodonosor. Sugerindo a grande glória do Império Babilônico, duas estátuas dos animais que participam na configuração do primeiro animal visto por Daniel (o leão e a águia) ficavam na entrada do palácio do imperador. A águia, rainha das aves, pode representar, especificamente, o poderio de Nabucodonosor, e a remoção das asas representa o que aconteceu ao monarca, que ficou louco e, por isso, lhe foi dado coração de animal, sendo, posteriormente, mudado para coração de homem (Dn 4). O fato de ele ter sido levantado e recebido um coração de homem talvez se ligue ao fato de que houve mudanças no império com o passar dos anos. No início, os babilônios eram bastante cruéis, posteriormente, tornaram-se mais humanizados (JOSEFO, 2004, p. 475-498).

Ainda em relação ao sonho de Daniel, na sequência, este viu outro animal: “[...] Vi um segundo animal, que tinha aparência de um urso. Ele foi erguido por um dos seus lados, e na boca, entre os dentes, tinha três costelas. Foi-lhe dito: Levante-se e coma quanta carne puder!” (Dn 7:5). Essa espécie de urso simboliza o Império Medo-Persa e corresponde ao peito e braços de prata da estátua de Nabucodonosor. O fato de ele se levantar de um lado sugere a superioridade da Pérsia em relação à Média. As três costelas representam os três principais reinos conquistados por esse Império que foram Babilônia, Egito e Lídia (JOSEFO, 2004, p. 499).

Depois disso, Daniel viu “outro animal que se parecia com um leopardo. Nas costas tinha quatro asas, como as de uma ave. Esse animal tinha quatro cabeças, e recebeu autoridade para governar.” (Dn 7:6). Esse terceiro animal correspondia ao ventre e aos quadris de bronze da estátua de Nabucodonosor remetendo-se ao Império Grego. Liderado por Alexandre Magno, os gregos conquistaram o mundo de forma muito rápida e veloz, por isso é dado a esse império a semelhança de um leopardo. Após a morte de Alexandre Magno, o Império foi dividido entre seus quatro generais (Lisímaco; Cassandro; Seleuco; e Ptolomeu), daí as quatro asas e as quatro cabeças do animal fazendo alusão aos quadris da estátua.

E continua o sonho de Daniel:

Em minha visão à noite, vi ainda um quarto animal aterrorizante, assustador e muito poderoso. Tinha grandes dentes de ferro com os quais despedaçava e devorava suas vítimas. E pisoteava tudo o que sobrava. Era diferente de todos animais anteriores e tinha dez chifres. Enquanto eu considerava os chifres, vi outro chifre, pequeno, que surgiu entre eles e três dos primeiros chifres foram

arrancados para dar lugar a ele. Este chifre possuía olhos como os olhos de um homem e uma boca que falava grandiosamente. (Dn 7:7-8).

Esse quarto animal representava o Império Romano correspondendo às pernas de ferro e aos pés de ferro misturado com barro. Por ser terrível e não receber nome, esse animal sugere o temível, o assustador, aquilo que nem se pode dizer. O número dez também estava presente no sonho de Nabucodonosor, pois a estátua possuía dois pés e dez dedos de ferro e barro misturando a força e a durabilidade do metal (que tornariam essa monarquia a mais longa de todas – aproximadamente quatro séculos) com a fragilidade da terra que indicaria a possibilidade de sua ruína. Os dez chifres ou dedos podem simbolizar as divisões dessa monarquia (dez reis que a governariam simultaneamente). Biblicamente, chifre significa poder. Assim, o chifre pequeno que subia no meio dos outros dez chifres pode se referir a um acontecimento futuro, um governo poderoso mundial a partir de um único homem ou nação. Na perspectiva cristã este será o Anticristo, pois “proferirá palavras contra o Altíssimo”. (Dn 7:25)

O tribunal que se reúne no céu diante do Altíssimo decide o julgamento contra este quarto animal que é devidamente morto. A quem será dado o reino agora? Daniel revela imediatamente a V Monarquia:

E eis que com as nuvens do céu
 Vinha um como que Filho do Homem;
 Ele chegou até o Ancião,
 E o fizeram aproximar-se de sua presença.
 E lhe foi dada soberania...
 As pessoas de todos os povos, nações e línguas o serviam.
 Sua soberania é uma soberania eterna...
 Que jamais será destruída.
 (Dn 7:13-14).

Esse ser majestoso apresenta-se diante de Deus para receber um reino eterno que jamais será dado a outros, diferentemente do que ocorrera com os reinos precedentes. Esse vem entre as nuvens, o que nos faz lembrar o nevoeiro em meio ao qual “O Encoberto” surgirá. Aliás, “por nevoeiro entende-se que o Desejado virá ‘encoberto’; que, chegando, ou chegado, se não perceberá que chegou.” (PESSOA, 2011, p. 154). Também essa bruma pode simbolizar indeterminação, ou seja, que não há o momento certo ou exato de sua vinda: ninguém sabe o dia nem a hora.

Portanto, esses animais são símbolos de quatro grandes reinos cujo caráter é revelado pelas figuras de animais selvagens e exóticos. As circunstâncias em que surgiram, segundo a profecia, também são descritas em linguagem simbólica. Esses

símbolos são: os quatro ventos (que representam lutas, comoções políticas e guerras), o mar (que representa povos, nações e línguas, a exemplo do que disse o anjo ao profeta João, em *Apocalipse*, capítulo 17 e versículo 15: “As águas que viste [...] são povos, multidões, nações e línguas”), quatro grandes animais (que se referem aos quatro Impérios), dez chifres (que simbolizam a violência) e outro chifre que tinha olhos e uma boca que falava insolências (que pode simbolizar o próprio homem).

Podemos observar ainda que a forma humana da última figura contrasta com as dos monstros caóticos descritos anteriormente. Este soberano do V Império deve ser um governante justo, de acordo com a vontade de Deus, o próprio Messias. A figura representa a causa do povo de Deus, mas, fora isso, nada mais é explicado no livro. Em sua exaltação, o povo de Israel recebe o reino eterno de Deus. Esse reino faz referência a vários textos dos profetas Isaías, Ezequiel e outros que também profetizaram a paz e a harmonia universal do reino messiânico.

A duração do domínio do último animal com os dez chifres, tal como foi profetizada, suscitou uma série de estudos escatológicos que combinavam a história, a matemática e a astrologia procurando determinar quando se daria a destruição da quarta monarquia e o início da quinta. O profeta Daniel, no capítulo 9, calcula: “Depois das setenta semanas e mais as sessenta e duas semanas”. Esse cálculo de Daniel pode se referir aos últimos tempos. Logo, em seguida a esse período, um governo de justiça eterna teria início (Is 59:2-21; Jr 31:31-34).

No entanto, antes disso, muitos sinais e avisos apareceriam: um homem negociaria um tratado de paz entre Israel e seus inimigos no tocante à disputa territorial; posteriormente, esse homem romperia o acordo declarando-se o próprio Deus e assolando a nação de Israel; Jerusalém seria destruída, pois “sobre a asa das abominações virá o assolador”, segundo a profecia de Daniel (Dn 9:27). Assim, a vinda do Messias ocorreria no fim dessas “setenta semanas e mais sessenta e duas semanas”, ou seja, após o “assolador” (Dn 12:7).

Após a visão dos quatro animais simbólicos, Daniel teve a visão de um carneiro com duas pontas e de um bode, este vindo do Ocidente: “Aquele carneiro que viste com duas pontas são os reis da Média e da Pérsia; mas o bode peludo é o rei da Grécia” (Dn 8:20-21). Deus revelou aqui a Daniel (e não na interpretação da estátua) que após os reis da Média e da Pérsia viria o rei da Grécia para dominar as nações. Corrobora esta visão o capítulo 11 de Daniel que se refere à destruição do Império Medo-Persa pela Grécia.

Correlacionando-se a esses quatro animais, o profeta Zacarias teve a visão de quatro carroças de cavalos de cores distintas: vermelhos, pretos, brancos e grisalhos (Zc 6:1-15). Diferentemente da visão de Daniel, esta de Zacarias não é interpretada pelo próprio profeta tornando-se, por isso, mais enigmática.

O livro intitulado *Daniel* termina com uma mensagem também enigmática sobre os últimos tempos: “E tu, Daniel, fecha estas palavras e sela este livro, até ao fim do tempo; muitos correrão de uma parte para outra, e a ciência se multiplicará” (Dn 12:4). Aqui, o profeta Daniel recebe a ordem de selar as palavras. A maioria das profecias do livro parece que não era para os dias do profeta, mas para os tempos do fim: pretérito ou devir? Mas quanto tempo faltaria para o “fim”? Hoje, é nevoeiro?! É a hora? Por toda parte surgem pessoas que tentam provar que tudo quanto está incluso na visão desse profeta já é passado, outros tentam provar que muito do que está escrito ainda está selado, ou seja, é para o futuro.

O que não podemos negar é que o livro de Daniel é o legado para a mitologia do V Império. As profecias passadas garantem as futuras. Em contextos onde a decadência da sociedade é vista como irremediável são enxergados os sinais da iminência do V Império. Por isso a alusão ao V Império surge na *Bíblia*, mas evoluem nas muitas interpretações que sucederam ao longo dos tempos, dos povos, línguas e nações.

Em Portugal, Bandarra (1500-1556) e o padre António Vieira (1608-1697) se servem do livro de Daniel. Fernando Pessoa (1888-1935), além disso, reformula o mito. A esse respeito, interessa notar, lembrando Mircea Eliade (1989), que o mito não morre, mas faz parte de um arquétipo abraçado por povos de várias gerações, inclusive das sociedades modernas, mesmo quando estas o neguem.

Segundo Pessoa (2011, p. 198), “toda profecia tem três interpretações diferentes”, cada uma a seu nível e a interpretação de Daniel é material. E a profecia, neste nível material, já está consumada, pois “o Império Romano, nas suas duas formas, já caiu” (PESSOA, 2011, p. 202). Os quatro Impérios são pretéritos, então? E onde está a “Pedra”? Esta viria ainda a quebrar a estátua inteira? Porém, ainda existem várias outras interpretações a respeito desse sonho.

2.2 Profetas portugueses: leem no escuro os sinais?

*Lei[os] no escuro os sinais
Do Quinto Império a chegar.
O Bandarra via mais,
Mas Deus é que há-de dar
(Fernando Pessoa)*

É notório que as profecias do V Império têm base na *Bíblia* dos hebreus, mais claramente no livro chamado *Daniel*. Em Portugal, as raízes do profetismo imperialista aparecem em muitos textos, nomeadamente naqueles que foram pregados nos momentos cruciais da história do país (como na Revolução de 1383-85, na Restauração de 1640 etc.), nos quais se anuncia a futura superioridade do reino perante os outros povos e o triunfo da Igreja Católica.

Os sinais e avisos do V Império, por sua vez, são obscuros, estão no “escuro”, conforme diz a epígrafe acima, cabendo a sua interpretação a quem consegue “enxergar no escuro”. Vários autores escreveram sobre o V Império “a chegar”, cada um a sua maneira. Não importa citar aqui nem esgotar todos os portugueses que vaticinaram o V Império; nosso foco será restrito apenas a Bandarra, padre António Vieira e Fernando Pessoa – os três AVISOS de *Mensagem*. Como mostra os seus textos em prosa, apesar de ter estudado outras profecias, como as de Nostradamus e São Francisco de Paula, Pessoa escolhe apenas Bandarra e Vieira para integrar seu processo de remitologização do Sebastianismo e do V Império.

Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556) é o primeiro profeta de *Mensagem*. Ao se inspirar na *Bíblia*, Bandarra produziu várias profecias versificadas chamadas de Trovas. Valensi (1994, p. 155) diz que suas quadras denunciavam os infortúnios da época, a injustiça, a alteração dos costumes e a corrupção da Igreja, bem como anunciavam o nascimento de um infante que restabeleceria a justiça, reconquistaria os Lugares Santos e conquistaria o mundo submetendo-o a uma única fé e a um único cetro.

O sapateiro de Trancoso talvez não tenha deixado patente em suas Trovas a ideia do V Império, mas Pessoa leu “no escuro” esses sinais, como atesta o poema intitulado “O Bandarra”, inscrito em *Mensagem*:

Sonhava, anónimo e disperso,
O Império por Deus mesmo visto,
Confuso como o Universo
E plebeu como Jesus Cristo.

Não foi nem santo nem herói,

Mas Deus sagrou com Seu sinal
 Este, cujo coração foi
 Não português mas Portugal.
 (PESSOA, 2006, p. 52).

De acordo com o autor de *Mensagem* (1979, p. 50 ou 2011, p. 139), o “humilde sapateiro de Trancoso” é um dos mestres da alma portuguesa, uma das razões de ser da independência, um dos impulsionadores do sentimento luso. Contudo, Pessoa considera o “Bandarra” (título do poema que abre OS AVISOS) como o primeiro profeta luso, “homem comum”, “plebeu”, “nem santo nem herói”, que “sonhava anónimo e disperso o Império por Deus mesmo visto”, porque “Deus [o] sagrou como Seu sinal”. Afinal, Bandarra tinha “um coração não português, mas Portugal” (PESSOA, 2006, p. 52). Em suma, na visão do poeta:

É Bandarra um nome colectivo, e designa não um só homem, o primeiro português que teve a visão profética dos destinos do país, senão também aqueles outros, que se lhe seguiram, e que, servindo-se do seu tipo de visão e da sua forma literária, buscaram legitimamente o anonimato designando as suas trovas como sendo do Bandarra também. A identidade do tema, a semelhança dos processos, proféticos como literários, a perfeita continuidade espiritual dos sequazes com aquele a quem seguiram, justificam que aceitemos, para a simplicidade da alusão, a designação “Bandarra” como distintiva do autor destas profecias. (PESSOA, 1979, p. 51).

Pessoa conclui que Bandarra representa o próprio aforismo luso: “a voz do povo português, gritando, por cima da defecção dos nobres e dos clérigos, por cima da indiferença dos cautos e dos incautos, a existência sagrada de Portugal”. O Bandarra é, por fim, “símbolo eterno do que o Povo pensa de Portugal” (PESSOA, 1979, p. 55 ou 2011, p. 139). Pessoa, portanto, atribui caráter coletivo a um sujeito místico.

Apesar de ser homem humilde, as predições do sapateiro de Trancoso conheceram uma grande popularidade em Portugal, tornando-se fermentação viva aos olhos da Inquisição, que o forçou a abjurar seus “erros” e o proibiu de citar a *Bíblia* em suas quadras. Em outras palavras, apesar de a Inquisição condenar e proibir que suas Trovas circulassem, elas tiveram boa aceitação no país continuando a ser transmitidas entre as pessoas e a alimentar a espera por um novo tempo (cf. BESSELAAR, 2002, p. 277).

Essa aceitação popular deveu-se ao fato de que as Trovas afirmavam que todos os povos caminhariam em direção a uma única fé liderados por um rei português. Também, foi favorável a essa aceitação a convivência entre cristãos-velhos e cristãos-

novos, sendo que estes reconheciam o Bandarra como um dos seus, senão pelo sangue, mas pelo afeto aos livros sagrados dos hebreus, já que suas Trovas estavam cheias de reminiscências bíblicas e versos que advertiam sobre a fonte: “Tudo quando aqui se diz / Olhem bem as profecias / De Daniel e Jeremias, / Ponderem nas de raiz” (BANDARRA, 2010, p. 330). Bandarra legitimava suas profecias por meio do uso da *Bíblia*:

Muitos podem responder,
E dizer:
Com que proua o Çapateiro
Fazer isto uerdadeiro,
Ou como isto pode ser?
Logo quero responder,
Sem me deter.
Se lerdas as profecias
De Daniel e Ieremias,
Por Esdras o podeis uer.
(BANDARRA, 2010, p. 101).

De acordo com Fernando Pessoa (2011, p. 175 ou 1979, p. 39), os pontos essenciais das profecias de Bandarra são: o V Império, a ida e regresso de D. Sebastião e os destinos de Portugal. Em relação ao V Império, Bandarra trabalha uma referência de Esdras que profetiza o retorno das tribos de Israel deportadas pelos assírios (Ed 3:8; 6:21). Acreditava-se que nos fins dos tempos as tribos de Israel retornariam e se aliariam ao Messias na constituição do Império Mundial.

Segundo Besselaar (1987), essa tradição floresceu entre os anos 200 a.C. e 200 d.C. e interpretava sonhos e visões do combate entre Israel e seus inimigos nos fins dos tempos e o triunfo do povo de Deus. A partir daqui são abordados temas como a V Monarquia Mundial (Dn 2 e 7), a vinda do Messias e herdeiro do trono de Davi (Is 7:14), o retorno das tribos perdidas de Israel (Jr 23:07) e a conversão universal (Is 42:1-9; 55:1-13).

Com base bíblica, Bandarra prevê o aparecimento de um rei que estabeleceria o direito e a justiça por meio de um reinado universal cristão, levando à conversão universal e ao aparecimento das tribos perdidas de Israel, como Efraim e Dã. Para Bandarra, esse seria o V Império:

Vejo, vejo, direi, vejo
Agora que estou sonhando,
Semente d’El Rei Fernando
Fazer um grande despejo.

E seguir com grão desejo,

E deixar a sua vinha,
E dizer esta casa é minha
Agora que cá me vejo.

Já o Leão é experto
Mui alerta.
Já acordou, anda caminho.
Tirá cedo do ninho
O porco, e é mui certo.
Fugirá para o deserto,
Do Leão, e seu bramido,
Demonstra que vai ferido
Desse bom Rei Encoberto.
(BANDARRA, 2010).

Essa cena pastoril traz referências bíblicas tais como o leão e o porco: o primeiro, pela sua força representa a nação de Judá e o porco que, segundo a *Torá*, é um animal sujo, imundo representa o povo gentio. Também se vê a referência ao desejo da linhagem real ideal. Na *Bíblia*, a linhagem do Messias deveria estar vinculada à tribo de Judá e este, o Messias, se chamaria o “Leão da tribo de Judá”. Assim como Israel, Portugal (o Leão – uma referência à construção da ideia de pátria e nação aliada ao orgulho com a expansão ultramarina) tinha seus inimigos, como os mouros (o porco - um animal que não pode ser consumido pelos judeus, sendo, muitas vezes, identificado com os muçulmanos, o que evoca a referência de Bandarra ao processo ultramarino e aos conflitos no Oriente).

O “bom Rei Encoberto” implantaria a V Monarquia resolvendo os problemas nacionais e dominando o Mundo. Bandarra, então, apresenta as características desse rei tão esperado:

Este rei tão excelente,
De quem tomei minha teima,
Não é de casta Goleima,
Mas de Reis primo, e parente.
Vem de mui alta semente
De todos quatro costados,
Todos Reis de primos grados
De Levante até ao Poente.
(BANDARRA, 2010).

O rei ideal viria de uma família real de “mui alta semente”. Essa quadra levou a identificar D. Sebastião como o Monarca desse Império e, num segundo momento, serviu como argumento para legitimar a ascensão da Dinastia de Bragança ao trono lusitano.

D. João de Castro (1500-1548) aparece como um dos primeiros difusores e intérpretes das Trovas de Bandarra, bem como seu editor. Conforme Hermann (1998), João de Castro teria sido o primeiro a identificar no Encoberto de Bandarra o rei D. Sebastião. Para João de Castro (apud HERMANN, 1998), D. Sebastião estaria vagando e purgando suas culpas pelo mundo antes de voltar e redimir Portugal de seus erros e humilhações. Tinha-se como certa a vinda do V Monarca e eram visíveis os sinais e avisos de que o momento havia chegado, pois parte dessas profecias já haviam sido cumpridas como a vinda de um novo rei, dotado de um novo nome: “profecia coroada pelo nascimento de Sebastião, único com este nome na tradição portuguesa” (VALENSI, 1994, p. 156).

Castro, portanto, foi também um construtor do Sebastianismo com a elaboração de seus escritos proféticos. Escreveu até a sua morte, em 1623, vinte e dois volumes de manuscritos, dois deles publicados em Paris: *Discurso da vida do sempre bem vindo e apparecido Rey Dom Sebastião nosso senhor o Encuberto* (1602) e *Paraphrase e concordância de algumas profecias de Bandarra, çapateiro de Trancoso* (1603).

Referindo-se a Castro, Lucette Valensi (1994, p. 21) diz que foram precisos vinte e nove anos até um letrado português romper o silêncio que, em seu país, envolvia o desastre de 1578. Mesmo depois de tanto tempo, Castro, em sua obra, reúne todas as razões para acreditar que D. Sebastião estaria vivo e ainda faz o relato das aventuras desse rei desde o fim da expedição à África. Tal como Bandarra, Castro defendia que Portugal seria a cabeça do V Império do mundo e o rei português, o Messias do novo milênio.

O sonho segundo das Trovas de Bandarra (2010), em alusão ao milenarismo, fala desse Império como um período de Paz Mundial após a vitória do “Leão” sobre o “porco”. Nota-se que as profecias de Bandarra apontam para um Império terrestre de forte apelo nacionalista e legitimado pela *Bíblia*. É como se as suas profecias fossem uma continuação das profecias bíblicas.

No século seguinte o padre António Vieira (1608-1697) prossegue recorrendo ao sapateiro de Trancoso e à *Bíblia* para dar sustentação às suas profecias. No segundo poema de OS AVISOS intitulado “António Vieira”, Pessoa apresenta esse profeta já não como um homem comum, mas um representante do clero num tempo em que Portugal acaba de fazer “a passagem pelo deserto” (quando fora governado pelos Filipes da Espanha) e se libertar do seu “cativeiro babilônico” (para tomar o exemplo bíblico). Pessoa identifica Vieira como personagem de fama e glória associando-o à promoção da

língua portuguesa e dando-lhe uma dimensão ainda mais profética que a do seu predecessor, pois o vincula ao regresso do Encoberto, do que dependeria o surgimento do V Império.

ANTÓNIO VIEIRA

O céu ‘strela o azul e tem grandeza.
 Este, que teve a fama e a glória tem,
 Imperador da língua portuguesa,
 Foi-nos um céu também.
 [...]
 Mas não, não é luar: é luz do etéreo.
 É um dia; e, no céu amplo de desejo,
 A madrugada irreal do Quinto Império
 Doira as margens do Tejo.
 (PESSOA, 2006, p. 52).

O arquétipo de El-Rei D. Sebastião na “luz do etéreo” é o que está por vir. Como luz ainda não firme, apenas antecipatória do dia por nascer, a luz da madrugada é difusa e, portanto, irreal, etérea, surreal. Porém é uma luz que regressa a Portugal pelo ponto onde o Rei perdido e desejado largara para a sua saga trágica: as margens do Tejo⁴⁸. Como António Vieira foi Imperador da língua portuguesa este seria, então, Imperador de um mundo por vir de língua portuguesa.

António Vieira, como jesuíta, desenvolveu sua atividade missionária no Brasil, viajou para França, Holanda e Itália permanecendo em Portugal no período da Restauração. Entre 1646 e 1648, o padre passou duas temporadas nas Províncias Unidas para contatar os judeus portugueses exilados e obter seu apoio financeiro. Também se correspondeu com os judeus estabelecidos em Rouen.

No pensamento de Vieira e no contexto cristão-católico em que se situa a sua visão profética ou a sua interpretação da profecia, o lugar da velha aliança feita com os hebreus é agora ocupado pela promessa de Jesus Cristo feita a D. Afonso Henriques em Ourique, ocasião em que teria escolhido Portugal como o novo povo eleito para cumprir, enfim, a missão sagrada da realização do V Império. Ora, Vieira apoia-se nas profecias do Bandarra para ponderar que os judeus se converteriam ao cristianismo e que Portugal teria vocação para unificar numa mesma fé o judaísmo e o cristianismo. Esta ideia está escrita, sobretudo, na obra *Esperança de Portugal, V Império do Mundo*.

⁴⁸ Pessoa supõe o Tejo como o cais da partida das caravelas; o cais das colunas, que dava acesso ao rio e donde partira a frota que acompanhou D. Sebastião na sua trágica aventura africana.

Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda lembram na Introdução de *Sebastianismo e Quinto Império* (PESSOA, 2011, p. 33) que, antes de Pessoa, o jesuíta português já defendia que o único império realmente universal seria o império português, porque antes das viagens e do expansionismo oceânico lusitano não existia uma visão completa da dimensão da terra. Por este motivo, a expressão “rei de todo o mundo” utilizada para caracterizar imperadores como Nabucodonosor ou Alexandre era, no mínimo, inadequada, pois nem toda a extensão do mundo era ainda conhecida. Deste modo, o primeiro império universal e, por isso, o V Império (e último) seria o império português, aquele potencialmente capaz de abranger “todo o mundo”.

No livro *História do futuro* o padre explica sua visão de V Império:

É conclusão certa e de fé que este Quinto Império de que falamos, anunciado e prometido pelos Profetas, é o Império de Cristo e dos Cristãos. Prova-se dos mesmos textos e profecias já alegadas. [...] Concordam com a verdade da nossa História em dizerem, com os demais, que o Quinto Império é o de Cristo e dos Cristãos [...] e esse Império de que falam as profecias alegadas é principalmente o da Terra e não do Céu [...] é império espiritual e há-de ser sempre o mesmo em qualquer tempo futuro será e há-de ser sempre também espiritual. (VIEIRA, 1953, p. 271-285).

Nessa sua obra são lançadas as bases para a construção da grande utopia vieiriana, de cariz milenarista: o V Império. Seriam mil anos de fé, de paz e de felicidade sob um regime teocrático inspirado no modelo de cristandade em que o rei português e o Papa de Roma assumiriam o governo do império universal nas suas competências temporais e espirituais sabiamente conciliadas. Nesse projeto de V Império coexistem duas universalidades distintas, mas perfeitamente interligadas: a universalidade de Portugal e a universalidade da Igreja Católica. Posteriormente, Pessoa exortará: “expulsemos, pois, o elemento romano” (PESSOA, 2011, p. 141).

As fontes que inspiraram o padre Vieira em seu discurso sobre o V Império foram, em primeiro lugar, o livro de Daniel (com a estátua de Nabucodonosor e os animais saídos do mar); depois, a visão das quatro carroças do profeta Zacarias; e, por último, as Trovas de Bandarra, principalmente as referentes ao Encoberto que o padre identifica, *a priori*, com o D. João IV (quarto neto do rei D. Fernando de Espanha) nascendo, assim, o “joanismo” - como outra versão do Sebastianismo:

Saia, saia esse Infante
Bem andante,
Seu nome é D. João.
Tire e leve o pendão

Glorioso e triunfante
[...]

Vejo, vejo, direi vejo,
Agora que estou sonhando
Semente de El-Rei D. Fernando
Fazer um grande despejo,
E sair com grão desejo,
E deixar sua vinha,
E dizer: ‘esta casa é minha,
Agora que cá me vejo’.
(VIEIRA, 2007, p. 7; 19).

Essas visões e profecias conjugadas ao livro de *Apocalipse* fundamentaram a *História do Futuro* (1953) que começou a ser redigida em 1649. Nessa obra o padre Vieira conjectura que, se com espírito de profecia tinha escrito Moisés a história de *Gênesis*, ou seja, se já houvera um “profeta do passado”, nada impediria que houvesse, também, um “historiador do futuro” que trouxesse o tempo oculto e velado da profecia. Sendo assim, segundo o padre, só restaria unir os tempos:

Este foi o Mundo passado, e este é o Mundo presente, e este será o Mundo futuro; e destes três mundos unidos se formará (que assim o formou Deus) um Mundo inteiro. Este é o sujeito da nossa História, e este o império que prometemos do Mundo. Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o Sol, tudo o que cobre e rodeia o Sol, será sujeito a este Quinto Império. (VIEIRA, 1953, p. 13).

De acordo com a visão de Vieira, o próximo futuro assistiria à extinção e ruína do Império Otomano e ao aparecimento de um V e último Império o qual seria o único verdadeiramente Universal durando mil anos na Terra e continuando no Céu seguido do Juízo Final e do Fim do Mundo, pois se foram “os anos setenta” de Daniel.

E achei no seu contar,
Segundo aqui representa,
Que assim Gad como Agar,
Que tudo se há-de acabar,
Dizendo cerra os setenta.
[...]
Gad são os judeus;
Agar são os agarenos ou turcos;
Quando os anos setenta acabarem,
Judeus e turcos estarão reconvertidos.
(VIEIRA, 2007, p. 52; 62).

Importa ressaltar que o eu poético vieiriano não aponta o céu como o lugar inicial do V Império, mas a totalidade geográfica da Terra. Isso revela sua crença em

um aspecto material e terreno deste V Império abarcando o Oriente e Ocidente⁴⁹, gentios e pagãos, judeus e cristãos. Simultaneamente revela sua fé no resgate espiritual do mundo cumprindo-se, deste modo, as divinas promessas de uma nova plenitude espiritual, de gloriosa imortalidade, unificação de fé e de perfeita e perene beatitude.

De acordo com Franco (1975, p. 32), Vieira idealizou o V Império como um novo período para a humanidade caracterizado pelos valores de inclusão, respeito pelas mais diversas áreas do conhecimento (embora a “tolerância” religiosa de Vieira fosse calculista, pois acreditava na conversão de todas as religiões ao catolicismo) e pelas várias identidades culturais, da fraternidade, da concórdia e da reabilitação em Cristo de tudo o que é autenticamente humano.

Com efeito, Vieira tornou-se, na sociedade fechada de Seiscentos, um precursor, situando-se na rota dos pensadores que contribuiriam para criar uma consciência nova que desembocará mais tarde na proclamação dos direitos humanos e na construção de sociedades assentes no respeito pela liberdade, pela cidadania, pelo direito à diferença. (FRANCO, 1975, p. 32).

Isso mostra que o V Império, neste caso, evoluiu, de uma feição voltada mais ao projeto de reafirmação de Portugal no mundo, para uma concepção muito mais universalista e menos marcada politicamente, de tal forma que, nesse seu espaço de meditação, surge o “prenúncio claro do luar”, El Rei D. Sebastião. Nesse processo de meditação e de anseio pelo Encoberto a visão de Vieira torna-se luz do mundo, a fim de levantar-se o V Império “doirando as margens do Tejo”. Suas ideias sobre esse Império foram fecunda sementeira para muitos outros visionarem um futuro glorioso para Portugal, ainda que reequacionando em perspectivas diferentes a natureza desse império, como fez Fernando Pessoa.

A complexa personalidade de Pessoa expressa nos seus múltiplos heterônimos e no ortônimo assume a mediúnica tarefa de reformular, dessemelhantemente, os mitos do Sebastianismo e do V Império. O processo de reflexão pode levar o povo a sair da decadência portuguesa que é uma “prolongada servidão coletiva” na visão do Terceiro de OS AVISOS de *Mensagem*. Fernando António Nogueira Pessoa, como exegeta do Bandarra e de Vieira, persiste em pensar que Portugal tem vocação para fundar um

⁴⁹ Conforme Chevalier e Gheerbrant (1991, p. 492), Ocidente e Oriente podem ter um sentido não geográfico, mas sim metafísico e espiritual. Por oposição ao Oriente espiritual, o Ocidente é o mundo das trevas, do materialismo, da imoralidade, da decadência e da decomposição.

império universal e lança a “primeira caravela” das grandes Descobertas: o “novo sebastianismo”, logo uma nova noção de V Império.

Diferentemente dos outros dois portugueses, Pessoa vai “mais além” alcançando a dimensão dos questionamentos e a busca do conhecimento velado, “as descobertas”: “Mas quando quiserás voltar? / Quando é o rei? Quando é a Hora?”; “A Nova Terra e os Novos Céus?”; “Quando virás, ó Encoberto?”; “Ah, quando quiserás, voltando, / Fazer minha esperança amor? / Da névoa e da saudade quando? / Quando, meu Sonho e meu Senhor?” (PESSOA, 2006, p. 53).

Com os olhos bem abertos como quem enxergando o escuro, Pessoa, conhecedor dos fortes componentes hebraicos da cultura portuguesa, interpreta Bandarra mediado pela leitura, dentre outros, do padre António Vieira que quase (ou talvez) chegou a um império do espírito (pela junção dos sentidos intelectuais e místicos). Pois, segundo o poeta (2006; 2004), Vieira foi o “imperador da língua portuguesa”, mas não conseguiu se desprender dos dogmas do catolicismo.

Pessoa interpreta Bandarra como autor “coletivo” assim como “Deus, que criou este Mundo” sendo “mais que um de muitos ‘deuses’, criador de um de muitos ‘universos’, misteriosamente coexistentes, todos eles descritíveis como infinitos e eternos” (PESSOA, 1979, p. 147). Isso nos leva a acreditar que o V Império chegará, na visão de Pessoa, quando se conseguir essa síntese do sentido intelectual e simbólico.

Assim temos que no Quinto Império haverá a reunião das duas forças separadas há muito, mas de há muito aproximando-se: o lado esquerdo da sabedoria – ou seja, a ciência, o raciocínio, a especulação intelectual; e o seu lado direito – ou seja, o conhecimento oculto, a intuição, a especulação mística e kabalística. (PESSOA, 1979, p. 146 ou 2011, p. 177).

Assim sendo, para o V Império resplandecer na visão do poeta é necessário se desprender de um único cristianismo e se juntar a todos os outros paganismos. Trata-se de um pensamento sintético ou até sincrético em que o poeta almeja não só uma teologia de todos os Deuses, não só a reunião das qualidades masculinas e femininas, mas também uma política baseada na Sabedoria: “Uma Sabedoria na qual se juntem as duas formas de conhecimento” (PESSOA, 1986, p. 34).

Mas a fundação do V Império é urgente⁵⁰, profetiza Pessoa: “é a Hora!”. É relevante notar que as profecias do V Império sempre predizem que ele chegaria breve,

⁵⁰ Conforme Uribe e Sepúlveda (2011, p. 145), a partir dos meados dos anos de 1920 é notória na interpretação da tradição profética a aplicação desta a acontecimentos que pudessem indiciar pontos de

estaria iminente elevando a ansiedade do povo e seria uma tarefa de homens predestinados a uma missão divina. Talvez por isso Pessoa termine sua *Mensagem* com a expressão “*Valete, Fratres*” (“Saúde, Irmãos”) podendo ser interpretada como um apelo aos homens para lançarem mãos à obra anunciada. “Irmãos” são os que receberam o chamamento da hora maior e os que, pela cerimônia de Iniciação⁵¹, começaram uma caminhada rumo à contemplação e à libertação das fraquezas do corpo, da matéria, da sua natureza terrena, rumo à universalidade e à intemporalidade do espírito.

Quem puder compreender que compreenda. As profecias são de duas ordens — as que, como a de Daniel e esta do falso Bandarra, têm em si uma grande luz; e as que, como as do vero Bandarra e as do livro presente [*Quinto Império* de Augusto Ferreira Gomes], têm em si uma grande treva. Aquelas são o fio do labirinto, estas o mesmo labirinto. Umas e outras, porém, entre si se complementam. Por umas as outras se esclarecem, tanto quanto pode ser, porque a luz afasta as trevas, mas sem as trevas se não veria a luz. Tão certo é o que se diz em certo passo secreto — que a melhor luz que temos neste mundo não é mais que treva visível... (PESSOA, 1979, p. 99 ou 1993, p. 146).

Como as profecias são de duas ordens - luz e trevas - coube a Fernando Pessoa ler no escuro os sinais e os avisos de Bandarra e António Vieira para, desta forma, recalculer a “Hora” do V Império a chegar. É possível observar que os três profetas de OS AVISOS sucedem-se em uma gradação progressiva: primeiro, a inspiração bíblica do Bandarra e seu sonho da V Monarquia; a seguir, a maestria do “imperador da língua portuguesa”, cuja arte da palavra prenuncia o desejo português do V Império; finalmente, o sujeito do texto poético *Mensagem* que celebra a capacidade humana de criar: *A Poesia É!...* “É O que eu me sonhei que eterno dura, \ É Esse que regressarei?”. (PESSOA, 2006, p. 47)

Podemos dizer que Pessoa “regressou”, pois, como dizem Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda (In: PESSOA, 2011, p. 37-39), propondo a Portugal uma “aventura espiritual” em que ele próprio navegou criando uma “ponte mítica entre si próprio e sua pátria” a partir da apropriação da realidade por meio da linguagem. Alinhando-se aos

viagem histórica e pessoal, aos quais é atribuído um significado transcendente. O profetizado regresso de D. Sebastião e o problema da coincidência da data deste com a própria glória pessoal do poeta ou a atribuição a data de 29 de maio de 1928 de um valor profético para os destinos de Portugal são alguns temas dos textos em prosa de Pessoa. Os elementos cronológicos situam estes textos caracterizados pelo interesse em sublinhar a “imediatez” do cumprimento de desígnios ao longo da década de 1920. “É a hora!”.

⁵¹ O termo “iniciação”, num sentido geral designa um grupo de ritos e de ensinamentos cujo objetivo é produzir uma modificação radical do estatuto religioso e social da pessoa que vai ser iniciada. Em termos filosóficos, a iniciação equivale a uma mutação ontológica da condição existencial. “O noviço emerge da sua provação como um ser totalmente diferente: tornou-se *outro*.” (ELIADE, 1989, p. 137).

escritores profetas que o precederam, Pessoa posiciona-se como “figura eleita” da história mítica e, simultaneamente, como “poeta do destino universal da nação”. Por isso, na visão do poeta, o V Império virá (ou já veio) “presente já na misteriosa voz dos profetas.” (PESSOA, 2011, p. 101).

Desta forma, o V Império dependeria da capacidade de criar, ou seja, dependeria de poetas e poesias como mensageiros do mito e mobilizadores do espírito das pessoas, único processo de atuação sobre a transformação da mentalidade portuguesa, da busca de saída do “pessimismo inativo” (ALMEIDA, 1987). Segundo o poeta, “é a hora” de sermos muitas outras coisas, até D. Sebastião, “no seu alto sentido simbólico”⁵²; e de içarmos o V Império, o lugar de revelação da “verdade”, pois “na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade.” (PESSOA, 2011, p. 265).

2.3 O profetismo em *Mensagem*: similitude bíblica?

PROFECIA

E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia Nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas 'daquilo de que os sonhos são feitos'. E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante-arremedo, realizar-se-á divinamente (Fernando Pessoa).

A epígrafe com a qual se inicia *Mensagem* - em latim, *Benedictus Dominus Deus Noster Qui Dedit Signum* - já evidencia uma propensão profética e o seu autor estaria vaticinando uma mensagem divina.

As três figuras proféticas de *Mensagem* existem em razão dos oráculos que proferem, como o profeta Elias, cuja carreira suplantou seus envolvimento políticos (Rs 1 e 2). Elias, o profeta arquetípico, considerado o Moisés *redivivus*, ouvirá a voz divina no Sinai: “Eis que vos enviarei Elias, o profeta, antes que chegue o Dia de YHWH, grande e terrível” (Ml 4:5-6). Neste contexto, Malaquias profetiza que Elias viria outra vez antes que chegasse o “dia do Senhor”. O profeta Elias era ligado à pessoas comuns e muitos dos contos sobre ele têm características legendárias ou

⁵² A intuição de Joel Serrão ao caracterizar D. Sebastião como um heterônimo de Pessoa baseia-se precisamente neste fato da criação mítica e sublinha a proximidade entre a escrita sobre Sebastianismo e a heteronímia. (SERRÃO, Joel. Introdução. In: PESSOA, Fernando. **Sobre Portugal**: Introdução ao Problema Nacional. Lisboa: Ática, 1979).

folclóricas, como o desaparecimento de seu corpo levado aos céus por um redemoinho em uma carruagem de fogo (Rs 22). Assim, sua morte é misteriosa e o lugar do seu túmulo desconhecido. Tal como Elias, D. Sebastião voltaria para terminar sua missão, aliás, nenhum dos dois morreu naturalmente, nem seus corpos foram sepultados. D. Sebastião invoca a figura bíblica de Elias cujo corpo não foi encontrado e confirma seu regresso.

Conhecedor dos imaginários hebreu e lusitano, o recurso principal empregado por Fernando Pessoa para exprimir sua compreensão do profetismo lusitano é o mecanismo de oráculo e seu cumprimento tal como se dera na *Bíblia*. A maior parte do discurso profético surge em consequência de crises: fomes, pestes, doenças, descrenças, derrotas etc. Por isso, em muitos dos seus vaticínios há uma mistura de otimismo e medo, pressentimentos e dúvidas ou questionamentos na reformulação do passado e do futuro.

Em *Mensagem*, o modo de utilização do Verbo por Pessoa transfigura-o em mensageiro de caráter transcendente e espiritual, prenunciando um novo destino para a nação portuguesa. O profetismo, nessa obra, se dá sobretudo a partir da terceira parte intitulada O ENCOBERTO, em que o discurso orienta-se predominantemente para o mito messiânico: “Que símbolo fecundo / Vem na aurora ansiosa? (...) Que símbolo divino / Traz o dia já visto?” (PESSOA, 2006, p. 49).

Segundo Franco (2010, p. 157), é “desta saudade do Encoberto, desta esperança e deste esforço de fundamentação na leitura das profecias que nasce o mito do Sebastianismo e, posteriormente, o profetismo do V Império”. Pessoa revaloriza esses mitos e os valores da cultura lusitana no chamado “sebastianismo racional”, tornando-se parte do legado profético português. Ainda de acordo com Franco (2010, p. 158), esse “legado do profetismo, nas suas diferentes metamorfoses, afigura-se como uma herança ideológica fundamental para compreender a modelação da ideia de Portugal e constitui uma dimensão importante da sua história cultural”.

Semelhante fenômeno em Fernando Pessoa é, portanto, uma espécie de revelação, de nostalgia do conhecimento divino, do transcendental, do próprio Deus: “O corpo morto de Deus, / Vivo e desnudo”; “Deus é o agente”; “O que, imprevisito, Deus fadou”; “Quando Deus faz e a história é feita.”; “Meu dever fez-me, como Deus ao mundo”; “Deu-me Deus o seu gládio, por que eu faça / A sua santa guerra”; “Cheio de Deus, não temo o que virá”; “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce” (PESSOA,

2006). Nesses versos vemos o conceito bíblico do controle de Deus sobre a história e a possível intimidade de Deus com o homem (2 Sm 22:31-33; Sl 42:1-2; Pv 3:32).

Todos os eventos significativos da história portuguesa são considerados em *Mensagem* como o resultado de intenções divinas. O verso “Mas Deus não dá licença que partamos” (PESSOA, 2006, p. 49) é vital porque mostra claramente que a realização de qualquer projeto que o homem tenha em mente não depende apenas de sua vontade. O primeiro agente e aquele de que depende tudo é Deus. Se Deus não quiser (não der licença) o homem não poderá concretizar o seu projeto (não poderá partir).

Está ainda claro nesta obra que há uma tentativa de aproximação de Deus e do homem em tom profético: “Cheio de Deus, não temo o que virá”. O homem feito à imagem de Deus transcende com Ele até outro ponto, às categorias mais elevadas, às imagens variadas... Aliás, em profecias deve haver realmente um diálogo entre o homem e Deus seja pela voz, pelo sonho, pelo silêncio ou pelo sinal: “Mas Deus sagrou com Seu sinal / Este, cujo coração foi / Não português mas Portugal” (PESSOA, 2006, p. 52).

Esse profetismo é a sondagem de um mistério, do “sonho escuro”: “Foi-se a última nau, ao sol aziago / Erma, e entre choros de ânsia e de pressagio / Mistério” (...) “Não sei a hora, mas sei que há a hora, / Demore-a Deus, chame-lhe a alma embora / Mistério” (PESSOA, 2006, p. 42). O sonho é uma forma literária da profecia e as Trovas de Bandarra se utilizam desse estado onírico como meio para a revelação do futuro. De fato, suas trovas são divididas em três sonhos. O primeiro Sonho fala da figura do Pastor e são enaltecidas no final as conquistas ultramarinas portuguesas. O segundo e o terceiro Sonhos falam do futuro glorioso de Portugal que será a cabeça do V Império Mundial por meio da vinda do Rei Encoberto.

O sonho, o mistério e o enigma também acompanham o discurso profético pessoano que é, neste contexto, uma vivência mística transpessoal. Isto porque o “eu” do poeta-profeta se projeta para o “eu” inquieto da humanidade. Inclusive o eu poético pede ajuda de Deus para reacender a alma lusitana como se a poesia fosse uma linguagem intermediária entre o humano e o divino:

PRECE

Senhor, a noite veio e a alma é vil.
Tanta foi a tormenta e a vontade!
Restam-nos hoje, no silêncio hostil,
O mar universal e a saudade.

Mas a chama, que a vida em nós criou,
 Se ainda há vida ainda não é finda.
 O frio morto em cinzas a ocultou:
 A mão do vento pode erguê-la ainda.

Dá sopro, a aragem – ou desgraça ou ânsia-,
 Com que a chama do esforço se remoça,
 E outra vez conquistemos a Distância-
 Do mar ou outra, mas que seja nossa!
 (PESSOA, 2006, p. 43).

O eu poético começa sua prece com um queixume lírico relatando o triste presente, como sugerem as sonoridades nasais. Trata-se de uma denúncia que busca mudança e, por isso, seu discurso versa, posteriormente, sobre o desejo futuro de outra vez conquistar a “Distância do mar”. Essa distância é o caminho para o conhecimento profundo: “Do mar ou outra, mas que seja nossa!”. Este verso é um prenúncio de que se reerguerá o glorioso Portugal, o V Império e com a “chama do esforço” (da cultura e não das armas) haverá restauração.

O rogo do eu poético nesse poema é inquietante: ele pede a mobilidade por meio do sopro divino. Essa prece tem uma qualidade profética: acredita-se que “a mão do vento” (simbolizando a mão divina) “pode erguê-la (Portugal) ainda”. A repetição do advérbio “ainda” sugere uma sensação de esperança. Tal como o fogo quase extinto, a alma portuguesa ou a “nossa”, como diz o eu poético, pode ser reavivada por um sopro, em uma “irrupção lírica”.

Essa prece faz alusão à *Bíblia*, escrita repleta desse tipo de ato profético que crê em um futuro de paz. Pela prece é mostrada uma visão mística da história e dos acontecimentos. A oração neste caso é um ato profético, ou seja, anuncia ações futuras por meio de palavras. Este tipo de oração é feito por profetas que, como o eu poético de *Mensagem*, revelam os planos futuros de Deus. Não se sabe “a hora”, mas acredita-se que Portugal será reerguido. Aliás, é a mão divina que realizará toda a obra: “A mão do vento pode erguê-la ainda”.

A *Bíblia* também está repleta de orações que se dirigem para o futuro, como a oração de Salomão pedindo a Deus que continue a cumprir Sua promessa à linhagem de Davi (1 Rs 9) ou a prece do profeta Elias, que orou para que não chovesse e cessou a chuva durante 3 anos e meio; após este período, orou novamente para que chovesse e choveu (1 Rs 18). Biblicamente, em oração a pessoa se dirige a Deus crendo que Ele provê um futuro e uma esperança: “Eu o disse, eu também o cumprirei; tomei este

propósito, também o executarei” (Is 46:11). Logo, a prece está muito ligada ao futuro e às profecias.

O discurso profético sempre evoca um novo universo, um futuro, um novo destino: “Dê tua prece outro destino” (PESSOA, 2006, p. 22). Tal é a visão da glória futura de Israel criada pelo profeta Isaías. Em Isaías 2:2-5 (com uma variante em Mq 4:1-4) é expressa a famosa evocação de um futuro em que os povos “subirão a montanha do Senhor” e aprenderão que “nação não deve desembainhar espada contra nação, nem saber mais de guerra”. O profeta aqui recebeu uma visão de Deus, ou seja, ele tem uma faculdade visionária: viu a imagem de um exército invasor sendo transformado em um dilúvio (Is 8:7-8). Em outra passagem (Is 7:18-19) tropas inimigas dão lugar a enxames de moscas e abelhas que “virão e pousarão todas elas / nos vales íngremes dos penhascos / e nas fendas das rochas, / sobre todos os espinheiros e sobre todos os bebedouros”.

Nesta perspectiva bíblica o olhar do profeta é visionário: “Fita, com olhar esfíngico e fatal”; “fita além do mar” (PESSOA, 2006, p. 17; 32). Este eu poético propõe ver o “além” pelo rosto de Portugal: “Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me / A frente com o olhar; E esta febre de Além, que me consome” (PESSOA, 2006, p. 26). Foi Deus quem deu a visão de “Além” para o sujeito poético que “não teme o que virá” e que sonha ver pela linguagem “as formas invisíveis”. Portanto, Fernando Pessoa escreve um livro como um sinal de sua vocação profética tal como o profeta Ezequiel, que engole um livro ou rolo de pergaminho, pois sua missão era escrever sua visão (Ez 2:10).

Pessoa assim vaticina por meio de símbolos linguísticos e, como um profeta do ocultismo⁵³, transmite para os “não iniciados” os códigos simbólicos. Ele desvenda a linguagem cifrada da própria mitologia portuguesa. Por isso começa falando do “futuro do passado” e pede, depois, que se escute “o som do presente desse mar futuro.” Seus poemas criam realmente um clima de profetismo. Quando virá D. Sebastião? “Não sei a hora, mas sei que há a hora.” (PESSOA, 2006, p. 42). Em síntese, Pessoa é poeta do anúncio da esperança assim como foi Isaías.

No livro intitulado *Isaías*, o tema do retorno passa pela prodigiosa transformação da estrada deserta onde aparecerá a “glória do Senhor”; e o sopro de

⁵³ Na perspectiva do ocultismo o profeta é aquele que proclama e interpreta um oráculo, portanto é um adivinho. Segundo Gonçalves (1995, p. 37), pode-se entender o ocultismo “como uma ilusão do Absoluto e da Verdade, enquanto símbolos, por uma demanda do pensamento em buscar e duvidar.”

Deus também é mencionado como capaz de dar vida e secar toda produção humana hostil a seu projeto. Ao analisar o texto de Isaías, Alter e Kermode (1997, p. 193) chegam à conclusão de que o profeta animava o povo hebreu a ter esperança e dizia que o meio para tanto era evadir-se do passado: “Não fiqueis a lembrar de coisas passadas” (Is 43:18). Sobre esse assunto, Isaías introduz alguns símbolos tal como: o do futuro que emerge como uma semente brotando e abrindo para si um caminho para o alto; e o símbolo do próprio Deus como uma mulher grávida que suspira ofegante enquanto dá à luz, capaz de trazer um novo tempo, em uma nova criação. Segundo Alonso Schökel:

Isaías vê o futuro como uma nova criação porque, com efeito, o futuro ainda não existe. Um futuro livre e glorioso parece impossível. Para Deus, contudo, nada é impossível. O criador do universo pode transformar a natureza, renová-la e recriá-la. O Deus da história pode criar uma nova era no tempo histórico. Esse Deus, criador do mundo e de um povo, é a garantia definitiva de esperança. Cantar orações constitui tanto a fundação quanto a realização da esperança. (In: ALTER; KERMODE, 1997, p. 193).

Semelhantemente, Pessoa (1979) compartilha a ideia de que Portugal está “grávido do divino” e que por meio de sua poesia poderia fundar uma nova esperança. Para o poeta, um grande inimigo da esperança era a nostalgia: o sonho de um passado dourado que nunca voltaria. Dedicando tempo excessivo ao passado, o povo português não vê o presente nem o futuro. Na ânsia de denunciar essa nostalgia paralisante e instruir o povo a não viver no passado, Pessoa profetiza tal como Isaías a mudança, o advento de um futuro novo.

Pode-se considerar o poeta como um visionário, um poeta com alma de profeta, como os profetas bíblicos ou messiânicos, pois ao longo dos poemas de *Mensagem* parece existir um clima de magia em torno de presságios. O poeta seria, então, um mensageiro da salvação messiânica? Uma imagem de herói em tempo de crise? Um deus grávido do futuro? Ou seria um herói simbólico?

Segundo Mielietinski (2002, p. 40), somente em virtude da identificação de um membro da comunidade com seu *socium* é que ocorre a conhecida provação do herói. E no mito heroico a biografia da personagem principal que passa por provações propiciatórias é frequentemente associada à troca ritualística de chefe por gerações, como aconteceu com Josué, o sucessor de Moisés, que só foi reconhecido socialmente como tal após a travessia do povo a pé enxuto pelo rio Jordão (Js 3: 4).

Assim, constatamos que é gradativamente que se forma um herói mítico. O herói bíblico, por exemplo, foi formado por ajuda divina fazendo o povo vivenciar o

sobrenatural, como atravessar o Mar Vermelho ou o rio Jordão (Gn 14:15-31; Js 3: 4). O herói é, portanto, um benfeitor da humanidade, como Moisés. Por isso, atua como intermediário do povo preocupando-se em construir um belo mundo de paz para a humanidade. Mielietinski (2002, p. 87) explica que o arquétipo heroico presta-se, desde muito cedo, a ser transformado em drama, que, em uma ou outra medida, trata de assuntos mitológicos, lendários ou épicos.

Ainda segundo Mielietinski (2002, p. 40), tendo diante de si a tarefa prática de melhorar o mundo, o super-herói estrutura este mundo teoricamente em forma de narrativa de suas origens construindo-o de tal forma que sejam asseguradas relações harmoniosas com ele. Através da palavra poética, por exemplo, por meio dos heróis míticos, Pessoa tenta pôr uma ordem o caos do mundo português lembrando e excluindo alguns personagens históricos em seu programa de cosmicização. Possuindo um “senso de ordem”, como dizem Alter e Kermode (1997, p. 284), Pessoa sabia que para recriar o mito sebástico era preciso uma reorganização profética. Por isso ele mesmo se apresenta como o mensageiro racional do Império Espiritual denominando seu vaticínio de o “Terceiro Aviso”.

Os heróis de *Mensagem* são marcados pela desgraça, até o eu poético: “Screvo meu livro à beira mágoa. / Meu coração não tem que ter. / Tenho meus olhos quentes de água” (PESSOA, 2006, p. 52). É como se o caminho do heroísmo fosse o caminho do sofrimento, visto que “quem quer passar além do Bojador / Tem que passar além da dor” (PESSOA, 2006, p. 42). É como se Deus desse a dor ao homem como condição de redenção e de preço para maior glória: “Deus ao mar o perigo e o abismo deu” (PESSOA, 2006, p. 42).

Dessa forma, podemos dizer que o sujeito pessoano identifica-se com os profetas lusitanos e os heróis de *Mensagem* ou neles se desdobra num “processo lírico-dramático” (COELHO, 1982): “O herói a si assiste, vário / E inconsciente” (PESSOA, 2006, p. 21). Ser “herói inconsciente” implica não obedecer a limites instituídos socialmente não se submetendo a organizações ou instituições pré-estabelecidas. Talvez por isso Pessoa rejeite a “crença individual” atuando como “encarnação da autodefesa coletiva” declarando-se em nota biográfica de 1935: “inteiramente oposto a todas as igrejas organizadas, e, sobretudo à Igreja de Roma” (SIMÕES, 1981, p. 21)⁵⁴.

⁵⁴ Fica claro que Pessoa não se alinhou a nenhuma instituição religiosa particular e/ou doutrina estabelecida. Foi batizado enquanto criança na instituição católica romana, mas aos 19 anos, em 1907, contestou o fato de o terem batizado quando “ainda ente irracional”, obrigando-o a fazer parte de uma

Pessoa profetizou uma mensagem plural e multifacetada não se fixando em uma ou outra religião ou filosofia, fosse ela judaica, ocultista, maçônica, budista, esotérica ou qualquer outra postura que se quisesse apontar. Em 1915 Pessoa escreveu uma carta a Sá-Carneiro, dizendo:

A primeira parte da crise intelectual já você sabe o que é: a que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento das doutrinas teosóficas. O modo como as conheci foi banalíssimo. Tive de traduzir livros teosóficos [...] O caráter extremamente vasto desta religião-filosofia, a noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam das obras teosóficas perturbaram-me muito [...] Ora, se meditates que a Teosofia é um sistema ultracristão, no sentido de conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde se fundem em não sei que além-Deus, e pensar no que há de fundamentalmente incompatível com o meu paganismo essencial, terás o primeiro elemento grave que se acrescentou à minha crise. (PESSOA, 1986, p. 55).

Essa crise de Pessoa levou-o a uma aventura do conhecimento profundo. Na filosofia, na religião e na literatura, Portugal é uma nação de “heróis adiados”; essa é uma crise, na visão de Pessoa da impotência portuguesa em formar “escóis”. Talvez conseguisse isso, na visão do poeta-profeta, apenas na poesia. Sob esta perspectiva, Pessoa apresentou-se a si mesmo tanto quanto sua arte-poética como o próprio mensageiro do V Império, aquele capaz de passar um “conhecimento superior” à humanidade inteira.

Além disso, o discurso profético de Pessoa questiona a própria ação da linguagem propondo uma “guerra sem guerra” inscrevendo-se na contracorrente dos “patriarcas portugueses” como Camões, como a fé católica e o sebastianismo saudosista. Na concepção desse cantor da esperança, a palavra é tão fértil e prolífica que “guarda o corpo e a forma do futuro.” (PESSOA, 2006, p. 42).

O poeta-profeta é consciente de sua missão transcendental por meio da linguagem poética a cujo serviço pôs seu consumado talento literário: “Emissário de um Rei desconhecido, / Eu cumpro informes instruções do além / e as bruscas frases que aos meus lábios vem / Soam-me a um outro e anômalo sentido...” (PESSOA, 1993, p.33). Aliás, ele não poderia resistir ao chamado da profecia que é uma força natural e espontânea: “Um leão rugiu: quem não temerá? O Senhor Deus falou. Quem não profetizará?” (Am 3:8).

associação demasiado humana com “as teorias da qual o seu raciocínio mais viril talvez não quisesse concordar”. Ainda considerou a igreja católica “poderosa e estúpida, sustentando a velha hipótese d’um Deus criador eminentemente estúpido e eminentemente mau.” (PESSOA, 1986, p. 55).

Por meio da linguagem poética o homem e a divindade podem se comunicar. Ao receber um oráculo inteligível do além assim como os profetas-sacerdotes bíblicos, o poeta-mensageiro anuncia sua mensagem pondo-a em certa “ordem”, trabalhando-a por fazer seu povo elevar-se à verdadeira grandeza moral e espiritual. Não se trata de comunicações *ipsis verbis* proferidas por Deus, pois nessas mensagens, como nas profecias bíblicas, podem-se discernir, a par da revelação espiritual, elementos caracteristicamente humanos que são reflexos da mentalidade própria do profeta. Além disso surge a questão da leitura da história oculta, pois o que se pode ver é a realidade ou apenas parte dela? Pessoa busca realizar em palavras o que seu povo fez pelo mar: descobrir o oculto, ir além dos limites conhecidos.

Sendo assim, o poeta Fernando Pessoa é um mensageiro da esperança. Essa concepção de poesia coloca os poetas como os escolhidos por uma força absoluta para transmitir algo aos que não têm acesso à mesma visão por meio da imagem poética. O homem que não pode ver através da “neblina” ou do “escuro” pode conseguir sentir os sinais do que está oculto. Com isso o profeta é o escolhido pela divindade para ser seu emissário. Nesse ponto é possível ver Pessoa como duplo: como poeta-profeta e como o próprio Messias de sua Pátria, o “Super-Camões”.

Nesta ótica, a poesia profética é uma criação e ser poeta-profeta é uma missão, pois o poeta-profeta pode ver além, mesmo que por breves momentos, e tem a capacidade de revelar os sinais da verdade oculta por meio de imagens e símbolos. A profecia pode ser ainda uma questão de alucinação visual, tanto quanto auditiva. Uma revelação profética ou poética seria uma forma de visão imaginativa, como a estátua vista por Nabucodonosor e explicada pelo profeta Daniel (Dn 2) e/ou a mulher descrita no primeiro poema de OS CASTELOS: “A Europa jaz, posta nos cotovelos: / De oriente a Ocidente jaz, fitando, / E toldam-lhe românticos cabelos / Olhos gregos, lembrando.” (PESSOA, 2006, p. 17).

A profecia é explicada pelo próprio eu poético já a partir da segunda estrofe de OS CASTELOS. O eu poético diz que o corpo está deitado e apoia-se nos cotovelos. O cotovelo esquerdo é a Itália e o direito é a Inglaterra. É no cotovelo direito que está apoiada a cabeça que fita o “futuro do passado”. Assim, a Inglaterra pode ser vista como a base da Europa. A mão que sustenta o rosto é a Inglaterra. Portanto, segundo a profecia pessoana, Portugal daria continuidade ao Império britânico realizando seu futuro glorioso.

Nos versos “Tornar-me mais que o sopro incerto/ De um grande anseio que Deus fez?” (PESSOA, 2006, p. 26), o eu poético apresenta-se como um arauto que traz a boa nova do futuro glorioso, mas que não se sabe quando este se tornará realidade. Tal como os outros heróis da obra esse sujeito poético se coloca como um escolhido, um eleito já que o que ele faz é inspirado pela vontade divina. Foi Deus quem lhe colocou aquele “anseio” de “Um mais Além”.

Esse “Um mais Além” de Fernando Pessoa é baseado num profetismo que oferece ao “sequioso universo onírico do Homem a água para saciar a sua sede de utopia” (FRANCO, 2010, p. 152). Garante o eu poético “esta febre de Além”, que o consome (PESSOA, 2006, p. 26). Isso porque por meio da profecia é possível oferecer à realidade sombria, nebulosa e labiríntica umas veredas luminosas de esperanças que vão além do mundo material. Conhecer o futuro e o transcendente sempre foi uma ambição do ser humano como é possível percebermos nas correntes profético-messiânicas. Talvez por isso Pessoa se coloque como continuação deste legado profético configurando-se como o Terceiro Mensageiro.

No terceiro poema de OS AVISOS - “Screvo meu livro à beira-mágoa” - o sujeito poético coloca-se na dependência de uma entidade superior cujo sofrimento é perceptível por meio de seis interrogações retóricas, nas quais questiona o TEMPO em que o tão “Desejado” deverá aparecer dando lugar ao V Império num antecipado anúncio a um império espiritual, onde Terra e Céus se encontrarão em união e harmonia.

Pessoa reformula o V Império. No prefácio do livro de Augusto Ferreira Gomes intitulado *Quinto Império*, Fernando Pessoa analisa da seguinte forma a interpretação de Daniel sobre a estátua sonhada por Nabucodonosor:

A esperança do Quinto Império, tal qual em Portugal a sonhamos e concebemos, não se ajusta, por natureza, ao que a tradição figura como o sentido da interpretação dada por Daniel ao sonho de Nabucodonosor. Nessa figuração tradicional, é este o seguimento dos impérios: o Primeiro é o da Babilónia, o Segundo o Medo-Persa, o Terceiro o da Grécia e o Quarto o de Roma, ficando o Quinto, como sempre, duvidoso. Nesse esquema, porém, que é de impérios materiais, o último é plausivelmente entendido como sendo o Império de Inglaterra. Desse modo se interpreta naquele país; e creio que nesse nível, se interpreta bem. Não é assim no esquema português. (PESSOA, 1979, p. 99 ou 1993, p. 145)

Segundo as profecias bíblicas, os quatro Impérios iniciais seriam materiais ou terrenos ficando o quinto velado, surgindo no decorrer dos tempos várias interpretações.

Muitos judeus esperavam um V Império do Messias na época do Império Romano. Os portugueses, inclusive o padre António Vieira, além das bênçãos terrenas esperavam que o V Império trouxesse a unificação mundial a partir de uma única religião: o catolicismo.

Segundo Fernando Pessoa (1979, p. 95), as interpretações da profecia do V Império “têm sido em número quase incontável. Umassentam no critério de que os cinco impérios são impérios materiais, outras de que são impérios espirituais, outras ainda em que são impérios num sentido translato e figurado”. Pessoa (1979, p. 99; 1993, p. 145) explica que:

Este [o esquema português], sendo espiritual, em vez de partir, como naquela tradição, do Império material de Babilónia, parte, antes, com a civilização em que vivemos, do império espiritual da Grécia, origem do que espiritualmente somos. E, sendo esse o Primeiro Império, o Segundo é o de Roma, o Terceiro o da Cristandade, e o Quarto o da Europa - isto é, da Europa laica de depois da Renascença. Aqui o Quinto Império terá que ser outro que o inglês, porque terá que ser de outra ordem. Nós o atribuímos a Portugal, para quem o esperamos. A chave está dada, clara e obscuramente, na primeira quadra do Terceiro Corpo das Profecias do Bandarra.

Na concepção pessoana o V Império seria, então, de uma ordem diferente da material. Segundo Pessoa (1979, p. 41; 2011, p. 226), a interpretação inicial dos cinco impérios da *Bíblia* tanto é ingênua em seus preconceitos quanto rudimentar em sua forma concebendo-se o império sob a forma exclusiva e material de império de conquista. É de presumir que o V Império esperado neste esquema profético fosse o Império Hebreu como profetizavam os profetas bíblicos. Porém, acredita o poeta que é necessário, primeiramente, alargar a noção de “império” diferentemente da nacional hebraica para poder profetizar sobre um V Império em Portugal.

O império judeu é impossível porque a ideia de império (no seu alto sentido) é sincrética, ou, antes, é de um império sincrético — isto é, de um império que resume várias coisas, concentre várias influências, seja uma síntese e não uma simples extensão de força. Por isso, e partindo da nossa civilização, adentro da qual estão os próprios judeus, que para a formação dela contribuíram — não predominantemente, porém somente como um elemento dela —, se formou a nova divisão dos quatro impérios, pela qual se possa deduzir, até certo ponto, a natureza e o carácter do quinto. (PESSOA, 1979, p. 41).

Em suma, segundo o poeta, os impérios decadentes não são os impérios do mundo antigo como profetiza a *Bíblia*, mas a partir da Europa ocidental:

Grécia, Roma, Cristandade,
 Europa – os quatros se vão
 Para onde vai toda idade.
 Quem vem viver a verdade
 Que morreu D. Sebastião?
 (PESSOA, 2006, p. 48).

Pessoa (1979, p. 41; 1986, p.123) explica que o Grego seria o primeiro Império porque resume todos os tipos de conhecimentos. O Império Romano seria o segundo por sintetizar toda a experiência dos povos formadores. O Império Cristão seria o terceiro porque se constitui com o elemento hebraico. Em quarto lugar seria o Império Inglês porque se funde com os outros três Impérios. Em suas próprias palavras:

A divisão é: Império Grego (sintetizando todos os conhecimentos, toda a experiência dos antigos impérios pré-culturais); o Império Romano (sintetizando toda a experiência e cultura gregas e fundindo em seu âmbito todos os povos formadores, já ou depois, da nossa civilização); o Império Cristão (fundindo a extensão do Império Romano com a cultura do Império Grego, e agregando-lhe elementos de toda a ordem oriental, entre os quais o elemento hebraico); e o Império Inglês (distribuindo por toda a terra os resultados dos outros três impérios, e sendo assim o primeiro de uma nova espécie de síntese – fundindo a cultura grega, em nenhum lugar tão marcada como em Inglaterra, pois Milton é o mais grego dos poetas modernos – a extensão e imperium dos romanos, a moral cristã, em parte alguma tão activa como nos países de língua inglesa, onde é máxima a actividade cristã, como se vê pelas seitas numerosíssimas que revelam essa especulação constante) [...] O Quinto Império, que necessariamente fundirá esses quatro impérios com tudo quanto esteja fora deles, formando pois o primeiro império verdadeiramente mundial, ou universal. (PESSOA, 1986, p. 123).

O V Império necessariamente seria uma fusão, na visão do poeta, desses quatro impérios (cultura grega, a ordem romana, o cristianismo e a expansão do inglês) com tudo quanto estivesse fora deles formando, desta forma, um império verdadeiramente mundial ou universal: “O futuro de Portugal. Esse futuro é sermos tudo”; “O Império será christão, será universal, será syncretico” (PESSOA, 2011, p. 233).

Pessoa (1979; 1986; 2011) parte da percepção de que a cristandade rompeu com o mundo antigo, embora se originasse dele. Iniciava-se, desse modo, uma civilização exclusivamente cristã, monopólio religioso responsável pelo desvirtuamento do autêntico cristianismo. Segundo o entendimento de Pessoa, não esquecer a cultura greco-latina e conhecer a tradição cultural ajudam a não se fechar na exclusividade como fizeram o cristianismo e o judaísmo. Para ele (1986), o V Império seria o regresso às origens judaico-cristãs e pagãs da civilização e muito mais: uma diversificação cultural. Essa “nova civilização” seria o “futuro do passado”.

Sob esta perspectiva, o V Império interpretado por Pessoa se diferenciaria dos impérios materiais por não se basear na violência (“*Bellum sine bello*”⁵⁵) produzida pelas formas tradicionais de poder tais como a guerra, a colonização e a evangelização, ao contrário, funda-se na paz universal que só poderá ser alcançada por meio da universalização de uma cultura (ou culturas) que será (re)erguida da mais profunda “decadência” e “desnacionalização”. Segundo o poeta:

Todo o Império que não é baseado no Império Espiritual é uma Morte de pé, um Cadáver mandando. Só pode realizar utilmente um Império Espiritual a nação que for pequena, e em quem, portanto, nenhuma tentativa de absorção territorial pode nascer, com o crescimento do ideal nacional, vindo por fim a desvirtuar e desviar do seu destino espiritual o original imperialismo psíquico. Foi o que aconteceu com a Alemanha. O povo era grande de mais para poder realizar o seu destino supremo de imperialismo de Espírito. O contrário nos aconteceu, a nós portugueses, quando as descobertas nos levaram a tentar realizar um imperialismo de Matéria, que não tínhamos gente para impor. Criando uma civilização espiritual própria, subjuguemos todos os povos; porque contra as artes e as forças do espírito não há resistência possível, sobretudo quando elas sejam organizadas, fortificadas por almas de generais do Espírito. Todo o verdadeiro Império não visa outro fim senão dominar, pelo mero prazer de dominar; parecendo absurdo, tal é, porém, ao anseio fundamental de toda a verdadeira vida, de toda a aspiração vital. Criemos um Imperialismo andrógino, reunidor das qualidades masculinas e femininas: imperialismo que seja cheio de todas as subtilezas do domínio feminino e de todas as forças e estruturas do domínio masculino. Realizemos Apolo espiritualmente. Não uma fusão do cristianismo e do paganismo, como querem Teixeira de Pascoaes e Guerra Junqueiro; mas um alheamento do cristianismo, uma simples e directa transcendentalização do paganismo, uma reconstrução transcendental do espírito pagão. (PESSOA, 1986, p. 76; 1979, p. 177).

Uma nação política, econômica e militarmente forte tenderia irremediavelmente à construção de um império material; só uma nação fraca poderia fundar o império espiritual porque, não tendo força política, econômica e militar teria de se socorrer de outras “armas” para se impor, e essas armas seriam a sua cultura.

O poeta, portanto, em *Mensagem*, trata o V Império somente no plano espiritual ou cultural diferentemente de outros profetas lusitanos como Bandarra e Vieira. Inclusive, para Pessoa, a Pátria também é de natureza puramente espiritual e “as únicas forças invencíveis são as forças do Espírito” (PESSOA, 1979, p. 177). Ou seja, a Pátria ou Nação não denota o mundo externo e referencial, mas um referente simbólico.

⁵⁵ “Guerra sem guerra” é a epígrafe, em latim, que abre BRASÃO, a primeira parte da obra *Mensagem*. A segunda parte, MAR PORTUGUES, é aberta pela epígrafe “*Possessio Maris*” que significa “Domínio do mar”. E a última parte, O ENCOBERTO, abre-se por: “*Pax in excelsis*”, ou “Paz nas alturas”. O livro encerra-se com a frase, também, em latim: “*Valete, Frates*” que significa um cumprimento, “Saúde, irmãos”. Aqui, o tema da fraternidade é uma metonímia para o laço que une a humanidade inteira.

O V Império resultaria, conseqüentemente, do surgimento de uma sociedade intelectual formada por homens capazes de realizar a plenitude de suas potencialidades (divinas); em que o acúmulo de bens materiais deixasse de ser o ideal buscado e o conhecimento racional regesse todas as relações humanas; em que o povo não fosse mais massa de manobra manipulada pelas elites econômicas, políticas ou religiosas; em que houvesse paz mundial ou fraternidade universal. Pensando dessa forma, se Portugal for o V Império realmente estará “grávido do divino” (PESSOA, 1979, p. 177).

Sob esse ponto de vista pessoano, o V Império significa a redenção lusa anunciada pela linguagem poética. É pela língua portuguesa e pela poesia que Portugal será visto como irradiação do Ocidente ao Oriente, pois poetas comungam do eterno, do infinito e do saber oculto e transcendente. Isso é um tipo de imperialismo. E esse Império está apregoado nos três AVISOS de *Mensagem* (Bandarra, António Vieira e o próprio Fernando Pessoa) numa insinuação de que O ENCOBERTO tem a sua Hora chegada, sob a névoa.

Para Pessoa, esse Império Espiritual consiste em um verdadeiro retorno às origens, conduzindo a uma união universal de forças há muito separadas mas que, inicialmente, se encontravam unidas. Temos a sabedoria (do lado esquerdo) que assenta numa base mais científica, mais racional e temos o conhecimento oculto (do lado direito) que se apoia numa base mais mística e intuitiva. A união das duas forças levará o homem a alcançar “os beijos merecidos da Verdade”.

Esse “mundo fundido” (da inteligência analógica com a racional) evolui de um “mundo de expansão” que encontra eco nas profecias bíblicas as quais constituíram o baluarte da mitologia lusitana. A *Bíblia* fornecia aos profetas lusitanos o conhecimento do passado sagrado, essencial para a elaboração de suas cronologias e interpretações do presente e futuro. Deste modo, as revelações bíblicas assumiam o sentido de conhecimento histórico-mitológico e de legitimação das profecias porvindouras.

3 EM TORNO (E RETORNO) DO SEBASTIANISMO E DO V IMPÉRIO

*'Sperai! Cai no areal e na hora adversa
Que Deus concede aos seus
Para o intervalo em que esteja a alma imersa
Em sonhos que são Deus.
Que importa o areal e a morte e a desventura
Se com Deus me guardei?
É o que eu me sonhei que eterno dura
É Esse que regressarei.
(Fernando Pessoa)*

A “espera” por um Ungido é um rito simbólico do messianismo. Deus, interessado no progresso do povo de Israel, o povo escolhido para ser o fiel depositário de suas promessas, havia-lhe prometido um Messias que o conduziria à vitória final. Se a concepção monoteísta e o amor a Jerusalém, morada terrestre do Deus dos céus, desempenhavam um papel primordial no fenômeno da coesão do povo hebraico e de seu manifestado orgulho nacional mantendo-o unido nas piores privações, a esperança messiânica não era menos importante.

Desde os tempos antigos o povo de Israel esperava a vinda do “Dia do Senhor” que seria a revelação do seu poder. O que preocupa os profetas hebreus é saber quando viria essa esperada manifestação de Deus e sob que forma aconteceria. Essa espera ansiosa trouxe uma necessidade de apontar o tempo e as personagens do grande drama.

A expectativa de um Cristo ou Messias, isto é, um “Ungido”⁵⁶, prende-se à noção do “ungido de YHWH”, o homem que recebeu a unção real para governar Israel em nome de Deus. Inicialmente, o título de Messias era aplicado a Abraão, Isaque e Jacó (Sl 105:15) e também a Ciro (Is 45:1) postos em destaque para guiarem os destinos do povo de Israel. Depois de Deus ter jurado que o trono do reino de Israel não sairia da casa de Davi (2 Sm 7:13), o termo Messias ganhou ênfase especial e passou a ser usado para representar a linhagem real davídica (Sl 18:50; Lm 4:20).

As profecias messiânicas no âmbito político e religioso de Israel surgiram no pré-exílio, mas se intensificaram após a queda da monarquia quando encarnam a esperança de uma restauração da dinastia davídica ao trono de Jerusalém. O messianismo manifesta-se, portanto, como uma esperança de restauração da nação judia

⁵⁶ A palavra “messias” deriva do hebraico *mashiah* equivalente ao grego *christos* que deu, em português, Cristo significando ungido. Esse termo era aplicado na sociedade hebraica a qualquer pessoa ungida com óleo santo (cf. JOSEFO, 2004).

na obediência a Deus sob o cetro de um rei da linhagem de Davi. Podemos dizer que a ideia de um Messias em Israel não era um conceito completamente formado desde o início, mas foi-se modificando com as vicissitudes históricas do povo.

A nação antes da monarquia era governada pelo próprio Deus. Porém, o povo requereu a Deus um rei de carne e osso para ser como as outras nações (1 Sm 8:5; 19). Deus permitiu então que Samuel (sacerdote e profeta) ungesse com azeite a cabeça do primeiro rei, Saul, o qual seria seu representante. A figura do rei era considerada, portanto, divina e sua realeza procedia do céu, com um poder sobrenatural, representado nas insígnias reais, a coroa e o cetro. Por fim, a concepção da realeza em Israel reconhecia que, em decorrência de haver o rei recebido a unção sagrada e ser dotado do espírito divino, era-lhe outorgado um poder sobre-humano de salvador de seu povo.

O próprio Deus ajudava os reis nas guerras como aconteceu com Davi. Como está escrito no *Salmo* de número 20, nos dias de adversidades afirmava-se que YHWH salvaria o seu ungido, isto é, o monarca reinante. Porém, quando esse ideal de realeza não encerrava as bênçãos as quais o povo esperava receber, este povo era levado a pensar que algo estava errado na pessoa ou na atuação do rei. Desta maneira, o ideal esperado era transferido para um infante, para o herdeiro, o príncipe recém-nascido: “o mesmo Senhor vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel” (Is 7:14); “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o governo está sobre os seus ombros” (Is 9:6). Talvez por isso o infante seja símbolo do herói construtor ou restaurador, o agente por vontade divina.

Dessa forma, a nação de Israel e os líderes do profetismo hebraico passaram a anelar por um “rei ideal” do futuro o qual traria para a nação todos os benefícios da paz, da justiça e da prosperidade tanto moral como material. Nessa inicial esperança messiânica ainda estava ausente a questão do reinado espiritual e o elemento escatológico que mais tarde se desenvolveu associando-se com a consumação dos séculos e o juízo final. (cf. ALTER; KERMODE, 1997).

Com base nas profecias de Jeremias (Jr 25:11; 29:10), o profeta Zacarias (Zc 1:12) acreditava que a era messiânica estivesse iminente para seus contemporâneos, porquanto já tinham transcorridos setenta anos de duração do castigo dos judeus no exílio. Esperava Zacarias que o iniciador da era messiânica fosse o príncipe Zorobabel, descendente de Davi, a quem os persas haviam posto como governador da Judeia e que o profeta designava como o “renovo” do velho tronco de Jessé. No entanto, diferentemente do que esperavam os seus contemporâneos, não ocorreu o

estabelecimento do reino messiânico nessa época; então, percebeu-se que “os setenta anos” profetizado por Daniel eram um número simbólico correspondendo a setenta semanas de anos (Dn 9:2; 24).

Com o decorrer dos tempos, a esperança messiânica foi apresentando aspectos escatológicos de uma nova criação (um “lugar ideal”) a ser alcançada no fim dos tempos, passando o domínio real de YHWH para o Messias terreno. Só mais tarde, conforme foi progredindo o profetismo hebraico, é que a pessoa do Messias passou a ser evocada como o salvador extraterreno e o mediador da nova ordem. Em *Daniel*, no capítulo 9, o Messias aparece não só como o libertador terreno do povo israelita, mas também como o libertador espiritual de toda a raça humana caída, sendo o restaurador de um mundo perfeito. Conforme Neusner (2003, p. 288), o Messias, segundo a profecia judaica, surgirá no fim do mundo para levantar os mortos (que dormem) e anunciar o juízo final, ou seja, surgirá como um libertador espiritual.

Essa esperança nacional funcionou como um cimento da unidade do povo judeu que mesmo disperso pelo mundo continuou a propagar a esperança de que a “hora chegaria”. Assim, a presença no território português de uma comunidade judaica é muito importante para compreendermos certos elementos essenciais da cultura lusitana. O desenvolvimento no país de um messianismo de uma força excepcional é um desses elementos que podemos ligar a uma influência judaica na mitologia lusitana.

A desesperança no presente e a espera que uma nova história estivesse para começar marcaram a virada do século XVI para o XVII no mundo lusitano. No rastro da perda de D. Sebastião e derrota na batalha de Alcácer Quibir surgiu, em Portugal, uma crença messiânica que se concentrava na figura mítica de um rei salvador, nas esperanças de redenção das provações do presente e que se projetavam para o futuro: a volta daquele que libertaria os portugueses do jugo castelhano.

Com o fim do domínio espanhol e com o desenvolvimento científico e industrial da segunda metade do século XVIII, o Sebastianismo entrou em declínio ressurgindo, entretanto, no início do século XIX em meio às crises decorrentes das invasões napoleônicas e da fuga da família real para o Brasil. Superadas as crises, os sebastianistas voltaram a recolher-se, mas o Ultimato de 1890 propiciou uma nova onda de misticismo sebastianista acompanhada de profunda nostalgia. Os portugueses, deprimidos diante da situação do país, refugiam-se no passado com o intuito de reviver as glórias exaltadas por Camões em *Os Lusíadas*. O objetivo era equilibrar o pessimismo pela arregimentação do espírito cívico em torno da tarefa de reconstruir

Portugal à imagem e semelhança do grande império erguido na época dos descobrimentos.

Como em toda a história da humanidade, o sonho de libertação é a marca de qualquer povo oprimido por outro. O que se deu em Portugal nas épocas de crises foi um tempo de desesperança e sonho de volta a um passado idealizado e sem perseguições. Cada contexto de fragilização por que passava o povo português propiciou o surgimento de um número considerável de formulações sebásticas, as quais muitas vezes convergiam a um messianismo de expectativa milenarista⁵⁷ da chegada de um novo tempo de paz e prosperidade.

Além disso, o século XVI foi um tempo de grande perseguição, exílio e morte para os judeus e/ou cristãos-novos. Portugal, que tinha acolhido os judeus expulsos da Espanha em finais do século XV, acaba por abandonar no século seguinte essa política relativamente tolerante. Inclusive um dos primeiros condenados pelo tribunal do Santo Ofício português em 1541, de acordo com Hermann (1998), foi Gonçalo Anes Bandarra – “verdadeiro rabi” para uma expressiva comunidade de recém-conversos de Trancoso e Lisboa. Se por um lado não podemos deixar de assinalar a vitória da inquisição na perseguição judaica, por outro, com as crenças sebásticas, é possível percebermos a sobrevivência (mesmo que renovada) de um messianismo de fundo judaico que penetrava o mundo dos católicos lusitanos inspirando as expectativas de um novo tempo: o V Império.

Segundo Hermann (1998, p. 10), essas crenças sebásticas conheceram modalidades variadas tanto no reino português quanto em seus territórios coloniais e tiveram “por base um messianismo judaico herdado dos séculos de convivência entre católicos e judeus na Península Ibérica”. Também Azevedo (1918, p. 9-12) afirma que o Sebastianismo brotou da esperança judaica no Messias amalgamada com vaticínios trazidos da Espanha e resíduos de mitos do ciclo arthuriano⁵⁸ conservados na tradição popular. Por isso o sebastianismo teve grande voga entre os marranos ou cristãos-novos

⁵⁷ Milenarismo refere-se ao período de mil anos durante o qual Jesus Cristo reinará sobre a Terra antes do Juízo final, conforme a descrição contida no livro do *Apocalipse* (Ap 20). Contudo, em *Isaías* já estava profetizado um tempo em que Deus reinaria estabelecendo a paz mundial, mas não aparece o termo milênio ou mil anos (Is 11:6-9).

⁵⁸ Ciclo arthuriano é um ciclo literário, a parte mais conhecida da *Matter of Britain* (Matéria da Bretanha) que se refere ao conjunto de mitos referentes ao Rei Arthur e seus Cavaleiros como, por exemplo, os mitos: Excalibur, Santo Graal, Távola Redonda, Merlin, Avalon etc.. Esses mitos invocam um passado mítico-patriótico. (cf. MONGELLI, Lênia Márcia. **Matéria de Bretanha em Portugal**. Coord. Leonor Curado Neves et al. Lisboa: Colibri, 2001).

do reino acabando por se tornar Bandarra, para esses judeus secretos, uma espécie de “rabi-mestre”.

Já Fernando Pessoa diz ser difícil saber a origem desse movimento nacional e popular: “ninguém sabe como ele nasceu nem de quem. É misterioso, porque no mistério está envolto o desaparecimento de D. Sebastião” (PESSOA, 1979, p. 51). Tal como aconteceu com o messianismo hebreu, no decorrer dos tempos o Sebastianismo foi adquirindo várias outras facetas e interpretações⁵⁹.

Outra efervescência sebastianista se dá nos anos que precedem a revolução de 1640. Portanto, em momentos de crise reflorescia a esperança em um futuro melhor pela chegada de algum salvador que podia ser o próprio D. Sebastião ou outro em encarnações diferentes (cf. IGLÉSIA, 1981, p. 277-278). Muitos portugueses se enganaram pensando ser D. João IV o Messias português. Inclusive, em 1641 o padre António Vieira profetizou ser este a reencarnação de O Encoberto. Mesmo o rei estando morto, em 1656 o padre confirmava ao povo que as Trovas de Bandarra eram verdadeiras profecias dizendo que o rei D. João IV haveria de ressuscitar em tempo oportuno. Com o tempo, o padre transferiu sua expectativa para o filho do rei, Afonso VI, e depois para Pedro II.

O fato é que com o passar dos tempos foi-se abandonando a ideia da ressurreição de D. João IV e sendo postas em outros as esperanças messiânicas. Portanto, sempre na história lusitana aparecia um que se dizia (ou achavam outros) ser o Messias profetizado: D. Sebastião, Luis Dias de Setúbal (contemporâneo de Bandarra), D. João IV, Pombal, Sidônio Paes. E quando não se cumpria a profecia dizia-se que o predestinado poderia ser realmente outro. Marcavam-se até datas do regresso, como fez José Agostinho de Macedo que anunciou o regresso para 1693.

De acordo com Valensi (1994), essa longa história de espera do retorno de D. Sebastião se deu pela crença no mito de Ourique; também, pelas dúvidas desde os primeiros escritos sobre a batalha de Alcácer Quibir em relação à morte do rei fazendo dela um enigma como está registrado, por exemplo, na *Crônica de El-Rey Dom Sebastião* (1584), de Miguel Pereira. Sobre o desaparecimento de D. Sebastião espalham-se rumores de sobreviventes que fornecem detalhes próprios para semear a dúvida. Ele havia desaparecido, mas ninguém podia afirmar que estivesse morto. Ele regressará. “Sperai”.

⁵⁹ Não trabalharemos com todas vertentes ou interpretações do Sebastianismo. Contudo, para saber mais detalhes ver **O Sebastianismo**: história sumária, de Besselaar (1987).

A simulação de D. Sebastião aconteceu inúmeras vezes durante os trinta anos que se seguiram à derrota realimentando as crenças sebásticas. Valensi (1994, p. 115-124) afirma que o primeiro simulacro de D. Sebastião surgiu em 1584: um jovem expulso do convento de Nossa Senhora do Monte Carmelo, em Lisboa percorre o país em trajes de eremita dizendo ser o rei. Um novo falso Sebastião surge em 1585, o eremita Matheus Alvares. O terceiro fantasma de Sebastião foi Gabriel Espinoza, em 1594. O último, Marco Tullio Catizone, chamado o Calabrês, surgiu em Veneza na virada do século XVII. João de Castro, nascido por volta de 1550, mesmo sem nunca ter conhecido D. Sebastião aliou-se a esse impostor calabrês e arregimentou partidários. O sucesso dessas simulações é indício da espera na qual ainda viviam os portugueses que não haviam enterrado seus mortos, assim como de sua rejeição à dominação espanhola. Nesta perspectiva podemos pensar que, a fim de diminuir o sentimento de perda, o povo desejava “crer no inacreditável”: o rei ainda voltará; logo, “Sperai”.

Tomando emprestada a teoria da psicanálise, Valensi (1994, p. 120) explica que “o que é desejado é colocado de maneira alucinatória”. Talvez por isso Portugal substituiu-se por fantasmas a realidade dolorosa da derrota. Dessa forma, o choque da derrota ressurgiu em inúmeras visões e alucinações podendo se desviar da realidade pela poesia ou pela loucura.

Minha loucura, outros que me a tomem
Com o que nela ia.
Sem a loucura que é o homem
Mais que a besta sadia,
Cadáver adiado que procria?
(PESSOA, 2006, p. 28).

Pessoa, nesse poema intitulado “Rei de Portugal”, retrata a loucura como positiva: uma loucura épica portuguesa centrada em D. Sebastião. Este enaltece a alucinação que impulsiona o homem ao mundo espiritual e metafísico, ou seja, além da matéria; por outro lado, “sem a loucura” o homem é apenas mais que “a besta sadia”, “cadáver adiado que procria?” – referindo-se àqueles que apareciam dizendo ser o rei.

Esperar a libertação e crer na iminência do cumprimento das profecias são atitudes frequentes nos movimentos messiânicos. Vale lembrarmos que a palavra esperança em português designa a espera de um “fato seguro” e, ao mesmo tempo, a esperança de um “fato ilusório”. Conforme Valensi (1994, p. 154), o que vem sustentar essa esperança é sua “transformação em ideologia”. E essa transformação se deu por

meio de escritos de “homens sebastianistas” como João de Castro chamado por Oliveira Martins (1964) de “São Paulo da religião portuguesa”.

Em um sentido amplo, as inquietudes e a esperança dos portugueses cristãos assemelhavam-se às dos judeus e dos marranos portugueses. Inclusive o historiador Oliveira Martins (1964) sublinhou o paralelo entre a experiência antiga dos judeus e a de Portugal no século XVI, diferenciando-as na medida em que os portugueses fizeram de sua esperança um mito e não uma religião como haviam feito os judeus. O mito sebastianista recorre, sobretudo, a um arsenal cristão e a fortes reminiscências delineadas na *Bíblia* hebraica. Nos textos proféticos os portugueses são designados como portadores da cruz e Portugal como o país mais autenticamente cristão. Portanto, a grande missão de Portugal seria a evangelização do mundo, ou seja, sua vocação seria fundar um império mundial cristão.

D. Sebastião insere-se nesse espaço de tempo e seu sonho imperial não se dissipa, permanece vivo no mito e na história lusitana ou, como afirma Lúcio Azevedo (1918, p. 8), “nascido da dor, nutrindo-se da esperança, ele [o sebastianismo] é, na história, o que é na poesia a *saudade*, uma afeição inseparável da alma portuguesa”. Prosa e poesia sebastianistas dão a impressão de tentar esclarecer o mistério de D. Sebastião mas, na verdade, acrescentando véu sobre véu, esgotam-se ao envolver a figura do rei em uma opacidade cada vez mais espessa: acoplam “especulações sobre a identidade do Encoberto, prognósticos sobre a data de sua volta, glosas sobre o lugar de seu encantamento, fórmulas obscuras sobre sua missão” (VALENSI, 1994, p. 179).

Ainda conforme Valensi (1994, p. 203), no século XX os atributos ligados a D. Sebastião desde seu desaparecimento são transferidos para o país inteiro. Para a Renascença portuguesa e para a revista *A Águia*, seria da República que viria a salvação. Outros a esperam de Salazar. Mas, enfim, ela resultaria de uma obra coletiva, de uma ação lenta da elite que deveria transformar a mentalidade do povo e prepará-lo para a democracia. Em Raul Proença, por exemplo, era à elite que cabia a função messiânica.

Os historiadores do Sebastianismo foram sensíveis às analogias entre messianismo judaico e lusitano; todavia, Pessoa deseja muito mais do que um rei salvador para uma nação empírica: o sonho é de um rei universal capaz de ressuscitar não só uma nação moribunda, mas a humanidade inteira. No século XX, sobretudo em *Mensagem*, não se espera mais a ressurreição e a volta de um rei pessoal, mas é a nação inteira que deve retornar à vida: “Senhor, falta cumprir-se Portugal” (PESSOA, 2006, p. 36).

Na visão do poeta era pela supremacia do verbo, da língua portuguesa que Portugal se cumpriria, pois “quem não vê bem uma palavra não pode ver bem uma alma” (PESSOA, 2006). Fernando Pessoa viu na língua portuguesa um Império a desvendar e este Império é a soma de todo o legado que os portugueses repartiram pelos quatro cantos do mundo, levados pela maior herança que deixaram aos vindouros: a língua portuguesa. Império que transmutaria as conquistas e o fracasso histórico de Portugal, pontuado pelo desaparecimento de D. Sebastião e pelo seu retorno num misterioso destino de irradiação cultural e de liderança espiritual. Segundo o poeta:

A palavra falada é um fenómeno natural; a palavra escrita é um fenómeno cultural. O homem natural não pode viver perfeitamente sem ler nem escrever. Não o pode o homem a que chamamos civilizado: por isso, como disse, a palavra escrita é um fenómeno cultural, não da natureza mas da civilização, da qual a cultura é a essência e o esteio (PESSOA, 1998, p. 17).

É desta forma que Fernando Pessoa dá início às suas reflexões sobre a língua portuguesa, instrumento que usa até a exaustão, que inova e enriquece como um artesão que trabalha a sua matéria. Pessoa, em *A língua portuguesa* (1998), refletiu sobre a ortografia da língua, a defesa e ilustração da mesma, a análise de estrangeirismos, de usos e desusos de determinadas palavras, sobre a língua internacional e sobre as cinco línguas imperiais, sobre a problemática das línguas e, por fim, sobre a mítica “Torre de Babel”, o que lhe deu autoridade para se servir dessa língua.

Pessoa (1993; 1998) calculou as possibilidades e condições da linguagem universal do V Império.

The primary condition for a large hold on a future is, in a language, its natural widespreadness, and this depends on the mere physical fact of the number of people who speak it naturally. The secondary condition is its ease in being learnt; [...] The tertiary condition is that the language be as pliant as possible [...]. Now, taking not only the present but immediate future, in so far as it may be considered as developing on the embryo conditions for time, there are only three languages with a popular future – English (which has already a widespread hold), Spanish and Portuguese. (PESSOA, 1993, p. 236)⁶⁰

⁶⁰ A primeira condição para uma grande esperança no futuro está na língua que é disseminada de forma natural, dependendo, portanto, somente do número de pessoas que a falam naturalmente. A segunda condição está na facilidade de ser apreendida [...] A terceira condição é o fato de a língua ser a mais flexível possível [...] Agora, considerando não só o presente, mas também o futuro imediato, na medida em que pode ser considerada a língua como um embrião que se desenvolve ao longo do tempo, existem apenas três línguas com um futuro promissor – o Inglês (que já é bastante difundido), o Espanhol e o Português. (Tradução nossa).

Pessoa (1979; 1986) concluiu que a língua portuguesa teria a “capacidade imperial”, pois ela é “apta e passível de expansão” possuindo “dois elementos culturais decisivos: o latim e o árabe”:

O portuguez é (1) a mais rica e mais complexa das línguas românicas, (2) uma das cinco línguas imperiais, (3) é fallado, se não por muita gente, pelo menos do Oriente ao Occidente, ao contrario de todas as línguas menos o inglez, e, até certo ponto, o francez, (4) é fácil de aprender a quem saiba já hispanhol (castelhano) e, em certo modo, italiano – isto é, não é uma língua isolada (5) é a língua fallada num grande paiz crescente – o Brasil (podia ser fallada de Oriente a Occidente e não ser assim fallada por uma grande nação). (PESSOA, 1993, p. 234).

Em outras palavras, para que a língua portuguesa seja capaz de realizar tal projeto, Pessoa assinala as condições de perfeição que ela deve atingir, tais como: ser rica, gramaticalmente completa, fortemente nacional, de gênio universal, ter um número grande de falantes, extensão geográfica, etc. Sabendo que o verbo tem uma força que as armas não têm, Pessoa (1979; 1986) propõe ser a língua portuguesa um verdadeiro projeto de expansão linguístico-cultural. Por meio da língua portuguesa se alcançaria o Oriente e o Ocidente, tornando um Império Universal. Esse Império seria da cultura portuguesa, da poesia e o Encoberto seria o emissário máximo das forças espirituais que ocasionariam tal Império. Segundo o poeta:

Essas forças são a ansia de domínio, e a tensão de todas as potencias da alma em torno d’essa ansia. Deve cada um de nós fazer por em si realizar o maximo que pode de semelhante ao Desejado. A somma, a confluencia, a synthese por assim dizer carnal d’essas ansias será a pessoa do Enconberto. (PESSOA, 1993, p. 228).

O idioma é o pensamento em ação e, segundo o heterônimo Bernardo Soares, a base da pátria é o idioma:

Não tenho sentimento nenhum político ou social. Tenho, porém, num sentido, um alto sentimento patriótico. *‘Minha pátria é a língua portuguesa’*. Nada me pesaria que invadissem ou tomassem Portugal, desde que não me incomodassem pessoalmente. Mas odeio, com ódio verdadeiro, com o único ódio que sinto, não quem escreve mal português, não quem não sabe sintaxe, não quem escreve em ortografia simplificada, mas a página mal escrita, como pessoa própria, a sintaxe errada, como gente em que se bata, a ortografia sem ípsilon, como o escarro directo que me enoja independentemente de quem o cuspiisse. (PESSOA, 1996).

A pátria é vista como uma forma de convivência e a língua materna como o exercício diário dessa convivência que faz identificar uns com os outros num perfil comunitário.

Se a pátria de Bernardo Soares é a língua portuguesa, *Mensagem* erige sua pátria num Império. Num ‘*imperium*’, que significa, em primeiro lugar, mandado, preceito, ordem, voz de comando. Quando o Império falece aos olhos, sua essência permanece viva e palpitante nos arcanos da língua, como um destino a ser cumprido enquanto restar alguma voz que a pronuncie. O português é hoje o domínio velado e sussurrante do *Encoberto*. Nas lágrimas de Bernardo Soares, no choro místico que uma vez o assaltou, estremece uma certeza oracular: é do seio da língua que renascerá o Império; talvez das raízes já transplantadas de uma comunidade de língua portuguesa. (KUJAWSKI, 1979, p. 30).

Pessoa tem várias teorias de pátria e de língua, mas falaremos rapidamente só desta identificação feita no *Livro do Desassossego* que concebe Portugal como uma pátria (ou um futuro país imperial ou atlântico), mas especificando: Portugal, neste caso, quer dizer o Brasil também. “Como o império, neste esquema, é espiritual, não há mister que seja imposto ou construído por uma só nação: pode sê-lo por mais que uma, desde que espiritualmente sejam a mesma, que o são se falarem a mesma língua” (PESSOA, 1993, p. 233). Pessoa via, portanto, na língua portuguesa um instrumento ou uma fonte de espiritualidade que só podia ser subjetiva.

O destino português, por conseguinte, como forma de superação da decadência⁶¹ consiste em assumir a missão de um Império cultural e não ser “um grande povo de heróis adiados” (PESSOA, 1986, p. 54). Nesta perspectiva, o V Império definido por Pessoa como império cultural passa necessariamente pela questão da língua a qual constituiria o seu traço unificador.

Ao conceber a língua não apenas como marca de atribuição a uma comunidade, mas também como lugar onde essa comunidade habita, Pessoa (2011, p. 241-245) projeta um “imperialismo de poetas” que teria como motor a sua expressão literária. Ou seja, o interesse pela língua portuguesa aproxima-se da ideia do futuro V Império

⁶¹ De acordo com Pessoa (1986, p. 50-58), essa decadência refere-se a uma “camada de negativismo que cobre a Pátria” por conta de “uma prolongada servidão coletiva”, produto de dois séculos de falsa educação fradesca e jesuítica seguidos de um século de pseudoeducação confusa; também por “falta de gente culta” ou, antes, “os homens cultos que temos são homens de gênio, o que é de mais para um povo tão pequeno”; por buscarem ideias estrangeiras ao invés de criar as suas nacionais (isto é, “a desnacionalização”); pelo “excesso de disciplina” do povo, por isso, na visão do poeta “Portugal precisa de um indisciplinador”; e, por fim, pelo motivo de os portugueses serem um “grande povo de heróis adiados” mostrando sua “impotência para formar escóis”.

concebido como fenômeno coletivo: “O Quinto Império todo pelo espírito – metade pelo verbo” (PESSOA, 2011, p. 249).

Sob esta perspectiva pessoal o imperialismo luso seria cultural e seu critério definidor seria o idioma. José Augusto Seabra (1985, p. 89-90) interroga se não se deve ver no V Império como um império poético, “um império não de uma só língua, mas de uma língua-todas-as-línguas, simultaneamente português e universal? ”. Indaga ainda o poeta:

(É um imperialismo de gramáticos? O imperialismo dos gramáticos dura mais e vai mais fundo que o dos generais. É um imperialismo de poetas? Seja. A frase não é ridícula senão para quem defende o antigo imperialismo ridículo. O imperialismo de poetas dura e domina; o dos políticos passa e esquece, se o não lembrar o poeta que os cante. Dizemos Cromwell *fez*, Milton *diz*. E nos termos longínquos em que não houver já Inglaterra (porque a Inglaterra não tem a propriedade de ser eterna), não será Cromwell lembrado senão porque Milton a ele se refere num soneto. Com o fim da Inglaterra terá fim o que se pode supor a obra de Cromwell, ou aquela em que colaborou. Mas a poesia de Milton só terá fim quando o tiver o homem sobre a terra, ou a civilização inteira, e, mesmo então, quem sabe se terá fim. (PESSOA, 1979, p. 90).

O imperialismo de poetas, portanto, é eterno; trata-se do tempo da “Ciência ou Inteligência” e não das “Armas” nem do “ócio” lusitano como descreve Fernando Pessoa ao analisar o mote desta quadra de Bandarra: “Em vós que haveis de ser Quinto / Depois de morto o Segundo, Minhas profecias fundo / Nestas letras que VOS Pinto” (BANDARRA, 2010). Analisa assim o poeta:

Considerando, pelo lema da Tripeça [tripla interpretação], que todas as profecias têm três tempos distintos, esta será interpretada em relação a três tempos de Portugal, [...] *Vis, Otium, Scientia*. [...] Temos pois que a Nação Portuguesa percorre, em seu caminho imperial, três tempos - o primeiro caracterizado pela Força (*Vis*) ou as Armas (*Arma*), o segundo pelo Ócio (*Otium*) ou o Sossego (*Quies*), e o terceiro pela Ciência (*Scientia*) ou a Inteligência (*Intellectus*). E os tempos e os modos estão indicados nos primeiros dois versos da quadra: *Em vós que haveis de ser Quinto / Depois de morto o Segundo...* No primeiro tempo - a Força ou Armas - trata-se de el-rei D. Manuel o Primeiro, que é o *quinto* rei da dinastia de Avis, e sucede a D. João o *Segundo*, depois deste morto. Foi então o auge do nosso período de Força ou Armas, isto é, de poder temporal. No segundo tempo - Ócio ou Sossego - trata-se de el-rei D. João o *Quinto*, que sucede a D. Pedro o *Segundo*, depois de este morto. Foi então o auge do nosso período de esterilidade rica, do nosso repouso do poder - o ócio ou sossego da profecia. No terceiro tempo - Ciência ou Inteligência - trata-se do *Quinto* Império, que sucederá ao *Segundo*, que é o de Roma, depois de este morto. (PESSOA, 1979, p. 99 ou 1993, p. 146 – grifos do autor).

O Império sonhado por Fernando Pessoa não era como acreditava António Vieira quando Portugal dominava cidades e vastos territórios desde o Brasil e a África até a Índia. Porém, Pessoa sublimou a ideia seiscentista de Vieira, pois o imperialismo de domínio e expansão era um sonho viável para aquela época. Agora, para o poeta é a “Ciência ou Inteligência” que definirá o Império Português. Mas, para tanto, seria necessário um “sincretismo cultural”, um “poeta ser global”, uma expansão universal do espírito de conquistas, de despertar de “energias alheias”. Para essa composição Pessoa ainda arrazoava como Portugal pode ser uma grande potência espiritual:

Em outras palavras: (1) tem Portugal condições para ser uma grande potência espiritual? (2) tem o meio civilizacional condições para evocar, ou trazer à superfície, a virtualidade dessas condições, para converter em real esse potencial? Quanto às condições, a capacidade, há que observar o seguinte: (1) a primeira coisa em que Portugal se tornou notável na atenção da Europa foi um fenómeno literário — até certo ponto, e em certo modo derivadamente, a poesia dos Cancioneiros: mais acentuadamente os romances de cavalaria, e designadamente o *Amadis*. É pouco? Não foi pouco para a época; e para a investigação que estamos fazendo é tudo. Temos, pois, que o primeiro afloramento civilizacional deste país foi um fenómeno de cultura, isto é, de espírito; (2) Portugal surgiu definitivamente na civilização europeia pelas descobertas, e as descobertas são um acto cultural; mais que um acto cultural, são um acto de criação civilizacional. (PESSOA, 1979, p. 95).

Pessoa explora aqui as próprias condições de consciência civilizacional, da inteligência produtora de cultura. Precisamente, esclarece o poeta que só pode realizar utilmente o V Império Espiritual a nação que for pequena e em quem, portanto, nenhuma tentativa de absorção territorial possa nascer com o crescimento do ideal nacional, vindo, por fim, a “desvirtuar e desviar do seu destino espiritual o original imperialismo psíquico” (PESSOA, 1986, p. 33).

Sob essa perspectiva, na visão do poeta, Portugal tem potencialidades e valores superiores que apontam para “o universalismo português” (PESSOA, 1993, p. 231). Nas palavras do poeta:

Antes de sermos imperialistas, já eramos universalistas. Isto o revela a nossa primitiva literatura – a dos cancioneros e novellas de cavallaria –, singularmente desprendida de qualquer dos dois estímulos onde o imperialismo, propriamente dito, tem origem como facto mental, e não necessidade política ou económica: o nacionalismo e o espírito religioso. (PESSOA, 1993, p. 231).

Nesse texto Pessoa diferencia “universalismo imperialista” de “imperialismo universalista”. Nas suas palavras:

No primeiro caso, o universalismo é o essencial, o imperialismo o caminho por onde, no período de fixação da nacionalidade, o universalismo derivou. No imperialismo universalista dá-se o caso contrário. Neste a nação, a tal ponto ‘nacional’ que o seu patriotismo lhe não cabe nas fronteiras e se toma espírito de domínio, isto é, imperialismo, expande-se e assim se universaliza; mas procura sempre impor o seu espírito, isto é, a sua nacionalidade, às populações conquistadas. (PESSOA, 1993, p. 230).

Realmente, “universalismo” e “imperialismo” são termos com várias acepções a depender da corrente de pensamento. No pensamento de Fernando Pessoa, o “imperialismo cultural” é de expansão espiritual criando novos valores civilizacionais para despertar nações; e o “universalismo” não é uma imposição que expande uma ordem ou autoridade que emana do superior para o inferior chegando a dominar o mundo, mas o cruzamento de diferentes crenças e das experiências das várias gnoses⁶² numa outra compreensibilidade do mundo e do papel dos homens nele.

Assim, Pessoa (1986), que se declarava “nacionalista místico” e “sebastianista racional”, esperava o triunfo da língua portuguesa que garantiria o V Império Cultural ou Espiritual. Maria Amélia Gomes, na apresentação da obra *Pessoa inédito*, explica que este “sebastianismo racional” é prático, ou seja, é difusor de cultura. Nas palavras da autora:

O seu Portugal é mítico e o seu sebastianismo é prático. Pessoa cria um Portugal mítico porque o real o não satisfaz, nem pela mentalidade acanhada, nem pelas instituições em crise. O seu Portugal não é o das conquistas nem o do *status quo*, mas o das Descobertas: é evolutivo, universalista, difusor de cultura, ultrapassando pelo espírito as suas fronteiras materiais [...] E a figura paradigmática da pátria é D. Sebastião, não o caído em Alcácer-Quibir, mas o que há-de encarnar em quem o merecer – isto é, em quem o equivaler no sonho de reerguer Portugal. E podem ser todos, se todos criarem esse sonho dentro de si e o tornarem actuante – assim se afirma [o poeta] em documento aqui publicado. O mito sebástico é para o poeta o elemento galvanizador que animará os caídos de Alcácer de todas as épocas, incluindo a dele, Fernando Pessoa. É nisto que o seu sebastianismo é prático. (GOMES In: PESSOA, 1993, p. 92).

Esse sebastianismo é chamado por Pessoa de “Novo Sebastianismo” para diferenciá-lo da antiga fé que preexistia, ou seja, de outras variantes de sentimento

⁶² O termo deriva do grego *gnosis* que, por sua vez, se origina do verbo *gignósko* (“conhecer”). Na religião e Filosofia é o conhecimento da “verdade” espiritual combinando mística, sincretismo religioso e especulação filosófica que diversas crenças dos primeiros séculos da era cristã, consideradas heréticas pela Igreja Católica, acreditavam ser essencial à salvação da alma. Segundo Pessoa (1985, p. 59), a gnose busca transcender o intelecto por um intelecto superior. Ainda, em *Páginas íntimas e de auto-interpretação* (s/d., p. 252), Pessoa explica que a Gnose é a junção da Cabala judaica com o neoplatonismo a exemplo da Maçonaria cujos ritos são nitidamente judaicos e que derivou mais especificamente de um ramo dos Rosa-Cruz.

sebastianista luso. Sob esta “nova” perspectiva, o rei Desejado não é mais uma pessoa de carne e osso, é apenas uma prefiguração da “ausência de si mesmo” (MARTINS, 1964). D. Sebastião está ausente e se volve objeto de apropriação coletiva e, ao mesmo tempo, nas palavras de Eduardo Lourenço (1982), de “absoluta impessoalidade”.

No sentido simbólico, D. Sebastião é Portugal: Portugal que perdeu a sua grandeza com D. Sebastião, e que só voltará a tê-la com o regresso dele, regresso simbólico - como, por um mistério espantoso e divino, a própria vida dele fora simbólica - mas em que não é absurdo confiar. D. Sebastião voltará, diz a lenda, por uma manhã de névoa, no seu cavalo branco, vindo da ilha longínqua onde esteve esperando a hora da volta. A manhã de névoa indica, evidentemente, um renascimento anuviado por elementos de decadência, por restos da Noite onde viveu a nacionalidade. O cavalo branco tem mais difícil interpretação. Pode ser Sagitário, signo do zodíaco, e conviria, em tal caso, perceber o que a referência indica, perguntando, por exemplo, se há referência à Espanha (de quem, segundo os astrólogos, Sagitário é signo regente), ou se há referência a qualquer trânsito de planeta no signo de Sagitário. O Apocalipse, porém, fornece outra hipótese sobre este assunto. De difícil interpretação, também, é a Ilha. (PESSOA, 1979, p. 68).

O conjunto desses textos sebásticos forma uma literatura de mensagem cifrada da qual *Mensagem* faz parte, deixando apenas entrever mais um enigma. De acordo com Valensi (1994, p. 171), “o sebastianismo engloba Bandarra, Vieira, Bocarro Frances⁶³, e os ultrapassa”. Chega às camadas mais profundas do psiquismo de um povo. Podemos afirmar que o Sebastianismo se torna metonímia de todas as esperanças formuladas para o povo de língua portuguesa. É um mito que, mesmo que transfigurado, atravessa os séculos chegando até Pessoa e até ao Brasil (NOVINSKY, 1972).

Fernando Pessoa (1979, p. 45) acredita que Bandarra desvendou misteriosamente as “mais altas profecias, em que passa além dos simples factos e vê períodos largos, grandes movimentos das nações, culminâncias da civilização”. No poema “O fado cantado à guitarra”, Pessoa (1993, p. 212) escreve: “Vejo o que via Bandarra / não sei se na terra ou no ar (...) Vejo o Encoberto chegar / No meio da cerração (...) Um dia o Sidônio torna. / Estar morto é estar a fingir / Vejo o Encoberto voltar, / Vejo Portugal subir”. A dita “restauração política” de Portugal do tempo de Pessoa talvez o tenha feito ver em Sidônio Paes a “ressurreição” de Portugal. Mas em sua obra em prosa Pessoa analisa:

⁶³ Manuel Bocarro Frances (1593-1662), citado por Valensi (1994) como sebastianista, foi um médico português de ascendência judia, convertido ao judaísmo. Atuando também como astrólogo, previu que o reino de Portugal tornar-se-ia a última e mais poderosa monarquia do mundo, através de interpretações e cálculos astronômicos sobre os movimentos dos astros.

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). (...) 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. (PESSOA, 1993, p. 97).

Dessa forma, Fernando Pessoa explica que o Messias está dentro de cada ser humano, por isso posiciona-se junto aos construtores do Sebastianismo, ou melhor, inscreve-se no rol dos sebastianistas que sonham com o V Império.

O QUINTO IMPÉRIO

Triste de quem vive em casa,
 Contente com o seu lar,
 Sem que um sonho, no erguer de asa,
 Faça até mais rubra a brasa
 Da lareira a abandonar!

Triste de quem é feliz!
 Vive porque a vida dura.
 Nada na alma lhe diz
 Mais que a lição da raiz
 Ter por vida a sepultura.

Eras sobre eras se somem
 No tempo que em eras vem.
 Ser descontente é ser homem.
 Que as forças cegas se domem
 Pela visão que a alma tem!

E assim, passados os quatro
 Tempos do ser que sonhou,
 A terra será teatro
 Do dia claro, que no atro
 Da erma noite começou.

Grécia, Roma, Cristandade,
 Europa — os quatro se vão
 Para onde vai toda idade.
 Quem vem viver a verdade
 Que morreu D. Sebastião?
 (PESSOA, 2006, p. 47-48).

Com o “olhar da alma” Fernando Pessoa escreve esse poema advertindo os acomodados, os espiritualmente cegos, sem imaginação e sem sonho. É triste quem não tem um olhar total, “no erguer de asa”, mesmo que português, inglês ou hebreu. Ao invés de “ter por vida a sepultura” como aqueles sem sonho, que remetem à decadência do Império Português, o poeta reinventa outro Império com domínio puramente espiritual ou como domínio poético: “Pela visão que a alma tem!” (PESSOA, 2006, p. 47).

Destarte, é em termos poéticos que Fernando Pessoa ambiciona reinventar para o Portugal do século XX a missão civilizadora do Ocidente ou do Mundo. Para tal incumbência, o poeta convida também a outros: “Quem vem viver a verdade \ Que morreu D. Sebastião?” (PESSOA, 2006, p. 48). O poeta imagina o desejo do outro: “viver a verdade de D. Sebastião”; ou que ao outro falta: “Falta cumprir-se Portugal”. Por isso ele convida a outros acreditando que “a essência do imperialismo é o converter os outros em nossa substância, o converter os outros em nós mesmos” (PESSOA, 1979, p. 237).

Lembramo-nos de outra reflexão presente no *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade. Sobre o “imperialismo” Oswald diz que um imperialismo, ainda que cultural, é sempre um imperialismo, ou seja, é sempre uma dominação, uma subjugação do outro. Seria possível “descobrir” sem se impor? Há Império sem imperador? Qual o conteúdo propriamente espiritual deste V Império? Em Pessoa o problema se resolve na concepção do imperialismo espiritual em Poesia (uma arte imperialista⁶⁴ capaz de traduzir o resto do mundo pela fusão e intersecção), que é justamente o que ambiciona o poeta em *Mensagem*: “realizar Apolo⁶⁵ espiritualmente” fundindo à maneira portuguesa todas as religiões no “Paganismo Superior” (PESSOA, 1979, p. 77).

⁶⁴ Ou, como diz Pessoa, “uma arte cosmopolita no tempo e no espaço. A nossa época é aquela em que todos os países, mais materialmente do que nunca, e pela primeira vez intelectualmente, existem todos dentro de cada um, em que a Ásia, a América, a África e a Oceania são a Europa e existem todos na Europa. Basta qualquer cais europeu — mesmo aquele cais de Alcântara — para ter ali toda a terra em comprimido. E se chamo a isto *europeu*, e não americano, por exemplo, é que é a Europa, e não a América, a *fons et origo* deste tipo civilizacional, a região civilizada que dá o *tipo* e a *direção* a todo o mundo. Por isso, a verdadeira arte moderna tem de ser maximamente desnacionalizada — acumular dentro de si todas as partes do mundo. Só assim será tipicamente moderna. Que a nossa arte seja uma onde a dolência e o misticismo asiático, o primitivismo africano, o cosmopolitismo das Américas, o exotismo ultra da Oceania e o maquinismo decadente da Europa se fundam, se cruzem, se interseccionem. E, feita esta fusão espontaneamente, resultará uma arte-todas-as-artes, uma inspiração espontaneamente complexa...” (PESSOA, s/d. p. 113).

⁶⁵ Referência a Apolo da mitologia grega que era o deus das artes, da música, da profecia, da verdade, da poesia, da harmonia, da perfeição e da cura.

A terceira parte de *Mensagem*, intitulada O ENCOBERTO, é uma “Nau para as Índias Espirituais” e traz como epígrafe: *Pax in Excelsis*. Paz não na terra, mas no espírito que eleva o homem acima de si mesmo. Essa epígrafe reforça a ideia de que o V Império tratado por Pessoa não é terreno, não é material. Dessa forma, a nova pátria vislumbrada na terceira parte, a da “Paz nas alturas”, é o V Império espiritual, o da vitória universal do espírito e da eterna aspiração: isto é, a mística do vir a ser. Também se refere à tese da universalidade que o poeta de *Mensagem* advoga na alquimia⁶⁶ reflexos de identidades místicas entre a Natureza e o Espírito (GONÇALVES, 1995, p. 39).

A própria paixão do “Absoluto” de Pessoa o levaria a uma “aventura espiritual”, à procura do divino, do conhecimento velado, a um encontro final como maneira de atingir a “Verdade”, o “Absoluto”, “Deus”. Nessa aventura Pessoa redescobre símbolos e traz à tona a mitologia da pátria portuguesa e, portanto, o V Império que é explicado como a redenção e a saudade da introdução dos descobrimentos. “Nesse sentido, Pessoa é visto como um Camões, messiânico e profeta, calcado nesse conhecimento milenar na busca transcendente da Verdade e do Deus Absoluto” (GONÇALVES, 1995, p. 41).

Sob esse ponto de vista, o V Império pessoano pode sugerir a evolução espiritual do homem. Mais do que resgate de Portugal-matéria, o V Império é o resgate da alma universal situando a questão do drama do homem perante a morte; a vida e o destino perante a sua visão cosmológica; a presença de Deus e do Ser perante o sentido velado do universo; as questões existenciais perante o pensamento em ação.

Por fim, sob uma perspectiva freudiana, Alter e Kermode (1997, p. 243) explicam que a profecia poderia ser descrita como um deslocamento do pensamento pela alucinação ao longo de uma cadeia metafórica que começa com as sensações e prossegue via imagens mnemônicas através de palavras e complexos verbais. E, se as imagens mnemônicas são mais primitivas que as palavras, podemos entender a tendência do poeta-profeta a embaralhar palavra com visão e “ver o invisível” e “crer no inacreditável”. Além do mais, o simbolismo provém da impossibilidade em que está o poeta-profeta de transmitir exatamente a “completude” da ideia recebida do “Alto”.

⁶⁶ Alquimia é uma projeção, na matéria, dos arquétipos e dos processos do inconsciente coletivo exprimindo a problemática do Devir da personalidade. Pessoa (1986, p. 105) explica que é a “correspondência exata entre o interior e o exterior, entre a ‘alma’ e o ‘corpo’ de sorte que o conhecimento de um envolva necessariamente o conhecimento completo do outro”.

Essa busca profética pelo V Império e por um Messias, que pode ser propriamente cada um, parece-nos uma tentativa de acalentar o sonho de se ter uma realeza universal, localizada em um lugar ideal e em um novo tempo também ideal.

3.1 Crer no inacreditável: construção utópica

*São ilhas afortunadas,
São terras sem ter lugar,
Onde o Rei mora esperando.
Mas, se vamos despertando,
Cala a voz, e há só mar.*
(Fernando Pessoa)

O mito é capaz de abordar uma realidade impossibilitada de existir e ser construtor de utopias⁶⁷ difusas no tecido do imaginário humano. Aliás, o mito narra coisas impossíveis e improváveis. A justificação para o rei ideal, o tempo ideal ou o lugar ideal, portanto, estão nos mitos. Ou seja, o inacreditável ou aquilo que é sobre-humano pode se referir apenas à linguagem imagética e simbólica do mito. Ele presenteia o leitor com o alimento da esperança, da possibilidade.

Crer na espera de um rei ideal está presente, por exemplo, no Messianismo ou Sebastianismo. Este rei é o representante do próprio Deus na Terra. Por isso, o representante da divindade governará e administrará o mundo com perfeição e justiça. O rei ideal deve, sobretudo, ser o salvador de seu povo garantindo-lhe todo o bem-estar material, moral e espiritual.

O mito da realeza era um mito comum de entronização do Oriente Médio. Assim, o povo de Israel vendo que Samuel (o juiz-profeta) já estava velho exige-lhe um rei de “carne e osso”: “Constitui sobre nós um rei, o qual exerça a justiça, como acontece em todas as nações” (1 Sm 8:4-9). O povo rejeitou, assim, o “Eu sou” (YHWH) como rei. A partir de então a narração bíblica segue a seguinte esquematização: ameaça de um inimigo externo, clamor do povo por um rei, unção

⁶⁷ Desde a antiguidade até 1516 existiam produções literárias e iniciativas hoje conhecidas como utópicas; mas, antes, esse termo não existia. A palavra foi proposta no século XVI, em 1516, quando o inglês Thomas More publicou, em latim, um livro sobre a vida dos habitantes da ilha de Utopia. Etimologicamente, o termo utopia vem do grego que tanto quer dizer “não-lugar” (ou + topos) como “bom-lugar” (eu + topos). Em outras palavras, refere-se a um lugar inexistente, perfeito ou, simplesmente, um não lugar e/ou um bom lugar. (cf. ANDRADE, Letícia P. de. **O diário como utopia: Quarto de despejo**, de Carolina Maria de Jesus. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Três Lagoas-MS, 2008).

secreta de um candidato principesco (um *nagid*), sua hesitação e confiança renovada, sua emergência pública, sua conquista do inimigo e seu retorno vitorioso.

Na cultura de Israel os reis, sobretudo Davi, sempre buscavam orientação e unção dos profetas. Por isso os descendentes de Davi seriam abençoados como continuação da promessa feita a Abraão. Inclusive, assim como o *Gênesis* narra a aliança abraâmica, os livros 1 e 2 *Samuel* relatam a aliança davídica na qual Deus prometeu, por meio dos seus profetas, que Israel sempre teria um rei da linhagem de Davi, isto é, o trono seria de posse perpétua da família davídica (2 Sm 7:4-17). Segundo Alter e Kermode (1997, p. 141), o padrão mitológico de realeza é repetido na ascensão de Davi e fica expressa a ambivalência da tradição com respeito à realeza. Apesar do desejo arquetípico de se ter um rei ideal, o povo de Israel não conseguiu colocá-lo no patamar de profeta – o símbolo da boca de Deus na terra (ALTER; KERMODE, 1997).

Foi durante o reinado de Saul (o primeiro rei de Israel) que, pressionadas pelas constantes guerras com os povos vizinhos, as doze tribos de Israel unificaram-se formando um único reino. Saul foi sucedido por Davi em torno do ano 1000 a.C. e este expandiu o território de Israel e conquistou a cidade de Jerusalém onde instalou a capital de seu reino – o local ideal.

A apologia ao local ideal está presente nos mitos do Paraíso, como o jardim do Éden. Conforme Neusner (2003, p. 161), os sábios rabinos ensinam como recuperar o Éden que significa a vida eterna de gozo e paz:

Adão e sua contrapartida, Israel, são vistos no drama cósmico interpretado diariamente, aqui e agora, nos detalhes humildes da vida cotidiana de Israel: a Criação impecável, conspurcada pelo arbítrio da humanidade, é restaurada pelo ato de arrependimento de Israel. A racionalidade do universo ordenado e equilibrado do judaísmo rabínico realiza-se plenamente no enlace entre Éden e Terra de Israel, Adão e comunidade de Israel, paraíso e paraíso perdido. Com uma diferença: Adão não possuía a Torá, Israel a possui. Adão não podia reconquistar o Éden, mas Israel pode e vai reconquistar a Terra Prometida. É nesse ponto que a *halachá* assume seu papel e define para Israel a sociedade que restaurará o Éden. (NEUSNER, 2003, p. 161-162).

Israel restauraria, então, a ordem universal e instauraria a reconciliação com Deus por meio do arrependimento e expiação. “Segundo a *Torá*, o arrependimento efetua a transformação necessária da humanidade”, ou seja, recupera o Éden, o mundo perfeito e eterno (NEUSNER, 2003, p. 173). Daí, na análise de Neusner (2003, p. 174), “ser Israel significa viver”.

A narrativa fundadora de Israel produz o seguinte relato dos acontecimentos: Adão perde o Éden; Israel, o novo Adão, perde a Terra duas vezes; então Israel se arrepende, os mortos se erguem, Israel é devolvido à Terra e segue-se a vida eterna. Encerra-se aqui o círculo da história que se inicia com a criação por Deus de um universo perfeito definido por uma ordem justa. O mundo não é perfeito devido ao caráter da humanidade. No entanto, o ato de arrependimento de Israel e sua reconciliação com Deus devolverão o mundo à perfeição (o que torna necessária a eternidade), bem como devolverão a humanidade ao Éden e Israel à Terra de Israel. O ato de reconciliação, para o qual Israel preparou-se em inúmeras vidas virtuosas e atos meritórios, é concretizado no mundo ou na era por vir. (NEUSNER, 2003, p. 176).

Este mito do paraíso perdido sobreviveu por muito tempo de diferentes formas em várias culturas: na forma adaptada do paraíso oceânico como as ilhas paradisíacas do Grande Oceano, refúgio de todas as felicidades. O paraíso terrestre teria se tornado na ilha longínqua, na condição perfeita de Adão antes da queda – o centro do mundo; ou teria se tornado na “nova Jerusalém”, a terra que será transformada com a chegada do Messias; ou ainda na ilha afortunada donde virá D. Sebastião; ou na ilha dos Amores de *Os Lusíadas*...

Segundo Alter e Kermode (1997, p. 287), os provérbios⁶⁸ bíblicos, assim como o mito, discursam sobre um “tempo ideal” que sempre ressurgue segundo um modelo específico do mundo, por isso colocam seus temas fora do tempo, tornando-se “trans-históricos” (GIRARD, 1997). Assim, o tempo ideal aparece em vários mitos como, por exemplo, no Milenarismo ligado ao messianismo e ao cristianismo. Além disso, esse reinado de mil anos de paz e justiça tem sua definição ligada à idade de ouro desaparecida, existindo nas religiões que creem na possibilidade de se recuperar um “tempo perfeito” semelhante àquele que um dia houve na Terra (Aqui há alusão à imortalidade do homem e ao não envelhecimento do corpo).

Esse “tempo perfeito” invoca a nostalgia de um passado mitificado transformado em arquétipo. Esse “passado” contém, além da saudade do tempo que acabou, vários outros sentidos: ele expressa tudo que poderia ter sido, mas não foi; a tristeza de toda existência que só existe quando cessa de ser outra coisa; o pesar de não viver na paisagem e no tempo evocados por uma música (quaisquer que sejam as cores locais ou históricas: “o bom velho tempo”, a Rússia das balalaicas, o Oriente romântico, o Haiti dos filmes, os milionários americanos, os príncipes exóticos etc.); enfim, “o

⁶⁸ Provérbios representam uma forma de ensino comum no Oriente antigo e têm os sentidos de “oráculos”, “parábolas”, “máximas”. É interessante lembrarmos que “alegoria”, “parábola” e “provérbio” são a mesma palavra em hebraico, *mashal*. (ALTER; KERMODE, 1997).

desejo de algo *completamente diferente* do momento presente, definitivamente inacessível ou irremediavelmente perdido: ‘o Paraíso’” (ELIADE, 2002, p. 13).

Lembremo-nos do homem do Paraíso perdido onde o espetáculo que se descortina na contemplação das essências e das ideias eternas fazia vibrar todos os sentidos. Também da escalada através dos seres subindo de perfeição em perfeição, dos belos corpos aos belos espíritos terminando com a unidade suprema, o supremo bem donde tudo procede. A nostalgia do Éden perdido cria jardins encantados de símbolos. Para os cristãos é o estado de felicidade anterior ao pecado original, para outros, uma volta à “ilha exótica”, ao repouso eterno. Em todos está implícita ou explícita a ideia da queda, por um lado como ponto de partida; por outro, a divindade, o Absoluto como meta de destino ideal.

O paraíso para os judeus da época bíblica era aonde YHWH manifestava a sua glória. Por isso, para eles, a cidade de Jerusalém era de suma importância, bem como o tempo do *shabat*⁶⁹. Jerusalém não era apenas uma cidade entre as demais, era a morada terrestre escolhida pelo Senhor Deus, uma tipificação da morada celeste (2 Cr 6:6). Inclusive a *Torá* exorta o judeu a ir para Jerusalém por ocasião das três grandes festas – Páscoa, Primícias e Tabernáculos (Dt 16:16).

Nos exílios o povo hebreu não esquecia Jerusalém, considerada por Jeremias a cidade mais formosa de toda a terra (Lm 2:15). Aí se lembravam dela e manifestavam a sua saudade: “Se me esquecer de ti, oh Jerusalém, esqueça-se a minha destra da sua destreza [...] se não te preferir à minha maior alegria” (Sl 137:5). É como se este local terrestre fosse extensão do “céu paraíso”, a habitação da divindade onde se manifesta a sua presença. Este sentimento de que Deus habita nos céus e aí tem a sua corte celeste vamos encontrá-lo nas mais diversas épocas bíblicas: Dt 26:11; Ed 1:2; Ne 9:6; Is 37:16; Jn 1:9.

Sob essa perspectiva, o rei ideal para os hebreus deveria erigir o seu trono em Jerusalém (o centro do mundo), manifestando os seus poderes sobrenaturais que eram uma amostra (em ponto reduzido dos poderes da divindade) de ser um rei supremo, uma espécie de Santo ou ser meio celeste. As esperanças colocadas no reinado de Josias⁷⁰, Joaquin, Zorobabel (e tantos outros da descendência de Davi) haviam fracassado.

⁶⁹ Significa “o sétimo dia”, em que se comemora a conclusão da criação do mundo por Deus no pôr-do-sol do sexto dia e também o êxodo de Israel do Egito. Observa-se o sábado com a cessação de todos os atos de trabalho servil, o repouso, e celebração, o estudo da *Torá* e as orações. (cf. NEUSNER, 2003, p. 70).

⁷⁰ No livro de *Reis*, Josias é apresentado como a encarnação de um “rei ideal”, precisamente em razão de suas reformas no culto religioso pregando novamente contra o politeísmo. (JOSEFO, 2004, p. 560)

Contudo, alguns colocaram suas esperanças em Jesus de Nazaré, mesmo este não encarnando aquela concepção de rei ideal terrestre. Talvez por isso o eu poético de *Mensagem* afirme que a lógica cristã se “opôs à Natureza” ungiu o Cristo que não parecia um rei ideal: “Foi com desgraça e com vileza / Que Deus ao Cristo definiu: / Assim o opôs à Natureza / E Filho o ungiu.” (PESSOA, 2006, p. 18). (Segundo a teoria cristã, Deus concebeu Cristo para ser realmente desgraçado pelo pecado da humanidade, tornando-se o portador da Graça divina que leva o homem ao caminho espiritual).

A figura do rei ideal do futuro, para os judeus, surge como prefiguração ou protótipo do Messias, um herói e Santo. Ainda, o Messias não será um rei qualquer, mas provirá da descendência de Davi. Associado ao aspecto de ser descendente de Davi, o Messias é apresentado como um conquistador à semelhança de Davi. Nesta qualidade identifica-se com o próprio YHWH, pois o Messias vestirá as vestes de salvação e de vingança com as quais o próprio YHWH se vestira para libertar o seu povo e vencer os seus inimigos (Is 59:16). Assim, com ajuda de YHWH, o Messias estabelecerá um governo pacífico mundial com sede em Jerusalém.

Similarmente, o rei ideal de Portugal é aquele profetizado desde a fundação de Portugal, da descendência de Afonso Henriques, uma espécie de rei-sacerdote cuja virtude guerreira é colocada a serviço da fé: levará o cristianismo para o mundo inteiro. Valensi (1994, p. 142-143) reconta as fábulas da memória de Ourique: Afonso Henriques, prestes a batalhar com os reis mouros, temendo o pior, adormece sobre a *Bíblia*. Neste momento, tem a visão de Cristo que vem anunciar sua vitória e a de seus descendentes, afirmando que os sucessos se interromperiam na décima sexta geração, mas retornariam após “uma pausa”. A vitória retornaria para reparar os erros, restabelecer a ordem e fazer justiça sobre a terra.

Segundo Valensi (1994, p. 143), D. Sebastião era mesmo o décimo sexto monarca depois de Afonso Henriques. A provação que Portugal atravessava era, portanto, prognosticada, calculada e desembocaria inevitavelmente em sua restauração. “Sperai”: contra as aparências, Portugal é a nação escolhida por Deus; contra a realidade da derrota e da ligação com a coroa de Castela, Deus lhes prometeu, depois da prova e do período de pausa, um novo apoio e a restauração de sua glória. Ao introduzir o tema das dezesseis gerações na promessa que o Cristo fazia ao primeiro rei do país, a lenda designava D. Sebastião como aquele que realizaria a promessa da restauração. Esse rei ideal português, portanto, regressará colocando em ordem o caos de Portugal e do mundo. Até porque ele é o último descendente da dinastia de Avis.

Conta a lenda que D. Sebastião tomara emprestada a espada do primeiro rei no momento da partida para a África; ora, ela retornara misteriosamente à igreja de Santa Cruz após o desaparecimento do jovem rei. Voltara até acompanhada de um poema que, em dezenove quadras, evocava o desaparecimento do rei e anunciava seu retorno para reformar o mundo (VALENSI, 1994, p. 145). Todos esses sinais, visões e profecias garantem quem é o rei verdadeiro, o Santo do Senhor. Também anunciam o seu retorno. Aliás, Sebastião cumpriu todas as profecias de seu primeiro reinado. Aí está a prova de que completará sua missão quando voltar a reinar.

Um rei ideal só poderia reinar também em um local ideal. O reinado trágico de Portugal se tornaria um reinado feliz e totalmente cristão. Lembranças, ao menos desde o reinado de Manuel, “prometem a Portugal o domínio do mundo, a reconquista da Terra Santa e a submissão do islã” (VALENSI, 1994, p. 146). Portugal é o povo eleito, sua ruína sobrevém com a expedição da África, contudo, seu renascimento lhe é prometido com a chegada do reinado universal. Assim, o discurso sebastianista empenha-se em apagar a derrota de Alcácer com o enunciado de todas as vitórias ainda a obter, sobretudo, o V Império mundial, o tempo ideal.

Os profetas bíblicos apresentam o reino messiânico como não tendo fim, um reino em que haveria paz e prosperidade eternas. Teria um rei justo sob cujo mando toda a ordem seria estabelecida (Is 9:6-11). Segundo *Isaias*, o “Dia do Senhor” seria seguido por uma nova criação, um novo céu e uma nova terra, ou seja, um novo tempo: “e faz o seu deserto como o Éden” (Is 51:3). As bênçãos divinas se estenderiam sob a forma de fertilidade prodigiosa da terra e do povo, paz com as nações. E até os animais seriam transformados: “o leão comerá palha como o boi” (Is 11:7). Jerusalém será glorificada e se tornará o centro religioso e político do mundo: “o trabalho do Egito e o comércio da Etiópia [...] passarão para ti e serão teus. Irão atrás de ti; em cadeias virão, diante de ti se prostrarão e a ti te suplicarão, dizendo: certamente Deus está no meio de ti, e não há outro que seja Deus” (Is 45:14). Até o sofrimento e a doença cessarão e os homens viverão mais de cem anos (Is 65:20). O Senhor concluirá uma nova aliança com o seu povo e lhes dará um novo espírito, tirará o seu “coração de pedra” e lhes dará um “coração de carne” (Ez 11:19; Is 55:3). Notamos nessas passagens bíblicas uma construção utópica que prenuncia o advento do reino messiânico.

Segundo as profecias bíblicas, junto com o Messias surgiria um Mundo Novo descrito em *Isaias*. Este novo mundo teria um reino terrestre interpretado pela teologia cristã como “milénarismo” – um reino que duraria mil anos. Tanto o messianismo

quanto o milenarismo remetem a um tempo de espera tendo suas promessas um caráter terrestre. Ambas as crenças anunciam uma mudança radical, uma iminente e completa salvação coletiva. Geralmente profetizam uma era de felicidade entre duas épocas de catástrofes. Para os cristãos, a crença do milenarismo está fundada no livro de *Apocalipse*, no qual é narrado que Cristo, ao retornar ao mundo, estabelecerá um reino milenar, tempo este entendido literal ou simbolicamente e antecederá o Juízo Final. Cristãos do mundo inteiro esperam ainda hoje o retorno de Jesus Cristo para estabelecer seu reino milenar.

No tempo de Cristo, a religião judaica girava em torno dos acontecimentos esperados para os últimos tempos. Julgava-se que a ordem atual do mundo seria em breve substituída por outra diferente. Esta transformação teria um caráter cósmico, os céus e a terra seriam abalados por uma intervenção divina e, por esse meio, seria instaurada a era definitiva do reino do Messias (que, para os judeus, não é Jesus de Nazaré). Assim, a antiga herança de Israel produziu o sistema religioso com seus sacerdotes e a *Torá* com seus escribas e professores, bem como a esperança apocalíptica e profética de significado da História e, por conta de sua dimensão escatológica, uma visão de fim de mundo encarnado no Messias. (NEUSNER, 2003, p. 67).

D. Sebastião, assim como Davi e outros reis ideais (a exemplo do Rei Artur), é modelo exemplar da realeza que se sacrifica pelo seu reino e, após livrar-se do tempo representado pelo “período de pausa”, o rei salvador volta renovado para redimir seu povo. Assim, D. Sebastião voltará da sua Ilha Encoberta considerada o centro do mundo, igualmente como Artur permaneceu na Ilha de Avalon⁷¹, centro do mundo. Cavaleiro deslumbrante, D. Sebastião surgiria das ondas do mar vindo também de uma ilha como profetizou Bandarra no segundo sonho: “Este sonho que sonhei / É verdade muito certa / Que lá da Ilha Encoberta / Vos há-de vir este Rei” (BANDARRA, 2010, p. 290).

Segundo Valensi (1994), o Encoberto vive retirado em uma ilha também encoberta. Essa ilha encantada, invisível, impossível de localizar de maneira definitiva e que não figura em nenhum mapa surge das brumas diante dos navios em apuros. Salvos, os marinheiros relatam descrições do fato. Depois de uma tempestade

⁷¹ A ilha de Avalon aparece em *Historia Regum Britanniae* (“A História dos Reis da Bretanha”), de Geoffrey of Monmouth. Trata-se do lugar onde a espada do Rei Arthur foi forjada e, posteriormente, para onde Arthur foi levado para se recuperar dos ferimentos após a Batalha de Camlann. Como uma “Ilha dos Bem-aventurados”, Avalon tem paralelo em outros lugares na mitologia indoeuropeia, em particular a Tír na Nóg irlandesa e a Hespérides grega, também conhecidas por suas maçãs. Avalon foi associada há muito tempo com seres imortais, como Morgana Le Fay. (cf. MONGELLI, 2001).

sobrevinda em 1770, sua embarcação atraca em uma ilha desconhecida. A tripulação desembarca e encontra uma terra rica de todos os recursos produzidos sem qualquer trabalho. Elevando-se sobre uma montanha situada no centro da ilha, os marinheiros ouvem uma voz que se exprime em sua língua. Então, aproximando-se eles descobrem numa anfractuosidade natural um homem venerável, vestido humildemente. Não tinha mais que uma túnica para cobrir o corpo e como único mobiliário uma cruz. A figura interroga-os e se regozija ao saber que os marinheiros são portugueses. Eles lhe dão notícias de Portugal e da Europa e lhes diz que passara pela África, pela Palestina, pela Europa e que de lá fora para a ilha desconhecida. Marcado pelas provações, o homem só exprime palavras santas, dá conselhos eficazes para reparar a embarcação, depois deixa que seus hóspedes se despeçam dele. (cf. VALENSI, 1994, p. 184-185).

Valensi (1994) traz várias recordações dos marinheiros dessa ilha encoberta. Conta-se que a ilha é um lugar situado ao largo da ilha Madeira, que só é visível em certas condições atmosféricas e se chama Antilia (ou Antlia). É a morada do jovial rei Encoberto que lá tem dois filhos (o que permite minimizar o trauma português de não ter recebido descendente de D. Sebastião ao trono). Na ilha encantada ninguém envelhece, portanto, o rei não tem idade. E como essa ilha conta com um arcebispo e seis bispos chamam-na de ilha das Sete Cidades. Sua população cristã goza de uma abundância de bens, de saúde e de riquezas. Outros dizem que a riqueza é tanta que abunda ouro e prata. A língua oficial é o português. Enfim, uma descrição detalhada da memória de um naufrago explica que:

A ilha tem um castelo com uma torre admirável, cercado de um jardim cheio de flores. Sete homens saem dele, falando uma língua próxima do português, mas difícil de entender. Estão vestidos como nazarenos, com uma longa barba, e são de alta estatura. Tendo interrogado os naufragos, fazem-nos penetrar numa cidade grande, embora pouco povoada, depois num palácio que parece encantado. Ali se encontra o rei, ou o governador, que os interroga sobre sua identidade e suas desventuras. Em seguida os conduz a uma sala onde figuram dois grandes quadros: um representando um exército vencido pelo inimigo e o outro um exército vitorioso, com uma abundância de cavalos. Os inimigos estão vestidos como 'mauritanos', enquanto os portugueses podem ser reconhecidos por suas bandeiras. Em outra sala, mostram-lhes estátuas de mármore fino representando os reis que deviam ser os antepassados de seu anfitrião [...] Conduzidos a um jardim, nossos portugueses chegam diante de um eremitério cuja entrada é guardada por sete leões. Encontra-se ali um grande altar, ornado de um grande retábulo representando uma mulher que segura o filho no braço esquerdo e uma espada na mão direita, como se devesse confiar ao senhor do lugar. No meio de uma praça, veem também uma fonte, como os cinco escudos de Portugal. Por toda parte onde o rei os acompanha, está cercado de três cavaleiros bem vestidos, e dois leões se mantêm junto a ele. Convidados para jantar, servem-lhes carnes, um pouco de vinho, laranjas doces e limões. Depois, despedem-

se e voltam à Madeira, sem que, em momento algum, a identidade do rei lhes tenha sido revelada. Essa ilha, juram eles, podia ser vista da Madeira em certas ocasiões. (VALENSI, 1994, p. 186).

É plausível constatarmos pelo que dizem as narrativas que a ilha encoberta constitui um reino utópico. Os depoimentos soam exagerados, como os de Canaã no relato dado a Moisés pelos espias que ele enviou para observarem a terra que mana “leite e mel” (Nm 13). Os insulanos são felizes e saudáveis, remetendo ao tempo de paz do reino messiânico predito em *Isaías*. A ilha paradisíaca é afastada do mundo e fora do tempo, pois o rei ali goza imortalidade como acontecia com os habitantes do Éden. As forças temporais que regiam o ser humano são agora ressignificadas. O lugar é seguro porque assume os desígnios da criação do mundo no jardim do Éden (Gn 1-2). Essa ilha oferece ao homem português um recomeço. Assim, a ilha é um local propício para a constituição de mitologias e o Sebastianismo é rebento dessa ilha.

O imaginário do homem sempre se fascinou com a ilha. Lembremo-nos da ilha de Utopia, de Thomas More, onde todos vivem em harmonia e trabalham em favor do bem comum, sendo dominada pelo rei ideal, chamado Utopus. Para More, a sociedade de Utopia é a reação ideal à sociedade inglesa de seu tempo; é a cidade de Deus que ele contrapõe à cidade terrestre. Segundo Valensi (1994, p. 187), a ilha encoberta está presente no imaginário europeu dos séculos XV e XVI a ponto de figurar na cartografia humana muito depois das grandes descobertas.

Essas ilhas bem-aventuradas são retomadas igualmente em *Mensagem*. É numa ilha que estaria velado o corpo do Encoberto esperando o retorno: “São ilhas afortunadas / São terras *sem ter lugar*, / Onde o Rei mora esperando. / Mas, se vamos despertando / Cala a voz, e há só o mar”. (PESSOA, 2006, p. 49 – grifo nosso). O lugar em que se concretiza o tão desejado V Império é um sintomático não-lugar: “São *terras sem ter lugar*”. Notemos que esse verso não é mais do que a paráfrase da palavra utopia.

“As Ilhas Afortunadas” é o quarto poema da secção OS SÍMBOLOS. O primeiro poema é “D. Sebastião”; o segundo, “O Quinto Império”; o terceiro, “O Desejado”; o último poema é intitulado de “O Encoberto”. Fernando Pessoa liga, assim, esses símbolos ao mito do Sebastianismo: o rei ideal D. Sebastião está em um local também ideal, livre do tempo cronológico.

O rei ideal se refaz, sacraliza-se como mártir e como Santo. Valensi (1994, p. 188-189), com base em *Estética da criação verbal* de Bakhtin, mostra exatamente isto: o rei D. Sebastião passou por em processo chamado de “santificação”. Uma vez que:

Falar do nascimento milagroso do príncipe, dos prodígios e das profecias que o haviam precedido, da visão do Cristo que um de seus antepassados tivera; sublinhar a castidade de sua juventude, sua absoluta devoção à fé cristã, o longo arrependimento que se segue ao desastre de Alcácer, sua peregrinação solitária, sua vocação para unificar o mundo unicamente pela fé no Cristo é traçar o percurso de um santo. (VALENSI, 1994, p. 188).

Esse personagem histórico e mítico constitui-se, portanto, como Santo e Herói porque atravessa uma crise da qual sai regenerado. Sua vida é predestinada, logo submetida passo a passo à força superior, a uma força que o ultrapassa porque não é humana. Também, D. Sebastião se reconstitui misticamente, pois ressurgirá das ondas num cavalo resplandecente unindo-se com a natureza e esperando o tempo das origens cujo retorno é indeterminado, fora do tempo e estação. Para tal espera é preciso crer nas profecias ou “crer no inacreditável”.

Essa expectativa da volta de um rei ideal que fundaria um novo tempo abarcou um conjunto de transformações por que passava a Europa no tempo das reformas religiosas, sobretudo a partir de 1516. Segundo Hermann (1998), a cisão operada na cristandade desde o início do século XVI foi palco de grandiosos projetos utópicos ou milenaristas, entre os quais Thomas Müntzer se autodenominava o “Mensageiro de Cristo”. Para este, o fim de heresias daria lugar à vinda do Messias e ao início do Milênio. Outro exemplo é *A cidade do sol*, de Tommaso Campanella (1602), que, tal como na *Utopia*, de Thomas More (1516), idealiza um lugar de plenitude e felicidade. Contudo, essas elaborações utópicas não têm o sonho do V Império dos portugueses nem o caráter universal e a eterna juventude. Apesar das diferenças, esses escritos e os sebásticos vêm ao encontro do clima de expectativa e incerteza que assombrava a Europa em períodos de crises.

O fato é que, no final do século XVI, um quadro sombrio tomara conta do reino de Portugal fazendo surgir o que podemos chamar de utopias. Assim, a busca “de negação de uma realidade” se intensifica na Renascença devido a uma realidade de fome, doenças, perseguições religiosas e injustiças sociais de todo tipo, o que faz com que o homem idealize lugares, ilhas, paraísos terrestres os quais constituem espaços sem limites definidos e sem localização exata. Segundo Szachi (1972, p. 13), é justamente

este ato de desacordo que dá vida à utopia. Ou seja, o utopista não aceita o mundo em que vive e não se satisfaz com as possibilidades existentes, por isso sonha, antecipa, projeta e experimenta outro mundo, talvez transcendente. Desse outro lugar o utopista se dá conta de que a realidade é um cenário onde a perfeição ainda não se instalou, ou, caso se instalasse, desapareceria na voragem do tempo. Sob esta perspectiva, a utopia não seria um desvario, mas o sinal da percepção aguda da realidade do mundo.

Mensagem poetiza a triste realidade, “a luz do gládio” que é “Portugal a entristecer”, atraindo o leitor pela promessa de um mundo melhor: ainda “falta cumprir-se Portugal”. O paraíso perdido de Pessoa se desdobra em dois grupos de imagens: os espaços de um mundo feliz; e os de um presente triste. As imagens de pessimismo se dirigem a um irreal. Portanto, o texto poetiza sobre a “guerra santa” e, simultaneamente, propõe mudanças por meio da tomada da consciência da sua radical situação: “Caí no areal e na hora adversa / Que Deus concede aos seus” (PESSOA, 2006, p. 47).

Teu ser é como aquela fria
Luz que precede a madrugada,
E é já o ir a haver o dia
Na antemanhã, confuso nada.
(PESSOA, 2006, p. 47).

Aqui vale lembrarmos que, no século XX, os atributos ligados a D. Sebastião são transferidos para o país inteiro ou para cada sujeito em si: Portugal é o personagem simbólico cujo “ser é como aquela fria Luz”, tendo a promessa de ser um local ideal que se cumprirá na “Eucaristia Nova”. Oliveira Martins concluiu a sua *História de Portugal* (1964) observando que o Sebastianismo ainda não foi substituído pela consciência de “uma nova nação, real e viva”. Entretanto, os símbolos de *Mensagem* revelam que é chegado o tempo de a nação inteira retornar à vida: “É a hora!”. Há um sonho de grandeza de “conquistas impossíveis” em *Mensagem*.

A utopia do “sebastianismo racional” de Fernando Pessoa não é vista como o retorno saudosista do passado para um tempo ideal e um lugar de perfeição idílico, à maneira dos renascentistas, mas vista como um “futuro do passado”. É como um tiro no escuro, ou melhor, no nevoeiro. Talvez porque o futuro não seja mais do que um passado ainda por acontecer; e o passado seja o primeiro não topos; e o futuro, o segundo. O fato é que o Sebastianismo, seja ele transformado, seja sublimado, seja remitologizado consegue ser, até o século XX, o mito nacional português. Segundo

Valensi (1994, p. 251), em todas as gerações houve portugueses que creram nas promessas sebásticas, promessas não cumpridas, mas sempre renovadas.

De acordo com Coelho (1982, p. 51), o “idealismo estreme, ocultista ou platônico” de alguns dos poemas pessoanos reduz o mundo visível à cópia grosseira do mundo invisível. É como se sobre a terra tudo fosse “nocturno e confuso”, tudo sendo projeções, sombras, fumo de um lume escondido; e no outro mundo é que vivemos como almas. Contudo, observamos que a utopia pessoana não designa especificamente uma realidade de impossível concretização, e sim uma mentalidade em contradição com a realidade presente sendo, ao mesmo tempo, um espelho onde se refletem as frustrações e os sonhos de uma sociedade. Aqui, mito e utopia são faces de uma mesma moeda influenciando e agindo sobre uma realidade.

Verificamos nessa convergência mitológica lusitana e hebraica que as teorias-profecias, mesmo com algumas diferenças teológicas e filosóficas, no fundo se religam a uma mesma visão universalista e escatológica já que todas apontam para uma era de paz, de amor e de fraternidade.

Assim, podemos concluir que na espera por um Messias para a salvação de eventos ruins está subentendida a construção de uma idealidade ou espera de algo melhor. É um considerar o presente ou a vida como “falsa”, “vil” e “imperfeita”. O ideal é a noção de que “a Vida não basta” (PESSOA, 1990).

O ideal tem três formas: na sua relação com o universo - a Verdade; na sua relação com os homens - a Virtude; na sua relação consigo próprio - a Beleza. A Beleza é o Ideal Puro; é superior à Verdade e ao Bem porque é a própria substância do ideal, inaplicado e irrefracto. A Beleza é o que se prefere à vida, sem razão outra do que a preferência. (PESSOA, 1990, p. 324).

A beleza é, portanto, a essência do ideal ou do “idealismo superior” na concepção de Pessoa (1990). Para o poeta, o que importa é procurar uma explicação do universo que seja também uma explicação do valor espiritual do ser humano. Ou seja, a matéria pode ser explicada pelo espiritual, o que Ricardo Reis chama de “crer na sensação” ou o que chamamos nesta tese de “crer no inacreditável”.

A construção utópica “é um grande anseio que Deus fez” no ser humano. É o regressar ao futuro pelo caminho do nevoeiro. Talvez isto possa ser concretizável na crença da sensação. Não é necessário “esperar” mais, mesmo sendo hoje Portugal Nevoeiro. É possível enxergar, apesar do nevoeiro. “Mas, se vamos despertando” é

possível “vermos o invisível”; é só utilizar a “espada iluminada”... “A hora” é agora, como está dito no final de *Mensagem*.

3.2 Ver o invisível: imagens e símbolos

*O sonho é ver as formas invisíveis
Da distancia imprecisa, e, com sensíveis
Movimentos da esp'rança e da vontade,
Buscar na linha fria do horizonte
A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte –
Os beijos merecidos da Verdade.
(Fernando Pessoa)*

Biblicamente, os profetas alcançavam a revelação divina por meio de visões ou da audição e as transmitiam por palavras ou ações simbólicas. Além do mais, palavra e visão são frequentemente misturadas nos escritos da *Bíblia*: “a palavra que Isaías (ou outro profeta) viu” (Is 2:1). O profeta Ezequiel viu os céus se abrirem e teve visões de Deus cujo primeiro ato simbólico ordenado a ele foi comer um rolo de pergaminho contendo “lamentações, gemidos e prantos” de sabor “doce como mel” (Ez 2:10; 2:8; 3:3). Até os atos ou ações simbólicas dos profetas deviam ser observáveis para serem tais, assim como as caminhadas repetidas que Isaías fazia nu (ou quase) e que não podiam passar despercebidas (Is 20:1-6).

As profecias bíblicas poderiam ser efetivamente vistas ou percebidas pelo “olho interior”, tornando-se janelas de revelação como a visão de um caldeirão fervente que significava terror iminente (Jr 1:13-14); um enxame de gafanhotos que significava devastação (Am 7:1-3); ou uma cesta de frutos de verão que significava a ceifa (Am 8:1-3). Os pronunciamentos do profeta Amós eram cheios de imagens, principalmente da natureza. Enquanto o profeta Jeremias (4:10-26) lamenta a perícia de seu povo no mal, ele vê os céus escuros, as montanhas movendo-se, as pessoas desaparecendo, as aves indo embora, a terra fértil tornando-se um deserto, cidades em ruínas. Quando um sucessor de Isaías (55:12) anuncia o reino de Deus em salvação, ele vê as montanhas explodindo em cantos de aclamação e as árvores da floresta dançando e batendo palmas.

A visão era usada como meio de comunicação divina: “Visão de Isaías, filho de Amós, acerca de Judá e de Jerusalém” (Is 1:1); “Oráculo recebido em visão pelo profeta Habacuque” (Hab 1:1). Existiam visões com personagens celestes e terrestres e essas visões sempre nos convidam a ver a realidade com novos olhos, “abertos” como os do

profeta Balaão (Nm 22). Entre visões com personagens exclusivamente divinos está a de Miqueias (1 Rs 22:19-23) e a do discípulo de Eliseu que viu cavalos e carros de fogo (2 Rs 6:17). Personagens puramente humanos e históricos ocupam as visões de Eliseu sobre o futuro de Benadad e Hazeel de Damasco (2 Rs 8:10-13). Também nas visões aparecem personagens simbólicos como, por exemplo, a mulher que encarna a maldade (Zc 5:5-11). A visão parece dar azo a descobrir algo novo, o invisível aos olhos ordinários que captam a realidade de forma diferente e aprofundam-se na ação de Deus. Aliás, o próprio Deus dos hebreus manifesta-se através da Palavra ou de Visões.

Na Ibéria judaico-cristã, Deus também revela o futuro por meio de visões. Cristo havia revelado a Santa Teresa D'Ávila, por meio de uma visão, o destino que aguardava os combatentes portugueses, por isso ela pede a seu esposo (que é o próprio Cristo) autorização para ir a Portugal e ali estabelecer a ordem. Também o cardeal Henrique, tomado por uma visão, enquanto orava pelo sucesso das armas portuguesas, vê D. Manuel de Menezes, bispo de Coimbra, com o rosto banhado em sangue, o corpo pisado de feridas, dizendo-lhe que tudo está perdido. Outro religioso do convento de Alcobaça teve a visão de uma multidão de homens, cujos corpos jorravam sangue; e de dois jovens que usavam trajes resplandecentes a lavá-los. Ao ver a imagem, o frade pergunta: "Quem sois vós?". E ela responde que são os mártires São Vicente e São Sebastião, um advogado deste reino, o outro El-rei. Ainda os jovens explicam que este povo ferido é os mártires que vão morrendo nas mãos dos mouros nos campos da África; e que limpam o sangue de suas feridas para receberem de Deus o prêmio de suas mortes. (cf. VALENSI, 1994, p. 132-134).

Esse triunfo dos portugueses mártires ou combatentes revela que estes receberam suas coroas. Assim, o desastre material é conduzido à vitória espiritual. Porém, outros acreditam que entre estes mártires não está D. Sebastião, porque o padre Anchieta também teve uma revelação da derrota, mas não diz o que aconteceu com o rei, significando que sabia que ele estava vivo.

Além dessas visões, os profetas sebasticos observam sinal no céu de onde caem revelações fulminantes: cometa com a cauda de fogo, corvos e águias, aparições de batalhões armados no céu de uma aldeia, suores de uma estátua na igreja de Coimbra, e muitos outros prodígios. Essas aparições restabelecem o passado e a espera de um mundo pleno onde os combatentes estavam vivos e D. Sebastião presente. (VALENSI, 1994, p. 134-135).

Segundo Alter e Kermode (1997, p. 242), a visão simbólica emerge como a etapa final do desenvolvimento histórico da profecia. Dada a textura altamente imagística dos oráculos pré-exílicos, o apocalíptico poderia até mesmo ser considerado a expressão genérica de uma pressão visual latente, já que na profecia clássica os tropos dominantes (prosopopeia, apóstrofe) funcionam para personificar o abstrato e tornar o ausente presente.

O homem moderno pode até menosprezar as mitologias bíblicas como o messianismo, mas isso não o impedirá de continuar a se alimentar de mitos ou imagens arcaicas. Os símbolos e mitos vêm de longe: eles fazem parte do ser humano e é impossível não os reencontrar em qualquer situação existencial do homem. A sobrevivência subconsciente no homem moderno de uma mitologia abundante tem um valor espiritual superior à “vida consciente” e confirma a atualidade e a força das imagens e símbolos (ELIADE, 2002, p. 12).

Segundo Eliade (2002, p. 13-21), os símbolos jamais desaparecem da atualidade psíquica: eles podem mudar de aspecto, mas sua função permanece a mesma. Temos apenas de levantar as novas máscaras que surgiram frente às tensões e às mudanças da vida social e “aos ritmos cósmicos”. Nessa condição, não são fenômenos naturais, porque os símbolos, quaisquer que sejam, sempre revelam alguma coisa a mais, além do aspecto da vida cósmica que representam.

O símbolo aparece aqui como uma criação da psique cuja função é justamente mostrar uma realidade total. Em “Nota Preliminar” à obra, Pessoa já informa ao leitor que lidará com símbolos. Ao criar e recriar símbolos o poeta vai além de palavras. O significado encerrado em um termo qualquer nunca traduz de fato a essência que busca expor. Há certas verdades subjetivas que são comunicadas de forma imprecisa e incompleta por meio de palavras. Assim, o poeta transformou palavras em símbolos.

De acordo com Girard (1997, p. 60), o símbolo não é nem uma alegoria nem um signo; é a imagem de um conteúdo que, em grande parte, transcende a consciência. É algo que conota outra realidade que está ou mais longe, ou mais profunda ou transcende os dados que temos diante de nossa consciência. Por isso, podemos dizer que todo símbolo é imagem, mas nem toda imagem é símbolo. Sob esta perspectiva, as imagens podem então evoluir para símbolos à medida que adquirem perspectivas e significados mais vastos e profundos. Segundo Eliade (2002), toda vez que um objeto se torna símbolo tende a coincidir com o todo e criar ao redor de si uma convergência de forças que atuam no campo do sagrado e mitológico.

Ainda de acordo com Girard (1997, p. 63), “o nexó do mito com o símbolo é essencial”. As combinações sucessivas de símbolos estruturam o mito que, por sua vez, invade as regiões transcendentais correspondendo ao que há de mais profundo na vida e na experiência humana. Essas criações mitológicas fazem o subconsciente agir sem qualquer entrave como nos sonhos e visões, em uma totalidade diacrônica, enraizando-se na experiência universal do homem.

Quando falamos em visão pensamos também na figura ou imagem que vemos. O ato de ver apanha não só a aparência da coisa, mas alguma relação entre nós e essa aparência. “A visão, por isso, é o mais objetivo dos órgãos dos sentidos: vendo, o sujeito elide o próprio sujeito e entrega-se ao mundo objetivo” (GOMES, 1987, p.16). A experiência da imagem é anterior à da palavra: “precede a linguagem e a razão discursiva” (ELIADE, 2002, p. 8). “Imagem”, da palavra latina “imago”, vem de “imo, imor” que é a raiz de “imitor”, termo que exprime um representar imitando. O homem, enquanto ser simbólico, é ser que representa; e enquanto ser humano, é ser que olha nitidamente.

A alternativa para este olhar claro e nítido, o produto da luminosidade, é a imaginação, o sonho, a fantasia, o produto da escuridão que distancia o homem da Natureza. Vem daí que Caetano identificou o pensar com o ‘fechar os olhos [...] / É correr as cortinas /da minha janela’. Algo equivalente acontece quando o poeta metaforiza, isto é, quando se propõe a aproximar coisas díspares, através da imaginação. O poeta trabalha com a imaginação, ou seja, vê com os olhos da imaginação. (GOMES, 1987, p.16).

A imagem é afim à sensação visual. O ser vivo tem, a partir do olho, as formas do sol, do mar, do céu, o perfil, a dimensão e a cor. E ver o invisível é como se fosse dar corpo à imagem do impossível, amuletos verbais, talismãs linguísticos, escapulários sonoros que Octavio Paz identificou em sua obra crítica *O arco e a lira* (1972). Essa invisibilidade ou inacessibilidade é própria da esfinge ou da imagem artística que parece não revelar os referentes do mundo, mas apontar para o próprio desconhecido. Octavio Paz (1972) já dizia que a impossibilidade diz-se por meio da imagem sugerindo ao seu leitor ir além das linhas escritas. Referindo-se não à imagem do mundo, que jaz em fragmentos, mas aos “signos em rotação”, Paz (1972) explicou que a imagem diz o indizível multiplicando-se no espaço artístico.

Em *Mensagem* há poemas em que a imagem não tem correspondente mínimo na realidade. Neles, a disposição das imagens causa estranheza ao espectador que é convidado a uma interpretação simbólica, reconhecendo o símbolo enquanto

instrumento de conhecimento⁷². Segundo Eliade (2002, p. 8), o símbolo mostra certos aspectos da realidade – os mais profundos –, os quais desafiam qualquer outro meio de conhecimento, ou seja, revela as mais secretas modalidades de ser. “Ulisses”, por exemplo, é um poema de que nenhuma imagem visual se poderia formar na retina. A sua visualidade é do domínio da imaginação simbólica que foge do “momento histórico” ou da “vida consciente”, para se projetar em um mundo espiritual, filosófico e mítico.

O símbolo e o mito pertencem, portanto, à substância da vida espiritual e não podem ser extirpados dela. Segundo Eliade (2002, p. 10), “nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos”. A *Bíblia* certamente é um elemento importante da tradição imaginativa⁷³ e um exemplo disso. A elaboração de um mundo imaginativo a partir de imagens é fortemente sentida também na poesia de *Mensagem*. Pessoa cria, a partir da natureza e de símbolos judaico-cristãos, um mundo imaginativo em que reina o pensamento pré-reflexivo e propõe a entrada no “útero da essência do Ser-Homem no mundo”, como diz Durand (1979).

De acordo com Eliade (2002, p. 15), “toda porção essencial e imprescritível do homem – que se chama imaginação – está imersa em pleno simbolismo e continua a viver dos mitos e das teologias arcaicas”.

‘Ter imaginação’ é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. Porém, espontaneidade não quer dizer invenção arbitrária. Etimologicamente, ‘imaginação’ está ligada a *imago*, ‘representação’, ‘imitação’, a *imitor*, ‘imitar’, ‘reproduzir’. Excepcionalmente, a etimologia responde tanto às realidades psicológicas como à verdade espiritual. A imaginação *imita* modelos exemplares – as Imagens –, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente. Ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade; pois as Imagens têm o poder e a missão de mostrar tudo o que permanece refratário ao conceito. (ELIADE, 2002, p. 16).

Sob essa perspectiva, o mundo imaginário é atrelado à dimensão do não dito ou implícito e à linguagem imagética que remete ao pensamento do sujeito sempre além do representado. O além é o âmbito da criação, da renovação, da utopia, dos sonhos. Esse

⁷² Segundo Eliade (2002, p. 7-22), essa conversão aos diversos simbolismos não é mérito do mundo moderno, mas uma orientação que foi geral na Europa até o século XVIII e que é conatural às outras culturas extraeuropeias sejam elas históricas ou arcaicas e primitivas.

⁷³ Na concepção durandiana (1979), imaginativo se refere a toda a produção humana através de sua manifestação discursiva movendo-se segundo quadros místicos e míticos que orientam e modulam o curso do homem, da sociedade e da história. E a tradição imaginativa compõe agrupamentos de estruturas vizinhas através de “núcleos organizadores” do processo de significação cultural que “hierarquizaram” as manifestações do imaginário humano.

outro mundo que se desprega do simbólico e se configura como mundo do fantasticamente recreativo vai além de uma razão transcendental e inaugura uma imaginação transcendental fundada na linguagem. Segundo Pessoa (1979, p. 39), a “linguagem certa é simbólica, mas assim é a linguagem geral dos ensinamentos superiores dos quais a profecia é tão somente um caso particular. O *Apocalipse*, por exemplo, é uma visão mística; o Terceiro Corpo do Bandarra é uma visão racional”.

O homem sem imaginação é cortado da realidade profunda, da vida espiritual e de sua própria alma. O mundo imaginário é um contraponto e complemento para a razão. No mundo da fantasia tudo flui conforme as infinitas possibilidades imagéticas relacionais; contudo, ela constitui-se como fundamento, como possibilidade de criação de outros mundos possíveis. O imaginário em fluidez permite abrir novos caminhos ou novos mares: “Tem aos pés o mar novo e as mortas eras” (PESSOA, 2006, p. 32).

O indivíduo sem esse predicado, portanto, não enxerga os símbolos que cada um de nós leva no interior. Como diz o poeta: “Ser descontente é ser homem. / Que as forças cegas se domem / Pela visão que a alma tem!” (PESSOA, 2006, p. 47). O poeta busca revigorar-se recorrendo à imaginação, ao símbolo, ao mito. Um objeto qualquer nas mãos do poeta como a espada, o facho de luz ou a cruz torna-se uma hierofania⁷⁴, um receptáculo do sagrado continuando a participar ao mesmo tempo do meio cósmico em torno de si (uma pedra sagrada permanece de qualquer maneira uma pedra qualquer)⁷⁵.

Segundo Eliade (2002, p. 159), toda nova valorização foi sempre condicionada pela própria estrutura da imagem, a ponto de falarmos que uma imagem espera o cumprimento do seu sentido. E toda nova valorização de uma imagem arquetípica coroa e completa as antigas. Assim, a retomada de Fernando Pessoa das imagens (do mar, templo, espada, Deus, cruz e tantas outras) significa uma atualização dos poderes afetivos já designados por elas. Como explica Eliade (1993, p. 365), tudo pode ser um símbolo ou desempenhar o papel de um símbolo desde a “cratofania rudimentar” (que “simboliza”, de uma maneira ou de outra, o poder mágico-religioso incorporado num objeto qualquer) até Jesus Cristo que, de certo ponto de vista, pode ser considerado um “símbolo do milagre da encarnação da divindade no homem”.

⁷⁴ Na concepção eliadiana, “hierofania” exprime o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado ou divino se mostra a nós neste mundo terreno ou natural. (ELIADE, 2002).

⁷⁵ Para saber mais sobre essa dialética do sagrado ver Eliade (2002, p. 81).

Assim, o simples objeto “espada”, na textura imagética de Fernando Pessoa adquire valor elevado, seu sentido transcende o caráter de guerra ou violência. Em *Mensagem*, a palavra “espada” aparece sete vezes e, na oitava, surge denominada como Excalibur. O Conde D. Henrique é o primeiro a usar uma espada, pois ele é o “pai-agente-histórico” em quem pulsa uma força inconsciente. Ele é o pai histórico e mítico em um “começo involuntário” que, usando a espada, acompanha a história, adota o mito: “À espada em tuas mãos achada / Teu olhar desce. / ‘Que farei com esta espada?’ / Ergueste-a, e fez-se.” (PESSOA, 2006, p. 21). Ainda, Afonso Henriques é origem da força que usa a “espada como bênção” e a “bênção como espada”, como símbolo que gera energia mítica.

Por fim, a espada tem uma carga mítica e às vezes ritualística e iniciática. A espada de Afonso Henriques não tem nome, mas a de Nun’Alvares Pereira foi denominada de Excalibur. Essa espada foi entregue a Nun’Álvares Pereira pelo próprio rei. Por vezes são atribuídos a Excalibur poderes mágicos como cortar aço ou ela é associada à legítima soberania da Grande Britânia, como símbolo da força de redenção patriótica. Ela emite uma luz para iluminar a estrada: “ergue a luz da tua espada / Para a estrada se ver!” (PESSOA, 2006, p. 30). Em *Deuteronômio* (33:29), a espada surge como aspecto de força divina, querida das forças armadas e que aponta para o título “Senhor dos Exércitos”. Assim, o símbolo da espada faz parte dos mitos heroicos de grandeza de uma nação.

Fernando Pessoa utiliza o símbolo como linguagem e força criativa fazendo-a imergir das formas inferiores para sublimá-la nas superiores. Não é muito fácil encontrarmos este olhar para dentro, para o interior das coisas, para as profundidades da alma humana. Essa é a visão profética “esfíngica e fatal” ou “a força contemplativa” de um artista como Fernando Pessoa que trabalha a matéria num processo de simbolização: o animal, o ser humano, o sentimento, a ideia, o possível, a utopia, a religião e, no topo dessa pirâmide de realidades, o Deus Criador.

Deste modo, o poeta-profeta apela para outra realidade muito mais transcendente – o próprio Deus que dá essência, existência e subsistência a todas as criaturas. Nos 44 poemas de *Mensagem*, a palavra “Deus” aparece 28 vezes quase sempre em letra maiúscula e apenas duas vezes no plural - deuses. À primeira vista poderíamos até dizer que a ideia monoteísta de um Deus agente ou soberano aparece nessa obra pessoana: “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce” (PESSOA, 2006, p.

36). Pois, conforme diz Eliade (1993, p. 39), “é quase universalidade das crenças num ser divino celestial, criador do universo e assegurador da fecundidade da Terra”.

Um povo que antes viveu por um período de quarenta anos errante no deserto, após atravessar o Mar Vermelho de pés enxutos, recebe a revelação do aspecto do próprio Deus (Ex 14:15-31). Moisés pergunta a Deus sobre a sua identidade e Ele responde, primeiramente, de dois modos: “EU SOU AQUELE QUE É” e “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘o EU SOU me enviou a vós’.” (Ex 3:14). Apenas no meio do livro Deus pronuncia o seu nome pela primeira vez: o tetragrama YHWH ou, em hebraico, יהוה (ver Ex 3:11-15). Segundo Josefo (2004, p. 95, 96), esse nome, que não era lícito pronunciar, expressa simultaneamente as seguintes ideias: “Ele existe”, “Ele existirá”, “Ele é”.

Essa revelação divina escrita no livro intitulado *Êxodo* diz respeito tanto ao nome de Deus (YHWH) quanto à sua própria natureza: ser dialógico, Deus dos exércitos, criador, santo, um fogo consumidor, cumpridor de suas promessas, que quer estar-em-relação-com o ser humano etc. Essa ideia do Deus Criador está presente na concepção hebraica do mundo que vive em uma harmonia absoluta porque proveio das mãos de YHWH que é a perfeição e a harmonia máxima (o modelo ideal). Talvez por isso os hebreus investissem contra a mitologia cananeia, sobretudo da divindade da fertilidade pois, segundo eles, se YHWH é o Criador, somente Ele reina sobre a natureza (NEUSNER, 2003).

Biblicamente, o homem (imagem e semelhança de Deus) é um ser imperfeito e, sendo assim, só Deus é perfeição. Essa harmonia e perfeição expressam-se até nos pormenores e infortúnios: “Caí no areal e na hora adversa / Que Deus concede aos seus” (PESSOA, 2006, p. 47).

É nesta intuição do poder de Deus como única realidade absoluta que encontram o seu ponto de partida todas as místicas e especulações ulteriores à volta da liberdade do homem e das suas possibilidades de salvação pelo respeito das leis e uma moral rigorosa. À face de Deus ninguém é “inocente”. Jeová estabeleceu “aliança” – pois nada pode “obrigar” Deus, nem sequer as suas próprias promessas – mas sim em virtude da sua bondade infinita. Jeová mostra-se em toda a história religiosa de Israel como um deus celeste e da tempestade, criador e todo-poderoso, soberano, absoluto e “Senhor dos exércitos”, apoio aos reis da linhagem de Davi, autor de todas as normas e de todas as leis que permitem à vida continuar sobre a Terra. A “lei”, sob qualquer forma que seja, tem o seu fundamento e justificação numa revelação de Jeová. Mas, ao contrário dos outros deuses supremos, que não podem eles próprios agir contra as leis, Jeová conserva a sua liberdade absoluta. (ELIADE, 1993, p. 86-87).

Em Pessoa verificamos uma concepção de história de teor metafísico: “Todo começo é involuntário”. / Deus é o agente, O herói a si assiste, vário / E inconsciente.” (PESSOA, 2006, p. 21). A sucessão dos eventos, por grandiosos que sejam, assim como os heróis que só aparentemente os deflagram, não passam de sinais ou indícios de uma Vontade transcendente quase sempre designada pela palavra “Deus” (a própria metáfora do desejo de superação do homem por si mesmo). Tal concepção sublinha as limitações e a inconsciência do ser humano por contraposição a algum modelo perfeito e ideal almejado pelo homem, mas inatingível. Nesse sentido, o máximo que o homem pode pretender é sonhar com a perfeição. Na visão de Fernando Pessoa, o verdadeiro sentido da vida humana só se fará presente se esta for consagrada à realização dessa perfeição, mesmo sabendo que ela é (im)possível; caso o homem conseguisse desenvolver ao máximo suas potencialidades ele alcançaria um patamar superior, ultra-humano.

Um dos aspectos mais curiosos em que os hebreus manifestam a influência da concepção divina de perfeição é a relação cósmica dos números. Desta ideia de harmonia cósmica revelada através do significado dos números e das letras pesquisável não só na criação, mas também no texto sagrado, nasceu a Cabala⁷⁶. Identificando Deus e a *Torá* como uma só unidade, a tradição cabalística preocupa-se com a personalidade interior de Deus e vê a totalidade da Escritura como revelação da história de Deus. Já a tradição esotérica da Escritura preocupa-se, conforme a interpretação da *Mishná*⁷⁷, dos *Talmudes* e das exegeses bíblicas, com o que Deus quer, fez e faz. Segundo Fernando Pessoa: “Há muitas Cabalas, e é difícil acreditar que não possamos atingir a união com Deus, seja o que for que se entenda por isso, a não ser que estejamos familiarizados com o alfabeto hebraico” (PESSOA, 1985, p. 59).

⁷⁶ Conforme Neusner (2003, p. 178), a Cabala é uma doutrina judaica de experiência esotérica, isto é, uma tradição mística judaica. Em 1500 a.C. (após a saída do povo hebreu do Egito), as sociedades secretas do Oriente Médio já existiam há muitos séculos. A Cabala tem mistura babilônica, uma vez que, quando Israel ficou exposta ao sistema ocultista babilônico o levou de volta a Israel como tradição oral. Assim sendo, a Cabala deve ter-se originado na Babilônia, no século VI a.C. e parte do princípio de que as letras do alfabeto e os números são interpretáveis como possuidores de poderes sobre as forças cósmicas. Assim, interpretando as letras e a mística dos números, pesquisando nos escritos sagrados, a Cabala intenta desvendar os mistérios de Deus e do Universo e da relação existente entre ambos. Ainda vale ressaltar que o principal documento de transmissão da versão mística da história judaica foi o *Zohar* – uma antologia de textos escritos e editados durante um período extenso, do final do século XIII até meados do século XIV.

⁷⁷ De acordo com Neusner (2003, p. 302), a *Mishná* é o código de lei compilado por Judá, o Patriarca, na Terra de Israel. É uma coleção de leis orais divididas em seis partes: agricultura; festas e o *shabat*; famílias e status pessoal; agravos, danos e lei civil; coisas sagradas e regras de pureza ritual. Cada parte é dividida em pequenos tratados, que abordam temas específicos. A *Mishná* inteira consiste em 62 tratados legais.

Na Cabala, “os iluminados enxergam através do véu da Escritura e compreendem que o significado profundo é o significado místico, aquele nível muito mais substancial do que o visível” (NEUSNER, 2003, p. 180). Para eles, cada número e letra hebraica têm uma significação que, por vezes, assume aspectos mágicos. Por exemplo, o número 7 está associado a completude e a uma ideia de perfeição. Esta ideia aparece na criação do Universo criado em 6 dias pelo Todo Poderoso que descansou no 7º dia. Este número 7 aparece indefinidamente na lei ritual dos hebreus ou ainda ligado a um caráter mágico, como intervenção divina.

Em *Mensagem*, 7 são os poemas de OS CASTELOS que, na verdade, são 8. Ou seja, são 7 castelos, mas esta primeira parte traz 8 poemas sendo os dois últimos numerados de “Séptimo (I)” e “Séptimo II”. Este número 7 sugere a ideia de completude de um ciclo que seria constituído a partir dos filhos de D. Filipa de Lencastre até D. Sebastião – o Desejado.

Interessante também a simbologia do número 1 que aparece na seção A COROA – única parte que contém um único poema intitulado “Nun’Álvares Pereira”. Este não foi rei em Portugal mas, de forma curiosa, ocupa “a coroa” do BRASÃO de Pessoa. O número 1 simboliza a “unidade em primazia”, assim como “Deus é UM” (Dt 6:4; Zc 14:9). Sendo guerreiro beatificado Nun’Álvares é suficiente para designar a coroa portuguesa. Assim, podemos notar a coroa como símbolo de esperança consumada de um país reerguido não por um herói, mas sim pelas próprias forças do povo.

Por toda a obra encontramos ainda certas palavras como Universo, Além, Mistério, Sonho, Acaso, Sorte, Destino, Cristo, Vontade, Verdade e outras sempre escritas com letras maiúsculas – como se Pessoa pretendesse transformá-las em personagens míticas como o próprio Deus, o Absoluto. Reordenando todos esses elementos dentro do relacionamento existente entre eles, é possível verificarmos a “transcendentalidade” da “mensagem” de Fernando Pessoa que pretende revelar aspectos novos do universo, horizontes mais vastos, regiões desconhecidas (“ilhas afortunadas”) num diálogo entre o aquém e o além.

Por outro lado, aparecem palavras *a priori* menos metafísicas como Natureza, Mar, Ocidente, Templo, Rei, Império, Cruz, Ciência também escritas em letras maiúsculas. Segundo Jacinto do Prado Coelho (1982), a Natureza é a imagem visível do Universo invisível, esse Longe que a Ciência apenas vislumbra. Por outro lado, o Mar, que é a Distância visível de um Além invisível gera o Sonho do Infante e o Sonho seria

o primeiro passo da Ciência: “Foi a alma a Ciência e corpo a Ousadia / Da mão que desvendou” (PESSOA, 2006, p. 40). De Assombro em Assombro chega-se ao Mistério e aí explode toda a potencialidade da “transcendentalidade” ou qualquer que seja a sua expressão (Acaso, Sorte, Destino ou Vontade) cujo resultado é sempre o mesmo: a Hora que, ao chegar, revelará a Verdade.

O Acaso simboliza a purificação do principiante que entra na “Noite” (primeiro poema de OS TEMPOS). O período de escuridão entre o pôr do sol e o alvorecer foi chamado por Deus de noite (cf. Gn 1:5-14). Porém, a palavra noite é, às vezes, usada em sentido figurado ou simbólico na *Bíblia* (cf. Ec 9:10; Jó 10:21-22). A noite, em geral, é também usada para representar um tempo de adversidade visto que ela, com suas trevas e escuridão, é a hora em que os animais selvagens perambulam, em que exércitos lançam ataques de surpresa, em que ladrões penetram furtivamente nos lares e em que se cometem outros atos maldosos (Sl 91:5-6; 104:20-21; Is 21:4, 8, 9; Dn 5:25-31; Ob 5). Assim, a escuridão, que é ausência das propriedades da luz, atrai as projeções humanas de deficiência moral ou mental, frequentemente, traduzidas em termos de pecado ou de mal.

O poema “Noite” tem toda uma simbolização da transcendência divina e a renúncia dos “sentidos rasos”, bem como da inércia em que repousa o espírito humano e, conseqüentemente, a preparação daquilo que será o futuro glorioso de Portugal, o seu domínio cultural e espiritual. Segundo o poema: “Queremos ir buscá-lo, desta vil / Nossa prisão servil: / É a busca de quem somos, na distância / De nós; e, em febre de ânsia, / A Deus as mãos alçamos. / Mas Deus não dá licença que partamos” (PESSOA, 2006, p. 55).

A “Tormenta” (segundo poema de OS TEMPOS) simboliza a purificação da sensibilidade e dos sentidos. É como se fosse preciso a “tormenta” para elevação da alma humana: “o mistério de que a noite é o fausto... / mas súbito, onde o vento ruge, / O relâmpago, farol de Deus, um hausto / Brilha, e o mar ‘scuro ‘struge.” (PESSOA, 2006, p. 56). Biblicamente, na tormenta ou trovada sempre surge a voz de Deus, sobretudo sua ira. Deus fala, portanto, em meio à tormenta: “Então o Senhor respondeu a Jó do meio da tempestade” (Jó 38:1). Ainda o livro de Jó relata que a voz de Deus tropeja maravilhosamente (Jó 37:5). Depois, segue a calmaria:

E Deus lhe disse: Sai para fora, e põe-te neste monte perante o Senhor. E eis que passava o Senhor, como também um grande e forte vento que fendia os montes e quebrava as penhas diante do Senhor; porém o Senhor não estava

no vento; e depois do vento um terremoto; também o Senhor não estava no terremoto; E depois do terremoto um fogo; porém também o Senhor não estava no fogo; e depois do fogo uma voz mansa e delicada. (1 Reis 19: 11-12).

A palavra calma implica Paz e corresponde a um estado de alma, de equilíbrio entre o corpo e o espírito ao mesmo tempo que representa a ausência de guerra, conflitos e violência. A “Calma” (terceiro poema de OS TEMPOS) simboliza exatamente o lugar de reflexão para o que está velado. Aliás, D. Sebastião está na “calma”, na “Ilha próxima e remota, / Que nos ouvidos persiste, / Para a vista não existe” (PESSOA, 2006, p. 56). Mesmo que não se veja, “haverá rasgões no espaço [...] Surja uma ilha velada, / O país afortunado / Que guarda o Rei desterrado / Em sua vida encantada?” (PESSOA, 2006, p. 57).

“Antemanhã” (quarto poema de OS TEMPOS) ou pouco antes do amanhecer simboliza a iminente alvorada que trará a revelação. O alvorecer rompe o dia começando a manifestar-se a luz. Nesse poema é o Mostrengo que interpela os portugueses fazendo-os acordar de seu sono letárgico e incentivando-os a reconquistar a glória perdida: “Quem é que dorme a lembrar / Que desvendou o Segundo Mundo, Nem o Terceiro quer desvendar?” (PESSOA, 2006, p. 57).

Por fim, “Nevoeiro” (último poema de OS TEMPOS) simboliza o indeterminado: “Nem rei nem lei, nem paz nem guerra [...] // Ninguém sabe que coisa quer. / Ninguém conhece que alma tem” (PESSOA, 2006, p. 58). De acordo com Gonçalves (1995, p. 27), representa o tudo e o nada. A simbologia do Encoberto (D. Sebastião) liga-se à do Nevoeiro. A este se associa a indefinição, a indiferença das formas e, simultaneamente, a hipótese de (re)velação de novas realidades. É a promessa de uma nova existência a qual determina o valor simbólico do nevoeiro associado à esperança e à regeneração.

Em *Sobre Portugal*, introdução ao problema social, Fernando Pessoa explica sobre a “manhã de nevoeiro”:

Por manhã entende-se o princípio de qualquer coisa nova - época, fase, ou coisa semelhante. Por nevoeiro entende-se que o Desejado virá “encoberto”; que, chegando, ou chegado, se não perceberá que chegou. A primeira vinda, 1640, mostra isto bem: a data marca o princípio de uma dinastia, e a vinda de D. Sebastião foi “encoberta”, foi através de nevoeiro, pois julgando todos - em virtude de sua simbologia primitiva - que o Encoberto era D. João IV, em verdade o Encoberto era o facto abstracto da Independência, como aqui se viu. Na Segunda Vinda, em 1888, por pouco que possamos compreender, compreendemos, contudo que a profecia tradicional se cumpre: sabemos que 1888 é “manhã”, porque é o princípio do Reino do Sol - por onde se notará que melhor não pode haver para que se simbolize por “manhã” -, e, estando

nós já a 37 anos dessa data, sem que ainda possamos compreender o que nela se deu, não pode haver dúvida do carácter encoberto, nevoento, da Vinda Segunda de D. Sebastião. (PESSOA, 1979, p. 56).

No nevoeiro, que fecha o livro de poemas, podemos também observar a “transcendentalidade” que esse símbolo evoca. Segundo Girard (1997, p. 357), a nuvem serve para evocar a manifestação misteriosa das forças benevolentes que ultrapassam o homem; mas, algumas vezes ela exerce o papel de ponte vertical entre a terra e os céus. “Nos mitos cósmicos e religiosos, a nuvem pode ser símbolo de indeterminação, de transcendência e/ou mistério” (GIRARD, 1997, p. 359). Dessa forma, as nuvens aparecem nas epifanias das divindades e às vezes elas conduzem até aos deuses os heróis das grandes epopeias.

Na *Bíblia* a nuvem é geralmente símbolo de transcendência e mistério referindo-se principalmente a Deus. Pelo fato de velar, a nuvem evoca o carácter incognoscível e invisível do mundo ao alto. Deus manifesta a sua presença e/ou seu poder transcendente, mas sob o véu opaco do mistério: ele se mostra e, ao mesmo tempo, se oculta. Entre a saída do Egito e a entrada na Terra Prometida Deus manifestou a sua presença de maneira contínua: desde a passagem do Mar Vermelho a “coluna de nuvem” começa a acompanhar o povo hebreu (Ex 13:21-22). Depois do estabelecimento na Terra Prometida normalmente a nuvem se localizava no Templo em Jerusalém.

No campo simbólico o mistério está envolto, portanto, em um manto de nuvens ou nevoeiros. Nos sonhos, quando aparece uma nuvem ou nevoeiro geralmente o processo de simbolização é sustentado pela inconsistência das formas e a redução da visibilidade. (GIRARD, 1997, p. 359-365). Portanto, este símbolo seria de acesso ao além. “É a hora!” de ver o transcendental, já que “Portugal, hoje, és nevoeiro...”. Quando o poema diz que Portugal é nevoeiro sugere, portanto, um símbolo profético.

A ilha em *Mensagem* também é o símbolo do velamento. A “ilha indescoberta”⁷⁸ é imprecisa geograficamente porque “próxima e remota”. Ela guarda o corpo místico do Rei moldando o futuro, a continuidade de um sonho. A ilha seria o sepulcro mítico oculto do novamente esperado: “São ilhas afortunadas, / São terras sem ter lugar, / Onde o Rei mora esperando” (PESSOA, 2006, p. 49). O corpo místico do príncipe adormecido não está nem morto nem vivo, mas à espera do tempo de cavalgar por elevadas estradas da vida ou da morte trazendo a todos a esperança: “Que ela nos

⁷⁸ É o termo que Pessoa usa no poema “A última nau”, referindo-se ao espaço mítico, imaginal, que projeta sobre a consciência coletiva dos portugueses o desejo de realização futura.

diz a esperança / A que, como uma criança / Dormente, a dormir sorrimos” (PESSOA, 2006, p. 49).

A palavra Templo escrita com letra maiúscula em *Mensagem* é também um símbolo profético: “Mestre, sem o saber, do Templo / Que Portugal foi feito ser,” (PESSOA, 2006, p. 23). Desde as religiões primitivas o Ser divino já era adorado em templos ou montanhas mais altas. O Templo era considerado a morada dos deuses e das deusas refletindo em suas estruturas as proporções e relações justas das energias e Seres do Universo. Assim, é a imagem do Templo um símbolo da analogia do homem com o macrocosmo. (ELIADE, 1993)

A palavra Templo pode referir-se também à Ordem do Templo ou a Ordem dos Templários, a ordem religiosa e militar que os prosélitos modernos do ocultismo consideram guardião de preciosos segredos divinos. Destarte, quando o eu poético pessoano diz que Portugal foi feito ser “Mestre do Templo” prediz que o Portugal poetizado atingirá o conhecimento mais elevado, rumo à fraternidade universal do V Império.

O Templo era considerado, conforme Neusner (2003, p. 65), “a morada de Deus em meio à humanidade”. O Monte Sião no qual o Templo fora construído era considerado a mais alta de todas as montanhas. O Pentateuco (os cinco primeiros livros da *Bíblia*) devota muitas de suas leis à construção do tabernáculo no deserto, posteriormente modelo para o Templo de Salomão e à condução de sacrifícios ali oferecidos, ou seja, era local onde os pecados de Israel eram expiados. Em resumo, para os judeus, “o Templo era o nexos entre o céu e a terra” (NEUSNER, 2003, p. 66).

Percebemos que o bem-estar do Templo na *Bíblia* e a preocupação com o culto apropriado nele se refletem no destino do reino hebraico. O evento central do reinado de Salomão foi a construção do Templo em Jerusalém e está intimamente ligado à promessa dinástica da casa de Davi. Biblicamente, o Templo é um centro sagrado, um ponto de contato entre o homem e Deus cujo poder paira sobre Jerusalém ou sobre toda a nação de Israel. Conforme Eliade (1993, p. 92), o templo é consagrado porque está investido do prestígio do “centro”, isto é, está na origem porque assimilado ao cume mais elevado do universo e ao ponto de encontro entre o Céu e a Terra. Dessa forma, o Templo representa a plenitude da vida espiritual do homem com o Eu Superior.

Para imprimir um “sopro de vida” a tantas realidades ocultas, misteriosas, sem o calor de uma comunicação vivencial, Fernando Pessoa utiliza esses símbolos que se assemelham à linguagem do mistério e do infinito. A admiração que parece sentir face

ao mundo do desconhecido e do mistério atua como poderoso estímulo para voos da inteligência em direção ao novo, ao infinito. E na impossibilidade de abarcar o cosmo pelo conceito natural apela para a força sugestiva do símbolo.

A imagem do mar é algo extremamente forte na cultura portuguesa e não poderia deixar de ser também na obra de Fernando Pessoa. “A ‘maresia’ é tomada como metáfora por Pessoa para expressar a separação entre vida e pensamento numa alusão à distancia entre mar e terra sendo inicialmente usada num sentido de esperança e, depois, num sentido de inquietude e insatisfação” (GONÇALVES, 1995, p. 28). Ao mar Pessoa dedica a segunda parte do livro *Mensagem* intitulada MAR PORTUGUÊS.

As imagens aquáticas evocam a totalidade do que é virtual, matriz de todas as possibilidades de existência (ELIADE, 2002). Nos versos de Pessoa até “a terra inteira, de repente” surge do “azul profundo”. Segundo Girard (1997, p. 191), a água é símbolo cosmogônico uma vez que “o símbolo da água reconstitui o mistério fundamental da origem de todas as coisas, mistério inacessível que persegue o pensamento humano”. Aliás, todo nascimento é acompanhado de um fenômeno de águas.

O primeiro poema do MAR PORTUGUÊS é “O Infante”, não por acaso. Este poema não diz a qual infante se refere, mas por antonomásia é o infante D. Henrique – o início da construção do Império Português. Este é o agente sacralizado da missão de descobrir o Mundo, de estreitar os laços entre os continentes e de criar um “mar português”:

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.
Deus quis que a terra fosse toda uma,
Que o mar unisse, já não separasse.
Sagrou-te, e foste desvendando a espuma.

E a orla branca foi de ilha em continente,
Clareou, correndo, até ao fim do mundo,
E viu-se a terra inteira, de repente,
Surgir, redonda, do azul profundo.

Quem te sagrou criou-te português.
Do mar e nós em ti nos deu sinal.
Cumriu-se o Mar, e o Império se desfez.
Senhor, falta cumprir-se Portugal!
(PESSOA, 2006, p. 36).

Esse poema não fala da pessoa de carne e osso de D. Henrique, mas sim do significado da criação propriamente dita. O mar é símbolo da matriz da existência. Nesse caso, o “ser-se português” surge do mar, pois foi no mar que se realizou a

provação ou o teste que conduziu à glória ou ao campo do conhecimento. Na história de Israel foi no deserto que se realizou a provação que conduziu à vitória. O deserto está associado ao mar pela sua extensão e pelas suas ondas que vão mudando ao capricho dos ventos. O deserto é uma espécie de mar de areia onde os homens se deslocam em caravanas e onde os árabes aprenderam a navegar pelas estrelas, conhecimentos que foram depois aplicados nos oceanos de águas. É, portanto, o deserto símbolo de uma busca ou de uma procura de valores elevados assim como o Mar e a Ilha são em *Mensagem*.

De acordo com Girard (1997, p. 192), a água, seja na forma de abismo ou de mar, é o “arquétipo por excelência para sugerir a ideia abstrata e vaporosa do caos original”, situação de anarquia que precedeu o aparecimento das formas criadas. O significante “água” remete a algo iniciado como geração de vida e, aludindo a Jung, ao “arquétipo da mãe primordial” perdida na infância do poeta. Segundo Gonçalves (1995, 26), a água representaria a dialética vida versus morte.

Nesse ponto, o elemento líquido que atravessa a poética pessoana remete, principalmente no símbolo rio, para o tema de fluir do tempo. A partir daí a morte é a consciência do cotidiano, a morte interior, a fonte primeira da vida. A metáfora da água constitui uma transitoriedade da obra pessoana, com significado da não apreensão pelo poeta de sua transcendência. Nesse caso, a água seria um signo de limitação para o poeta e o conduziria a um tempo de passagem. (GONÇALVES, 1995, p. 27).

Sob essa perspectiva, a água simboliza o início e o fim. É poetizado em “O Infante” o início do mundo (que clareou até ao fim do mundo) e do povo português que recebeu um sinal: “Quem te sagrou criou-te português. Do mar e nós em ti nos deu sinal.” Dada forma à terra “cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez”. Agora, de posse do sinal, também por meio do Mar que é “símbolo da origem da sabedoria” (GIRARD, 1997, p. 196) “falta cumprir-se Portugal!” no futuro.

O infante é aquele em quem a nação coloca suas confianças e expectativas:

Vejo subir um infante
No alto de todo o lenho

Vejo subir um fronteiro
Do reino de traz da serra,
Desejoso de pôr guerra
Esforçado cavalleiro

Este será o primeiro
Que porá o seu pendão

Na cabeça do dragão
 Derribal-o-há por inteiro
 (BANDARRA, 2010, p. 117).

O menino anuncia o início de uma era melhor ou o cumprimento das profecias. O infante D. Henrique representa a primazia, o agente por vontade divina destinado a criar uma obra superior. O infante D. Sebastião é o *Desejado* da nação, o ungido do Senhor. O *Desejado* é outro símbolo trabalhado por Pessoa.

Onde quer que, entre sombras e dizeres,
 Jazas, remoto, sente-se sonhado,
 E ergue-te do fundo de não-seres
 Para teu novo fado!

Vem, Galaaz com pátria, erguer de novo,
 Mas já no auge da suprema prova,
 A alma penitente do teu povo
 À Eucaristia Nova.

Mestre da Paz, ergue teu gládio ungido,
 Excalibur do Fim, em jeito tal
 Que sua Luz ao mundo dividido
 Revele o Santo Gral!
 (PESSOA, 2006, p. 48).

O *Desejado* é o renovo de Portugal: “E ergue-te do fundo de não-seres / Para teu novo fado!”. Em outras palavras, o *Desejado* é o menino D. Sebastião que nasceu do “desejo”, no dia da festa de São Sebastião - prenúncio de bênção. Seu nascimento ocorrera na esperança, no temor, na felicidade de todo um povo, pois ele era o almejado, o *Desejado* desde antes daquela noite de 20 de janeiro em que veio ao mundo o “filho do milagre”⁷⁹. É, portanto, símbolo de um novo fôlego para Portugal, um novo destino:

Um rei novo nascerá
 Que novo nome há de ter
 Este Rei que há de nascer
 De terra em terra há de andar
 Muita gente há de vencer
 (BANDARRA, 2010, p. 260).

⁷⁹ Nos anos 50 do século XVI, tudo fazia crer na extinção da dinastia. João III já era avançado em idade. Seus filhos morreram novos, com exceção de um único, o príncipe João, cuja saúde era frágil. Depois do desaparecimento deste, casado desde os 16 anos, mas morto um ano depois, sem herdeiro vivo, deixava grávida sua mulher. E o milagre foi que, dois dias depois, nascia um filho, na noite da festa de São Sebastião. Segundo a profecia (VALENSI, 1994, p. 180), prestes a dar à luz, sua mãe recebeu uma revelação de um homem desconhecido que dizia que ele faria três passagens pela África: a primeira não teria consequências; a segunda seria uma derrota; na terceira, o rei semearia a destruição por toda parte.

Na *Bíblia*, o nascimento de um menino está ligado também à esperança para a nação. Em *Isaias* (9:2-7), a profecia do nascimento de um menino revela a chegada de uma grande luz, um infante que põe fim à tristeza do povo. O menino Messias se assentará sobre o trono de Davi, estenderá seu domínio e criará uma paz duradoura. O ideal que será realizado por intermédio deste menino é o antigo ideal ético da realeza em Israel: estabelecer e manter uma situação de bênçãos divinas.

Outro símbolo desse rei menino é o broto ou o renovo. Desde *Os Lusíadas* D. Sebastião menino é elogiado e considerado a grande esperança lusitana – o “novo ramo florescente” (CAMÕES, 1991) – ou “Inda o tronco está por vir, / Já vos vejo erguido cedro: / Pouco vai de Pedro a Pedro / Se a rama o tronco medir (BANDARRA, 2010, p. 175). O broto ou renovo é símbolo do Messias. Zacarias declara que este renovo brotará do tronco derrubado da casa de Davi: “Eis o homem cujo nome é o Renovo. Ele edificará o Templo de YHWH; levará a glória e se assentará e dominará seu trono” (Zc 5:12-13). A nação restaurada gozará de fartura e paz, “pois haverá a semente de paz: a videira dará o seu fruto, e a terra produzirá a sua novidade, e os céus darão o seu orvalho; e farei que o resto deste povo herde todas estas coisas” (Zc 5:12). Após o emprego do termo “renovo” por Zacarias, a expressão aparece em várias passagens messiânicas como símbolo do Messias (cf. Is 4:2; 11:1; Jr 23:15).

A epígrafe que abre a obra também revela o tom que a obra vai assumir. A poesia passa a ser vista como uma linguagem além-signo. Os símbolos claramente versados na terceira parte da obra são: D. Sebastião, o V Império, o Desejado, as ilhas afortunadas e o Encoberto. Entretanto, D. Sebastião, o Desejado e o Encoberto referem-se ao mesmo Messias, o imperador do V Império que surgirá das ilhas afortunadas. Ainda vale lembrar que o Messias de *Mensagem* não trará “paz na terra”, mas “PAX IN EXCELSIS” – “Paz nas alturas” como sugere a epígrafe que abre a terceira parte da obra. Os símbolos já revelam um “erguer de asas”. Para o poeta os símbolos são formas de comunicação com o cosmos.

Os símbolos usados por Fernando Pessoa e as imagens universais que ele retoma, por sua vez, não facilitam a difusão de sua mensagem “trans-histórica” (GIRARD, 1997). Realmente, Eliade (2002, p. 174) explica que “as Imagens constituem ‘aberturas’ para um mundo trans-histórico”, um mundo diferente criado pela nova leitura dos símbolos. Ver o invisível é, então, enxergar o que os outros não querem ver, ou ver o mundo de modo profundo, como um império espiritual.

4 A REMITOLOGIZAÇÃO EM *MENSAGEM*

*Desejo ser criador de mitos,
que é o mistério maior
que pode obrar alguém da humanidade.*
(Fernando Pessoa)

Mensagem é constituída por 44 poemas divididos da seguinte forma: 19 poemas na primeira parte, BRASÃO; 12 poemas na segunda parte, MAR PORTUGUÊS; e 13 poemas na terceira parte, O ENCOBERTO. BRASÃO subdivide-se em cinco seções: OS CAMPOS, OS CASTELOS, AS QUINAS, A COROA e O TIMBRE. A última parte - O ENCOBERTO - subdivide-se em três seções: OS SÍMBOLOS, OS AVISO e OS TEMPOS. E a segunda parte, curiosamente, não tem subdivisões.

Deduzimos que BRASÃO iluminará a terceira parte (o presente estagnado) configurando-se a circularidade mítica em que se fecha a obra. Também podemos dizer que essa desigualdade de tratamento na distribuição dos poemas em seções, e destas, em partes, funciona como metáfora de uma reinterpretação da história ou remitologização do mito de Portugal. A complexidade de formas e quantidades diversificadas de poemas em BRASÃO sugere a árdua e difícil etapa do ato de nascer de Portugal. A ausência de subdivisões em MAR PORTUGUÊS sugere a superação desses primeiros obstáculos. O ENCOBERTO trata do declínio e dos mitos do Sebastianismo e V Império voltando a ter uma organização formal complexa.

O texto traz, portanto, um “manto” misterioso de elementos herméticos e poéticos. Ao revestir o mito sebástico com o fascínio poderoso da linguagem poética e a força mística dos símbolos, *Mensagem* adquire um caráter de re-velado (que “tira o véu” e, ao mesmo tempo, “coloca o véu”) quase bíblico, cantando uma “epopeia” no futuro: “É o som presente desse mar futuro”... É a “alma lusitana grávida do divino” (PESSOA, s.d; 1979, p. 177).

Assim, Fernando Pessoa constrói esses poemas em uma linguagem simbólica na qual as presenças do mítico e do místico se alternam e se completam. Além disso, na maioria dos poemas o eu poético evoca a Deus. Porém, mesmo naqueles poemas em que não o faz, sente-se a presença do espiritual, transcendente e divino nesta obra, restaurando o senso do sagrado que o homem do século XX dá a si mesmo, após o anúncio nietzschiano da “morte de Deus”. Segundo Armstrong (2005, p. 10), os mitos

permitem que seres humanos imitem seus deuses e “experimentem eles mesmos a divindade”.

Mielietinski (1987) destaca trabalhos da Psicologia como fundamentais à compreensão desse processo de remitologização enquanto sintoma de “simpatia” do homem do século XX por uma autorrepresentação que, paradoxalmente, volta-se ao “remoto”. O autor trata, especialmente, da obra de Jung como chave de leitura da “autoprojeção” da cultura do século XX, mediante a qual o mito ressurgiu como imagem arcaica cuja função é de espelho para o tempo presente.

De acordo com Mielietinski (1987), o mito ressuscita um fascínio pelas concepções “arcaicas” do tempo, calcadas na ideia de circularidade e repetição, ponto destacado também por Eliade (1989; 1993; 2002). Eliade (1989) afirma que a história, ao invés de fluxo evolutivo linear contínuo, mostra-se como um “eterno retorno” aos mesmos arquétipos das origens. É nessa chave que entendemos a remitologização pessoana, pois cada leitura, mesmo que teórica (exemplos: Freud, Jung) do mito, conta como outra versão desse mito ou uma remitologização.

Fernando Pessoa interpela o mundo português ansiando por uma “nova” síntese de Portugal ou de si mesmo ou dos outros. Há um retorno mítico à história portuguesa. É como se o divino estivesse entrelaçado na História. Aqui nos lembramos da obra *O mito do eterno retorno*⁸⁰, de Eliade (1992), que versa sobre a repetitividade intrínseca à ontologia arcaica e a sua forma de conceber a temporalidade cósmica e humana proclamando a necessidade de um retorno (“relição”, “religare”) ao mito tradicional pois, por mais “dessacralizado” que se pretenda o “homem moderno” ele não consegue se livrar da experiência mítica originária, ainda que esta ressoe não mais como voz direta dos deuses, como acontecia com os hebreus (ELIADE, 1992).

Conforme Eliade (1992), o retorno ao mito é uma experiência de difícil acesso ao homem aprisionado aos “gabinetes acadêmicos”, isto porque, conforme o autor, há uma “Arca de Noé” destinada a “salvar” os tesouros espirituais ancestrais do desastre propiciado pelo próprio homem “secularizado” e “antropocêntrico” (ELIADE, 1993).

Não ignorando o substrato ontológico oferecido pelos mitos (ELIADE, 1992) Pessoa busca o retorno ao divino por meio da “historimitificação” de Portugal. O poeta

⁸⁰ Obra primeiramente chamada de *Arquétipos e Repetição* cujo tema central é a “imagem de si mesmo formada pelo homem das sociedades arcaicas, e, sobretudo, o lugar que ele assume no Cosmo” (ELIADE, 1992, p. 11).

preocupa-se em projetar no mito português apenas elementos míticos tidos como nacionais. Ele pondera, ao recriar seu Portugal:

Não precisamos dos sete montes de Roma: também aqui, em Lisboa, temos sete montes. Edifiquemos sobre estes a nossa Igreja. Deixemo-nos de importar Deus [...] esse nacionalismo inquinado de fé católica, esse patriotismo viciado de uma religião estranha. [...] No nosso sentimento patriótico não deve existir elemento que não seja nosso. Expulsemos pois o elemento romano. Se há que haver religião em nosso patriotismo, extraíamola desse mesmo patriotismo. Felizmente temo-la: o sebastianismo. (PESSOA, 1979, p. 178)

Nesse texto, intitulado *Sobre Portugal* (1979), Pessoa tece considerações sobre a religião no contexto da remitologização do mito sebástico, sugerindo que ela deve ser utilizada como modelo na reelaboração de um mito eficaz:

Uma religião é um fenómeno ligador de almas, porque é qualquer coisa que elas têm de comum; é um fenómeno imaginativo; é uma fenómeno de autoridade. É, assim, um critério oral tanto como metafísico, estético tanto como político. [...] Uma religião é socialmente útil quando se aproxima de preencher três condições: (1) ser nacional [...] (2) ser popular [...] (3) ser quanto possível susceptível de evolução e adaptação. (PESSOA, 1979, p. 197).

À luz dessa citação e da autodefinição de Fernando Pessoa como um “criador de mitos”, constatamos que o poeta estabeleceu um elo entre religião e mito como fenómeno imaginativo. Aqui o conceito de religião é tomado em sentido mais amplo do que suas diversas possibilidades de partidarização confessional e sistematização de teologias. Armstrong (2005, p. 11) explica que o mito “não tem a ver com a teologia, no sentido moderno da palavra, mas sim com a experiência humana”.

Entre os judeus, a religião foi o “fenômeno ligador de almas” que auxiliou na união desse povo (mesmo na diáspora) e na ascensão da nação. Pessoa acredita que, de modo semelhante, “um fenómeno imaginativo e de autoridade” existiria em Portugal e que, por isso, era possível debelar a crise nacional solucionando o que era em sua visão “três problemas”: “Como transformar o indivíduo português? Como transformar o estado português? Como transformar a nação portuguesa?” (PESSOA, 1979, p. 168). Ele sugere dirigir-se para o “futuro do passado”, aliás, para ele nação é: “(1) uma relação com o passado; (2) uma relação com o presente nacional e estrangeiro; (3) uma direcção para o futuro” (PESSOA, 1979, p. 127).

Sob essa perspectiva, para Fernando Pessoa, parodiar o passado e o presente abriria caminho para o futuro como se em qualquer período houvesse “íntimas forças nacionais”, que tendessem a dirigir o presente para um visionado porvir: o ressurgimento da nação (PESSOA, 1979, p. 127).

Tome consciência de si mesmo. Que rejeite os elementos estranhos. Ponha de parte Roma e a sua religião. Entregue-se à sua própria alma. Nela encontrará a tradição dos romances de cavalaria, onde passar próxima ou remota, a Tradição Secreta do Cristianismo, a Sucessão Super-Apostólica, a Demanda do Santo Graal. Todas essas coisas, necessariamente dadas em mistério, representam a verdade íntima da alma, a conversação com os símbolos. (PESSOA, 1993, p. 57).

Assim sendo, para sua remitologização, Pessoa, como poeta-profeta, conversa com os símbolos portugueses que são a “verdade íntima da alma”: D. Sebastião, o Bandarra, Santo Graal, V Império, o Desejado, as Ilhas Afortunadas etc. Nessa “conversação com os símbolos”, o poeta propõe uma civilização espiritual longe do materialismo de outros profetas portugueses porque, segundo ele, “contra as artes e as forças do espírito não há resistência possível, sobretudo quanto elas sejam bem organizadas, fortificadas por almas de generais do Espírito” (PESSOA, 1979, p. 225). Nessa teorização artística, Pessoa acredita que a poesia ou o mito são a única “força” capaz de arrancar os espíritos do profundo caos esterilizante: “Que as forças cegas se domem / Pela visão que a alma tem!” (PESSOA, 2006, p. 47).

Conquistado já o Mar (material) resta a Portugal conquistar também o Céu (espiritual): “Senhor, falta cumprir-se Portugal” (PESSOA, 2006, p. 36). Mas o Céu está próximo pois, segundo o poeta, “a alma lusitana está grávida do divino” (PESSOA, 1979, p. 177). A partir daqui fica patente de onde a remitologização de Portugal advém: a recuperação do V Império (uma ideia “nacional”, à primeira vista material) transforma Portugal em um Império Espiritual. A remitologização pessoana (ou seu “sebastianismo racional”) é uma reconstrução racional cujo invólucro é de teor espiritual. É como se apenas pelas vias da imaginação (do mito ou da poesia) fosse ainda possível alcançar o mundo espiritual. É como se Pessoa acreditasse que “precisamos de mitos que nos ajudem a desenvolver uma atitude espiritual” (ARMSTRONG, 2005, p. 115).

Fernando Pessoa é criador de uma poesia que também é um símbolo a ser decifrado, uma vez que ela fala de um homem “mudo e contente” que denuncia uma apatia e uma vida ilusória (sem-sentido), simultaneamente proclamando sua

transcendência (“Quero dormir na Distância de um ser que nunca foi seu”) e deixando implícito o entusiasmo de uma alma apaixonada por esse Universo.

Assim, contrariamente ao homem moderno, “não espiritualizado”, resultado de uma “dessacralização” da existência humana, o homem revelado pelo mundo de *Mensagem* é um fragmento cósmico como o mar, o céu, e a terra. Símbolos como estes atualizam a múltipla significação na linguagem poética que cria e propõe o desvelamento, o deciframento. Logo, interessa para a poesia de *Mensagem* “uma Índia nova”: o espiritual ou a alma portuguesa em suas várias nuances: “Brasão”, “Mar português” e “O Encoberto”.

4.1 O mito do Gênesis: Brasão

*Todo começo é involuntário.
Deus é o agente,
O herói a si assiste, vário
E inconsciente.
(Fernando Pessoa)*

O primeiro livro da *Torá*, *Gênesis* (ou *Bereshit*, em hebraico, cuja tradução literal é “No princípio”), informa sobre as origens de todas as coisas: “Deus criou o homem à sua imagem / à imagem de Deus ele o criou, / homem e mulher ele os criou” (Gn 1:27). Deus é apresentado como o Criador de tudo e quem o faz é um narrador que muitas vezes desvia-se do fluxo narrativo para a qualidade compacta do verso como em: “Deus Altíssimo que criou o céu e a terra” (Gn 14:20). Assim, *Gênesis*, o primeiro livro da *Bíblia*, é o livro dos Princípios⁸¹: começo do mundo, da humanidade, da terra, do mar, dos céus e tudo o que há; começo do pecado, quando Adão e Eva desobedecem a Deus; começo do povo hebreu, dos patriarcas; enfim, começos...

No princípio Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia; trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. Disse Deus: ‘Haja luz’, e houve luz [...] Depois disse Deus: ‘Haja entre as águas um firmamento que separe águas de águas’. Então Deus fez o firmamento e separou as águas que ficaram abaixo do firmamento das que ficaram por cima. E assim foi. (Gn 1:1-3; 6-7).

⁸¹ Conforme Chevalier e Gheerbrant (1991, p. 668), o número 1 é igualmente o Princípio. Não manifestado, é dele que emana toda a manifestação e é a ele que ela regressa, esgotada a sua existência efêmera; ele é o princípio ativo; o criador. O Um é o lugar simbólico do ser, fonte e fim de todas as coisas, centro cósmico e ontológico. Símbolo do ser, mas também da Revelação que é a mediadora para elevar o homem através do conhecimento a um nível superior. O Um é também o centro místico de onde erradia o Espírito como um sol.

Observamos que Deus empregou a Palavra como forma de ação e instrumento de criação. E isso pode significar que nas cosmogonias míticas, por mais longe que remontemos à sua história, sempre voltamos a nos deparar com a posição suprema da Palavra que se converte numa espécie de “arquipotência” onde radicam todo o ser e todo o acontecer (ELIADE, 1989).

Pelo poder da Palavra, Deus criou os céus e a terra e os organizou. Nessa conjuntura, a capacidade para criar consiste em organizar partes díspares por meio da Palavra. Talvez Pessoa, acreditando possuir também essa potencialidade de usar o Verbo para reorganizar o caos português, forme sua *Mensagem* lançando mão do “drama existencial”⁸² e do confronto com o passado de Portugal: “Meu dever fez-me, como Deus ao mundo” (PESSOA, 2006, p. 26). A *Mishná* faz essa afirmação conferindo ao homem o poder de “ser parceiro da Criação porque, como Deus, tem autoridade sobre o *status* e a condição da Criação, podendo colocar tudo em seu devido lugar e chamar tudo pelo nome.” (NEUSNER, 2003, p. 76). Neusner (2003, p. 95) explica que quando a serpente diz “Porque Deus sabe que no dia em que comerdes desse fruto, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus...” significa que “Vocês se tornarão criadores de mundos”.

Os seres humanos sempre inventaram histórias para situar suas vidas num cenário macrocósmico. Aí surge a criação literária buscando, em primeiro lugar, recriar a partir do caos, dando forma ao que não tem forma (DELEUZE, 1997). Essa passagem do caos ao cosmos, a instauração de uma “ordem” é vital para que as coisas e ações tomem sentido. Nesse processo criador, a imaginação, como mola mestra, é a faculdade de representar ou de combinar imagens de objetos ausentes, reais ou (im)possíveis. Assim, a “cosmicização” tem seu momento fundante histórica e ontologicamente na modalidade de “ser-no-mundo” (ELIADE, 1992).

E o que é um texto literário senão uma organização, uma espécie de nomeação de uma realidade muitas vezes caótica e sem sentido? Além do mais, como diz Eliade (1992), a criação poética tende à recuperação da situação paradisíaca primordial no tempo em que se criava espontaneamente, no tempo em que o passado não existia, porque não havia consciência de tempo. Por isso “o grande poeta descobre o mundo como se fosse contemporâneo do primeiro dia da criação” (ELIADE, 1992, p. 24). A

⁸² “Drama”, inclusive no sentido etimológico grego, “ação-subjacente” ao mito: ele é a modalidade primordial das “contranarrativas” com as quais o homem de todas as épocas elabora simbolicamente a sua condição mortal. (SOARES, 2010).

supremacia da Palavra aparece como fundante. Talvez por essa razão Octávio Paz (1972) exponha que o verdadeiro autor de um poema não é nem o poeta nem o leitor, mas sim a linguagem, a Palavra...

Interessante que o próprio termo “mito” denota, em grego, “palavra”. A poesia e o mito possuem características que os tornam equivalentes: primeiramente, é a partir justamente dos poetas como Homero que os antigos mitos ainda comovem os leitores. Além disso, ambos ligam fraternalmente os homens dentro de uma sociedade e, inclusive, entre sociedades diferentes; é a partir da “universalidade das grandes imagens que estruturam as suas esperanças” (DURAND, 1979, p. 53). Durand (1979) ainda afirma que a matriz de toda a narrativa literária estaria nos mitos e que, dessa forma, torna-se possível desvendar qual mito mais ou menos explícito anima cada texto literário.

Sob essa perspectiva, o mito é a palavra como auto-revelação do Ser: “o mesmo sol que abre os céus” (PESSOA, 2006, p. 20). Para Pessoa, mito é essa energia que se confunde com a origem de tudo, ou seja, a potencialidade que antecede o momento em que todas as coisas ganham existência e que continua em algum lugar em estado de latência. Mito seria, então, tudo aquilo que ainda não é, mas pode vir a ser: “O mito é o nada que é tudo” (PESSOA, 2006, p. 20).

Para Eliade (1992), o mito narra um acontecimento primordial que teve lugar exatamente no “começo do Tempo, *ab initio*”. E tratar desse acontecimento que é uma “história sagrada” equivale a revelar um mistério, pois as personagens envolvidas muitas vezes não são seres de “carne e osso” e sim deuses, heróis, como Ulisses.

Toda história mítica que relata a *origem* de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se aos mitos cosmogônicos. Sendo a criação do mundo, a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de ‘criação’. (ELIADE, 2004, p. 25).

Portanto, o mito do Gênesis proclama uma criação. A história mítica de BRASÃO relata a origem de Portugal, simulando o que podemos chamar de cosmogonia da poesia portuguesa. Essa gênese, como nos diz a epígrafe acima, “é involuntária” e o poeta ou herói “assiste a si mesmo” inconscientemente ao organizar o caos em busca “de sentido”. Como elucida Eliade (1989), todo mito tem por paradigma o mito cosmogônico, uma vez que sempre explica como uma realidade passou a existir caracterizando-se como um voltar às origens não somente no sentido cronológico, mas

também e, sobretudo, metafísico. Por isso essas “cosmogonias” podem repetir-se periodicamente e os seus sentidos e valores estão na própria reiteração.

No poema dedicado a Ulisses (o primeiro da seção OS CASTELOS, de BRASÃO), fica patente a Criação implícita no mito: “Por não ter vindo foi vindo / E nos criou” (PESSOA, 2006, p. 20). Na visão do poeta, o sentido da vida humana está na realização dessa criação perfeita, mesmo sabendo que a perfeição parece (im)possível⁸³. E, quando deixa de ser potencialidade criativa para de fato acontecer, o mito deixa de ser mito para se converter em história cronológica que é parcial e incompleta, ou seja, palco de imperfeições.

Querendo fugir desse palco de imperfeições, não recusando uma realidade transcendente, o poeta inicia seu texto com o termo brasão: o começo do “Ser Portugal”, não com a história portuguesa nas manifestações exteriores, mas naquilo que poderia ter acontecido – ou que ainda pode vir a SER. Utiliza, portanto, a realidade metafísica como possibilidade de conceber o tempo criador ou o tempo imponderável. O brasão é, então, símbolo da Criação do “SER Portugal”, em cujo escudo de armas foram acrescentados uma coroa e um timbre (o Grifo).

Pessoa usa um elemento estruturador significativo de forte apelo visual - o escudo heráldico - evocando a origem da Pátria. A princípio, o termo brasão seria a arte de descrever, segundo regras estabelecidas, tudo o que se diz a respeito à armaria. Por extensão, passou a significar o próprio escudo de armas, bandeira ou pavilhão no qual se estampavam os atributos heráldicos da nobreza aristocrática e cavalheiresca.

Segundo Sónia Nogueira (2012), houve uma evolução no escudo de armas de Portugal da monarquia à república, conforme o soberano no poder e a época em que foram brasonados. No início do Século XIX, Portugal adota como emblema oficial de armas o escudo (sem a coroa e o timbre descritos por Pessoa) de prata com cinco escudos azuis em forma de cruz⁸⁴, cada um com cinco besantes⁸⁵ de prata em aspa, com

⁸³ Essa é uma concepção bíblica partilhada por muitas culturas conhecidas: o homem é um ser imperfeito, “bicho da terra, tão vil e pequeno”, no dizer camoniano que, no entanto, pode sonhar livremente os ideais mais elevados, até e, sobretudo, os irrealizáveis, como veremos no subcapítulo “Mito das conquistas (im)possíveis”.

⁸⁴ Segundo Sónia Nogueira (2012, p. 21), essas cinco quinas são azuis, postas em cruz, sobre o campo branco. “Cada uma delas é em forma de escudo ponteadado de cinco besantes e aparecem nos símbolos da autoridade régia desde o reinado de D. Sancho I”. Cinco são também os besantes de prata, em aspa sobre os escudetes.

⁸⁵ Conforme Sónia Nogueira (2012, p. 20), um besante é um disco de metal. Heraldicamente, o termo besante resulta da moeda de Bizâncio: no entanto, para quem defende que os brasões de armas estão relacionados com os combates e torneios, os besantes explicam-se como sendo as cabeças das brochas com que os escudetes eram fixados ao pavês.

uma beirada vermelha carregada com sete castelos de ouro (NOGUEIRA, 2012, p. 19-20).

A explicação lendária do escudo de prata carregado de escudos azuis nasceria da mítica batalha de Ourique (século XII), na qual Jesus Cristo teria aparecido ao rei D. Afonso Henriques prometendo vitória, caso adotasse por armas as suas chagas (em número de cinco⁸⁶). As cinco marcas em cada um dos escudos lembrariam as trinta moedas de prata por que Judas vendera Jesus. Em ambos os casos, o substrato das quinas vem do cristianismo⁸⁷ e está descrito no canto III, estâncias 53 e 54, de *Os Lusíadas*:

Já fica vencedor o lusitano,
Recolhendo os troféus e presa rica,
Desbaratado e roto o moiro e sano
Três dias o grão rei no campo fica.
Aqui pinta no branco-escudo, ufano,
Que esta Victória certifica,
Cinco escudos azuis esclarecidos,
Em sinal destes cinco reis vencidos.

E nestes cinco escudos pinta os trinta
Dinheiros, por que Deus fora vendido,
Escrevendo a memória, em várias tinta,
Daquele de quem foi favorecido.
Em cada um dos cinco, cinco pinta,
Porque assim fica o número cumprido,
Cantando duas vezes o do meio
Dos cinco azuis que em cruz pintando veio.
(CAMÕES, 1991).

Camocardi (1996, p. 13) diz que é bem possível que Pessoa se tenha baseado nesse modelo de Camões para compor seu BRASÃO. Esse símbolo nacional é traduzido

⁸⁶ “De referir que o número cinco é frequente na simbologia portuguesa. Para além dos cinco escudetes no brasão, há referências constantes às cinco chagas de Cristo ou ao V Império que evoca o destino manifesto português” (NOGUEIRA, 2012, p. 21). Conforme Chevalier e Gheerbrant (1991, p.196-198), cinco é um número plurissignificativo: como símbolo da Terra é a soma dos quatro pontos cardeais com seu centro formando o universo manifestado; é a Tétrade dos Elementos que, interseccionados num ponto central, formam a Cruz ou a Quinta Essência. Por ser também a soma dos números dois e três (masculino e feminino, Yin e Yang), simboliza o Céu e a Terra na sua natureza própria, além de ser considerado o número fundamental das sociedades secretas. Símbolo do homem, símbolo do Universo, símbolo da Cruz, símbolo da Ordem e da Perfeição. O número cinco recebe também de Fernando Pessoa outras interpretações de caráter esotérico: “Cinco é o número da vida (cinco pétalas de rosa, cinco pontos do erguimento ou reencarnação)” (Pessoa, 1985, p.176). O ordinal “quinto” relaciona-se, portanto, com a numeração de BRASÃO – “Quinto (Castello)”, “Quinta (Quina)” – e aparece no “Quinto Império”. O “Quinto (Castello)” é dedicado ao primeiro rei responsável pela independência de Portugal e a “Quinta (Quina)” é consagrada ao rei da “última nau”, responsável pela perda da independência política do país. O “Quinto império” é a mais fiel concretização poética do escudo português, das “quinas” de Portugal.

⁸⁷ Pessoa, em *Mensagem*, faz várias referências ao cristianismo, mas em seus textos em prosa ele afirma ser contra o catolicismo imposto e a favor do “sebastianismo racional”, uma espécie de sincretismo livre de qualquer dogmatismo religioso.

nos poemas dessa primeira parte tendo cada um de seus elementos associado a um dos fundadores da história ou mito de Portugal. A expressão gráfica da heráldica é substituída pela expressão poética. Assim também a trama de vocábulos inscrita no quadrilátero da página articula-se a uma concepção metafísica da história, a qual vai sendo formada passo a passo.

Essa parte se abre com a epígrafe “*Bellum sine bello*” – “guerra sem guerra”. É a guerra do Espírito que se luta sem armas, é a força que anima para galvanizar a matéria, a luta contra o mal; é o que Pessoa chama de “guerra santa”: “Deu-me Deus o seu gládio, porque eu faça / A sua santa guerra” (PESSOA, 2006, p. 26). Convergentemente, o profeta Joel da *Bíblia* diz ser uma verdadeira milícia a vida do homem sobre a terra, uma luta permanente no âmbito espiritual, uma guerra sem fim (Jl 1) em que a efusão do Espírito de Deus sobre o homem daria poder para ele vencer todo mal (Jl 3). Dessa forma, o oxímoro “guerra sem guerra” sugere que a guerra proposta pelo poema não é uma batalha sangrenta, mas um combate espiritual que se encaminhará em direção a um império também espiritual (CAMOCARDI, 1996).

Os conteúdos de BRASÃO curvam-se sobre um Ser em transformação que é Portugal na sua história, possuindo um correspondente análogo aos elementos do emblema heráldico, os quais são: OS CAMPOS, OS CASTELOS, AS QUINAS, A COROA e O TIMBRE. Segundo Camocardi (1996, p. 13), a apresentação de BRASÃO no aspecto espacial “processa-se em movimento centrípeto e ascensional evoluindo do exterior para o interior”; e no aspecto temporal “processa-se desde os tempos míticos da antemã da nacionalidade até ao tempo histórico”.

Primeiramente, OS CAMPOS são compostos por dois poemas: “O dos Castelos”, representando o corpo da Pátria (externo) e “O das Quinas”, representando a alma da Nação (interior àquele).

O poema intitulado de “O dos Castelos” traça o mapa da Europa como o corpo de uma mulher, cujo rosto (que é Portugal) “fita⁸⁸ com um olhar esfíngico e fatal, / O Ocidente futuro do passado”. Portugal é representado pela cabeça da Europa por ser a porta de entrada do Velho Mundo (por via marítima) e, também, por estar predestinado a ser a cabeça do V Império. Assim, Portugal, neste contexto, transcende a manifestação corpórea de um Império ultramarino.

⁸⁸ O verbo “fitar” aparece três vezes neste mesmo poema, sublinhando o caráter profético da obra.

O segundo poema - “O das Quinas” - sugere que não se pode colocar a felicidade nos bens materiais, pois pouco deve bastar ao homem nesta “vida breve”: “A vida é breve, a alma é vasta: Ter é tardar” (PESSOA, 2006, p. 17). Esse verso corrobora vários versículos bíblicos que tratam sobre a brevidade da vida humana: “como a sombra são os nossos dias sobre a terra” (1 Cr 29.15); “E os meus dias são mais velozes do que um corredor; fugiram e nunca viram o bem. Passam como navios velozes, como água que se lança à comida” (Jó 9. 25-26); “Pois todos os nossos dias vão passando na tua indignação; acabem-se os nossos anos como um conto ligeiro” (Sl 90.9); “Porque o homem, são seus dias como a erva; como a flor do campo, assim floresce; pois, passando por ela o vento, logo se vai, e o seu lugar não conhece mais.” (Sl 103.15-16).

Verificamos que tanto para a visão hebraica quanto para a do poeta é indispensável o desprendimento material para se alcançar um conhecimento elevado. O sábio Salomão já dizia que “feliz é o homem que acha sabedoria e adquire o conhecimento, porque isso é melhor do que riquezas” (Pv 3:13-14). A infelicidade presente deve ser superada para se alcançar a sabedoria abundante. Lembremos também que a quinta quina apresenta D. Sebastião, cuja trajetória de sonho e de dor desfez todos os interesses materiais sobrando-lhe apenas a loucura, a alma e os interesses espirituais.

A figura de D. Sebastião representa o tempo em que Portugal, tendo vivido de acordo com a carne e, posteriormente, de acordo com a carne e o espírito, há de viver, enfim, exclusivamente segundo o espírito. Talvez por D. Sebastião ter sido o único exemplo de miscigenação heroica (ou seja, o único que se libertou da realidade empírica e externa da história multiplicando-se nos relatos lendários de vários outros para se recolher, por fim transfigurado, à sombra irreal do mito) tenha sido o escolhido para representar a espiritualidade com que Pessoa pretende mitologizar o processo histórico português, reconstituindo o tempo “dos começos” – em BRASÃO – até uma espécie de “terceira idade” futura configurada em O ENCOBERTO.

Nos dois poemas dessa parte está configurada a dupla predestinação de Portugal: a glória passada e a capacidade de enfrentar o desgosto de um “som presente desse mar futuro” (PESSOA, 2006, p. 23). Enfim, o texto mostra a materialidade passada e a predestinação para a espiritualidade futura. Deste modo, OS CAMPOS buscam estabelecer o elo de relação direta entre as noções de materialidade e espiritualidade, causa e efeito da predestinação mitológica de Portugal ou ainda as duas concepções distintas presentes na criação do mundo: o divino e o terreno.

O Campo externo - o dos CASTELLOS - representa a defesa e a proteção da nação, ou seja, a materialidade. Esse primeiro campo desdobra-se em oito poemas que com o artifício da condensação de D. João I e D. Filipa de Lencastre em um mesmo plano representam os “sete castelos” do brasão de Portugal. São eles: Primeiro poema: “Ulisses”; Segundo: “Viriato”; Terceiro: “O Conde D. Henrique”; Quarto: “D. Tareja”; Quinto: “D. Afonso Henriques”; Sexto: “D. Dinis”; Sétimo (I): “D. João o Primeiro”; Sétimo (II): “D. Filipa de Lencastre”.

O número sete aqui faz alusão aos sete dias da criação do mundo em que, a partir do mundo espiritual, pela Palavra, a materialidade ganha forma, como se toda a Criação fosse um “objeto substancial” da deidade invisível do Criador. Em suma, OS CASTELOS são pedras fundamentais da nação, por isso Pessoa os relacionou às personagens que, em sua visão, contribuíram para a gênese de Portugal.

O primeiro poema de OS CASTELOS remitologiza o lendário fundador de Lisboa, Ulisses, herói da guerra de Troia e protagonista da *Odisseia*, de Homero. Nesse poema, Pessoa afirma que o mito gera no homem uma força capaz de transformar a realidade: “Este, que aqui aportou, / Foi por não ser existindo. / Sem existir nos bastou. / Por não ter vindo foi vindo / E nos criou” (PESSOA, 2006, p. 20). Nessa visão, Portugal funda-se no mito – primeira organização do caos da Criação pessoana.

O poema “Viriato” - o segundo de OS CASTELOS - mitologiza um herói celta que lutou com os romanos para defender o território conhecido como Lusitânia: “Vivemos, raça, porque houvesse / Memória em nós do instinto teu” (PESSOA, 2006, p. 20). É do heroísmo de Viriato que Pessoa institui o espírito luso de *Mensagem* – aqui é soprado nas “narinas” de Portugal um espírito heroico.

O poema “O Conde D. Henrique” - o terceiro de OS CASTELOS - mitologiza a personagem que recebeu o controle do território portugalense ao se casar com D. Tareja. D. Henrique, na visão do eu poético, nem suspeita da glória que guarda o futuro de Portugal: “Todo começo é involuntário / Deus é o agente. / O herói a si assiste, vário, / E inconsciente” (PESSOA, 2006, p. 21). Nessa visão do poema os homens são os instrumentos necessários que Deus manipula para a realização dos Seus desígnios. Devem, pois, estar atentos aos “Seus Sinais”: o sinal da predestinação, os sinais dos profetas e os sinais dos tempos. Na involuntariedade dos atos o herói se pergunta: “Que farei eu com esta espada? ”. Ele apenas ergueu a espada e “Portugal se fez”, diferentemente de Davi que fez a mesma pergunta, mas não a usou ao derrotar o gigante Golias: “Não consigo andar com isto, pois não estou acostumado” (1 Sm 17).

Entretanto, Davi, milagrosamente, venceu o gigante com uma pedrinha reforçando a ideia de que os homens são apenas instrumentos nas mãos de Deus.

O quarto poema de OS CASTELOS é intitulado “D. Tareja” e evoca o nascimento do reino português, pois foi a primeira a governar como rainha o então Condado Portucalense. Foi também a mãe de D. Afonso Henriques, fundador do Reino de Portugal. O eu poético afirma que toda nação é um mistério e a missão de cada indivíduo obedece aos secretos desígnios de Deus: “As nações todas são mistérios [...] Com bruta e natural certeza / O que, imprevisto, Deus fadou.” (PESSOA, 2006, p. 21). O eu poético evoca ainda D. Tareja para que esta, como uma divindade, interceda na eternidade por Portugal – uma alusão a Santa Maria venerada pela Igreja Católica. E pedindo que a sua reza rejuvenesça de novo “a cria” (metonimicamente, o próprio Portugal), pois onde ela está tudo é juventude: “Todo vivo é eterno infante”. Aqui fica clara a alusão bíblica sobre a fé na imortalidade da alma e na oração (Ec 12:7; Sl 55:17; Jó 42:10).

O quinto poema intitulado “D. Afonso Henriques” traz o primeiro rei de Portugal, aquele que obteve a independência do reino de Leão, em 1143. Essa vitória militar garantiu ao reino “A bênção como espada, / a espada como bênção!” (PESSOA, 2006, p. 22). Estes versos nos mostram a simbiose da força espiritual (a bênção) e da matéria (a espada) explicitando que o espiritual está a serviço do material e ambos ao serviço do ideal superior que transcende o ideal da Pátria.

O sexto de OS CASTELOS é atribuído ao fundador da Universidade de Lisboa (depois transferida para Coimbra), D. Dinis, sexto rei de Portugal e um dos maiores trovadores de toda a Europa. O Rei-poeta também mandou plantar o Pinhal de Leiria cuja madeira seria usada para construção de caravelas, por isso Pessoa se refere a ele como “plantador de Naus a haver”. Foi ele que lançou as sementes da epopeia dos descobrimentos – uma alusão à ideia de que a poesia revela o desconhecido. Interessante observarmos que, nesse poema “D. Dinis”, o ato de escrever é tratado como um ato de criação: o poeta D. Dinis escreve um “Cantar de Amigo” e, desta maneira, dá forma a uma coisa ainda inexistente: “É a voz da terra ansiando pelo mar”, ansiando pelo “desconhecido” (PESSOA, 2006, p. 23).

O DESCONHECIDO

Tudo é ilusão.

A ilusão do pensamento, a do sentimento, a da vontade. Tudo é criação, e toda a criação é ilusão.

Criar é mentir.

Para pensar o não-ser criamo-lo, passa a ser uma coisa. Todo os que pensam ocultamente *criam* em absoluto todo um sistema do Universo, que fica sendo real. Ainda que se contradigam: há vários sistemas do universo, todos eles reais.

Nós próprios, porque existimos, somos criações também, portanto ilusões. Mas somos criações de quem? Do Deus que nós próprios criámos? Como se o criámos nós, e lhe somos portanto *anteriores*? Isso é supondo real o *tempo*, que é outra criação nossa. Tudo é um amontoado de ilusões.

Aquilo a que chamamos verdade é aquilo a que também chamamos o ser Verdadeiro *é o que é*. Mas o que é ilusão. Por isso a verdade é a ilusão, é uma ilusão.

A que abismo vamos ter?

Quanto mais forte o pensamento, o sentimento, a vontade, maior o poder criador.

O que a ocultistas é verificável é falso. Há imortalidade, mesmo eternidade da alma, mas isto é falso. Há um Deus eterno, criador do céu e da terra, e isto é falso. Ser é não-ser.

Nunca podemos deixar de criar, por isso nunca podemos deixar de mentir.

A própria ilusão é uma ilusão.

[...]

Não haverá graus na ilusão? Quanto mais criadora uma coisa é mais ilusória. Partindo do nosso espírito, vemos quais as maiores ilusões...

Tudo se reduz a criar.

Tudo se reduz a iludir-se.

Portanto criar é mentir.

(PESSOA, 1968, p. 44).

Tudo é ilusão, já dizia o sábio Salomão: a vida é “como correr atrás do vento” (Ec 1 e 2). Neste mundo tudo é vaidade, é ilusão, até a própria criação. Assim, a escrita também aparece como um ato de criação ilusória. “Criar é mentir”, diz o poeta, é como uma possibilidade de reunir o que ainda não é com o que será e o Ser com o não-Ser. Escrever, portanto, aparece como a própria via, como o método da passagem do não-Ser para o Ser e vice-versa. A escrita institui-se mais uma vez como *diferença* (em sentido derridiano), como criação, como materialização fingida⁸⁹ da oposição entre “naus” e “naus a haver”.

O sétimo de OS CASTELOS é habitado por dois consolidadores da nação: D. João I, mestre de Avis (1357-1433) e Dona Filipa de Lencastre (1359-1415), sua esposa – os dois em um só lugar. É bíblica a ideia de que o casal torna-se uma só carne (Gn 2:24). Talvez por isso a união perfeita (carnal e espiritual) desse casal tenha produzido frutos ótimos da Ilustre Geração Portuguesa – sendo criada a descendência real.

⁸⁹ No sentido de sua famosa “Autopsicografia” que diz que “O poeta é um fingidor / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente [...]”.

O poema sétimo (I) - “D. João o primeiro” - traduz o mistério que envolve a construção de um país: “O homem e a hora são um só” (PESSOA, 2006, p. 23). Muitos acreditaram ou profetizaram que este infante seria o Messias prometido. D. João I é considerado, metaforicamente, como a “eterna chama” – símbolo já na *Bíblia* de purificação espiritual: “Não é a minha palavra como o fogo? pergunta o Senhor” (Jr 23:29); “Ali o Anjo do Senhor lhe apareceu numa chama de fogo que saía do meio de uma sarça. Moisés viu que, embora a sarça estivesse em chamas não era consumida pelo fogo” (Ex 3:2). Aqui, em menção indireta ao livro do *Gênesis* inicia-se a história “feita por Deus” dos “patriarcas” portugueses – a Ordem de Avis.

No poema sétimo (II) - “D. Filipa de Lencastre” - o eu poético evoca a geração de príncipes notáveis com uma pergunta: “Que enigma havia em teu seio / que só gêmeos concebia?” (PESSOA, 2006, p. 23). Ainda o eu poético a chama de “Princesa do Santo Graal, / Humano ventre do Império, / Madrinha de Portugal!” (PESSOA, 2006, p. 24). Ela, por nascer na Inglaterra, relaciona-se com a tradição cavaleiresca do rei Arthur e sua Távola Redonda. Porém, torna-se “Madrinha de Portugal” destinada a ser mãe da grandeza do país, dos príncipes e do infante D. Henrique.

Embora Pessoa evite elementos estrangeiros como Roma, na primeira parte de *Mensagem* há referências à figuras estrangeiras como Ulisses, o conde D. Henrique e a Filipa de Lancastre. Estas são figuras que contribuem para o estabelecimento da “nova criação” planejada por Pessoa. Filipa de Lancastre, por exemplo, trouxe da sua terra natal o mito do Santo Graal. Pelo seu casamento com o rei D. João I, mestre da Ordem de Avis, que em Portugal sucedeu à Ordem dos Templários⁹⁰, Filipa contribuiu para a consolidação do sebastianismo. Afinal, quatro dos filhos que resultaram deste “casamento predestinado” (um dos quais foi D. Henrique, o navegador) contribuíram para a plena concretização de Portugal.

Depois de OS CASTELOS, Pessoa personifica AS QUINAS para o BRASÃO usando aqueles que consolidaram a glória e o império português por meio do sobrenatural. Agora, o Campo interno no qual se depositam AS QUINAS (Primeira: “D. Duarte Rei de Portugal”; Segunda: “D. Fernando Infante de Portugal”; Terceira: “D.

⁹⁰ Basicamente, a “Ordem dos Templários” foi criada em 1118 em Jerusalém, como uma Ordem de Cavalaria chamada de “Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão”. Ela era composta por nove cavaleiros tendo como objetivo, sobretudo, velar pelas conveniências e pela proteção dos peregrinos cristãos no território sagrado. Para saber mais sobre o assunto ler: FERREIRA, Alexandre. **Memórias e notícias históricas da célebre ordem militar dos templários na Palestina para a história da admirável ordem de nosso Senhor Jesus Christo em Portugal**. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=7PJBAAAACAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PA710>. Acesso em: 18 maio 2016.

Pedro Regente de Portugal”; Quarta: “D. João Infante de Portugal”; Quinta: “D. Sebastião Rei de Portugal”) representa as chagas de Cristo ou a essência do espírito religioso português (judeu-cristão desde sua origem), ou seja, a espiritualidade. Observamos que quatro das cinco quinas (que são os cinco mártires eleitos por Pessoa) são ocupadas por filhos de D. João I e D. Filipa de Lencastre. Em suma, as personagens catalogadas em AS QUINAS pertencem à Dinastia de Avis.

Conforme Camocardi (1996, p. 17), facultando aos portugueses o “dom de conquistar o mar”, os deuses exigiram como recompensa o sangue de seus mártires, como se o sofrimento fosse próprio do homem predestinado a realizar o seu destino superior, daí que, estoicamente, deva sofrer para transmutar-se: “Os Deuses vendem quando dão / Compra-se a glória com desgraça. / Ai dos felizes, porque são / Só o que passa!” (PESSOA, 2006, p. 17). O Messias da *Bíblia* também se tornaria um mártir. A profecia mais clara e detalhada sobre os sofrimentos do Messias é a do profeta Isaías que ocupa um capítulo e meio de seu livro (final do capítulo 52 e o capítulo 53). Fernando Pessoa também declarou sua entrega ao exercício do “dom” da literatura ou da criação de mitos mesmo que isso lhe custasse a vida.

AS QUINAS são encarnadas primeiro por “D. Duarte Rei de Portugal”, décimo primeiro rei da nação que, como Deus, deu-se ao Mundo: “Meu dever fez-me, como Deus ao mundo. / A regra de ser Rei almou meu ser, / Em dia e letra escrupuloso e fundo.” (PESSOA, 2006, p. 26). É conhecido o sofrimento de D. Duarte por não poder pagar um penhor cuja garantia era D. Fernando, seu irmão mais novo, prisioneiro em Tanger e ali cativo até o fim da vida. O poema procura mostrar a constância de um sentimento de dever a ser cumprido: “Firme em minha tristeza, tal vivi. / Cumpri contra o Destino o meu dever. / Inutilmente? Não, porque o cumpri.” (PESSOA, 2006, p. 26).

O segundo poema de AS QUINAS é intitulado “D. Fernando, Infante de Portugal”. Este e o irmão de D. Duarte amargaram seis anos como prisioneiros dos mouros. O poema, na voz do próprio D. Fernando, o infante santo que morreu prisioneiro no norte da África, revela todo o misticismo de um ser tocado por Deus e designado para uma missão especial: a então chamada “guerra santa” contra os mouros. O eu poético louva a bravura desse príncipe cujo gládio foi dado por Deus: “Deu-me Deus o seu gládio, por que eu faça / A sua santa guerra [...] E esta febre de Além, que me consome, / E este querer grandeza são seu nome / Dentro de mim a vibrar [...] cheio de Deus não temo o que virá, / pois vem o que vier, nunca será / maior que a minha alma.” (PESSOA, 2006, p. 26). Se alguns historiadores apontam a desgraça desse

infante que ficou por penhor em Tânger e cumpriu o cativo até o fim da vida como consequência da ambição desmedida dos portugueses, o poema o expõe apenas como cumpridor de um anseio transcendental.

O terceiro poema evoca D. Pedro, Regente de Portugal, outro dos oito filhos de D. João I e D. Filipa de Lencastre, irmão de D. Duarte e D. Fernando. Depois da morte de D. Duarte, D. Pedro regeu Portugal por dez anos até a coroação do sobrinho D. Afonso, filho de D. Duarte. Clarividente em tudo, “fiel à palavra dada”, D. Pedro viveu e morreu na perfeita coerência cumprindo seu dever: “Assim vivi, assim morri, a vida / Calmo sob mudos céus, / Fiel à palavra dada e à ideia tida. / Tudo mais é com Deus!” (PESSOA, 2006, p. 27). Neste contexto, os versos corroboram um provérbio judeu: “Os homens jogam os dados sagrados para tirar a sorte, mas quem resolve mesmo é Deus, o Senhor” (Pv 16. 33).

O quarto poema intitulado “D. João, Infante de Portugal”, outro filho de Filipa e D. João, apresenta a humildade e a simplicidade da personagem que foi uma figura secundária na história de Portugal, conforme atestam os versos: “Não fui alguém. Minha alma estava estreita / Entre tão grandes almas minhas pares, / Inutilmente eleita, / Virgemente parada;” (PESSOA, 2006, p. 27). Percebemos que esta quina encarna a inatividade e estagnação do presente português. Enquanto D. Henrique Navegador e Nun’Álvares representam o “mar inteiro”, D. João aparece reatualizado como “a orla vã desfeita”, “o nada” em que está imerso Portugal na contemporaneidade de Fernando Pessoa.

A quinta e última quina é denominada “D. Sebastião”, o décimo sexto rei de Portugal, o qual não fez parte daquela notável geração de príncipes (os filhos de Filipa e D. João), mas foi o rei que fechou o ciclo das conquistas marítimas. Com efeito, o momento de maior glória na história de Portugal se dá nos reinados de D. Duarte e de D. Sebastião. Este é chamado pelo eu poético pessoano como “Louco, sim, louco, porque quis grandeza” (PESSOA, 2006, p. 28). A loucura de um ideal superior de D. Sebastião metaforiza, assim, a morte do “corpo histórico” do “SER Portugal” e a ressurreição de sua alma que idealiza grandes feitos.

Seria então o regresso da “loucura” que se transubstanciaria em novo Ser? “Sem a loucura que é o homem / Mais que a besta sadia, / Cadáver adiado que procria?” (PESSOA, 2006, p. 28) – indaga o eu poético justificando a impulsividade de D. Sebastião. Esse homem herói no poema é guiado pelo desejo irrefreável de aventura. A

proteção do lar incomoda-o porque fica enclausurado em sua imperfeição humana. A busca e a peregrinação são uma constante na vida do herói.

A COROA (só possui um poema intitulado “Nun’Álvares Pereira”), insígnia de realeza e nobreza é representada não por algum rei, mas por um guerreiro⁹¹ o qual foi beatificado pela Igreja Católica em 1918. No reinado ideal a coroa é símbolo da ligação do poder terreno com o poder espiritual. De acordo com a tradição bíblica pessoas coroadas têm a graça e a misericórdia de Deus. Assim, Nun’Álvares Pereira é símbolo do resgate positivo do ciclo predestinado: unir a materialidade (a espada do guerreiro) e a espiritualidade (a auréola do santo). Esse guerreiro tem sido a mais alta figura da história militar portuguesa e digno representante do espírito medieval de Cavalaria. Fascinado pelos modelos da Távola Redonda desde cedo desejou ser como Gaalaz. Nun’Álvares é considerado “Sperança consumada, / S. Portugal em Ser” (PESSOA, 2006, p. 30) tornando-se um herói beatificado e prefigurando uma interação perfeita entre o divino e o humano, a comunhão que permitiria a realização de grandes façanhas.

Notemos que é por causa do regresso dessa comunhão intitulada pelo poema de “Eucaristia Nova” que Nun’Álvares é chamado de “O Desejado”. E é nas mãos desse santo guerreiro que o poeta coloca a espada mítica Excalibur, outorgada aos homens pelos deuses. O “Desejado” foi cognome dado oficialmente ao rei D. Sebastião. Porém, Pessoa vai além do fenômeno histórico: para ele “O Desejado” tem configuração mais ampla, mais mística, pois possui a Excalibur em suas mãos – importante instrumento de auxílio na conquista do Santo Graal.

Assim, Fernando Pessoa busca novos desafios em sua criação. “É a hora”, segundo o poeta, de transubstanciar a loucura empreendedora de D. Sebastião (a “febre de Além”) em prol da humanidade. “É a hora” de reconquistar a interação entre vontade divina e ato humano simbolizada em Nun’Álvares, “O Desejado”, que revela o Santo Gral. Só assim a nação portuguesa venceria a estagnação ou “o nevoeiro” das almas inutilmente eleitas que dominavam o presente do poeta.

Por fim, em O TIMBRE, que é a última seção de BRASÃO, Pessoa prefigura a trajetória de navegação, a história do Ultramar. As personagens que ocupam esta seção

⁹¹ Nun’Álvares Pereira realmente não foi rei, mas apoiou a reivindicação de D. João, Mestre de Avis, à coroa de Portugal. Para tanto, Nun’Álvares lutou e venceu os castelhanos sendo nomeado, por isso, Condestável de Portugal. O reino de Castela, que reivindicava o trono português, invadiu o norte de Portugal e Nun’Álvares Pereira derrotou milagrosamente as forças de 30 mil homens de Castela comandando um exército cinco vezes menor e salvando, dessa forma, a independência de Portugal. Por conta disso o Condestável passou para a história da nação como um dos maiores generais portugueses. (MARTINS, 1964).

contribuíram para incentivar os empreendimentos marítimos. O grifo (figura mítica, meio águia, meio leão e também com elementos de outros animais que nos remetem ao sonho do profeta Daniel) é o timbre escolhido por Pessoa. A Cabeça do Grifo (cabeça de águia) é ocupada pelo poema “O Infante D. Henrique”. Uma Asa do Grifo é “D. João o Segundo”, sobrinho-neto do infante D. Henrique, cuja prioridade foi descobrir o caminho para as Índias. Outra Asa do Grifo é o poema “Afonso de Albuquerque” que garantiu a ocupação militar das terras ultramarinas orientais.

De uma forma ampla, o “timbre” é uma peça situada na parte superior do escudo de guerra. Segundo a tradição portuguesa, o timbre deveria ser representado pelo dragão alado, mas o poeta o substituiu por outro animal mitológico, o grifo: cabeça e asas de águia, patas e corpo de leão. Talvez porque este se trate de um símbolo mais antigo, originário da mitologia do Oriente Médio. Na mitologia judaica, o Ziz e o Querubim são criaturas semelhantes a um grifo (Sl 50:11; Ez 1:5-10) cujas asas remetiam ao celeste, enquanto o corpo remetia ao terreno.

A figura de leão é a própria encarnação do poder, da sabedoria e da justiça (sendo, pois, um “símbolo solar e luminoso”) relacionando-se ao mestre ou ao soberano. A águia “é a encarnação, substituto ou mensageiro da mais alta divindade uraniana e do fogo celeste [...] atributo de Zeus e de Cristo” coroando o simbolismo dos estados espirituais superiores e da percepção direta da “luz intelectual” porque só ela é capaz de fixar o Sol sem ter os olhos queimados (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 538). Analisando essa imagem do grifo, podemos dizer que ela tem poder sobre a terra (representada pela parte de leão), sobre o céu (representada pela parte de águia) e sobre o mar (representada pelas barbatanas) – Céu, Terra e Mar, os três elementos necessários para a transformação do caos em Cosmo, segundo diversas culturas (cf. ELIADE, 1992; 1993).

O Infante D. Henrique, cabeça de águia, além de organizar a expedição celta e tornar-se o primeiro governador daquele reino, também, fundou e foi mantenedor da escola de Sagres responsável por formar os almirantes e navegadores que conquistaram os mares em nome de Portugal. Assim, D. Henrique tornou-se a mais importante figura do início da era das descobertas e da expansão da civilização. Esse Infante conquista o império ultramarino – “Tem aos pés o mar novo e as mortas eras – / O único imperador que tem, deveras, / O globo mundo em sua mão” (PESSOA, 2006, p. 32).

D. João o Segundo, uma das asas de águia, voa às alturas com “braços cruzados, fita além do mar / parece em promontório uma alta serra – / O limite da terra a

dominar / O mar que possa haver além da terra” (PESSOA, 2006, p. 32). D. João II foi o rei responsável pelo plano de expansão marítima que levaria Portugal ao Oriente. Encontrar o caminho que conduziria ao Oriente foi uma grande vitória portuguesa. Essa figura do rei D. João II aparece também no poema “Mostrengo”, por ter sido justamente no seu reinado que o mal foi extinto e a conquista alcançada.

E Afonso de Albuquerque, outra asa de águia, fica “de pé sobre os países conquistados” (PESSOA, 2006, p. 32). Ele foi o segundo governador da Índia e fez chegar ao apogeu o poderio português oriental. Após a sua morte, sentida por aqueles que o consideravam excelente colonizador, começou o declínio de Portugal. Podemos aludir aqui à “queda” da raça humana no jardim do Éden quando o declínio e as dificuldades começaram a aparecer na vida dos seres humanos (Gn 3:1-24).

Na criação de seu Portugal, interessa ao poeta recontar até os fins do século XVI, quando a morte de D. Sebastião assinala o epílogo dos feitos gloriosos dos portugueses no mar. Essa conquista é o exemplo do potencial da Pátria portuguesa remitologizada por Pessoa. Essa grandeza em BRASÃO é concebida como produto da comunhão entre o humano e o divino provada pelo processo de afirmação da nacionalidade.

Podemos dizer que BRASÃO trata, especificamente, da formação da nacionalidade portuguesa e da expansão territorial, trazendo à tona a grandeza imperial (A cabeça do grifo e suas asas) de um Portugal cuja independência foi consolidada (A Coroa: Nun’Álvares Pereira), entregando-se à aventura das descobertas marítimas (A Cabeça do Grifo: D. Henrique, o infante navegador) e dominando o Ocidente (Uma Asa do Grifo: D. João II), bem como o Oriente (A outra Asa do Grifo: Afonso de Albuquerque).

Ao longo desse texto poético, percebemos que três personagens históricas sobressaem: o Infante D. Henrique (a Cabeça do Grifo), Nun’Álvares (a COROA) e D. Sebastião (quinto poema de AS QUINAS). D. Henrique reaparece abrindo a segunda parte de *Mensagem*. Nun’Álvares reaparece na terceira parte como “O Desejado” (Cognome que era usado para D. Sebastião, “O Encoberto”). E D. Sebastião, além de citado na segunda parte, abre a terceira parte da obra.

Portugal, neste contexto, é um SER de valores elevados com uma leve característica de indiferença, sonolência e abulia encarnada em D. João Infante. Porém, ao mesmo tempo guarda uma potencialidade de conquistas dos mares manifestada em

várias figuras do passado, nas origens, pois foi a partir dessas águas, segundo Fernando Pessoa, que foi criada a terra e o céu, ou seja, o seu mundo português:

Criámos o mundo moderno; porém a nossa primeira descoberta foi descobrir a ideia de descoberta; de todos os países europeus (ressalvada a minha ignorância de alguns deles), Portugal é o único em que o tipo superior de mentalidade teve progresso, que não regresso, do princípio do século dezenove para cá. Em todos os outros países, os valores superiores sofreram degeneração. (PESSOA, 1979, p. 95).

Um Portugal de “valores superiores” é tecido no BRASÃO. Este é a célula-mater do “Ser Portugal” que encerra a potencialidade de conquistas por meio da Palavra criadora. Mas é difícil abarcar todas as “águas nascituras” de Portugal pela linguagem (que é um instrumento de criação nas mãos do poeta), uma vez que a linguagem humana é incapaz de dizer a “realidade completa e total” – se é que ela existe. Entretanto, a linguagem poética pode sugerir uma ou outra realidade por meio de imagens, símbolos e analogias na perseguição de uma “Verdade” que se refugia nas profundezas das águas. Mas, como dizia o poeta (s.d., p. 49), “o que lhe importava não era viver, mas criar”. Esta é a estratégia do exercício criativo que, de alguma forma, lhe empresta, por resultado, a vida; fazendo afinal do verbo poético, não o reflexo, mas o exercício interior de uma descoberta “outra”.

Dessa forma, o poeta Fernando Pessoa não desiste dessa “Verdade Maior” do “Além”. Para ele seria o mesmo que “ter por vida a sepultura”, pois é triste quem não abandona a “lareira”, quem não sai à luta para superar suas imperfeições humanas e seguir adiante para um progresso ou evolução: “Triste de quem vive em casa, / Contento com o seu lar, / Sem que um sonho, no erguer de asa, / Faça até mais rubra a brasa / Da lareira a abandonar!” (PESSOA, 2006, p. 47).

Como o mito do Gênesis é o principal tema dos mitos mais antigos, o ato de remitologização de Portugal realiza-se por meio de ritos que repetem simbolicamente a criação do mundo. Este sempre foi um problema para a mente humana e sua curiosidade insaciável. Em cada “Ano-novo”, conforme Neusner (2003, p. 39), os judeus comemoram o “aniversário da criação do mundo” relembrando que “Deus criou o mundo e o governa, que Deus é automanifestado na *Torá* e que Deus redimirá a humanidade, no fim dos tempos, da condição de pecado e morte, concedendo vida eterna ao seu reino”. Portanto, segundo Mielietinski (2002, p. 41), “o mito do Gênesis é *par excellence*”, pois até o mito escatológico é apenas o mito da criação pelo avesso

narrando durante a maior parte do tempo a vitória do caos (pelo dilúvio, pelo fogo no fim do mundo ou no fim de uma época cósmica).

Biblicamente, a concepção de criação pode ser vista enquanto organização do caos. Antes de serem criados a terra e o céu, todas as coisas apresentavam um aspecto a que se dava o nome de Caos – uma informe e confusa massa na qual estavam latentes as sementes de todas as coisas. A terra, o mar e o ar estavam todos misturados, sem suas características de sólido, líquido ou gasoso. Deus, por meio da Palavra, interferiu nessa discórdia colocando ordem nas coisas. Como está escrito em *Gênesis*, capítulo 1, em meio ao caos, pois a “Terra era sem forma e vazia”, Deus coloca ordem ao determinar que surgisse cada matéria em seu devido tempo e lugar: “Haja luz; e houve luz; e fez Deus separação entre a luz e as trevas” (Gn 1:3). Por isso o salmista louva: “Para sempre, ó Senhor, a tua palavra está firmada nos céus” (Sl 119:89).

Nessa perspectiva, o presente decadente e de caos procura sempre no passado fulgurante, no mito genesíaco, uma resposta para o futuro. Franco (2010, p. 151) explica que pela remitologização de um passado genesíaco “intenta-se intervir de algum modo no presente e mesmo condicionar a destinação histórica futura”, como faz Fernando Pessoa. E Neusner (2003, p. 140) afirma que a “justa disposição das coisas por Deus na Criação pode ser perturbada pela intervenção do homem, pois só este possui a vontade e a liberdade de contestar a intenção e o plano divinos para a Criação”. Assim sendo, podemos afirmar que, frente ao caos português, Pessoa traz novamente o mito genesíaco reivindicando a posição de “cada astro” (ou de cada personagem), tornando o símbolo heráldico uma alegorização poética. Ou traz novamente o mito genesíaco reatualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino para se instalar e se manter próximo a Deus, isto é, elevado.

Assim, Fernando Pessoa reproduz o gesto cosmogônico por meio de um ritual conferido pela Palavra, que trabalha tanto o campo externo como o interno do homem. Esse ritual exercita-se pelo próprio signo inaugurando um novo espaço simbolizado pela “Distância” evocada diversas vezes em *Mensagem*; e um novo tempo à medida que confere sacralidade ao “tempo *ab origine*” do apogeu de Portugal prolongando-lhe a duração.

Em BRASÃO, portanto, Pessoa reorganiza “a terra que era sem forma e vazia”, parada, estagnada, indiferente usando figuras míticas e históricas, simultaneamente, desde a sua origem mítica em Ulisses até o advento da Dinastia de Avis. Em outras palavras, o poeta usa o emblema heráldico, marca simbólica da nação, para

remitologizar a gênese de Portugal e sua caminhada para um novo apogeu. Fernando Pessoa faz isso através de uma releitura metafórico-mística do brasão português e da remitologização da gênese portuguesa.

De acordo com Eliade (2002, p. 37-43), o mito do Gênesis parte do simbolismo do Centro: o jardim do Éden situava no centro da Terra⁹². Segundo o autor, de acordo com o livro sírio *A caverna dos tesouros*, Adão (o primeiro homem) foi criado no centro da Terra. As mesmas tradições foram conservadas pelo judaísmo: o apocalipse judaico e o *midrash*⁹³ especificam que Adão foi feito em Jerusalém: “o Centro do Mundo” (ELIADE, 2002, p. 40). Além disso, conforme Neusner (2003, p. 48), Israel (o novo Adão) deveria também ter permanecido no Éden ou na Terra Prometida (no Centro), fora do alcance do tempo e das mudanças e livre dos acontecimentos de épocas conturbadas. A história de Israel, portanto, abrange não só a entrada na Terra, mas sua perda e recuperação. Porém, de que modo Israel recupera a Terra que é seu Éden?

No *shabat*, Israel recupera as condições existentes quando Deus e Adão se reuniram pela última vez, aquele *shabat* perfeito em que Deus, para celebrar a perfeição da Criação, abençoou o *shabat* e então descansou. [...] O ponto principal é o vínculo entre o arrependimento e a próxima reintegração de Israel à Terra e dos mortos à vida pelo Messias. Mas o advento do Messias depende por completo da vontade de Israel. Se Israel subordinar sua vontade à de Deus, tudo o mais se seguirá. E o *shabat* fica no centro mesmo da narrativa fundadora judaica. (NEUSNER, 2003, p. 52-53).

Na concepção judaica, Deus é o criador do mundo que se manifestou a si mesmo na *Torá* visando à redenção mediante a restauração de Israel à Terra Prometida e de Adão ao Éden. Nessa perspectiva, da mesma forma que “ser israelita é ser alguém que se levanta dentre os mortos para o mundo vindouro” (NEUSNER, 2003, p. 51), o Ser Portugal ressurgiria, conseqüentemente, no centro do mundo, “nos pinhais”, pelos caminhos das águas, dissipando-se com D. Sebastião no Nevoeiro, no “húmido ar” que congela as almas estagnadas: “Mas a chama, que a vida em nós criou, / [...] A mão do

⁹² Segundo a teoria cosmológica elaborada em torno do simbolismo do Centro ou da Árvore da Vida, o número sete representa a “ascensão celeste” através da subida cerimonial de uma escada que provavelmente fazia parte de uma iniciação órfica. Nos mistérios de Mitra, a escada cerimonial (clímax) tinha sete degraus, cada um feito de um metal diferente. O primeiro degrau era de chumbo e correspondia ao “céu” do planeta Saturno, o segundo de Estanho (Vênus), o terceiro de bronze (Júpiter), o quarto de ferro (Mercúrio), o quinto de “ligas de moedas” (Marte), o sexto de prata (Lua), o sétimo de ouro (Sol). O oitavo degrau representa a esfera das estrelas fixas. Subindo essa escada cerimonial o iniciado percorria efetivamente os sete céus elevando-se assim até o Empíreo. Assim, o número sete representa a totalidade perfeita do Universo em movimento e em ascensão (Eliade, 2002, p.45).

⁹³ Exegese da Bíblia hebraica; também é o nome dado à coleção de tais exegeses. Alguns exemplos são a “Hagadá da Pessach”, “Os ancestrais de acordo com o Rabino Natan” e “Pirke de Rabi Eliezer” (cf. NEUSNER, 2003, p. 302).

vento pode erguê-la ainda” (PESSOA, s/d, p. 101). Nem tudo está perdido, o vento que foi soprado nos “ossos secos” vistos por Ezequiel (capítulo 37) pode também recuperar Portugal: “Eis que farei entrar em vós o espírito, e vivereis” (Ez 37:5).

Os sofrimentos ou obstáculos são como “provas iniciáticas” que levam o homem ao Centro – a junção entre tempo e espaço no sétimo dia da Criação (ELIADE, 2002). Da mesma forma que o *shabat* (tempo sagrado) recupera aquele tempo perfeito do Éden em que o mundo estava em repouso, tudo no devido lugar, a poesia pessoana expressa que essa ordem existirá de novo e o plano de Deus para os portugueses (o novo Israel) ainda será levado a efeito. Haverá uma perfeita criação. Mesmo no caos do presente português, Pessoa faz especulações metafísicas em torno da origem e evolução do universo. Se existiu um momento de harmonia cósmica antes do pecado no Paraíso é necessário um retorno na visão do poeta: “Mas quando quiserás voltar? Quando é o Rei? Quando é a Hora?” (PESSOA, 2006, p. 53).

O poeta espera “a hora” em que os homens poderão tornar-se semelhantes a Deus, elevados, perfeitos e imortais. Aliás, quando o Messias (ou D. Sebastião) retornar do “além” haverá vida eterna para os seus fieis seguidores. Ainda para Fernando Pessoa, a evolução para esse estágio superior acontecerá de dentro de cada indivíduo para fora e não a partir de um externo Imperador mundial. Seria necessário acordar o divino adormecido dentro de cada ser humano: “Meu dever fez-me, como Deus ao mundo”; “Deu-me Deus o seu gládio, por que eu faça / A sua santa guerra”; “Cheio de Deus, não temo o que virá” (PESSOA, 2006, p. 26).

Assim também na crença Rosa-Cruz⁹⁴ há uma busca de interação do divino com o humano, pois a “rosa” representa a espiritualidade, enquanto a “cruz” representa a matéria. A doutrina rosacruciana compreende uma cosmogonia sob a forma de reflexões em torno dessa origem bíblica. O ponto de partida é a crença de que no princípio o universo teria conhecido uma harmonia cósmica, primordial, rompida pelo acontecimento decisivo da “queda”⁹⁵, momento em que cada átomo ou microcosmo

⁹⁴ Basicamente, Rosa-cruz é uma confraria fundada por Christian Rosenkreuz e significa o sétimo e último grau (ou quarta ordem do rito maçônico francês) que tem por símbolos principais: o pelicano, a cruz e a rosa. Para saber mais sobre o assunto, ver: ROSENCREUTZ, Christian. **Manifiesto rosacruz: nuevas bodas químicas de Christian Rosencreutz 1616-2016**. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=s6NUCwAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PP1>. Acesso em: 05 ag. 2016.

⁹⁵ Os rosacrucianos acreditam que antes da “queda” a estrutura de três núcleos (positivo, negativo e neutro) de cada microcosmo mantinha estável a poderosa energia contida em seu interior, em harmonia com o macrocosmo. Com a “queda”, ou a perda do polo neutro, essa energia se desgoverna e ingressa no caos: os núcleos positivo e negativo entram em vigoroso combate entre si e a energia deixa de ser estável. Isso teria despertado no caos 12 correntes substanciais, forças ígneas, 12 enormes reações em cadeia que

perde sua tríplice composição (positivo, negativo e neutro) reduzindo-se à oposição dialética entre polos contrários (positivo e negativo). Um desses polos, a camada externa, é constituído por sete linhas de força magnética e o polo oposto, ou a camada interna, é repleta de vibrações fortes e contínuas, os cinco fluídos da alma onde se abriga a “Rosa do Coração”. Sob esta perspectiva, a evolução para esse estágio superior deveria ocorrer quando a “Rosa do Encoberto” surgisse: “Que símbolo final / Mostra o sol já desperto? / Na Cruz morta e fatal / A Rosa do Encoberto.” (PESSOA, 2006, p. 50). Se a ideia de evolução humana pode ser lida em dimensão individual, a *Mensagem* é a sua projeção ao plano coletivo. Além do mais, é toda uma nação ou uma humanidade inteira que está adormecida e indiferente ao mundo espiritual.

Concluimos que o místico preside à essência de BRASÃO, ou seja, há uma concepção metafísica da história em que os seres criados realizam desígnios divinos, conscientes ou não. Seja de forma consciente, seja de forma inconsciente, esses seres atenderam as instruções do “Além” realizando a “Vontade” divina. Aqui, o ato humano se harmoniza com o divino. Daí o sentido da paradoxal epígrafe que abre BRASÃO (“*Bellum sine bello*”): ausência de conflito entre as esferas terrestre e divina podendo, portanto, ocorrer criações a partir da palavra divina, como registrado no livro de *Gênesis*.

Mensagem, portanto, é homóloga à criação divina; sua existência, uma espécie de “hierofania cósmica”. Convergem na construção dessa obra a valorização do invisível, a predominância da imaginação como faculdade de poder cognitivo, a forma mitológica aliada a um espírito anti-histórico ou “trans-histórico”, a união do humano com o divino, a nostalgia da origem e a busca pelo “(im)possível”.

4.2 O mito das conquistas (im)possíveis: Mar Português

*Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!
(Fernando Pessoa)*

aparecem no espaço vazio. Assim, essas 12 correntes substanciais dispersas no caos acabariam por criar o homem (cf. ROSENCREUTZ, 2016).

A segunda parte de *Mensagem* é intitulada MAR PORTUGUÊS. De início, já nos perguntamos o porquê do adjetivo “português” se o mar que banha Portugal é o mesmo Oceano Atlântico da costa espanhola, francesa etc.? Esse adjetivo refere-se a um momento específico da história portuguesa, como esclarece a epígrafe que abre essa segunda parte: “*Possessio Maris*” – “ao domínio dos mares”. O mar, a sua vastidão, os seus perigos e, sobretudo, as conquistas (im)possíveis (termo que se refere às acepções de existir / não-existir; ser / não-ser; acontecer / não-acontecer; real / irreal) fazem parte da temática dessa parte.

Foi nos séculos XV e XVI que Portugal “dominou os mares”, na chamada “Era dos Descobrimentos”, período de maior grandeza para o povo lusitano. Diferentemente, o povo de Israel não conquistou o mar, porém, ao atravessar o deserto conquistou a terra de Canaã, não qualquer terra, mas a Terra Prometida, a Terra Santa localizada no “Centro da Terra” e, por isso, a mais desejada pelos homens (ELIADE, 1993). Ambos os povos conquistaram seus objetivos milagrosamente: um povo pela água, outro pelo deserto⁹⁶, locais até então indomados pelo homem.

O livro bíblico intitulado *Números* (ou *Bamidbar* cuja tradução literal é “No Deserto”) narra a partida de Israel do monte Sinai e sua jornada no deserto até chegarem à fronteira da Terra Prometida. Nesse livro fica clara a orientação e a proteção de Deus para com o povo incorporadas na nuvem móvel (símbolo da presença divina) que vela e revela a glória de YHWH. Foi assim que Deus cumpriu sua promessa de acompanhar Israel pelo deserto e ajudá-lo a conquistar Canaã: “esforçai-vos e animai-vos; não temais, nem vos espanteis diante deles [os habitantes da terra de Canaã], porque o Senhor, vosso Deus, é o que vai conosco; não vos deixará nem vos desampará” (Dt 31:6).

Depois das vitórias no deserto e da morte de Moisés, Israel, sob a liderança de Josué, de pés enxutos passou o rio Jordão e começou a “conquistar” o (im)possível. O povo de Israel teria de enfrentar, inicialmente, Jericó e suas gigantescas muralhas. Contudo, Deus já havia entregado Jericó às mãos de Josué (cf. Js 6:2). Assim, o impossível tornou-se possível. Os hebreus destruíram a cidade de Jericó marchando sete vezes ao redor dela ao som de trombetas até que os muros caíssem. Por fim, Josué

⁹⁶ Para Alter e Kermode (1997, p. 626), o “deserto” da *Bíblia* hebraica, em língua inglesa, corresponde a diversos termos hebraicos diferentes, mas é chamado em grego de *eremos*. Este termo é traduzido para o inglês ora como *wilderness*, ora como *desert*, e significa “território selvagem”, indomado pelo homem, mas não necessariamente inabitável; *midbar*, o equivalente usual hebraico, indica terra de pastagem seca onde a vegetação esparsa seria disponível para ovelhas; na verdade, esse seria seu significado principal.

liderou a divisão da terra entre as doze tribos, descrevendo, portanto, a história de Israel como uma nação da Palestina. Moisés e Josué simbolizam, assim, a liberdade e a vitória de Israel. O relato das conquistas dessas terras é encontrado em *Josué* 1 a 12, assim como o relato das divisões das terras pelas 12 tribos está escrito em *Josué* 13 a 22. A *Bíblia* é cheia de relatos dessas conquistas “(im)possíveis”.

Contudo, pretendemos aqui enfatizar especialmente as principais influências que o mar exerceu no fazer poético de *Mensagem*, assim como o deserto e a conquista de Canaã influenciaram a memória hebraica. De uma forma geral, o mar faz parte do ideário lusitano e é símbolo catalisador da alma portuguesa. Além de ser origem da vida, o mar é um enorme fator biogeográfico que influi nos fenômenos atmosféricos registrados nas terras emersas. Além disso, o mar é portador e condutor de mitos, uma vez que em suas águas profundas existe um verdadeiro mundo à parte em que residem ainda assuntos, se não fantasiosos, pelo menos desconhecidos aos homens.

Os mares são ainda importantes fontes de recursos alimentícios para a população humana. As “águas são *fons* e *origo*, e reservatório de todas as possibilidades de existência” (ELIADE, 1993; 2002). Conforme Eliade (1993, p. 153), as “águas simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para a qual voltam, por regressão ou por cataclismo”. Como está escrito no livro de *Gênesis* (1:2): as águas existiam antes da Terra: “trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas”. Ainda segundo Eliade, no mito da cosmogonia:

[...] as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: eles precedem qualquer forma e suportam qualquer criação. A imersão na água simboliza o regresso ao pré-formal, a regeneração total, um novo nascimento, porque uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da preexistência; e a emersão das águas repete o gesto cosmogônico da manifestação formal. (ELIADE, 1993, p.153).

Assim, a “imersão”⁹⁷ equivale no plano humano à morte e no plano cósmico, à catástrofe (o dilúvio) que dissolve periodicamente o mundo no oceano crucial. Já a “emersão” das águas equivale à vida nova. É como se nascesse uma nova criatura das águas. É por isso que o simbolismo das águas implica tanto a morte como a renascença. Por um lado, porque a dissolução é seguida de um “novo nascimento”, por outro,

⁹⁷ Simbolismo da imersão – Purificação pela água. Na água tudo se “dissolve”, toda a “forma” se desintegra, toda a “história” é abolida; nada do que anteriormente existiu subsiste após uma imersão na água, nenhum perfil, nenhum “sinal”, nenhum “acontecimento” (ELIADE, 1993, p. 58).

porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial de vida. “À cosmogonia aquática correspondem – ao nível antropológico – as hylogenias, as crenças segundo as quais o gênero humano nasceu das águas.” (ELIADE, 1993, p. 139-140).

Entendemos, portanto, que desintegrando toda a forma e abolindo toda a história, as águas possuem a virtude de purificação, de regeneração e de renascimento, porque o que é mergulhado nela “morre” e sem “história” torna-se capaz de receber uma nova revelação e de começar uma nova vida “limpa”. O profeta Ezequiel também mostra que a água purifica o homem: “Farei sobre vós uma aspersão de água pura e vós sereis puros” (Ez 36:25). E o profeta Zacarias (Zc 13:1) vê em espírito como “nesse tempo uma fonte que brotará para a casa de Davi e para os habitantes de Jerusalém, a fim de fazer desaparecer o seu pecado e a sua mácula” (cf. ELIADE, 1993, p. 58).

Nas águas nasce o novo suportando qualquer Criação: até mesmo o “sebastianismo racional”. Pela água toda a “história ruim” de Portugal pode ser abolida e dela emergir um futuro, um novo conhecimento. As águas, portanto, “simbolizam a soma universal das virtualidades” (ELIADE, 2002, p. 151). Embora em quantidades mínimas, os elementos existentes nas terras emersas transportados pelas águas dos rios podem ser encontrados nos oceanos. O mar, a terra e o homem estão ligados, portanto, numa relação de reciprocidade. Aprofunda-se essa relação quando o mar (ou o deserto, no caso hebreu) se torna caminho humano, caminho do conhecimento, da descoberta, de fuga, de refúgio ou de regresso como sugere o verso: “É a voz da terra ansiando pelo mar” (PESSOA, 2006, p.23).

Devemos lembrar que o mar é o elemento de conquista portuguesa e sintetiza o grande sonho nacional de alma coletiva – o mesmo em mim e nos outros. O “inconsciente coletivo” se costuma apresentar comumente sob a imagem simbólica do Mar, porque este, diz Jung: “Abaixo de sua luzente superfície oculta profundidades não suspeitáveis” (2000, p. 77). O sucesso da missão humana é alcançar a “Terra Prometida” que “mana leite e mel”, conquistar o (im)possível, conhecer o que está no oculto dos mares, buscar a liberdade e a autodeterminação de povos que representam a esperança.

A metáfora do fundo do mar como jazigo guardião do vir-a-ser é anunciada no poema “Tormenta” (o segundo poema de OS TEMPOS). Tormenta esta ansiosa para soerguer algo das trevas para a luz, do oculto para notoriedade:

Que jaz no abismo sob o mar que se ergue?

Nós, Portugal, o poder ser.
 Que inquietação do fundo nos soergue?
 O desejar poder querer.
 Isto, e o mistério de que a noite é o fausto...
 Mas súbito, onde o vento ruge,
 O relâmpago, farol de Deus, um hausto
 Brilha, e o mar 'scuro' struge.
 (PESSOA, 2006, p. 56).

O Mostrengo é essa encarnação fantasmagórica de elementos da natureza em fúria contra a audácia dos navegadores portugueses. As aventuras marítimas portuguesas esclareceram uma série de superstições e medos acerca dos perigos existentes nos oceanos que impediam os marinheiros de prosseguirem além dos limites conhecidos. Nesse sentido, o poema “O Mostrengo” (o quarto poema de MAR PORTUGUÊS) alegoriza o mistério que está no “fim do mar”, no Infinito, no além-morte, na eternidade, na busca por um conhecimento superior, na fome do Absoluto, na perseguição do (im)possível – grandeza de alma insatisfeita.

Nessa perspectiva, as águas estão guardadas por monstros e tal como o deserto, elas também são lembradas como um lugar ruim e propício para o “mito das conquistas (im)possíveis”. Biblicamente, o deserto é um lugar onde há animais malvados e peçonhentos, cobras e escorpiões (Dt 8: 15; Nm 20: 5); é um lugar onde não passam nem moram pessoas, a terra é desolada (Jr 2: 6-7); assim, aqueles que se arriscam a passar por ela estão sujeitos à fome e à sede (Sl 107: 4-5). Além disso, o deserto é considerado como “local de escuridão” (Jr 2: 31) e “sombra da morte” (Jr 2: 31). Contudo, como povo predestinado, os hebreus venceriam as dificuldades do deserto e conquistariam a Terra que “mana leite e mel” – símbolo da imortalidade e felicidade plena. Segundo a visão de alguns profetas bíblicos, as peregrinações no deserto tornaram possível a aproximação entre Deus e o homem. É como se entrar ou sair do deserto (ou do mar) simbolizasse um “movimento metafísico do aqui-e-agora para a ausência de tempo do Outro ou vice-versa” (ALTER; KERMODE, 1997, p. 626-629).

Desde a sua origem em BRASÃO, Portugal também é uma nação predestinada por Deus para cumprir um elevado destino de viagens e transformar o impossível em possível. As águas, mesmo achando-se em território de difícil penetração, habitadas por demônios ou divindades, não impediram a conquista material dos portugueses. Estes foram corajosos e enfrentaram seus inimigos. Os caminhos para a vitória, seja pelas águas, seja pelos desertos implicam uma “série de consagrações e de ‘provas’

exatamente como na busca da ‘árvore da vida’.”⁹⁸ (ELIADE, 1993, p. 157). Assim, podemos considerar a narrativa das jornadas pelos desertos ou pelos mares como um épico ou um rito de passagem ou iniciação em busca de conhecimento ou busca do centro espiritual ou “psicológico do homem” (JUNG, 2000).

De tal modo, alcançar o “conhecimento superior” é um tipo de conquista do (im)possível, tarefa por excelência do escritor-poeta ou do “pensador por imagens” (SOARES, 2010, p. 135). Aliás, “escrever é tornar possível a impossibilidade” (DELEUZE, 1997, p. 17). Deste modo, abrigado na tenda da linguagem (o espaço da liberdade e de todo o possível), Pessoa pôde escolher, à sua vontade, a companhia de todos aqueles que comungam de seus sonhos, ideais e afins.

O artista moderno já não tem mais a fé renascentista na conquista do mundo, não conseguindo mais enxergá-lo como uma realidade absoluta e exterior, mas sim como algo relativizado pela consciência e pela interioridade humana. Assim, já não se trata aqui da gloriosa conquista terrena do mundo, mas sim da do mundo transcendental, cobrada aos homens como paixão, martírio e, principalmente, renúncia em relação à “vida breve”.

Podemos dizer que o anseio mítico que impulsiona o texto de *Mensagem* é fruto do espírito de uma época que duvida da ideia de mundo como realidade objetiva e tenta superar o plano da realidade sensível para chegar a uma essência absoluta, mítica. Sua ânsia de transcendência, diferente da do homem grego, por exemplo, resulta numa transcendência autorreferencial, estética. Assim, a via de acesso a essa essência em *Mensagem* é a própria via estética, sendo a arte não mais a “cópia”, mas vivência e expressão do mundo. Tornando-se mítica, pela coerência de sua imanência significativa ante a desagregação e o sem-sentido em que vê o mundo exterior, a arte moderna dá a sustentação ideal para o nacionalismo místico e mítico de Pessoa.

O mar que une Portugal à África do Sul é o Oceano Atlântico, talvez por isso Fernando Pessoa fale de sua “alma atlântica” e de sua “concepção atlântica da vida”. Para o poeta:

O Oceano Atlântico parece funcionar como símbolo do Ocidente, encerrando a imagem de harmonia e totalidade universais, que as descobertas e a

⁹⁸ Biblicamente, em *Gênesis* 2:9, “árvore da vida” é uma das árvores especiais que Deus colocou no centro do jardim chamado Éden (a outra é a “árvore do conhecimento do bem e do mal”, de cujo fruto, Eva e Adão acabaram por comer por influência de uma serpente). Existem referências simbólicas às árvores frutíferas, de folhas curativas, mencionadas nas visões registradas por Ezequiel (Ez 47:7, 12). No livro de *Provérbios* surge a expressão “árvore de vida” associada com a verdadeira sabedoria, com os frutos do justo, com a realização de uma ação desejada e com a calma da língua (Pv 3:18; 11:30; 13:12; 15:4).

ideologia da expansão tinham traçado. Não há descoberta antes de o descobridor chegar, pois que é o descobridor quem, partindo do centro, traz consigo a própria descoberta. (PESSOA, 1979, p. 220).

O que une Pessoa a Portugal é, de forma especial, o Mar – o plano transcendente: “É o som presente desse mar futuro, / É a voz da terra ansiando pelo mar” (PESSOA, 2006, p. 23). Para Pessoa, o “perpétuo estrangeiro”⁹⁹, Ser português é saber o que é o “mar universal e a saudade”. A conquista do (im)possível ou do “mar sem fim”¹⁰⁰ tem um arquétipo, a transcendência da pequenez humana conseguida mediante a ascensão da arte e a superação da dor, da saudade e da tristeza. Afinal, segundo o poeta, o sal do mar são as lágrimas de Portugal, lamento solitário dos que choravam por nostalgia ou saudade, fado de quem partia ou de quem ficava. Pelo “mar salgado” os portugueses conquistaram terras desconhecidas da Europa e conquistariam ainda o Universo como já estava predestinado: “O mar sem fim é português” (PESSOA, 2006, p. 37).

Portugal está predestinado à realização dessa perfeição: conquistar o “mar sem fim”, os ideais mais elevados e, sobretudo, os irrealizáveis, como o utópico V Império. Aliás, as descobertas marítimas portuguesas eram ligadas ao sonho profético desse V Império. Mas, se o que caracteriza o homem é a imperfeição, quando for ao rumo do aperfeiçoamento será ele menos humano? Deus disse a Abraão: “Eu sou o Deus Todo-Poderoso, anda em minha presença e sê perfeito” (Gn 17:1).

A *Bíblia* diz que os seres imperfeitos devem buscar a perfeição na presença de Deus, porque somente Deus é perfeito. Inclusive a “festa das cabanas” (*Sucot*) salienta a imperfeição, a fragilidade e a culpabilidade de Israel libertado depois da aliança. Conforme Neusner (2003, p. 32), “o que se evidencia nesta definição é a imperfeição da comunidade. Aqui e agora, Israel ainda é a comunidade dos pecadores que se esforçam para ser santos”. Assim, o homem, ser imperfeito, mortal, luta por evoluir na direção de um estágio superior, de pureza, perfeição e imortalidade. Quem vencer a luta ou a provação terá a vitória, a “felicidade plena” – ingrediente messiânico principal.

⁹⁹ Segundo Gomes (1987, p. 54), Fernando Pessoa é esse “eterno estrangeiro” que, à beira-mágoa, denuncia o caos e a crise do mundo moderno, cujo homem se sente um estrangeiro na realidade em que vive, tendo a consciência aguda de sua perda de identidade. E isto tudo coincide com a sensação de perda: a Totalidade e o Absoluto permanecem tão somente como um sonho inacessível ao ser desintegrado, que se vê em perpétuo exílio.

¹⁰⁰ “Mar sem fim” revela que o atlantismo do poeta coincide com seu “imperialismo de poetas” (PESSOA, 1979, p. 223).

Segundo a primitiva crença sebastianista, a realização da promessa de felicidade aconteceria por obra do sobrenatural: D. Sebastião regressaria do além para conceder felicidade plena e vida eterna a seus fieis seguidores. Para Fernando Pessoa não é bem assim. Ele remitologiza esse mito no qual D. Sebastião é só uma metáfora do divino que está dentro de cada pessoa, latente, adormecido. Assim, a evolução para esse estágio superior aconteceria de dentro para fora do homem. Esse é um dos paradoxos de *Mensagem*: a aspiração máxima do homem seria deixar de ser humano para se tornar divino? Como desenvolveria suas potencialidades divinas adormecidas a fim de alcançar um patamar superior: o de perfeição?

Se a perfeição está em Deus, na eternidade, a conquista do “Mar sem fim” é (im)possível, porque, ao mesmo tempo que implica o terreno, simboliza o outro lado, o céu que é somente espelhado parcialmente nele. Além do elo com o mundo terreno, o mar poetizado em *Mensagem*, “símbolo da vida toda”, é um elo com o mundo espiritual, o transcendental, o eterno: “Deus ao mar o perigo e o abismo deu, / Mas nele é que espelhou o céu” (PESSOA, 2006, p.42). Observamos que o Mar aparece ora com um sentido de “perigo e abismo” (o mar como sal, lágrimas, cruz), ora com um sentido de “céu” (vitória, recompensa, descanso eterno, sacralidade, transcendência). Assim, à sacralidade das águas vem somar-se a sacralidade do céu. Em outras palavras, a água aliada ao céu completa, cosmologicamente, o círculo em que se insere a transcendência do homem.

Segundo Eliade (1993, p. 40), só pela sua existência no alto o “Céu simboliza a transcendência, a força, a imutabilidade. Existe porque é elevado, infinito, imutável, poderoso”. Deus espelhou o Céu no Mar do mesmo modo que criou o homem à sua imagem e semelhança. Por isso no Mar pode-se efetuar a comunicação com o Céu – apto a “mostrar” a transcendência. É como se o abismo e o mistério estivessem para o mar, assim como o “inconsciente individual” e o “inconsciente coletivo” estão para o homem (JUNG, 2000).

Mensagem vai além: não fala apenas do céu, mas de céus: “Calmo sob mudos céus”; “Pelo vale onde se ascende aos céus”; “A Nova Terra e os Novos Céus?” (PESSOA, 2006). Que “céu” ou “Céus” seriam estes? Segundo a *Bíblia*, não existe apenas um céu (cf. Gn 1:1- 8; Sl 33: 9; Sl 104: 1-24, Nm 9:1-6). De acordo com a tradição judaica, o universo é composto de sete céus. É consenso que um deles é o visível aos olhos humanos: “Deus os colocou no firmamento do céu para alumiar a

terra” (Gn 1:17). E outro céu é a habitação de Deus: “Atenta lá do céu, e olha lá da habitação da tua santidade e da tua glória” (Is 63:15).

Entendemos que o “céu” ou “céus” são regiões superiores inacessíveis ao homem natural cujas zonas siderais adquirem o prestígio do transcendente, de realidade absoluta, de eternidade. Embora o muito alto pertença às forças e aos seres sobrenaturais, o homem que se eleva nos caminhos santos ou nos rituais que conduzem ao céu participa também de uma condição sobrenatural, como Moisés que, ao descer do monte (ou montanha, símbolo de transcendência ou encontro entre o céu e a terra, considerada a morada dos deuses e objetivo da ascensão do homem), fica transfigurado – sua “pele e rosto resplandeciam” (Ex 34:29).

Voltando ao simbolismo do Mar, segundo Eliade (1992), esse é o lugar das transformações e renascimentos. É, portanto, o mar um espaço privilegiado para a reflexão de temas existenciais, individuais ou coletivos: “Mais a minha alma atlântica se exalta / E entorna, / E em mim, num mar que não tem tempo ou ‘spaço’” (PESSOA, 2006, p. 42). Na visão desse eu poético, os navegadores portugueses deixariam a terra-mãe à procura do “Mar Absoluto”, esse mar espiritual cujo enfrentamento acabaria por esgotar os “desejos de identidade”, “de Ser” (“possível”): “Sou um povo que quer o mar que é teu” (PESSOA, 2006, p. 38).

Repetidas vezes Pessoa defendeu que na aventura marítima dos portugueses estava já inscrito o futuro V Império Espiritual. Esta vocação premonitória dos descobrimentos aparece refletida logo no primeiro poema “O Infante”: “Quem te sagrou criou-te português. / Do mar e nós em ti nos deu sinal. / Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez. / Senhor, falta cumprir-se Portugal!” (PESSOA, 2006, p. 36). A era dos Descobrimentos iniciou com o Infante D. Henrique e acabou com o pós-Alcácer Quibir, mas a esperança na repetição dessas façanhas é remitologizada por aventuras espirituais em *Mensagem*.

Dos 12 poemas que constituem MAR PORTUGUÊS quatro têm por títulos heróis individualizados; outro apresenta o herói coletivo (“Os Colombos”); um tem por título um fenômeno geográfico e astrológico (“Horizonte”); outro se refere a um ponto cardeal (“Ocidente”); um encerra uma figura emblemática (“O Mostrengo”); dois enaltecem objetos (“Padrão” e “Última Nau”); um constitui uma ação suplicativa (“Prece”); e outro se refere ao território (“Mar Português”).

O número 12, além de estruturar toda essa parte, é a somatória dos sete “Castelos” e das cinco “Quinas” de BRASÃO. Não é irrelevante o fato de serem doze

os poemas que constituem MAR PORTUGUÊS: 12 é o número que representa o povo eleito, os doze filhos de Jacó ou as doze tribos de Israel; também 12 é o número dos cavaleiros do Rei Arthur que hão de encontrar o Graal perdido. De acordo com muitos estudiosos da *Bíblia*, como Alter e Kermode (1997), o número 12 significa perfeição governamental. Este aparece como um múltiplo em matérias relacionadas a assuntos de governo ou domínio.

Nos oito primeiros poemas de MAR PORTUGUÊS consuma-se a história da navegação portuguesa na seguinte ordem de poemas: 1) “O Infante”, 2) “Horizonte”, 3) “Padrão”, 4) “O Mostrengo”, 5) “Epitáfio de Bartolomeu Dias”, 6) “Os Colombos”, 7) “Ocidente”, 8) “Fernão de Magalhães”. Nesses poemas constatamos que os navegantes portugueses desvelaram os mitos do mar tenebroso, instaurando como realidade um mundo até então temido e desconhecido dos europeus: “Ó mar anterior a nós, teus medos / Tinham coral e praias e arvoredos [...] O mar é o mesmo: já ninguém o tema!” (PESSOA, 2006, p. 36-39). Esse temor do mar faz-nos ver simbolicamente nele a representação da vida (água) e da morte (tratando-se do desconhecido).

O primeiro poema - “O Infante” - salienta a íntima ligação entre a aventura marítima e a vontade divina: “Deus quer, o homem sonha, a obra nasce. / Deus quis que a terra fosse toda uma, / Que o mar unisse, já não separasse. / Sagrou-te, e foste desvendando a espuma.” (PESSOA, 2006, p. 36). O infante recebe a instrução diretamente das mãos “do que chamamos Deus” (PESSOA, 1979, p. 173).

Interessante que o poema “Horizonte” é um indicativo de que o eu poético pessoano realmente busca o (im)possível ou a Verdade oculta: “o sonho é ver as formas invisíveis / Da distância imprecisa, e, com sensíveis / Movimentos da esperança e da vontade, / Buscar na linha fria do horizonte / A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte - / Os beijos merecidos da Verdade” (PESSOA, 2006, p. 37). Esse poema revela-nos como o desconhecido vai ganhando forma à medida que as naus se aproximam das costas longínquas.

No poema “Horizonte” está uma síntese da experiência poética de Pessoa: “ver as formas invisíveis”. Além do mais, o horizonte tem em si outro horizonte, seja o nascer segunda vez (impossível à lógica de alguns), seja a regressão que inventa o tempo: “Ó mar anterior a nós [...] As tormentas passadas e o mistério, / Abria em flor o Longe, e o Sul sidério / ‘Splendia sobre as naus da iniciação’” (PESSOA, 2006, p. 36).

As “Naus da iniciação”¹⁰¹ que abrem a terra em sons e cores (cujo reino do horizonte não é apenas o “mar português”, mas a experiência dorida do Verbo como mão “(im)possível” no “ser outrem”) propõem a poesia como veiculadora de outro conhecimento sobre a natureza do homem, do universo e de Deus – “o Mar sem fim”...

O terceiro poema intitulado “Padrão”, de uma forma geral descreve o feito do navegador Diogo Cão: “[...] deixei / Este padrão ao pé do areal moreno / E para diante naveguei” (PESSOA, 2006, p. 37). Padrão refere-se a um monumento de pedra que os navegadores erguiam em terras por eles descobertas simbolizando o direito de posse do descobridor. Porém, o poema diz que “a obra é imperfeita” apesar de “ousada”. O importante é o que há na alma divina e “faz a febre em mim de navegar / Só encontrará de Deus na eterna calma / O porto sempre por achar” (PESSOA, 2006, p. 37).

“O Mostrengo” é um poema com evidentes relações intertextuais com o episódio do Adamastor de *Os Lusíadas*. Tal como no poema camoniano, o Mostrengo é a ilustração simbólica dos obstáculos com que se deparam os navegadores portugueses. Da mesma forma que os gigantes de Canaã eram obstáculos para os hebreus conquistarem a “Terra Prometida”, os monstros marinhos eram para os navegadores. A vitória contra esse monstro guardião (gigantes, obstáculos) equivaleria à conquista da imortalidade.

O diálogo entre o marinheiro e a criatura marítima confere a esse poema uma carga dramática intensa. As falas dos dois personagens vão se alternando. Inicia-se com a do monstro dotado de fúria e resistência contra o invasor das suas águas: “Quem é que ousou entrar / Nas minhas cavernas que não desvendo, / Meus tectos negros do fim do mundo?” (PESSOA, 2006, p. 38). A última fala é do marinheiro que, tendo demonstrado fraqueza e medo ao longo das duas primeiras estrofes, reage com firmeza em nome do povo que quer o mar. Dessa maneira, há forças que caracterizam a ousadia do povo português e o fazem segurar o leme e vencer a resistência dos oceanos.

Curiosamente, o monstro marinho não desaparece definitivamente da obra *Mensagem* como acontece em *Os Lusíadas*, de Camões. Ele regressa no penúltimo poema da obra (“Antemanhã”) para recordar ao povo português que já fora capaz de realizar grandes feitos e para incentivá-lo a repetir esses momentos de glória; mais uma vez ele fala num terceiro mundo a ser desvendado pelo povo português: “Quem é que dorme a lembrar / Que desvendou o Segundo Mundo, / em o Terceiro quer desvendar?”

¹⁰¹ Pessoa se refere aos barcos dos descobridores como “naus da iniciação”.

(PESSOA, 2006, p. 38). É quase como uma espécie de voz da consciência que pretende acordar o espírito português adormecido das descobertas para voltar a engrandecer-se.

“O Mostrengo” relata politicamente a vitória lusitana sobre a grandeza dos mares, sobretudo do temido e desconhecido Oceano Índico. O silencioso mundo das águas fora desvendado por essa ousadia de um pequeno povo, de um pequeno país europeu, mas de alma grande e audaciosa que se lançou na perigosa aventura de “conquistar o (im)possível”. Dessa forma, o mar assume um significado ligado ao sonho de conquista. Nada é capaz de impedir o ideal de busca e conquista de um povo: “Aqui no leme sou mais que eu / Sou um povo que quer o mar que é teu;” (PESSOA, 2006, p. 38).

“Epitáfio de Bartolomeu Dias” é o quinto poema e se refere a uma homenagem ao “Capitão do Fim” – descobridor do cabo mais meridional da África: “Atlas, mostra alto o mundo no seu ombro” (PESSOA, 2006, p. 39). Bartolomeu Dias desapareceu em um naufrágio ao largo do Cabo da Boa Esperança em 1500.

O sexto poema fala-nos dos “outros”, “Os Colombos”, os que alcançaram a glória devido a “uma luz emprestada”, isto porque não eram como os portugueses predestinados à grandeza. A estes o mar se revelou. Foram então os conquistadores não apenas da terra, mas também e sobretudo dos oceanos. Por mais que outros penetrem no mundo das águas, nunca serão os pioneiros e nunca as seduzirão como os portugueses fizeram e por isso a glória daqueles será sempre uma “luz emprestada”. Isso é a evocação da descoberta fortuita da América do Norte, subsidiária dos descobrimentos lusos: “Mas o que a eles não toca / É a Magia que evoca / O Longe e faz dele história” (PESSOA, 2006, p. 39). Ou seja, ironicamente, o eu poético diz que os colombos não foram fadados a fazer “história” como os portugueses que a “Magia” evoca.

O poema “Ocidente” anuncia já o término do ciclo das descobertas, uma vez que os poemas dedicados aos feitos de Fernão de Magalhães e Vasco da Gama são, sobretudo, evocativos da morte destes grandes descobridores. Todavia, a morte é evidenciada como a perfeita concordância entre o “Acto e o Destino”: “Fosse Acaso, ou Vontade, ou Temporal / A mão que ergueu o facho que luziu, / Foi Deus a alma e o corpo Portugal / Da mão que o conduziu” (PESSOA, 2006, 40).

O oitavo poema intitulado “Fernão de Magalhães” descreve a dança dos Titãs, filhos da Terra, a celebrar a morte do navegador comandante da expedição que dava a primeira volta ao mundo. Dançam de alegria porque o navegador não logrou “cingir o

materno vulto” ignorando que, apesar de ter falecido, Magalhães continua a comandar espiritualmente a armada:

Danças, nem sabem que a alma ousada
Do morto ainda comanda a armada,
Pulso sem corpo ao leme a guiar
As naus no resto do fim do espaço:
Que até ausente soube cercar
A terra inteira com seu abraço.

Violou a Terra. Mas eles não
O sabem, e dançam na solidão;
E sombras disformes e descompostas,
Indo perder-se nos horizontes,
Galgam do vale pelas encostas
Dos mudos montes.
(PESSOA, 2006, p. 40-41).

No nono poema - “Ascensão de Vasco da Gama” - o eu poético eleva os feitos de Vasco da Gama, o conquistador dos conquistadores, o descobridor do caminho marítimo para a Índia, dizendo que até os “Deuses da tormenta e os gigantes da terra” pasmam diante dele (PESSOA, 2006, p. 41). O poeta credenciou Vasco da Gama a receber a aderência mítica como herói metonímico de toda a história da navegação. Portanto, essa história grandiosa é elevada à condição de Mito.

Conforme análise dos poemas até aqui apresentados, podemos concluir que o que mais elevou os ideais de nobres conquistas da nação portuguesa foi o heroísmo que envolveu a alma desses navegadores diante de uma tarefa antes considerada impossível, no entanto realizada devido ao grandioso desempenho daqueles que deram a vida pela glória da pátria. Eles venceram seus medos. Fernando Pessoa disse em *Páginas íntimas e de auto interpretação* que uma das “complicações mentais – mais horríveis do que as palavras podem exprimir – é o medo da loucura o qual, em si, já é loucura” (PESSOA, s./d., p. 85). E assim, com base em seletas personagens, objetos e símbolos, *Mensagem* desvela, alegoricamente, uma história pessoana do “mar que espelha o céu” a qual não é propriamente a história oficial da navegação portuguesa, mas da navegação no interior do homem.

O décimo poema intitulado “Mar Português” ratifica a ideia de que só por meio das “tormentas” do mar, vencendo seus inimigos e medos (ou monstros marinhos) é que um navegante pode alcançar a sua ascensão. Segundo Eliade (1989; 2004), é exatamente através do sofrimento que o homem um dia poderá revelar-se um personagem excepcional, um herói. E para todo herói Deus reservou uma recompensa: para Vasco

da Gama, o descobridor, a Ascensão. E aos outros navegadores? O Jó da *Bíblia* suportou aquele duro momento de sofrimento e alcançou várias vitórias passando “além da dor”. Ou seja, antes das conquistas sempre se têm as batalhas (exemplos: Jz 6 a 8; 2 Cr 17 e 18). E como nos diz a *Bíblia*, sempre depois da tempestade vem a bonança (Sl 107:29; 126).

E ainda, sob outra perspectiva, a própria busca pelo (im)possível causa dor. Realmente o “homem vagueia pelo espaço da dor em busca da remissão sonhando o retorno à aurora do mundo quando, em sua inocência, fazia parte de um todo que o abrigava” (GOMES, 1987, p.13). Dessa forma, “o mar lembra a imagem de um princípio, ainda amorfo, anterior à criação e, por conseguinte, anterior ao mal de viver, que provoca a eclosão da consciência e o sofrimento” (GOMES, 1987, p.50-51).

Além da dor, nos portugueses estavam o desejo, o anseio, a coragem e a fé nas “conquistas (im)possíveis”. No poema “Mar Português” inteiramo-nos da dor e do luto que as viagens ocasionaram, apesar de serem simultaneamente uma dádiva do Céu (pois, o Mar reflete o Céu):

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.
(PESSOA, 2006, p. 41-42).

O ciclo das navegações portuguesas encerra-se com a derradeira nau que desaparece “levando a bordo El-Rei D. Sebastião”. Mas continua a “febre de navegar” – pelo “Mar Português” – o que implica expansionismo ecumênico, a vitória sobre o medo, o esforço da busca, a glória alcançada pela dor, a inquietação permanente. Esta inquietação já aponta para os poemas “A Última Nau” e “Prece”. Nesses dois últimos poemas dessa parte, o sujeito da enunciação instaura explicitamente o mito sebástico antecipando, em síntese, o teor mítico da terceira parte: “Não sei a hora, mas sei que há a hora, / Demore-a Deus, Chame-lhe a alma embora / Mistério” (PESSOA, 2006, p. 42).

“A Última Nau” retrata a partida ou a viagem oculta de D. Sebastião para a “ilha indescoberta”. A “última nau” levou “a bordo El Rei D. Sebastião, / [...] foi-se a última nau, ao sol aziago / Erma, e entre choros de ânsia e de pressago / Mistério.” (PESSOA, 2006, p. 42). O poeta não poderia utilizar outro meio de locomoção para representar a partida desse El-rei, já que o mar tem uma grande representatividade para a nação. Fica patente que o destino dessa viagem permanece no desconhecimento. Não se sabe também o momento do retorno, a única convicção é que o retorno ilustre trará consigo o pendão do V Império: “Não sei a hora, mas sei que há a hora [...] / A mesma, e trazes o pendão ainda / Do Império” (PESSOA, 2006, p. 43).

O poema “Prece” é uma reza vibrante de fé porque a “chama que a vida em nós criou” ainda “não é finda”. É plena de esperança, de confiança em Deus o qual concede, por graça ou com desgraça, que o homem recomece “a chama do esforço” e “outra vez conquiste a Distância – Do mar ou outra” (PESSOA, 2006, p. 43). Conquistar a “Distância” não significa conquistar o mar físico do possível (que, aliás, já foi todo descoberto), mas a “conquista do (im)possível”. Nesse poema, reza-se a favor do anúncio da “hora”, da crença mítica no D. Sebastião aportado na “ilha indescoberta”, pronta para ser sempre buscada. Segundo Eliade (2002), a imagem exemplar de toda a criação é exatamente a ilha, a qual subitamente se manifesta em meio às águas. Aqui o rito da oração atualiza esse mito como se o Messias viesse em breve, ainda em nossos dias. A oração torna presente a face oculta da realidade.

Não obstante, lembremo-nos de que o mar é mais do que um caminho à ascensão portuguesa, antes, é símbolo da conquista (im)possível. E para essa conquista dos “mares sem fim” é sempre necessário vencer “O Mostrengo”, redobrados em medo e assombro do desconhecido: “Jaz aqui, na pequena praia extrema, / o Capitão do Fim. Dobrado o Assombro, / O mar é o mesmo: já ninguém o tema! / Atlas, mostra alto o mundo no seu ombro” (PESSOA, 2006, p. 39). Navegar pelo “Mar Português”, portanto, equivale a descer ao abismo das águas para um duelo com o monstro marinho: Adamastor, Mostrengo, Indra, Herakles, Marduque (Na *Bíblia*, o Leviatã, o dragão)¹⁰².

Essa descida sugere a morte seguida de ressurreição. Segundo Eliade (2002, p. 155), essa descida e essa luta com o monstro marinho constituem uma prova iniciática

¹⁰² Os monstros do abismo, segundo Eliade (1993, p. 145), reencontram-se em numerosas tradições: os heróis, os iniciados, descem ao fundo do abismo a fim de afrontarem os monstros marinhos; é uma prova tipicamente iniciática. Certo, na mitologia abundam as variantes: por vezes os dragões montam a guarda em volta de um “tesouro”, imagem sensível do sagrado, da realidade absoluta; a vitória ritual (=iniciática) contra o monstro-guardião equivale à conquista da imortalidade.

que acontece em várias religiões, como no batismo¹⁰³ do cristianismo ou do judaísmo¹⁰⁴ o qual procura explicações nas “figuras” bíblicas (Êx 29:4; Nm 19:8; Lv 15). Após essa conquista do “Mar português”, os lusitanos se tornariam “novas criaturas” da mesma forma que Noé enfrentara as águas da morte (nas quais a humanidade pecadora havia sido exterminada) saindo vencedor para uma nova vida (Gn 8). Noé e o dilúvio implicam o cataclismo que pôs fim a uma sociedade, exceto a família ancestral mítica de uma nova humanidade.

A poesia pessoana insere-se, portanto, nos múltiplos modos do sagrado e do Ser, pois, por elevar-se aos caminhos santos ou rituais que conduzem ao céu (“ao alto rujo”), participa de uma condição sobrenatural; aliás, o mar é um abismo (ou morte) e, ao mesmo tempo, uma purificação (ou ressurreição, vida nova), principalmente para o intérprete que aceita o desafio do “batismo da linguagem”...

Percebemos que nessa poesia há uma exortação para que os portugueses (ou para si próprio ou para todos os homens) se coloquem novamente na ativa, mesmo que desta vez não seja para reproduzir o passado glorioso no mar, e sim para conquistar outro (im)possível, como o paraíso perdido. Todavia,

O retorno ao princípio, ao paraíso, não passa de um sonho, aspiração, que, em poesia, adquire o contorno de um *topos*. Se o retorno do homem ao paraíso é mera falácia, se não existe e nunca existiu o homem perfeitamente integrado nas coisas, a poesia inventa um sucedâneo dessa integração. A poesia é o espaço onde tudo é possível; a ‘palavra é uma ponte através da qual o homem tenta superar a distância que o separa da realidade exterior’. (GOMES, 1987, p. 13-14).

Sob essa perspectiva, a poesia faz do “impossível” possível, pois a palavra poética condensa o espaço e o tempo, evoca do passado as impressões obscuras, difunde-as em todas as latitudes e profundidades e projeta-as no futuro, para além da vida, de onde inflectem sobre o seu ponto de origem. O fazer poético seria, portanto, o exercício no “espaço da dor” onde se instrui sobre a natureza do homem, da arte e de Deus. Dessa forma, a poesia não somente constrói um mundo compensatório, mas se faz uma forma de conhecimento, de investigação da Verdade, busca do Mistério,

¹⁰³ O batismo retoma, segundo Eliade (2002, p. 158), o ritual iniciático da prova (= luta contra o monstro) da morte e da ressurreição simbólicas (= nascimento do novo homem).

¹⁰⁴ Mas, segundo Eliade (1993), o simbolismo da nudez batismal já não é o privilégio da tradição judeu-cristã. Ou seja, é um simbolismo aquático universal arcaico que não foi abolido nem desarticulado através das interpretações históricas judaico-cristãs. Nas palavras do autor (1993, p. 147): “Dito de outro modo: a História não conseguiu modificar radicalmente a estrutura de um simbolismo arcaico. A História junta continuamente significações novas, mas estas não destroem a estrutura do símbolo”.

desvelamento do apenas pressentido pelos sentidos. Seria aquela “febre de grandeza” que despreza os limites e a que se dá o nome de “loucura” – o que eleva a condição humana acima da pequenez de todos os dias? Fica a pergunta ao leitor “recém-batizado”.

Por fim, as vozes da primeira, segunda e terceira partes de *Mensagem* convergem alternadamente para o Mar e para a figura mítica de D. Sebastião que morreu além-mar, no norte da África, mas que voltará também pelo mar. Na visão do poeta, o imaginário marítimo é capaz de trazer o “futuro do passado”. Talvez por isso essa segunda parte de *Mensagem* termine com uma prece: “Dá o sopro, a aragem – ou desgraça ou ânsia –, / Com que a chama do esforço se remoça, / E outra vez conquistemos a Distância – / Do mar ou outra, mas que seja nossa! ” (PESSOA, 2006, p. 43).

No término de MAR PORTUGUÊS o eu poético pessoano solicita “o sopro”. Aqui retorna a representação do poder criador de Deus como vento, sopro, brisa, como está na *Bíblia* (Gn 2:7; Sl 150:6; 1 Rs 19:11-12). Trata-se de uma noção muito antiga que aparece até mesmo no caráter onomatopaico das palavras *spiritus* e *psyché*¹⁰⁵. É o próprio sopro criador de Deus que é invocado nessa poesia pessoana. E esta perspectiva de atualização das “forças vitais” é reiterada também pela saudação final da obra: *Valete, Frates*.

4.3 O mito do Encoberto: símbolos, avisos e tempos

*Que símbolo fecundo
Vem na aurora ansiosa?
Que símbolo divino
Traz o dia já visto?
Que símbolo final
Mostra o sol já desperto?
(Fernando Pessoa)*

A terceira e última parte de *Mensagem* – O ENCOBERTO – concentra-se nos desdobramentos de sentidos do mito e estrutura-se em três seções: OS SÍMBOLOS, OS AVISOS e OS TEMPOS. De uma forma geral, “símbolos” são emblemas usados por profetas que anunciam “avisos” para a chegada de um “tempo” de se alcançar algo ou acontecer um fato esperado. Com esses três elementos indicativos Pessoa estabelece o

¹⁰⁵ “Vento” em hebraico é *Rûah* e no grego é *pneuma*; em várias passagens bíblicas os termos são traduzidos por “vento”, “brisa”, “fôlego”, e “ar”. (cf. SUANA, 2006).

seu plano profético – o anúncio realizador da necessidade de expressão do Ser Português.

Em textos religiosos como os da *Bíblia*, “os avisos” costumam anteceder um grande acontecimento, como as quedas dos quatro impérios humanos que são “avisos” para a chegada do V Império ou o Império do Messias. Os “tempos” descritos por Daniel de “70 semanas” são contados e recontados simbolicamente por judeus de todas as épocas a fim de apontar a chegada do Messias (Dn 9:24). A *Bíblia* hebraica avisa que antes de o Messias chegar acontecerá o retorno de todos os judeus à Terra de Israel (Is 43:5-6). E quando ele se manifestar então se introduzirá uma era de paz mundial que terminará com o ódio, opressão, sofrimento e doenças: “Nação não erguerá a espada contra nação, nem o homem aprenderá a guerra” (Is 2:4); e se divulgará o conhecimento universal sobre o Deus de Israel, unificando toda a raça humana em uma só fé: “Deus reinará sobre toda terra – naquele dia, Deus será Um e seu nome será Um” (Zc 14:9). Dessa forma, o “encoberto” dos judeus seria o próprio Deus.

Basicamente, o “encoberto” seria aquilo que está oculto, o mistério, o que não nos é dado conhecer. Os religiosos, místicos ou espiritualistas, como queiram chamar, reconhecem um caráter subjetivo que permeia o mundo objetivo. Isso pode ser percebido na evolução de uma ideia (algo abstrato) em uma criação artística, invenção ou construção (algo concreto, material). Interessante que uma das acepções da Cabala judaica é “o ensinamento do secreto”. Ensinar o secreto implica ensinar algo velado, abrir e revelar algo oculto, um desvelamento. Ora, se o secreto é ensinado, não é mais “encoberto”. Tal paradoxo está presente em *Mensagem*, que se propõe transmitir algo oculto ou secreto.

Quanto à estruturação narrativa dessa última parte de *Mensagem*, percebemos que OS SÍMBOLOS (cujos poemas são: “D. Sebastião”, “O Quinto Império”, “O Desejado”, “As ilhas Afortunadas” e “O Encoberto”) situam-se no passado, sendo resgatados na última seção, OS TEMPOS. Por outro lado, OS TEMPOS (cujos poemas são: “Noite”, “Tormenta”, “Calma”, “Antemanhã” e “Nevoeiro”) estão situados no presente como se a “hora” fosse chegada. Entre uma seção e outra situam-se OS AVISOS os quais são três: “O Bandarra”, “António Vieira” e o “Terceiro”: “Screvo meu livro à beira-mágoa”.

É razoável percebermos de imediato que OS AVISOS seguem uma ordenação cronológica desde a mais remota profecia do messiânico Encoberto até o presente da escritura como que construindo uma adequada remitologização desse mito. O primeiro

poema dessa seção intitulado “O Bandarra” reporta-se ao sonho predecessor historicamente situado na primeira metade do século XVI. O poema “António Vieira” apresenta o profeta do retorno do Rei-Encoberto já no século XVII. E, finalmente, o último poema, sem nomeação, fala do próprio sujeito da escrita no presente da enunciação.

Interessante nos perguntarmos o porquê da seção OS TEMPOS usar os verbos no tempo presente e estabelecer uma gradação de situações: “Noite”, “Tormenta”, “Calma”, “Antemanhã” e “Nevoeiro”. Desses cinco poemas, dois deles referem-se a estados climáticos que prejudicam a navegação: “Tormenta” (tempestade) e “Nevoeiro” (neblina). Outros dois poemas, “Calma” (bonança) e “Antemanhã” (alvorada) denotam a espera por um dia melhor. Podemos ainda pensar que os dois primeiros poemas (“Noite” e “Tormenta”) referem-se aos tempos da escatologia e do caos, da perda da dimensão nacional no abismo da História. Em “Calma” encontramos o momento intercalar que antecede a cosmogonia e a epifania da “hora” gradativamente desvelada no lusco-fusco da “Antemanhã” e do “Nevoeiro”. E é nessa “hora”, num “quando da transcendência” que se situa o terceiro aviso da anunciação interrogativa do (des)velamento do “Encoberto”.

Percebemos que o eixo estruturante dessa parte é a polaridade velamento *versus* desvelamento. Assim, como re-presentificação abstrata do real OS SÍMBOLOS são a manifestação alegorizada da ausência desse real. OS AVISOS são os prenúncios da revelação do mito do Encoberto o qual se presentifica na gradação de OS TEMPOS. Assim, “o Encoberto” de *Mensagem* não referencia tão somente o mito sebástico, mas o próprio messianismo em sua dimensão metafísico-existencial de âmbito universal – a sensação de vazio que se segue à esperança em um futuro.

Partindo desse arquétipo mítico do vazio, o poeta procura historicizá-lo ou remitologizá-lo, preenchendo essa ausência com a proposição do “sebastianismo racional”. Em outras palavras, partindo do vazio da “história do futuro”, Pessoa retrabalha os discursos descontínuos conscientes que se articulam a partir do real-histórico, o qual pode ser preenchido ou superado pelas cadeias imaginárias do sonho, do mito e da arte.

Essa terceira parte é aberta com a epígrafe *Pax in Excelsis* (“Paz nas alturas”) cujo sentido guarda uma ambiguidade irônica, pois pode significar: 1) paz nos céus, paz nas alturas da dimensão divina, posta em sossego, quietude; 2) ou como paz, sossego, marasmo, quietude nas “alturas” da grandeza que foi Portugal. A Paz satisfeita das

alturas celestiais reflete-se na Pátria traduzida em marasmo e estagnação: Portugal surge, no presente vivido pelo poeta, como reflexo de desígnios e/ou manifestações celestes. Este presente abúlico opõe-se à grandeza pretérita das conquistas ultramarinas. Assim, Pessoa vê “os símbolos” e “os avisos” proféticos de um “Portugal por cumprir-se” novamente metaforizado no V Império através dos “tempos”.

Resgatando o mito sebástico, Pessoa procura reatualizar em Portugal a veia heroica corporificada em D. Sebastião. Segundo Coelho (1982, p. 41), D. Sebastião, “protótipo da loucura heróica, obsidia com freqüência a moderna lírica portuguesa quer para simbolizar a decadência, quer polarizando as esperanças messiânicas no ressurgimento pátrio”. Percebemos que “D. Sebastião” é a personagem-síntese dessa parte e tem sua figuração reduplicada em “O Desejado” e “O Encoberto”. No entanto, é sabido que Nun’Álvares também é “O Desejado” ou a reencarnação da energia que “faz a alma poder ser de herói” – a reconquista de uma comunhão entre o humano e o divino. Assim, essa comunhão é simbolizada em Nun’Álvares (“O Desejado”) e sonhada ou prometida por D. Sebastião: “É O que eu me sonhei que eterno dura, / É Esse que regressarei” (PESSOA, 2006, p. 47). “É a Hora!” – diz o verso final do livro.

“Hora” esta é a de transubstanciar-se a “loucura” empreendedora de D. Sebastião. É a “hora” de se reconquistar a interação vontade divina e ato humano simbolizada em Nun’Álvares – isto sim: “o desejado”. Só reencarnando essa potencialidade um dia vivida e agora prefigurada em D. Sebastião e Nun’Álvares que Portugal reconquistaria “o que faz a alma poder Ser de herói”, “o desejar poder querer”. Só assim a nação venceria a abulia das almas inutilmente eleitas que dominavam o presente. Além do mais, os novos “D. Joões”, infantes de Portugal, portugueses da contemporaneidade de Pessoa, são filhos de heróis, reis e rainhas, mas não têm direito ao trono. Uma vez que, sem o “futuro do passado”, ou seja, sem a transubstanciação na “Nova Eucaristia” da *virtu* heróico-mí(s)tica, os portugueses, embora descendentes de BRASÃO, não passam de infantes (como D. João), almas estreitas entre tão grandes almas do passado.

Ressaltamos que D. Sebastião e Nun’Álvares não remetem a pessoas de “carne e osso”, mas soam como agoniada esperança, não passando de cadáveres adiados, procriando ao calor do lar “sem que um sonho, no erguer da asa” (do grifo?), fizesse mais rubra a brasa da lareira por abandonar... Essa é a “mensagem” que o profeta terceiro de OS AVISOS envia à estagnação, à abulia, ao “Nevoeiro” que cobre como um sudário seu Portugal contemporâneo; “mensagem” a qual encerra uma indagação-

convite: “quem vem viver a verdade / Que morreu D. Sebastião?” (PESSOA, 2006, p. 48).

A “Verdade” introduzida em BRASÃO morreu temporariamente com “Dom Sebastião”: “dom”, além de “título honorífico”, significa “dádiva”, “dotes naturais”; e “Sebastião” pode significar a “febre de além”, a “loucura empreendedora”, “o sonho que, eterno, dura e regressará”. Deste modo, “sebastião” pode funcionar como adjetivo a qualificar o termo “dom”, a “dádiva louca” que Pessoa espera ver ressuscitada. Quem virá viver o “dom” de serem os portugueses Sebastiãoes “redivivos”? Ou de terem os portugueses a qualidade de “Ser Sebastião” de novo? Eis a oracular pergunta que *Mensagem* endereça aos seus contemporâneos. Entretanto, caberia a grandeza de tal *Mensagem* aos cidadãos contemporâneos do poeta?

Os vários poemas que explicitam D. Sebastião fazem elogios à “loucura sebástica” como símbolo da loucura criadora. Tal loucura, porém, não é só do artista, do herói, do filósofo, mas é condição necessária para a superação do cotidiano, do sofrimento e desventuras dos seres humanos. É “a expansão do indivíduo para além dos limites da natureza humana. Nessa loucura evidencia-se o êxtase e se ultrapassam os limites da própria pele” (MACIEL, 2008, p. 40).

A loucura¹⁰⁶ representa o sonho, um mergulho no desconhecido e encantador mundo de sentimentos e emoções que um poeta, por exemplo, pode nos oferecer em palavras e símbolos, um outro mundo. A poesia pode inclusive projetar uma visão desconcertante da realidade que abala o sentido do mundo por meio do fingimento, do truque, da aparência, do artificial, contrapondo-se à ideia mimética realista. Essa crise da representação passa pela crise da “Verdade” filosofada aqui por Fernando Pessoa. O próprio poeta questiona: “Será a loucura querer mais do que o pouco?” (PESSOA, 1968). Como igualmente arrazoá Bernardo Soares no *Livro do Desassossego*:

A metafísica pareceu-me sempre uma forma prolongada da loucura latente. Se conhecêssemos a verdade, vê-la-íamos; tudo (o) mais é sistema e arredores. Basta-nos, se pensarmos, a incompreensibilidade do universo; querer compreendê-lo é ser menos que homens, porque ser homem é saber que se não compreende.

Trazem-me a fé como um embrulho fechado numa salva alheia. Querem que o aceite, mas que o não abra. Trazem-me a ciência, como uma faca num prato, com que abrirei as folhas de um livro de páginas brancas. Trazem-me a

¹⁰⁶ No artigo “A louca criação: Suze-Salomé” (2006, p. 129), afirmamos que a loucura pode, de fato, “ser tomada como um modelo do próprio processo de simbolização, de atribuição de significado na poesia”. (ANDRADE, Letícia Pereira. A louca criação: Suze-Salomé. **SOLETRAS**. São Gonçalo: UERJ, ano 6, n. 11, 2006, p. 122-130).

dúvida, como pó dentro de uma caixa; mas para que me trazem a caixa se ela não tem senão pó?

Na falta de saber, escrevo; e uso os grandes termos da Verdade. Alheios conforme as exigências da emoção. Se a emoção é clara e fatal, falo, naturalmente, dos Deuses, e assim a enquadro numa consciência do mundo múltiplo. Se a emoção é profunda, falo, naturalmente, de Deus, e assim a engasto numa consciência una. Se a emoção é um pensamento, falo, naturalmente, do Destino, e assim a encosto à parede. (PESSOA, 1986, p. 478).

Coelho (1982, p. 314) analisou essa loucura na criação pessoana como um sinal positivo “sem a qual o homem não passa de ‘besta sadia’; essa loucura que nos salva da ‘metade de nada’ em que viver é morrer”. Corrobora Georg Rudolf Lind:

A loucura a que Pessoa se refere na poesia dedicada a D. Sebastião não é uma loucura desintegrante e caótica, é antes uma loucura lúcida, virada para o futuro, com tudo ‘o que nela ia’ em energia criadora e força de vontade e de trabalho. Aqueles que não sabem ou não querem mobilizar a sua loucura criadora em serviço de Portugal, caem sob o veredicto do poeta: são eles as pouco invejáveis ‘bestas sadias e cadáveres adiados que procriam’ de que ele fala na poesia”. (LIND, 1981, p. 139).

Dessa forma, *Mensagem* louva a loucura como um processo de criação artística. Como diz o próprio poeta, em seus aforismos:

A loucura, longe de ser uma anomalia, é a condição normal humana. Não ter consciência dela, e ela não ser grande, é ser homem normal. Não ter consciência dela e ela ser grande, é ser louco. Ter consciência dela e ela ser pequena é ser desiludido. Ter consciência dela e ela ser grande é ser gênio. (PESSOA, 2006, p. 12)

Também, nos poemas “D. Dinis” (sexto de OS CASTELOS), em “António Vieira” (segundo de OS AVISOS) e no poema sem título (Terceiro de OS AVISOS), Fernando Pessoa trata do ato de escrever como um ato de criação artística: “Busca o oceano por achar” (PESSOA, 2006, p. 22); “no imenso espaço seu de meditar, / Constelado de forma e de visão” (PESSOA, 2006, p. 52); “Screvo meu livro à beira-mágoa” (PESSOA, 2006, p. 53). António Vieira é apresentado como o “Imperador da língua portuguesa” que nos foi “um céu também”: “O céu ‘strela o azul e tem grandeza.” (PESSOA, 2006, p. 52). Tal céu é refletido no mar como um arquétipo platônico ou como matriz das formas de futuro, assim a linguagem é a matriz das ações, da existência humana, inclusive o Ser-Portugal surge pela linguagem.

Ainda em relação à escrita, no poema “Terceiro” aparece uma expressão de angústia, vazio e de indecisão perante o futuro num processo de reflexão com repetidas

perguntas. Ao lermos a *Bíblia* hebraica percebemos igualmente uma profunda impressão de ânsia, da esperança por um Salvador vindouro, o Messias que resolverá o problema fundamental da humanidade e introduzirá uma justiça eterna.

TERCEIRO

Screvo meu livro à beira-mágoa.
 Meu coração não tem que ter.
 Tenho meus olhos quentes de água.
 Só tu, Senhor, me dás viver.

Só te sentir e te pensar
 Meus dias vácuos enche e doura.
 Mas quando quiserás voltar?
 Quando é o Rei? Quando é a Hora?

Quando virás a ser o Cristo
 De a quem morreu o falso Deus,
 E a despertar do mal que existo
 A Nova Terra e os Novos Céus?

Quando virás, ó Encoberto,
 Sonho das eras português,
 Tornar-me mais que o sopro incerto
 De um grande anseio que Deus fez?

Ah, quando quiserás, voltando,
 Fazer minha esperança amor?
 Da névoa e da saudade quando?
 Quando, meu Sonho e meu Senhor?
 (PESSOA, 2006, p. 53)

Patente é que o poema inicia-se como uma frase afirmativa: “Screvo meu livro à beira-mágoa”. De início, o poeta designa-se a si próprio como sujeito da “mensagem” e seu livro como objeto do predicado escrever. O ato de escrever como predicado faz de *Mensagem* o equivalente a um poder exercitado pelo sujeito (o eu poético) sobre um objeto (a história, o tempo, a matriz linguística ou simplesmente o livro ainda não escrito).

O clima angustiado impõe-se desde o primeiro verso desse poema graças à determinação da circunstância em que o eu poético se encontra (“à beira-mágoa”). O termo composto selecionado de teor abstrato insinua pesar, tristeza e constrição. Semelhante estado de espírito é atenuado nos três versos seguintes, nos quais é professada uma crença integral capaz de nutrir-se a si mesma (“Meu coração não tem que ter”). Essa suficiência haurida nos predecessores Bandarra e Vieira atesta-se pelo êxtase místico (“Tenho meus olhos quentes de água”) de um ser inteiramente devotado à sua crença (“Só tu, Senhor, me dás viver”).

Esse poema é sintetizado como uma composição que diz sobre duas disposições intensas: uma, a crença inabalável em um destino supremo para a nação portuguesa; outra, a inquietação da espera enquanto tal destino não se efetiva. São disposições plenamente coerentes já que expressas por um eu poético nascido de um “poeta múltiplo” para quem o destino de Portugal seria, no mínimo, “ser tudo”, Ser o V Império, Ser D. Sebastião.

Singular inversão e singular constância de um mito: de objecto de mitificação colectiva, D. Sebastião volve-se objecto de apropriação colectiva e, ao mesmo tempo, de absoluta *impessoalidade*. O Portugal-D. Sebastião de Pessoa é todo-o-mundo-e-ninguém como ele Pessoa-D. Sebastião é ninguém-e-todo-o-mundo, um e outro, a ‘eterna criança que há-de-vir’, aquele que morre com particularidade nacional ou pessoal, para ser tudo em todos, exemplo de um mundo e de uma personalidade sem limites nem fim. Esse D. Sebastião-Pessoa não anuncia mais que um Império cultural sem imperialismo de culturas nem de verdades, mero espaço da absoluta liberdade de cultivar as múltiplas e inconciliáveis ‘verdades, que na ausência definitiva de Deus nos servem de simulacros plausíveis e implausíveis do verdadeiro’. Assim, o que começou como um sonho de um Império redivivo termina com Pessoa em Império de Sonho. E como ele mesmo perguntava: ‘Quem vem viver a verdade que o D. Sebastião morreu?’, a última interpelação do Sebastianismo talvez seja hoje, para nós, a do próprio Fernando Pessoa: ‘Quem vem morrer o sonho que Pessoa viveu?’. (LOURENÇO, 1982, p. 16)

Portugal, com sua tendência para ser tudo, forçosamente havia de ser nada de todas as maneiras possíveis. Nessa perspectiva, para o escritor “contar sua própria versão” desse mito português foi preciso vencer o desvelamento ou trazer um desvelamento maior? “Ser ou não-Ser? Eis a questão”. Algo nesse desvelamento propõe não ser completamente atingido, pois talvez seja a própria natureza do enigma permanecer indecifrado em sua essência, daí a obra terminar em um tempo de “nevoeiro”.

Já que Fernando Pessoa se propõe a remitologização do mito português em uma espécie de “religião” denominada de “Sebastianismo Racional”, utiliza-se de conteúdos religiosos diversos, um verdadeiro sincretismo: Templários, “Nova Eucaristia”, “Mestre da Paz”, “Santa guerra”, “a Cruz ao alto”, “Deuses da tormenta”, “A Rosa, que é o Cristo”, “Santo Gral”, etc. Vários versos falam de Deus ou deuses na esperança firme do futuro e da eternidade. “Que importa todo o resto, perante a certeza de estar guardado em Deus na eternidade” – o próprio objeto dos sonhos do herói? “É O que eu sonhei que eterno dura. É esse que regressarei” (PESSOA, 2006, p. 47).

Para tanto, importa dar lugar aos grandes ideais da alma da Pátria Universal. Nessa Pátria Universal não há lugar para uma única crença, mas todas elas em uma só,

uma unidade suprema: “o Império por Deus mesmo visto”. Desde o mistério de seu anonimato, em o Terceiro de OS AVISOS, na linguagem apocalíptica em que se fala da “Nova Terra” e dos “Novos Céus” traduz-se a ânsia do homem pelo divino, pelo eterno, pelo futuro mostrando que o sentimento místico do ser humano não foi destruído pelo avanço da ciência. A indigência só Deus pode verdadeiramente dar satisfação: “Só tu, Senhor, me dás viver” (PESSOA, 2006, p. 53). O verso alude a um *Salmo* da *Bíblia*: “Só tu, Senhor, me fazes viver” (Sl 4:8). Ou, “Com o Senhor YHWH está à fonte da vida” (Sl 36:9). Observamos que essa criação poética recupera com sua linguagem o sentido arcaico universal dos símbolos que se refere, implicitamente, ao homem religioso e a seu universo mental. É para esse homem, conforme Eliade (1993), que o mundo não é uma coisa muda, opaca e inerte, mas pleno de significação.

No poema “Noite” (primeiro de OS TEMPOS), longe do Eterno, “perdido no mar indefinido”, Portugal procura reencontrar-se. Em um frêmito incontido, misto de alvoroço e desespero, “em febre de ânsia”, ergue as mãos a Deus pedindo-lhe que o ajude a identificar-se: “É a busca de quem somos, na distância / De nós; e, em febre de ânsia, / A Deus as mãos alçamos. / Mas Deus não dá licença que partamos” (PESSOA, 2006, p. 55). Segundo o poema, há um abismo entre a alma humana e a eternidade divina e libertar-se dessa “prisão servil” implica fazer a “alma poder ser de herói”. Mas Deus não dá licença para tal partida, como diz a *Bíblia*: “O Senhor é o que tira a vida e a dá; faz descer ao Seol e faz subir dali” (1 Sm 2:6). “Todas as almas a mim me pertencem, diz o Senhor” (Ez 18:4).

Curiosamente, esse é o poema mais longo da obra, o que talvez possa indiciar um longo tempo de espera, séculos e séculos aguardando pela chegada do Desejado, uma espécie de “noite”¹⁰⁷ que parece não ter um amanhecer. No entanto, esta noite prepara o futuro (o dia). Contrariamente ao que seria de esperar, o poema “Noite” não dá lugar à manhã, mas à “Antemanhã”. De qualquer maneira, temos a certeza de que esse momento está para breve, porque depois da antemanhã só poderá surgir a manhã. Aqui podemos associar a “noite” à ideia de fermentação, de germinação, de preparação ao novo dia que inevitavelmente ou fatalmente surgirá.

E no escuro da “noite” surge um clarão: “O relâmpago, farol de Deus, um hausto / Brilha, e o mar ‘scuro ‘struge” (PESSOA, 2006, p. 56). A luz da esperança que

¹⁰⁷ Segundo Chevalier e Gheerbrant (1991, p. 473), a noite simboliza o tempo das gestações, das germinações, das conspirações que desabrocharão em pleno dia como manifestação de vida. É rica em todas as virtualidades da existência. E como qualquer símbolo, a noite apresenta um duplo aspecto: o das trevas onde fermenta o futuro e o da preparação do dia donde desabrochará a luz do dia.

reside no “poder querer Ser” leva Portugal a “soerguer-se” do fundo do abismo que caíra. Nesse poema o sujeito poético dialoga com Portugal que foi atirado para o abismo e está à espera de ressuscitar. Aliás, a tormenta pode evocar a glória e a força divinas, pois desenvolve uma ação criadora, pois depois do caos provocado se assiste à bonança e ao ressurgimento da vida.

Realmente se costuma dizer que depois da tempestade vem a bonança. Sendo assim, o terceiro poema de OS TEMPOS é a “Calma”. Esta persiste em procurar tudo que está encoberto: “Aqui, onde há só sargaço, / Surja uma ilha velada, / O país afortunado / Que guarda o Rei desterrado / Em sua vida encantada?” (PESSOA, 2006, p. 56). E é na calma da reflexão que alvorece o novo dia, por isso a “Antemanhã” é o quarto poema. A antemanhã anuncia o novo dia que se espera ser melhor. Mas como essa parte termina com “Nevoeiro”, isso indica que o dia ainda não raiou totalmente ou se raiou está escondido entre a névoa.

Percebemos que o subitem OS TEMPOS remete, também, ao próprio processo da criação literária. A sensação do vazio e da noite leva o poeta a tentar recompor uma falta mergulhada na escuridão. Além do abismo entre a alma humana e a eternidade divina, a “noite” equivale a um abismo sobre o qual o escritor sente que precisa estabelecer um elo, levantar uma ponte simbólica ou passar pela tormenta que o levará à tentativa do desvelamento de um não-dito ou inominável. Na calma da reflexão o poeta tenta superar a ausência ou o vazio por meio da linguagem poética. Mas, na madrugada do novo dia, na “antemanhã”, aparece o Mostrengo, um vulto perturbador, o elemento que, sujeitando-o, vai possibilitar o devir.

Ao cruzarmos o enunciado de *Mensagem* com a informação veiculada por vários outros textos em prosa do poeta, percebemos que “a hora” anunciada no “Nevoeiro” diz respeito simplesmente “e simbolicamente” ao segundo advento do Encoberto que pode ser ou apontar para a própria “hora” da afirmação do poeta. Segundo Pessoa, “não pode haver dúvida do caráter encoberto, nevoento, da Vinda Segunda de D. Sebastião” (PESSOA, 1979, p. 183). Ainda conforme o poeta, “a manhã de névoa indica, evidentemente, um renascimento anuviado por elementos de decadência, por restos da Noite onde viveu a nacionalidade.” (PESSOA, 1979, p. 202). Assim, por nevoeiro entendemos que “o desejado” virá “encoberto”; que chegando ou chegado se não perceberá que chegou.

Finalmente, o poema “Nevoeiro” (o último de *Mensagem* e o último a compor o ritual cosmogônico pessoano) simboliza a espera, a imagem baça do desconhecido.

Aliás, o “desconhecido não é aquilo a respeito do qual não sabemos absolutamente nada, mas é aquilo que, no que conhecemos, se impõe a nós como elemento de inquietação” (HEIDEGGER, 1988, p. 217). O desconhecido, portanto, é uma imagem etérea, evanescente que patenteia uma possibilidade de revelação ou de conhecimento. A questão do conhecimento aqui é posta tanto ontológica como historicamente: “Ninguém sabe que coisa quer / Ninguém conhece que alma tem.” (PESSOA, 2006, p. 58). Esse verso reafirma a alma inquieta do eu poético que aparece na totalidade de *Mensagem*.

A epígrafe final do livro: “*Valete, Frates*” traduzida como “Adeus, Irmãos” é significativa no teor da remitologização em *Mensagem*. O sentido da utopia, a qual se apresenta sob um olhar para o passado de glória, possibilitaria uma “nova febre” de querer ir “mais além”, a um plano não mais terreno, porém, espiritual. Segundo Tutikian (2006), a expressão “*Valete, Frates!*” que encerra a obra era um cumprimento de despedida ou saudação comum entre os rosacrucianos significando: “Valei, irmãos”, “adeus”, “passe bem”, “tende valor, irmãos”. Essa epígrafe seria, dessa forma, um brado por meio do qual o poeta faz votos para que a humanidade entenda os “dons” divinos como possíveis de serem convertidos em meio de salvação para épocas de dificuldades.

Portugal, em estado de “nevoeiro”, de indefinição, recebe um brado de esperança no último verso: “É a Hora!”. Esta é a “hora” em que a Pátria despertará da dormência, pois tem em seu arcabouço histórico, mítico e místico, todas as potencialidades criadoras do V Império. O verso “É a Hora!” é, conseqüentemente, um apelo para que participemos da busca inquietante do desconhecido com sua dupla face de evidência e de incerteza e com certo grau de impossibilidade em compreendê-lo completamente. “É a hora!” propõe essa remitologização como uma espécie de libertação e conquista, pois na poesia o poeta apaga a distância entre ele e o mundo espiritual anulando as impossibilidades, tornando-se, como dirá Gilles Deleuze (1997), no “eterno devir” que é a produção literária. Aliás, é pela escritura que Fernando Pessoa se reinventa ou inventa outros aproximando a visão cósmica lusitana e hebraica, pois, para o poeta, o futuro será a síntese de todos os povos do Universo.

Nem rei nem lei, nem paz nem guerra,
Define com perfil e ser
Este fulgor baço da terra
Que é Portugal a entristecer –
Brilho sem luz e sem arder,
Como o que o fogo-fátuo encerra.

(PESSOA, 2006, p. 58)

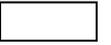
Para o poeta, o sinal ou aviso de que o apogeu Portugal virá é prenunciado pelo fenômeno de que o quarto Império (Cristandade) já atingiu a máxima decadência que podia chegar:

Ninguém sabe que coisa quer.
Ninguém conhece que alma tem,
Nem o que é mal nem o que é bem.
(Que ânsia distante porto chora?)
Tudo é incerto e derradeiro.
Tudo é disperso, nada é inteiro.
Ó Portugal, hoje és nevoeiro...

É a hora!
(PESSOA, 2006, p. 58)

Já que o quarto império se desfez, na visão do poeta, agora realmente é a “hora” do V Império. Assim, esses últimos versos de O ENCOBERTO traz em uma concepção profética e messiânica enquanto fonte de imagens, metáforas e “sinais do Fim” (que pode ser do “Gênesis” de um novo tempo) que se articulam harmoniosamente às oriundas de BRASÃO.

Concluimos com Tutikian (2006, p. 12) que, seguindo Gilbert Durand, ressalta que da mesma forma que Pessoa é o “mestre das alteridades”, ele é o “mestre da mitologização” e, como tal, remitologizou Portugal e mitificou a si próprio como “criador mais profundo das urgências da modernidade”, tornando-se profeta e interlocutor do povo português, o mensageiro do dia a amanhecer, o da implantação do V Império, da “Idade de Ouro” da humanidade.



5 ARQUÉTIPOS LITERÁRIOS EM *MENSAGEM*

*A Europa jaz, posta nos cotovelos:
De Oriente a Ocidente jaz, fitando,
E toldam-lhe românticos cabelos
Olhos gregos, lembrando.
(Fernando Pessoa)*

Investigar em um texto literário um possível arquétipo é partilhar da concepção de que há um inconsciente coletivo comum ou “temas comuns” a todas as culturas. E é também uma demonstração de que a capacidade humana de simbolizar está relacionada com os gestos arquetípicos e com os próprios arquétipos já catalogados na espécie humana. Assim sendo, *Mensagem*, como qualquer obra literária, é um produto de simbolização que inclui racionalidade e imaginação, consciência e inconsciência.

Por isso, elencar os arquétipos literários dessa obra implica ver um “tema universal” que se manifesta de forma singular cuja mensagem é significativa para uma coletividade. Ou seja, ver a força arquetípica que está nos mitos presentes nessa obra (como o Sebastianismo e V Império) implica revelar os ocultos fundamentos mitológicos da humanidade. Isso porque o desenvolvimento de uma cultura, bem como o desenvolvimento da consciência humana, é narrado pela mitologia; e no cerne de todos complexos comuns aos seres humanos encontra-se um arquétipo.

Já que na *Bíblia* hebraica e em *Mensagem* de Fernando Pessoa encontramos convergências mitológicas, perguntamo-nos quais seriam os arquétipos universais ou literários mobilizados por esses mitos? A ideia ocidental de “restauração de um mundo novo”, por exemplo, já era conhecida no Oriente pela tradição judaica e está relacionada aos mitos primitivos cosmogônicos, tendo sido usada como fio condutor na restauração de Portugal proposta em *Mensagem*. Suas personagens são motivadas a transcender suas limitações para “conquistar o (im)possível”. Logo, Portugal, como “nação escolhida”, repete a arquetípica esperança messiânica: “Espera-se no Salvador” com base nas profecias.

Os Messias lusitano e o hebraico são aquele menino-salvador, herói que vence tudo, inclusive a morte e salva sua nação (ou o universo inteiro) implantando um mundo novo. A noção de um Salvador do mundo é antiga. Desde José do Egito já se tem um protótipo de Salvador; Moisés, posteriormente, será o libertador do povo hebreu em seu movimento de êxodo do Egito. Estes são modelos ideais de Salvador. A cada geração espera-se o Messias que viria e encabeçaria um novo reino universal e de felicidade

eterna localizada em uma cidade que é o centro da terra, Jerusalém, a qual é configurada como um arquétipo do paraíso, um universo eterno e celestial¹⁰⁸.

Percebemos que essas imagens arquetípicas (que são as manifestações do arquétipo) do Messias Salvador são as mesmas em culturas tão diferentes como as do Oriente e do Ocidente. Isso porque, segundo Jung (2000), toda a humanidade está ligada por meio de uma totalidade maior que a caracteriza como humana e esta ligação está no psíquico através do inconsciente coletivo e de inumeráveis arquétipos.

Mapeando Portugal através dos três momentos que engendram a remitologização da nação (BRASÃO, MAR PORTUGUÊS e O ENCOBERTO), Pessoa traça o questionamento existencial humano: de onde vim (passado); como vencer (presente); para onde vou (futuro). Esse é um sentido judeu-messiânico da existência dedicada a uma missão espiritual. Assim sendo, a remitologização de cada parte de *Mensagem* estudada no capítulo anterior aponta para um arquétipo literário, conforme tabela a seguir:

Tabela 1: Mitos, Imagens e Arquétipos em *Mensagem*

Remitologização em:	Mitos paralelos: judeu/lusitano	Algumas imagens e frases arquetípicas:	Arquétipo da:
BRASÃO (1ª parte)	Mito da fundação de Lisboa e de Portugal / Mito do Gênesis	“BENEDICTUS DOMINUS DEUS NOSTER QUI DEDIT NOBIS SIGNUM”/ Ulisses / Sétimo / Grifo / Rei / Deus	CRIAÇÃO Origem
MAR PORTUGUÊS (2ª parte)	Mito da travessia pelo deserto / Mito da travessia pelo mar / Mito do herói / Mito das tomadas impossíveis	“POSSESSIO MARIS” / Espada / Mar / Santo Graal / Monstros / Nau / Infante ou Renovo /	INICIAÇÃO Percurso
ENCOBERTO (3ª parte)	Mito do Messianismo e seu V Império / Mito do Sebastianismo e seu V Império / Mito do Encoberto / Mito do Paraíso perdido	“PAX IN EXCELSIS” / Rei Salvador / Terra Prometida / Novo Céus e Nova Terra / Jerusalém / Ilhas Afortunadas ou encobertas	CENTRO Ponto de chegada

¹⁰⁸ A Jerusalém celeste identificada na Jerusalém terrestre é o centro universal da era messiânica e, como tal, foi descrita por Agostinho na *Cidade de Deus*.

Porém, o que vem a ser um arquétipo? Vale lembrarmos que a ideia advinda do termo “arquétipo” foi usada pela primeira vez por filósofos neoplatônicos com o objetivo de indicar modelos que serviam de base para todas as coisas existentes. Séculos mais tarde, o filósofo Agostinho utilizou-se também dessa ideia. Porém, foi Carl Gustav Jung que empregou pela primeira vez o termo em seus estudos sobre o inconsciente coletivo. Ele empreendeu estudos abrangentes sobre os arquétipos não só em assuntos religiosos e mitológicos como também nos sonhos.

Apesar de Jung ter sido o grande estudioso do conceito de “arquétipo”, diversos outros cientistas da Psicologia, da Antropologia, da Filosofia e da Narratologia também deram suas contribuições a respeito do assunto. Dentre outros estão: Frye (2000), Eliade (1992), Campbell (2000), Durand (1997) e Mielietinski (2002). Ainda que estudado por teóricos de diferentes áreas não há consenso quanto à conceituação do termo “arquétipo”. Do grego *arkhé* (que significa “principal” ou “princípio”) e *typos* (que é “impressão” ou “marca”), o termo significa, literalmente, “a primeira marca”, “o original”, “o modelo”.

Na conceituação de Carl Jung:

O arquétipo é uma tendência a formar essas mesmas representações de um motivo – representações que podem ter inúmeras variações de detalhes – sem perder a configuração original. [...] é, na realidade, uma *tendência* instintiva tão marcada como o impulso das aves para fazer seu ninho e o das formigas para se organizarem em colônias. (JUNG, 2008, p. 83).

Jung (2000; 2008) afirmou que os arquétipos são tendências instintivas do inconsciente, ou seja, imagens primitivas que vêm sendo inseridas no inconsciente coletivo da humanidade desde os primórdios da civilização. Em outras palavras, são conhecimentos adquiridos e fixados em uma memória inconsciente coletiva. Em suma, esse psicólogo acreditava que os arquétipos eram o resultado do inconsciente coletivo, produto das experiências partilhadas com os nossos antepassados, isto é, parte integrante do ser humano que pode ser identificada na história de várias culturas mundiais. Nessa visão junguiana o conceito de arquétipo diz respeito a esquemas¹⁰⁹ estruturais¹¹⁰ de toda a espécie humana os quais são preenchidos, de acordo com a

¹⁰⁹ Os esquemas (*shème*) são generalizações dinâmicas e afetivas do fundo arcaico das imagens. São eles o “esqueleto” dinâmico e funcional da imaginação (JUNG, 2000).

¹¹⁰ As estruturas são uma espécie de matriz das representações imaginárias em torno de esquemas originais. São formas dinâmicas, sujeitas a transformações (JUNG, 2000).

vivência pessoal, por símbolos e imagens; e os instintos manifestam-se como fantasia e revelam-se por meio de imagens simbólicas.

Durand (1997, p. 60) elucida que os arquétipos que “constituem as substantificações dos esquemas” não podem ser confundidos com símbolos. O que diferencia precisamente o arquétipo do simples símbolo é geralmente a sua falta de ambivalência, a sua universalidade constante e a sua adequação ao esquema. “[...] os arquétipos ligam-se a imagens muito diferenciadas pelas culturas e nas quais vários esquemas se vêm imbricar” (DURAND, 1997, p. 62). Em outras palavras, os arquétipos são “imagens universais” enquanto os símbolos são caracterizados por sua ambiguidade e seus infinitos significados atribuídos de acordo com a cultura de cada povo.

Frye (2000) explica que muitos dos símbolos e referências a arquétipos que encontramos nas histórias não são conscientes ou intencionais, mas vêm à tona porque algum mecanismo (pode ser um cheiro, um som, uma palavra) resgata no inconsciente uma memória que há muito havia sido esquecida ou um conhecimento arquetípico que o escritor nem sabia ter. Este autor aplicou a teoria de Jung na crítica literária e considerou a “causa formal” do poema o seu arquétipo.

Eliade (1992, p. 12) diz que usa o termo “arquétipo” não como estruturas do inconsciente coletivo conforme Jung, pois não toca nos problemas da psicologia de profundidade, mas usa o termo como “sinônimo para um ‘modelo exemplar’, ou ‘paradigma’, isto é, em última análise, no sentido agostiniano”. Em outras palavras, o autor diz não seguir a linha junguiana a qual observa os arquétipos presentes no inconsciente, mas analisa os “arquétipos vivos nas culturas”. Seu estudo estabelece bases para a interpretação da “concepção ontológica” que fundamenta o ser humano. Para o autor (1992, p. 18), a ação humana tem a “propriedade de reproduzir um ato primordial, de repetição de um exemplo mítico”.

Nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem ‘primitivo’, arcaico, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros. Essa repetição consciente de determinados gestos paradigmáticos revela uma ontologia original. O produto bruto da natureza, o objeto modelado pela indústria do homem, adquire sua realidade, sua identidade, mas apenas até o limite de sua participação numa realidade transcendental. O gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial. (ELIADE, 1992, p. 18).

Mielietinski, por sua vez, dedicou-se a estudar os arquétipos especificamente nos textos literários. Assim, trazendo os arquétipos para a literatura, Mielietinski (2002, p. 33) diz que são “esquemas primordiais de imagens e de temas, que constituem certo fundo emissor da linguagem literária”. O autor explica que os arquétipos junguianos são imagens, personagens, papéis a serem desempenhados e, apenas em medida muito menor, “temas”. Já para ele, os arquétipos, no que se referem à literatura, formam uma espécie de banco de dados, assuntos, “elementos temáticos permanentes que acabam se constituindo em unidades como as de uma linguagem temática da literatura universal” (MIELIETINSKI, 2002, p. 19).

Em suma, para Mielietinski (2002), a literatura tem sua pré-história nos mitos e carrega em sua estrutura arquétipos míticos que se mantêm ao longo da história nos textos literários e nas culturas. Essa perspectiva mielietinskiana de uma forma geral não é muito diferente daquela que apresenta Jung (2000; 2008), pois as “histórias novas” nada mais são do que recriações porque todas têm como base os arquétipos e uma memória coletiva milenar.

A respeito da reflexão de que os arquétipos dentro da literatura são “elementos temáticos”, Mielietinski (2002) explica que um arquétipo só pode ser inteiramente percebido em relação ao seu contexto. “Os motivos subconscientes estão igualmente ligados à ambiência social, enquanto a matricialidade temática que permite a liberação dos arquétipos (como ‘tijolos’ literários) configura-se gradativamente através de uma narrativa mais amorfa” (MIELIETINSKI, 2002, p. 38).

Por um lado concordamos com a afirmação de Mielietinski de que é necessário analisar o contexto da obra para compreender seus arquétipos. Por outro lado, não consideramos que seja necessário descartar a ideia de arquétipos como foi apresentada por Jung (2000; 2008) e seus seguidores, uma vez que as personagens literárias são representações de homens e estes possuem arquétipos, inclusive relacionados à suas personalidades, podendo ser entregue à expressão literária a tarefa de registrar seus pensamentos, sentimentos e valores.

Conclui Eliade (1992) que os mitos arquetípicos são, portanto, abstrações as quais pertencem à humanidade. Eles representam os modelos do perfeito e do ideal. Como são abstrações necessitam de símbolos que são vivenciados e correspondem às transformações práticas da vida dos homens. Este é um ponto de concordância entre os estudos sobre arquétipos: sua abstração. Uma vez que, embora presentes de diferentes maneiras nos mitos, os arquétipos não constituem sua materialidade, não são pessoas ou

objetos, mas possibilidades de realização das experiências humanas nessas ou em outras formas literárias.

Para Mielietinski (2002), os grandes arquétipos literários ou motivos arquetípicos são: a mãe, o pai, a criação, o nascimento, o ritual de iniciação, a morte e o herói. Em Jung (2000; 2008), os arquétipos mais discutidos são: *persona*, sombra, *anima/animus*, *self* e a grande mãe. É difícil apresentarmos uma listagem definitiva de arquétipos porque eles são inumeráveis de acordo com cada experiência humana. Como o próprio Jung apontou: “há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica” (JUNG, 2000, p. 57).

Na literatura os arquétipos podem ser vistos como estruturas que permanecem ao longo dos séculos e séculos (da *Bíblia* até *Mensagem*, por exemplo). São transformações originais de alguns elementos iniciais ou esquemas primordiais de imagens e de temas. Esses símbolos e imagens nos textos literários propiciam um diálogo interior de plurissignificação. Situados fora do tempo histórico, os arquétipos são universais e mobilizados pelos mitos que ativam diferentes aspectos da psique humana como a espiritualidade, a criação artística, o *pathos* e a linguagem.

Como os mitos arquetípicos formam experiências vividas sucessivamente durante milênios, pelas quais os seres humanos passam por temas idênticos em lugares distintos, podemos dizer que *Mensagem* condensa em seu núcleo manifestações arquetípicas como a transformação do caos em cosmos e vice-versa estabelecendo um diálogo com um tempo ancestral (ou inconsciente coletivo conforme teoria de Jung), remetendo a acontecimentos supostamente ocorridos “*in illo tempore*” (ELIADE, s/d, p. 40). Essa transformação de caos em cosmos e vice-versa faz parte do arquétipo da criação. E este faz parte de um universo pouco definível, mas é transmitido além do tempo e espaço de geração a geração.

Imagens arquetípicas como as do Messias Salvador, do herói iniciado, do criador que usa a Palavra “conservam intactas suas valências metafísicas, apesar das eventuais valorizações concretas” (ELIADE, 2002, p. 146). Essas imagens podem ser vivenciadas de diferentes formas dependendo do indivíduo que lhes confere uma atualização. Caso seja um poeta, como Fernando Pessoa, essas imagens alicerçadas na (re)construção de episódios dentro do âmbito literário vão priorizar certos elementos ao invés de outros, dando-lhes contornos poéticos com vistas a uma elaboração artisticamente apurada (MIELIETINSKI, 2002). Por vezes é perturbada a distinção

entre as instâncias temporais literárias e as de reminiscências do mito motivada ademais pelo exercício inventivo do poeta, inclusive pela condensação dos poemas como em *Mensagem*.

O poeta Fernando Pessoa procurou fundir-se com o pensamento coletivo português assumindo no eu poético a glória, a frustração e a dor do povo lusitano em seu movimento histórico do Oriente ao Ocidente e em seu desejo de futuro enigmático e renovação de mitos. É como se a alma do poeta contemplasse com “olhos gregos, lembrando” (conforme a epígrafe) uma vida anterior a dos mitos que forçam o homem a transcender seus limites colocando-o ao lado dos deuses, em um patamar elevado.

Realmente, segundo Eliade (1989; 1992; 2004a), o mito conta uma história sagrada ou relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial como a fundação de Lisboa por Ulisses. Conforme o autor (1992), reviver esse tempo, assistir ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os entes sobrenaturais e reaprender sua lição criadora é o objetivo de toda civilização que deseja tornar-se significativa, preciosa e exemplar. Dessa forma, a noção de inconsciente coletivo¹¹¹ que prossegue em *Mensagem* é o receptáculo não da geração do século XX, mas de todas as outras que a antecederam. Logo, essa poesia pessoana abre-se ao universal apresentando-nos heróis, mitos, arquétipos, situações carregadas de destinos divinos como aparecem na *Bíblia*.

Neste capítulo apontamos três arquétipos que chegaram à poesia pessoana com uma auréola hierofânica, a qual reveste os elementos de laivos sagrados fazendo de cada poema de *Mensagem* um rito que transparece um mito, seja diretamente como “Ulisses” ou indiretamente como “Viriato”. Diante do exposto é possível apresentarmos a seguinte tabela dos arquétipos que serão estudados aqui:

Tabela 2: Três arquétipos em *Mensagem* e suas funções

Arquétipo	Característica	Imagem	Função
Criação	Dá estrutura ao mundo / Transforma caos em cosmos e vice-versa	Deus/Criador/Mar/Poeta	Criar algo pela Palavra/origem/totalidade

¹¹¹ O inconsciente coletivo costuma apresentar-se sob a imagem simbólica do Mar, rica para Fernando Pessoa. Segundo Jung (2000), isso se dá porque abaixo da luzente superfície do Mar se ocultam profundidades não suspeitáveis. Vale lembrarmos que o Mar, como elemento de conquista do povo português, também sintetiza o grande sonho nacional de alma coletiva.

Iniciação	Vive-se o diferente / Alcança o impossível / Evolui espiritualmente	Herói/Messias/D.Sebastião/ Mar/ Poesia	Agir corajosamente – superação humana / percurso evolutivo
Centro	Anseia por um tempo de plenitude / um lugar melhor/ mundo espiritual	Paraíso/Céu/Ilha/Jerusalém Templo/V Império	Compreender o Universo. Caminhar à “Terra Prometida”/destino celeste

Graças a essas imagens arquetípicas, “histórias” como a de Israel e de Portugal podem se comunicar e alcançar “denominadores comuns” ou viver “fenômenos análogos”, ou ainda agir uniformemente diante de mesmos fenômenos da Natureza, como veremos a seguir.

5.1 Arquétipo da criação

*Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos criou.
(Fernando Pessoa)*

Ao ocupar-se do nascer de Portugal em *Mensagem*, Fernando Pessoa nos remete à cosmogonia a qual traduz um sentimento universal de transcendência e, simultaneamente, é um gesto exemplar da força e da criatividade. Ainda, a cosmogonia trata da origem absoluta e é a suprema manifestação do sagrado (ELIADE, 1992; s/d).

O termo “sagrado” refere-se a uma das maneiras de se “inserir no mundo”, ou seja, a um fenômeno complexo que, ao lado do profano, compõe outra modalidade de ser no mundo. Eliade explica que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história (ELIADE, s/d, p. 28). Dessa forma, o indivíduo conhece o sagrado por causa da hierofania que o faz se apresentar diferente do profano.

Importante lembrarmos, conforme Eliade (s/d), que o sagrado e o profano manifestam-se em espaços e tempos diferentes. A experiência do espaço sagrado possibilita a “criação do mundo” que, ao projetar um ponto fixo (um centro no caos), abre uma comunicação entre os níveis cósmicos. No espaço do profano nada é absoluto,

tudo é relativo: os pontos centrais aparecem e desaparecem. Em relação ao tempo, o sagrado manifesta-se no “tempo da origem”, na perfeição dos começos, “*in illo tempore.*” (ELIADE, s/d, p. 40).

Mielietinski (2002) observa que, nos mitos sobre a criação, a ação está relacionada com o tempo que precede o estabelecimento de uma lei rigorosa de ordenação do mundo. É um mundo outro, qualitativamente distinto do cotidiano cuja organização de caos em cosmos é análoga dos deuses. Assim, resgatar na poesia um tempo sagrado ou mítico implica estar próximo dos deuses ou “cheio de Deus” e fundar um mundo perfeito.

Da mesma forma que “a cosmogonia é o arquétipo da criação, o tempo cósmico que a faz jorrar é o modelo exemplar de todos os outros tempos.” (ELIADE, s/d, p. 88). Sob essa perspectiva, como também nota Mielietinski (2002, p.124), “a temática da criação está ligada a uma dinâmica no tempo”, na qual “destaca-se o motivo do movimento no espaço e o entrecruzamento de diferentes zonas e mundos”.

No contexto da criação bíblica, “a terra era sem forma e vazia, havia trevas sobre a face da profundidade, e o Espírito de Deus pairou sobre a superfície das águas” (Gn 1:2). Observamos que foi nas águas que Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. Aqui, o Mar, “água de todas as possibilidades”, já existia e pode ser considerado como arquétipo da criação onde é formado o próprio eu poético pessoano de “alma atlântica imersa em sonhos que são Deus”, ou seja, “pairando sobre a face das águas”. Deste modo, o eu poético contempla um além do mundo sensível e até mesmo o além das limitações do intelecto humano e surge então “o Portugal poético” pessoano: *Mensagem*.

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.
Deus quis que a terra fosse toda uma,
Que o mar unisse, já não separasse.
Sagrou-te, e foste desvendando a espuma.

E a orla branca foi de ilha em continente,
Clareou, correndo, até ao fim do mundo,
E viu-se a terra inteira, de repente,
Surgir, redonda, do azul profundo.
(PESSOA, 2006, p. 36).

Intuímos que o processo criativo vai além da palavra e do consciente: do “azul profundo” surge a “terra redonda”. Entendemos que são necessárias “as águas” (imagem do inconsciente) como espécie de “arquipotência” onde radica todo o ser e todo o

acontecer (ELIADE, 1989). Jung (2000, p. 63) nomeia esse processo criativo como “complexo autônomo”¹¹² alicerçado numa base comum que são os arquétipos.

Nesse sentido, a criação artística não está livre do “complexo autônomo”. Há sempre uma reativação de arquétipos que os tornam acessíveis a outras épocas. Jung (2008, p. 71) explana que o processo criativo consiste em uma ativação inconsciente do arquétipo e numa elaboração e formalização da obra acabada. De certo modo, a formação da imagem primordial é uma transcrição da linguagem do presente pelo poeta dando novamente a cada um a possibilidade de encontrar o acesso às fontes mais profundas da vida.

Desde as épocas mais remotas o homem procura conhecer sua origem e seu fim. Tal necessidade, a de buscar um sentido (como significado e direção) para sua vida, bem como para a existência do Universo, encontra-se nos mitos de criação de todas as sociedades. Uma função dessa narrativa mítica é exatamente organizar a vida humana dando sentido e criando um campo gravitacional que transforma grupos em comunidade.

Sabemos que os ingredientes de qualquer narrativa mítica são reflexões a respeito da ordem moral, religiosa, social, enfim, tudo o que constitui a sociedade humana e suas relações com o divino. Conforme Eliade (1992, p. 19), há atos humanos que imitam um arquétipo celestial, como o arquétipo da criação. Neste sentido, as histórias arquetípicas são um ofício de (re)construção do mundo, uma vez que todas provêm da mesma fonte universal. Na análise cosmológica de Eliade (1992), cada fenômeno terrestre corresponde a um termo celestial, transcendente e invisível, a uma “ideia” no sentido platônico.

Cada coisa, cada noção, apresenta-se sob um duplo aspecto: o do *mēnōk* e o do *gētīk*. Existe um céu visível: portanto também existe um céu *mēnōk*, que é invisível [...] Nossa terra corresponde a uma terra celestial. Cada virtude praticada aqui em baixo, na *gētah*, tem uma correspondente celestial, que representa a realidade verdadeira [...] enfim, qualquer coisa manifestada na *gētah*, é, ao mesmo tempo *mēnōk*. A criação simples é duplicada. A partir do ponto de vista cosmogônico, o cenário cósmico, chamado *mēnōk*, precede o cenário *gētīk*. (ELIADE, 1992, p. 20).

¹¹² Nise Silveira, ao explicar o “complexo autônomo” junguiano diz que esses complexos são agrupamentos de conteúdos psíquicos carregados de afetividade. Compõe-se, primeiramente, de um núcleo possuidor de intensa carga efetiva. Secundariamente, estabelecem-se associações com outros elementos formando, assim, verdadeiras unidades vivas, capazes de existência autônoma. (SILVEIRA, 1976, p. 35).

Talvez por isso o Fausto de Goethe já dizia muito acertadamente: “*In anfang was die tat*” (que significa “no começo era o ato”). Ato nunca foram inventados, foram feitos. No começo era o Verbo, Ação, Ato. Assim sendo, toda a criação terrestre segue esse modelo divino. Como explica Eliade (1992), a imitação da obra dos deuses funciona como fundamento para a formação do homem.

Conforme Maciel (2008, p. 12), “sendo esta torrente arquetípica o caudal que propulsiona a humanidade rumo ao desconhecido, é também, ao mesmo tempo, a força que a atrela a uma tradição, norteada por formas previsíveis de conduta”. Em outras palavras, as histórias arquetípicas trariam ao homem hodierno o poder de mudar o destino – entendendo-se destino como o entendiam os gregos antigos: uma interferência dos deuses na vida humana, e isto quer dizer a “fixação em padrões que se repetem no suceder das gerações.” (MACIEL, 2008, p. 119).

É possível mudar o destino da sociedade por meio de um ato humano, o questionamento, pois, segundo Maciel (2008, p. 13), “encontrar a pergunta é formular o problema central, a partir do qual toda a vida se regenera”. O cavaleiro Parsifal, por exemplo, profere a pergunta redentora: *Onde está o Graal?* O profeta Isaías questiona aos exilados de Babilônia: “Vocês não sabem? Já não ouviram? Não foram avisados desde o princípio? Não entendem como a terra foi feita?” (Is 40:26). O eu poético pessoano faz a pergunta central do sebastianismo: “Quem vem viver a verdade / Que morreu D. Sebastião?” (PESSOA, 2006, p. 48). Podemos dizer que é mister uma interrogação esfíngica no subsolo das proposições de (re)construção de um mundo novo, pois a dúvida pertence à natureza íntima do pensamento e do aforismo paradoxal (nada/tudo; além/aquém; possível/impossível), única forma de pensar, diria Fernando Pessoa, que leva ao conhecimento satisfatório.

Para se responder às perguntas clássicas (Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?) será preciso que se imagine ou que se crie uma imagem para recontar as histórias arquetípicas. Como criaturas orientadas de acordo com a filosofia judaico-cristã, não podemos nos livrar do selo original de nossa cosmologia. O mais significativo dessa cosmologia é que o ato criador é apresentado como um falar criativo. A cosmologia bíblica está escrita desde os primeiros versículos de *Gênesis* quando YHWH cria o mundo e todas as coisas que o constituem, inclusive um ser semelhante a si mesmo: o ser humano.

O ser humano, na visão poética pessoana, tem “alma divina” porque se vai pelo “mar da idade à eternidade”. “É a busca de quem somos, na distância / De nós; e, em

febre de ânsia, / A Deus as mãos alçamos.” (PESSOA, 2006, p. 55). Ou seja, o ser humano tem uma parte eterna, além da sepultura. Essa visão pessoana de que a alma humana é a parte de uma pessoa que não é física (imaterial) já vem expressa na *Bíblia*. Em *Gênesis* 35:18 é descrita a morte de Raquel, esposa de Jacó, dizendo que ela nomeou o seu filho “ao sair-lhe a alma”. Com base nisso sabemos que a alma é diferente do corpo e que continua a viver após a morte física. Simplificando, é a parte de cada ser humano que dura eternamente após o corpo passar pela morte: “o mais é carne, cujo pó / A terra espreita” (PESSOA, 2006, p. 23).

Mas todo vivo é eterno infante
Onde estás e não há o dia.
No antigo seio, vigilante,
De novo o cria!
(PESSOA, 2006, p. 22).

Na visão do eu poético, o ser humano é imortal ou “eterno infante”, ou seja, sempre virá a renascer. É como se a vida fosse frações de segundo da eternidade. A *Bíblia* transluz que Deus plantou a imortalidade no coração humano porque o projetou à sua imagem, para viver eternamente. Por isso, o ser humano tem o impulso inato de ansiar pela imortalidade e pela totalidade. Nas análises do psicólogo Jung (2008), o ser humano possui além do desejo de totalidade (*self*) a busca de integração com o Absoluto.

A declaração de Jung (2008) de que somos impelidos a ser nós mesmos reforça a ideia de que a alma está sempre buscando a si mesma e muito se compraz ao encontrar-se espelhada no mundo material. O próprio Messias seria uma manifestação de arquétipo do *self*. Isso porque o Messias (ou D. Sebastião) encarna o desejo de seus seguidores, o povo messiânico, ou seja, o Messias pode surgir de modos diferentes e, às vezes, aparece por identificação do sujeito com o arquétipo do *self*. O sujeito reproduz, nesse caso, a figura do Messias como modelo. Em seguida identifica-se com o Messias. Na sequência, introjeta essa figura e passa a agir como se fosse o próprio Messias.

Nessa perspectiva, o Messias pode ser considerado uma manifestação simbólica de um arquétipo primordial gravada no *self*, que se encontra identificada na “Imagem de Deus” e que desconhece as limitações de tempo e espaço servindo de mediador entre o indivíduo e a experiência coletiva primordial que lhe deu origem por meio de rituais. Assim, o Messias seria o portador de uma função transcendente natural.

O Messias, ao mobilizar as forças inconscientes, culminaria por movimentar as forças do inconsciente coletivo de um determinado grupo social.

Segundo Massaud Moisés em *Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge* (1998), o próprio poeta teria produzido suas obras em “busca do *self*, o arquétipo do *si-mesmo*, ou tendo-o como fonte reguladora, coordenadora ou meramente criadora”. Isso porque, conforme o crítico, “Pessoa ‘ele-mesmo’ é também um heterônimo¹¹³ e, portanto, um arquétipo” (MOISÉS, 1998, p. 98). Por meio de traços artísticos e linguísticos há uma atualização de fragmentos do inconsciente coletivo na experiência individual pessoana.

Como espécie de arquétipo divino, do Absoluto, o ser humano é feito à imagem e semelhança de Deus. Daí a mitologia conta que somos seres feitos da água, do mar e do pó da terra produtiva com a cabeça voltada para o céu; ou feitos de barro do qual o sopro divino deu a vida. Isto é, humanos são seres ligados ao divino. Talvez por isso a completude, a totalidade e a perfeição são desejos eternos desses seres. E como são incompletos, carentes, nostálgicos e mortais - “essa *incompletude* produz em cada um o desejo de experimentar a *plenitude*”. (MACIEL, 2008, p. 33 – grifos nossos)

Como o Deus-Criador, o ser humano vê a possibilidade de converter um mistério em uma criação, um caos em cosmos etc. Maciel (2008, p. 169) considera “o ato criador como um impulso em busca de uma organização, tendo origem num universo, de onde provêm todas as experiências que fazem parte da condição humana: o universo mítico”.

Criar é uma necessidade da vida, ao lado da fome, da sexualidade, da atividade e da reflexão. Vem de uma fonte atemporal e indestrutível no terreno da natureza; raiz, terra, casa, útero, ou os oceanos em transformação que cingem o mundo. Não é, portanto, um dom especial, uma habilidade, ou um talento ao qual apenas os gênios ou artistas tenham acesso.

O *locus* da criação é a alma humana, já o dizia Moreno, e todo ato criador se reveste de uma substância. O filósofo Gaston Bachelard descobriu que a imaginação criadora escolhe e dá preferência a uma determinada substância para revestir-se. Portanto, entre escolher blocos de pedra, notas musicais, tintas, madeira, palavras, linhas e outros tantos materiais, existe toda uma gama de segredos. Essa consubstanciação expressa intimidades não reveladas, refúgios secretos, buscas nem sempre alcançadas, vidas nem sempre vividas, pois as imagens criadas são revelações de estados de ser. (MACIEL, 2008, p. 170).

O ato de criação dá, portanto, concretude e aconchego às imagens da alma e, à medida que adquirem densidade através das mãos do criador, essas imagens conectam-

¹¹³ Para o autor, os heterônimos são projeções arquetípicas do inconsciente coletivo de Fernando Pessoa. (MOISÉS, 1998, p. 98)

se com as imagens míticas. Por isso os arquétipos míticos constelam-se no psiquismo e materializam-se em objetos concretos (poemas, por exemplo). E os poetas podem, por meio dos arquétipos, habilitarem-se a um conhecimento infinito do universo, pois na visão de Pessoa (s/d.), poesia é sempre conhecimento. Logo, criar é conferir sentido a existência denotando uma compreensão e uma sensibilidade.

Compreendemos que essa ideia de um homem-criador implica a ideia de um Deus-Criador. Desde Platão, Aristóteles, Santo Agostinho etc., a filosofia e a estética ocuparam-se do tema da criação, especialmente como reflexo de uma entidade divina. Encontram-se na obra platônica, por exemplo, tentativas de compreender metafisicamente a origem do ser e do mundo. Em Aristóteles, a capacidade de criação, do “passar a ser” está ligada ao devir constante e não no sentido da passagem do não ser ao ser. No Renascimento substituiu-se Deus pela mente humana. Porém, o que nos interessa neste trabalho é o arquétipo da criação, ou seja, não importam as concepções que mudaram sobre a criação artística, mas seu substrato que de alguma forma continua sempre presente.

A criação artística interessa também à Psicologia que explora as formas de representações humanas. Para o psicólogo Jung (2000, p. 71), quando a imaginação criadora é livremente expressa, faz ressurgir os arquétipos, trazendo-os ao presente pela insatisfação que este suscita e através do inconsciente, ou seja, faz vir à tona as formas primordiais que melhor compensem as carências do espírito do tempo em que se vive.

Não podemos negar que *Mensagem* é uma realização criativa e, como tal, existem elementos arcaicos que permanecem, apesar de todas as inovações existentes. Fernando Pessoa, nesse processo de criação literária, cria uma mitologia de espaço múltiplo onde o próprio criador torna-se também criatura literária. Segundo Eliade (s/d), a cosmogonia é realmente o modelo exemplar de toda “espécie de fazer”, acreditamos que até mesmo do fazer poético de *Mensagem*.

A ação de fazer remete à arte; e esta é aquele fazer (*poiein*) que termina em alguma obra-prima ou “obras do espírito”, como diz Valéry (1999). A criação artística pode criar a partir do caos ou a partir do nada e fazer surgir algo perfeito como o “jardim do Éden”, o Paraíso. A palavra, nesse processo de criação literária, é poderosa e cria o sentido que quer: é o instrumento de Deus-Criador. Igualmente, o poeta pode criar mundos por meio da linguagem literária dando forma àquilo que é amorfo, fazendo ser o que não é. O músico, do mesmo modo, pode ordenar o caos por meio de notas

musicais e assim por diante. Tais ações são “atos cosmogônicos” por repetirem o ato da “primeira criação”, do sagrado, “*ab origine*”. (ELIADE, s/d).

Dessa forma, “na produção da obra a ação vem sob a influência do indefinível” (VALÉRY, 1999, p. 191). Paul Valéry explica que essa ação ou ato poético é a determinação essencial, já que é uma escapada miraculosa para fora do mundo fechado do possível e uma introdução no universo do impossível. É como se esse ato saísse do instável e, como Minerva totalmente armada, fosse produzida pelo espírito de Júpiter, velha imagem ainda repleta de sentidos.

O poeta Fernando Pessoa cria, por conseguinte, um Portugal poético atualizando o ato cosmogônico em BRASÃO e usando como instrumento de criação o mesmo do Deus-Criador: a Palavra. Segundo Eliade (s/d; 1992; 1993), em muitas culturas acredita-se que os mundos foram criados pela Palavra. Deste modo, como criação, o fazer literário de Pessoa propõe um novo homem e um novo mundo, uma ordem qualitativamente distinta do mundo ordinário que “hoje és nevoeiro...” (PESSOA, 2006, p. 58).

Como arte da Palavra *Mensagem* é um ato duplamente cosmogônico. É como se o poeta emprestasse à Palavra novas potencialidades e com esse fator criativo propiciasse outras associações. Realmente, a Palavra tem o poder de resgatar as sensações fugidias e de trazê-las de volta. Sob esta perspectiva, poesia é salvação, pois a palavra poética traz de volta uma revelação que “lhe rasgue o véu” (PESSOA, 2006, p. 32). Ou seja, realiza a passagem daquilo que não é manifesto para o que é manifesto ou, falando cosmologicamente, do caos para o cosmos.

Segundo Eliade (1992, p. 26-27), toda criação repete o ato cosmogônico preeminente. O autor (1992, p. 31) exemplifica que o mito cósmico serve como modelo exemplar em qualquer cerimônia cujo propósito seja a restauração da integridade total, como nas sessões de cura, fecundidade, nascimento de uma criança etc. Consequentemente, a cosmogonia representa a criação e esta tem sua fundação no centro do mundo. Na visão do autor este centro é o âmbito do sagrado, a zona da realidade absoluta almejada pelo homem.

Podemos dizer que a arte literária busca revelar essas configurações arquetípicas do ser humano, procurando fazer renascer um mundo em que as esferas divinas e humanas sejam entrelaçadas. Talvez por isso a obscuridade, a magia da palavra poética e seu sentido de mistério ajam profundamente na poesia pessoana. Pois cada palavra é uma evocação e um exorcismo da coisa que nomeia possibilitando

formar um mundo para si. Daí alguns definirem a figura do poeta Fernando Pessoa como um vidente místico ou um profeta incompreendido, que vê além do mundo físico.

SIM, que é o próprio homem senão um cego inseto inane a zumbir (?) contra uma janela fechada; instintivamente sente para além do vidro uma grande luz e calor. Mas é cego e não pode vê-la; nem pode ver que algo se interpõe entre ele e a luz. De modo que preguiçosamente (?) se esforça por se aproximar dela. Pode afastar-se da luz, mas não pode ir além do vidro. Como o ajudará a Ciência? Pode descobrir a aspereza e a nodosidade próprias do vidro, pode chegar a conhecer que aqui é mais espesso, ali mais fino, aqui mais grosseiro, ali mais delicado: com tudo isto, amável filósofo, quão mais perto está da luz? Quão mais perto alcança ver? E contudo, acredito que o homem de gênio, o poeta, de algum modo consegue atravessar o vidro para a luz do outro lado; sente calor e alegria por estar tão mais além de todos os homens (?), mas mesmo assim não continuará ele cego? Está ele um pouco mais perto de conhecer a Verdade eterna? (PESSOA, 2004, p. 265).

A figura do poeta aqui é percebida por Fernando Pessoa como um Deus-Criador imortalizado por sua criação. Na visão pessoana um poeta escreve a partir do que vê (“pairando sobre as águas”) e do que sente sobre o homem, o mundo e todos os problemas pertencentes à metafísica. Segundo Fernando Pessoa (2006, p. 38), “sentir é criar”; e “pensar é errar”. Sentir é pensar sem ideias, sem opiniões; por isso, sentir é uma forma de compreender.

O ARTISTA como artista sente menos do que os outros homens porque ou produz ao mesmo tempo que sente, e nesse caso há uma dualidade de espírito incompatível com o estar entregue a um sentimento; ou então depois, mas, para o poder fazer, deve poder lembrar-se e o lembrar-se indica [?] o ter sentido realmente, ainda que sem consciência disso. (PESSOA, 2004, p. 269).

Não é difícil perceber que aqui temos uma subversão da tradição do pensamento ocidental que privilegia o caminho da razão como meio para a verdade. Pessoa, ao colocar o sentir como verdadeira possibilidade de criação, estabelece a adesão a um tipo de saber que não se pretende construir a partir da utilização de um aparato racional em que se busca apreender as coisas por meio de um intelecto apartado da sensação. Para o poeta (2004, p. 270), “são três os elementos essenciais da poesia: Sentimento, Cor e Forma.”

Seria necessário outro trabalho para que pudéssemos dar conta de todos os pressupostos pessoanos sobre a obra de arte. No entanto, não podemos deixar de perceber uma orientação da arte como produto que concilia o racional e o irracional na sua composição enquanto ofício sagrado, ou seja, uma experiência metafísica e religiosa que busca religar o homem aos “impulsos naturais do espírito”.

Isso nos leva a crer que já se insinua em Fernando Pessoa certa consideração da arte como “mestra da vida”, cujo valor essencial está em sua permanência, sua duração como marca da “passagem do homem” pelo mundo, testemunha pública de sua subjetividade.

O valor essencial da arte está em ela ser o indício da passagem do homem no mundo, o resumo da sua experiência emotiva dele (sic); e, como é pela emoção, e pelo pensamento que a emoção provoca, que o homem mais realmente vive na terra, a sua verdadeira experiência, registra-a ele nos fastos das suas emoções e não na crônica do seu pensamento científico, ou nas histórias dos seus regentes e dos seus donos. Com a ciência buscamos compreender o mundo que habitamos, mas para nos utilizarmos dele; porque o prazer ou a ânsia só da compreensão, tendo de ser gerais, levam à metafísica, que é já uma arte. Deixamos a nossa arte escrita para guia da experiência dos vindouros, e encaminhamento plausível das suas emoções. É a arte, e não a história, que é a mestra da vida. (PESSOA, 2004, p. 218)

O que se tem na arte é o símbolo que nos põe em contato com a alma do homem que, por sua vez, enverga uma alma universal, segundo os postulados da crítica do imaginário (cf. DURAND, 1979). Por fim, a arte literária, como observou também Mielietinski (2002), testemunha e marca a “iniciação” do homem no mundo construindo, assim, um álbum de arquétipos literários por meio de imagens, símbolos e mitos.

5.2 Arquétipo da iniciação

*Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me
A fronte com o olhar;
E esta febre de Além, que me consome,
E este querer grandeza são seu nome
Dentro de mim a vibrar
(Fernando Pessoa)*

O arquétipo da iniciação¹¹⁴ tem base em *Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas*, de Mircea Eliade (2004b). Nesta obra, o autor foca seus estudos na iniciação presente nas mais diversas sociedades do mundo e também nos temas iniciáticos que permeiam seus rituais. O autor defende a relação entre as crenças e desejos

¹¹⁴ A iniciação é tema mitológico extremamente recorrente e frequentemente relacionado a um acontecimento primordial que gera um estado de coisas, uma inserção social, uma passagem de um estado a outro de ser trazendo-os à consciência. Mitologicamente falando, é o lugar onde segredos são revelados onde se tem acesso às verdades antes ocultas. (cf. ELIADE, 2004b).

inconscientes dos indivíduos e a permanência dos ritos iniciáticos nas sociedades modernas.

Para Eliade (2004b), a iniciação é “um conjunto de ritos e ensinamentos orais que visa à modificação radical do estatuto religioso e social do sujeito a iniciar” (ELIADE, 2004b, p. 14). Significa, então, uma conversão ou uma modificação da condição existencial de um indivíduo que, ao final do processo, torna-se outro, modificado em relação à sua condição primeira – assim como a jornada de um herói.

Conforme Eliade (2004b), os ritos de iniciação mais conhecidos são: de puberdade (pelos quais se efetua a passagem da infância, ou da adolescência, para a idade adulta e que são obrigatórias para todos os membros da sociedade); de entrada em uma sociedade secreta; e de vocação mística. A iniciação pode ser, por conseguinte, o meio pelo qual o indivíduo será incluído na sociedade de que faz parte e conhecerá, finalmente, os valores espirituais dessa sociedade que “possui um conjunto coerente de tradições místicas, uma ‘concepção do mundo’, e é essa concepção que é gradualmente revelada ao noviço durante a iniciação” (ELIADE, 2004b, p. 14).

Sob essa perspectiva, o processo iniciático¹¹⁵ relaciona-se à inserção no real, pois, associado aos ritos de passagem nas mais diversas culturas, diz respeito aos maiores eventos da vida, fundamentalmente os de passagem como o nascimento, a puberdade, o casamento, a morte, a ascendência ao mundo sagrado etc. Marca, de qualquer forma, a transição do indivíduo para uma nova ordem. Por isso, o esquema fundamental de qualquer iniciação é:

[...] 1) tortura pela mão dos demônios e dos espíritos que desempenham o papel de ‘mestres da iniciação’; 2) morte ritual, experimentada pelo paciente como uma descida aos Infernos (acompanhada por vezes de uma ascensão aos Céus); 3) ressurreição para um novo modo de ser: o de um homem consagrado. (ELIADE, 2004b, p. 146).

É importante ressaltarmos ainda que, para esse autor, todo rito de iniciação é permeado pelo caráter espiritual ou sagrado, visto que “a iniciação constitui um dos fenômenos espirituais mais significativos da história da humanidade. É um ato que não engloba unicamente a vida religiosa do indivíduo no sentido moderno do termo ‘religião’ – engloba toda a sua vida” (ELIADE, 2004b, p. 23).

¹¹⁵ Ou caminhos alquímicos, ocultistas ou herméticos que fazem com que, na contramão de uma investigação científica ou filosófica, a verdade seja apresentada por símbolos. (cf. ELIADE, 2004b).

Esse processo iniciático constitui-se no difícil caminho (“*durohana*”) que leva para o “Centro” – “zonas da realidade absoluta”. A iniciação tem como elemento principal a ligação com uma figura divina ou com sua própria espiritualidade. Isso pode ser verificado em vários níveis da realidade como: “difíceis convoluções de um templo”; “peregrinações a lugares sagrados”, como a Jerusalém; viagens realizadas por expedições heróicas, em busca do “Velocino de Ouro”, das “Maças Douradas”, da “Erva da Vida”; desesperos dentro de labirintos; dificuldades daquele que procura pelo caminho em direção a seu *self*; e assim por diante. (ELIADE, 1992, p. 27)

Todo esse processo de iniciação é verificável na mitologia dos heróis que pertence ao tema universal. E independentemente do grau de “dessacralização” dos temas, todas as cerimônias (primitivas ou modernas) podem ainda ser consideradas como ritos de iniciação, pois “elas implicam provas, uma instrução especial e, sobretudo, o segredo” (ELIADE, 2004b, p. 188). Além do mais:

[...] a atividade imaginária e a experiência onírica do homem moderno continuam a estar impregnadas de símbolos, figuras e temas religiosos. Tal como certos psicólogos gostam de repetir: o inconsciente é religioso. Em alguns aspectos poderíamos dizer que, no homem das sociedades dessacralizadas, a religião tornou-se ‘inconsciente’; ela jaz enterrada sob as camadas mais profundas do seu ser; mas não se deve dizer que não continua a preencher uma função essencial na economia da psique. (ELIADE, 2004b, p.194).

Para o autor, uma das maneiras pelas quais esses ritos iniciáticos ainda sobrevivem é o desejo inconsciente de pessoas que buscam, através da literatura, preencher o vazio da religião. Conforme Eliade (2004b, p. 192), quando os cenários iniciáticos perderam força (em razão da dessacralização da sociedade) eles tornaram-se “temas literários”, isto é, entregam agora a sua mensagem espiritual sob outro plano de experiência humana dirigindo-se diretamente à imaginação”.

Na mitologia do herói, do “*magno homo*”, sempre transparece o arquétipo da iniciação, pois este passa por diversas mutações e/ou provações. A figura do herói projeta arquétipos que, segundo Jung (2008, p. 90), existem desde “tempos imemoriais”. Ou seja, o mito do herói remonta às épocas mais remotas da humanidade e reflete a batalha dos sujeitos na busca criativa por profundidade em sua integração com o real. Em suma, a figura do herói permeia a mente (in)consciente de todo ser humano por meio da mitologia e/ou da literatura.

Segundo Müller (1992, p. 5), o mito do herói simboliza psicologicamente o caminho da autorrealização, do autoconhecimento e da vida criativa. É o caminho da mudança que através da morte ou similar leva a uma nova vida. Conseqüentemente, o caminho difícil representa um ritual de passagem do âmbito profano para o sagrado, do efêmero e ilusório para a realidade e eternidade, da morte para a vida, da tempestade para a bonança, do homem para a divindade.

Na maioria das vezes a vida de um herói é tecida por um sábio ou profeta que surge no caminho daquele no momento de grande crise, cuja solução só é conquistada se forem seguidos todos os “passos iniciáticos”. Heróis são predestinados às ilhas afortunadas e, frequentemente, não são representantes de homens comuns; são símbolos de algo maior que lhes garante a perenidade. Desde a infância suas qualidades são visíveis e, se bem canalizadas, levam ao sucesso e à glória humana. Os ritos de passagem de um herói são vivenciados e surgem a partir do encontro com o profundo ou milagroso. Por isso o mito do herói é caracterizado pelo nascimento humilde e milagroso (cujos milagres são realizados por meio de poderes sobre-humanos ou divinos) de alguém que luta contra o mal, mas cai por traição ou ato de sacrifício seguido de morte (ciclo do nascimento à morte).

Nas palavras de Jung:

O mito universal do herói refere-se sempre a um homem ou um homem-deus poderoso que vence o mal, apresentado na forma de dragões, serpentes, monstros, demônios etc. e que sempre livra seu povo da destruição e da morte. A narração ou declamação de ritual de cerimônias e de textos sagrados e o culto à figura do herói com danças, músicas, hinos, orações e sacrifícios, prendem os espectadores num clima de emoções numinosas (como se fosse um encantamento mágico), exaltando o indivíduo até a sua identificação com o herói. (JUNG, 2008, p. 98).

A imagem do herói foi conhecida tradicionalmente em cada geração que, por sua vez, a recebeu de gerações precedentes. O mito do herói é encontrado na mitologia clássica greco-latina, na Idade Média, no extremo Oriente e entre tribos primitivas contemporâneas (JUNG, 2008, p. 142). Entretanto, a figura arquetípica do herói varia de acordo com o tempo modificando-se e adaptando-se à realidade de cada época.

Na Antiguidade o herói era visto como uma pessoa que realizava feitos sobre-humanos, filho de um(a) deus(a) com um(a) mortal, detentor de coragem, força física e moral. Na Idade Média o herói segue o mesmo modelo da Antiguidade, no entanto, consoante os princípios do cristianismo. Inclusive, conforme explica Mielietinski (2002,

p.75), os traços velados do herói que morre e ressuscita garantindo a ordem no universo vêm exatamente do messianismo judaico-cristão.

Dessa forma, os mitos variam em especificidade nas culturas mas, ao analisá-los, Mielietinski (2002, p. 55) percebeu o quanto esses mitos se assemelham na estrutura narrativa, pois o herói, independentemente da cultura de origem, é reflexo dos heróis culturais dos mitos arcaicos. Isso acontece porque, ao longo dos séculos, se criou uma imagem arquetípica de herói. Assim, expressando-se por uma forma universal (ou estrutural), o herói tem um significado psicológico tanto para o indivíduo em seu esforço de afirmar sua personalidade, quanto para a sociedade que constrói uma identidade coletiva.

Segundo Jung (2000; 2008), o mito do herói aparece para a psicologia como uma primeira etapa na diferenciação da psique; por meio dele o ego procura o alcance de uma autonomia relativa de sua condição geral de totalidade, embora constitua apenas a conquista da consciência. A mitologia do herói, nesse sentido, tem a função de desenvolver no indivíduo a consciência do ego (o reconhecimento de suas forças positivas e negativas) de maneira a deixá-lo preparado para as difíceis tarefas que a vida lhe há de impor. Assim, toda a fase de vida do herói é marcada por conflitos ou períodos de transição em que se tem a necessidade de afirmação da diferença do ego em relação à psique total.

Garantindo uma transição significativa nos períodos críticos do herói, o arquétipo de iniciação é ativado oferecendo um sentido espiritual para a vida humana. Conhecidos como “Mistérios”, os esquemas dos arquétipos de iniciação são elaborados da mesma forma que os rituais religiosos, como cerimônias especiais para os momentos de circuncisão, batismo, casamento, nascimento ou morte (JUNG, 2000; 2008).

Um herói iniciado supera seus medos, uma vez que é predestinado à vitória final. A invencibilidade é um caráter numinoso que emana do divino. O mar desconhecido que o herói enfrenta é o espaço do inconsciente e a morada do caos que é assenhoreada por um terrível monstro.

Os Deuses da tormenta e os gigantes da terra
Suspendem de repente o ódio da sua guerra
E pasmam. Pelo vale onde se ascende aos céus
Surge um silêncio, e vai, da névoa ondeando os véus,
Primeiro um movimento e depois um assombro.
Ladeiam-no, ao durar, os medos, ombro a ombro,
E ao longe o rastro ruge em nuvens e clarões.
(PESSOA, 2006, p. 41).

Os “Deuses” referidos nesse poema podem ser aqueles pertencentes à mitologia grega: Netuno, Marte, Júpiter etc. Os “gigantes de terra” referem-se aos Titãs e nos fazem lembrar os gentios ou cananeus da história de conquistas do povo hebreu podendo significar no poema os outros conquistadores não portugueses. Sob esta perspectiva, o conquistador Vasco da Gama vence os deuses e os gigantes da terra vivenciando um processo de iniciação, pois um homem humilde transforma-se em herói. Ao superar seus medos, o herói fica com o “clarão” que traz luminosidade e brilho, características próprias da vitória que conduz à ascensão. Observamos que o herói é o portador da luz que vence a escuridão e anuncia as boas novas.

Mielietinski (2002, p. 47) apresenta mais algumas peculiaridades acerca do herói. No mito heroico, o protagonista que passa por inúmeras provações no decorrer de sua vida simboliza a ascensão de uma nova geração: o rito de troca da mesma em uma sociedade expressa uma transição tanto social quanto biológica em que o novo substitui o velho. Isso se justifica pela troca de chefes na sociedade na qual o mito está inserido, porque o herói assume o trono de seu pai ou sogro. Outra peculiaridade é o paralelo de correspondência entre as expressões “herói mítico” e “herói cultural”.

O crítico explica que o “herói mítico” e o “herói épico” têm o mesmo cerne, apenas o que os diferencia é o gênero em que estão inseridos: se é um poema épico ou tragédia ou conto popular. Agora, o “herói cultural”, ao assumir um papel de mediador entre o mundo real e o mítico, representa a sociedade visando rebelar-se contra suas divindades que simbolizam as forças naturais. Esse herói é caracterizado principalmente pela força física e não por sua inteligência e ousadia, pois “no mito heroico, o caráter do herói é apenas esboçado, [...] sendo que por isso nele se forma este importantíssimo elemento que é a imagem arquetípica do herói” (MIELIETINSKI, 2002, p. 65).

Destarte, conforme Mielietinski (2002, p. 55-56), os feitos básicos dos heróis resultam na obtenção de objetos culturais ou naturais, isto é, na (re)construção do mundo humano como defesa do cosmo constituído contra as forças do caos e como defesa da sociedade, contra outras crenças e outras sociedades. Nesse sentido, o herói atua como encarnação da autodefesa coletiva, como o Messias bíblico ou a versão D. Sebastião.

Os heróis em *Mensagem* são representantes da autodefesa coletiva de Portugal: “Sou um Povo que quer o mar que é teu” (PESSOA, 2006, p. 38). Por isso eles jamais visam ao bem individual. Esses heróis passam por inúmeros obstáculos tanto internos

quanto externos e por mais que superem esses desafios impostos pelo destino estão sempre à mercê dos deuses e de suas vontades: “Fiel à palavra dada e à idéia tida. / Tudo mais é com Deus!” (PESSOA, 2006, p. 27). Aqui herói é, portanto, um personagem que só triunfa por vontade dos deuses. A espera do herói é uma característica necessária para que ele possa realizar suas aventuras graças à intervenção direta da vontade dos deuses na vida humana.

Segundo Mielietinski (2002), o fator “deus” que “interfere” no desempenho do herói é típico de um poema épico. De tal modo, deuses mitológicos não são considerados como existentes em si mesmos enquanto seres substanciais e independentes da existência humana. São imagens carregadas de inspirações mobilizadoras para os comportamentos humanos configurando-se em arquétipos do inconsciente coletivo que somente por meio da linguagem de heróis e deuses podem ser expressos adequadamente.

Nessa visão, os deuses são as “personificações” de qualidades humanas e os textos a respeito de suas vidas retratam o desenvolvimento e a finalidade das qualidades humanas que cada um desses deuses representa simbolicamente como, por exemplo, o Deus vingador descrito na *Bíblia*: “A mim pertence a vingança” (Dt 32:25); “Ó senhor, Deus vingador; Deus vingador! Intervém!” (Sl 94:1). É como se Deus substituísse o ser humano exemplar, o herói que se esforça por uma renovação social ou pelo domínio criativo da vida tornando-o um ser espiritualizado.

Segundo Müller (1992, p. 9), “o herói representa, portanto, o modelo do homem criativo, que tem coragem para ser fiel a si mesmo, a seus desejos, fantasias e a suas próprias concepções de valores. Ele se atreve a viver a vida, em vez de fugir dela”. O herói, por fim, é capaz de transpor seu medo do desconhecido e trilhar caminhos do “impossível” que o homem encara como perigosos¹¹⁶.

Por isso a figura do herói representa, de uma forma geral, a luta humana para se desvencilhar das dificuldades diárias da existência e encontrar formas criativas de lidar com as dificuldades da própria vida. Além disso, essa mitologia mostra que é através do sofrimento que o homem um dia poderá revelar-se um “ser superior”. E, como está no poema “Ascensão de Vasco da Gama”, para todo herói Deus reserva uma

¹¹⁶ Aqui nos lembramos do “mitologema” que Durand (1997) denomina de “vocalização nostálgica do impossível”, como vimos no capítulo anterior, o impossível da viagem, o impossível da navegação, de desbravar territórios povoados por monstros, pelo desconhecido, é, portanto, mais uma das motivações dos portugueses citados em *Mensagem*.

recompensa. Qual será nossa recompensa? Esta é uma questão que acompanha todo ser humano: a busca por uma recompensa, seja o Paraíso, seja a felicidade eterna.

O herói bíblico igualmente parte desse processo iniciático desde seu nascimento (a criança salvífica é sempre lembrada e ritualizada) até seu desaparecimento (morte). A *Bíblia* é testemunha do nascimento miraculoso do herói, haja vista os casos de Samuel, Rebeca, José, Isaque etc. Da estéril ou da virgem, do riso ou da promessa, o símbolo do infante é mediador, portador da salvação.

Ainda na *Bíblia* percebemos que os heróis em questão são “filhos dos homens” com uma “mística auréola”, como Moisés e Davi que simbolizam um ideal de justiça, de realeza e de coragem – uma inspiração para todo o povo hebreu. O herói bíblico ajudava o povo peregrino a chegar à Terra Prometida enfrentando as dificuldades do deserto, posteriormente, a viver na Jerusalém e lutar por ela. O herói mitológico constitui, de tal modo, parte importante da alma humana representando uma força de crescimento individual e social fazendo com que o sentimento de redenção seja permanente na alma humana.

O herói messiânico transforma-se pela própria iniciação da esperança popular. D. Sebastião, por exemplo, é um herói mítico que tem a ver mais com as expectativas geradas na alma coletiva do povo do que com a história do indivíduo em si. Após seu desaparecimento surgiram lendas, versões fantasiosas e até diversos “pseudo-D. Sebastião”. A figura de D. Sebastião com seu sonho e loucura marroquina constitui símbolo mítico de Portugal e fruto da psique coletiva lusitana. O sebastianismo teve seus arquétipos vinculados à esperança messiânica cujas tradições ancestrais remontam a Abraão.

Os heróis de *Mensagem* enfrentam o mar e seus “medos [...] as tormentas. Abria em flor o Longe, e o Sul sidério / ‘Splendia sobre as naus da iniciação’” (PESSOA, 2006, p. 36). As “naus da iniciação” conduzem ao mundo desconhecido e auxiliam na busca pelo transcendente. A nau é símbolo da travessia realizada pelos mortos para o Além (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991, p. 121). Nesta visão, o herói do mar (que usa as “naus da iniciação”) é um herói iniciado.

Linha severa da longínqua costa —
Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta
Em árvores onde o Longe nada tinha;
Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:
E, no desembarcar, há aves, flores,
Onde era só, de longe a abstrata linha.

(PESSOA, 2006, p. 37).

Esse poema intitulado “Horizonte” evoca um espaço longínquo que se procura alcançar, funcionando, de tal modo, como uma espécie de metáfora da procura, como um apelo da distância, do “Longe”, à eterna procura dos mundos por descobrir, até mesmo dos mortos ou do inconsciente. Jung (2008) explica isto quando afirma que a viagem de barco seria uma travessia com destino ao inconsciente e ao ventre materno – seria, portanto, um renascimento, o que requer, primeiramente, uma morte. Neste caso, a morte é necessária para que surja uma nova vida, o renascimento a partir da viagem de barco. E esse meio de transporte é identificado como a morte, mas também como o ventre materno, o retorno à origem.

Nas palavras de Jung (2008, p. 199), a nau (barco, navio, canoa, embarcação etc.) “[...] é uma analogia do ventre materno, assim como o mar, no qual o Sol mergulha para renascer”. O mar (e também as águas em geral), sendo o símbolo maior do inconsciente¹¹⁷, remete ao aprofundar-se dentro de si. Ao citar diversos mitos e lendas que envolvem uma viagem de barco empreendida pelo herói, o psicanalista chega à conclusão de que o sentido de tais histórias seria “[...] o anseio de renascer através da volta ao ventre materno, de tornar-se imortal como o Sol” (JUNG, 2008, p. 200). Por isso tal renascimento pode ocorrer através de uma renovação, de uma mudança na personalidade, crenças, costumes, objetivos. Por fim, viagens de barco, seja por rio, por mar, por lagos etc., são viagens pelo inconsciente, pela psique humana.

Danças, nem sabem que a alma ousada
Do morto ainda comanda a armada,
Pulso sem corpo ao leme a guiar
As naus no resto do fim do espaço:
Que até ausente soube cercar
A terra inteira com seu abraço.
(PESSOA, 2006, p. 40).

Além da sepultura ainda há “naus no resto do fim do espaço”; há expressões codificadas do inconsciente. Mesmo sepultado “Fernão de Magalhães” ainda permanece vivo no inconsciente coletivo português: há “Pulso sem corpo ao leme a guiar”. E os Titãs comemoram esta morte, ou seja, “dançam a morte do marinheiro” que ainda comanda a armada em espírito. Esses versos revelam que o inconsciente está sempre presente na história psíquica da humanidade.

¹¹⁷ É importante ressaltar que o inconsciente sempre “conta as coisas mais íntimas” (JUNG, 2008, p. 33).

Em *Mensagem* e na *Bíblia* o processo iniciático é um caminho de acesso à divindade: “Cheio de Deus, não temo o que virá” (PESSOA, 2006, p. 26). Nesse acesso direto, a graça alcançada iguala-se a um processo de iniciação ou a um exercício de libertação humana capaz de trazer “A Nova Terra e os Novos Céus” (PESSOA, 2006, p. 53). É aí que o herói luta contra o autoritarismo de certos sistemas, pela criação de novos valores contra aquilo que já se esclerosou. Eis sua missão: criar um novo mundo ou salvar um mundo já existente.

A esse sentido permanente de redenção religa-se toda a existência do homem, pois este “experimenta a verdade de sua finitude” (MORGADO, 1995, p. 573). Todo ser humano corre em busca de uma salvação eterna. É como se assegurasse que o fim da humanidade está na sua origem do estado evolutivo mais elevado que poderíamos chamar de plano espiritual. As questões de princípio e fim incomodam os seres humanos desde sempre:

Deu-me Deus o seu gládio, porque eu faça
A sua santa guerra.
Sagrou-me seu em honra e em desgraça,
Às horas em que um frio vento passa
Por sobre a fria terra.

Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me
A fronte com o olhar;
E esta febre de Além, que me consome,
E este querer grandeza são seu nome
Dentro em mim a vibrar.

E eu vou, e a luz do gládio erguido dá
Em minha face calma.
Cheio de Deus, não temo o que virá,
Pois venha o que vier, nunca será
Maior do que a minha alma.
(PESSOA, 2006, p. 26).

Ansioso por esse “Além” o eu poético pessoano busca por entender a realidade que há por trás de um universo aparente ou o céu que é espelhado no mar: “Cai-lhe, e em êxtase vê, à luz de mil trovões, / O céu abrir o abismo à alma do Argonauta.” (PESSOA, 2006, p. 41). Este universo é a natureza escolhida para o sentimento da alma. A passagem pelo mar determinaria a “integração no Absoluto”: “Do mar e nós em ti nos deu sinal.” (PESSOA, 2006, p. 36). Por isso quem perder a nau deve sair a procurá-la:

NOITE
A nau de um deles tinha-se perdido
No mar indefinido.

O segundo pediu licença ao Rei
 De, na fé e na lei
 Da descoberta, ir em procura
 Do irmão no mar sem fim e a névoa escura.

Tempo foi. Nem primeiro nem segundo
 Volveu do fim profundo
 Do mar ignoto à pátria por quem dera
 O enigma que fizera.
 Então o terceiro a El-Rei rogou
 Licença de os buscar, e El-Rei negou.

Como a um cativo, o ouvem a passar
 Os servos do solar.
 E, quando o vêem, vêem a figura
 Da febre e da amargura,
 Com fixos olhos rasos de ânsia
 Fitando a proibida azul distância.

Senhor, os dois irmãos do nosso Nome
 O Poder e o Renome —
 Ambos se foram pelo mar da idade
 À tua eternidade;
 E com eles de nós se foi
 O que faz a alma poder ser de herói.

Queremos ir buscá-los, desta vil
 Nossa prisão servil:
 É a busca de quem somos, na distância
 De nós; e, em febre de ânsia,
 A Deus as mãos alçamos.
 Mas Deus não dá licença que partamos.
 (PESSOA, 2006, p. 55-56).

Atentemos que o herói pessoano deve passar pela “noite” no “mar ignoto”. A imagem do mar desconhecido, imagem arquetípica da iniciação é escolhida para representar as “conquistas (im)possíveis”: a vitória contra o mostrengo que faz do herói um iniciado... Dessa forma, aqueles que passam pelo mar só podem ter alma de herói, pondera o eu poético pessoano. O simbolismo divino do mar encontra justificativa na expressão “eternidade”, aquilo que não possui começo nem fim.

A iniciação no mar requer do herói “a eternidade”, a imortalidade da alma, o infinito, pois ele passará por uma imensidade multiplicada, una e eterna, com a aparência imóvel do instante cuja superfície funcionará como um espelho que duplica a profundidade ascendente do céu e incorpora os elementos da alteridade superior. Dessa forma, o processo iniciático marítimo possui uma magnitude cujo significado poderá ser

um encontro com um Deus infinito que nunca se extingue e que pode proporcionar aos seres humanos a espiritualidade¹¹⁸.

Dentre outros, o profeta Isaías experimentou essa espiritualidade vivendo a sensação do numinoso que baixava sobre os homens escolhidos. Isaías, dominado pela santidade transcendente de Deus, tinha consciência de sua imperfeição e sofria com a visão divina. Esse profeta não era um Buda experimentando a iluminação que trazia tranquilidade e felicidade; ao contrário, estava tomado de terror mortal. Seu processo iniciático lhe vem como uma graça que o aterroriza e o fascina, como aconteceu também com Moisés ao ver a sarça no fogo, o qual, porém não a queimava. (cf. ARMSTRONG, 2005, p. 52).

Igualmente, a iniciação no mar pode trazer esse terror, o medo, o questionamento, os mostrengos, as “águas de todas as possibilidades” onde o herói busca sua evolução ou sua espiritualidade. Esse mar basta por si mesmo e modifica-se para o contínuo de sua eternidade. Com isso, o poeta retoma a simbologia do poder profético que emana das águas, presente desde a Antiguidade, que já entendia o oceano como uma “casa de sabedoria” (ELIADE, 1993, p. 236). Aliás, o eu poético pessoano sabia que Deus guardava “o corpo e a forma do futuro” (PESSOA, 2006, p. 42).

O arquétipo da iniciação está presente também na “tomada de posse” feita pelos heróis, ou seja, na mitologia das “conquistas (im)possíveis”. Lembremo-nos da tomada de Jericó por Josué e os hebreus. Eles rodearam a cidade por sete dias e, no sétimo dia, após todo o ritual, as muralhas da cidade caíram. De forma a resistir às derrotas militares os hebreus interpretavam os eventos que ocorriam através do “mito heroico-cosmogônico” o qual, apesar de admitir a vitória provisória do dragão, prenunciava a extinção final deste vencido por um “Rei-Messias”. De tal modo, a imaginação hebraica dava aos reis dos gentios as características de dragão: é o caso de Pompeia, descrita no *Salmo* 29; e de Nabucodonosor, apresentado em *Jeremias*, 51:34 (cf. ELIADE, 1992, p. 40).

Realmente, “uma conquista territorial só é considerada real quando se realiza um ritual de tomada de posse [...], que representa apenas uma cópia do ato primordial da criação do mundo”. (ELIADE, 1992, p. 22):

¹¹⁸ Essa acepção de regeneração espiritual das águas presentifica-se também no ritual do batismo e estende-se às tradições de dilúvios que vinculam a ideia de uma reabsorção da humanidade na água à instauração de uma nova era (ELIADE, 1993, p. 230).

Foi em nome de Jesus Cristo que os conquistadores espanhóis e portugueses tomaram posse das ilhas e continentes que descobriram e conquistaram. O levantamento de uma cruz era um ato considerado equivalente a uma justificação, e à consagração do novo território, isto é, a um ‘novo nascimento’, repetindo dessa maneira o batismo (ato de Criação). Por sua vez, os navegadores ingleses, quando tomavam posse dos territórios conquistados, faziam isso em nome do rei da Inglaterra, o novo Cosmocrata. (ELIADE, 1992, p. 22).

A conquista territorial ou a tomada de posse implica a realização do ritual iniciático, pois deve acontecer uma transformação ou uma consagração que equivale a “chegar ao centro” (ELIADE, 1992, p. 27). No poema “Padrão” o eu poético expressa que “a Cruz ao alto diz que o que me há na alma”: “o porto sempre por achar”, uma busca constante por descobrir... Assim, este “padrão” consagra o lugar em que foi plantado liberando o eu poético para “adiante navegar”... (PESSOA, 2006, p. 37)

Eliade explica que cada território ocupado, antes de qualquer coisa tem de ser transformado por meio do efeito do ritual quando recebe uma “forma”, um “padrão” que faz com que se torne real, pois os “inúmeros gestos de consagração de partes territoriais, objetos, homens, etc. revelam a obsessão primitiva com o real, sua sede pelo ser”. (ELIADE, 1992, p. 23).

Sob essa perspectiva, talvez pudesse a profecia do “supra-Camões” virar um mito e surgir o próprio Fernando Pessoa como herói ¹¹⁹, pois este parece ter passado por várias iniciações poetizando que o homem é, em si, religioso, no sentido em que busca por algo maior a si, algo que explique sua condição e lhe possibilite a ascensão a um estágio mais elevado de domínio e conhecimento (ELIADE, 1992). Nesta visão, o indivíduo histórico, no caso Fernando Pessoa, poderia ser assimilado a um modelo mítico (o herói supra-Camões etc.) e o acontecimento, sua criação poética, poderia ser integrado “na categoria de ações míticas” (ELIADE, 1993, p. 58).

Para tanto, a memória popular lusitana deveria ter restituído “ao personagem histórico dos tempos modernos o seu significado de arquétipo e de reprodutor dos gestos arquetípicos” (ELIADE, 1993, p. 59). Nesse sentido, a vida real do poeta pouco interessaria. Uma lenda em torno dele é que deveria surgir fazendo com que cada lusitano se identificasse com a imagem idealizada, espiritualizada, martirizada ou heroica como aconteceu com D. Sebastião.

¹¹⁹ A concepção do poeta como herói já foi introduzida pelos românticos alemães e levada para a Inglaterra por Thomas Carlyle. Em suas conferências “*The Hero as Man of Letters*” e “*The Poet as Hero*”, ambas de 1840, Carlyle observava que os heróis de tipo divino ou profético pertenciam a tempos remotos e já não eram cultuados no mundo moderno. E ele propunha que se considerassem os escritores como os heróis das novas eras.

Como confirma Morgado (1995, p. 576), é preciso, finalmente, compreender que os mitos são fatos culturais que revelam aquilo que, em cada povo, nação, tribo ou aldeia perdura de profundamente humano e universal, pois a própria memória da população transforma acontecimentos em categorias míticas e os personagens em modelos arquetípicos, condensando um arquivo de ressonâncias multimilenárias das vivências históricas da humanidade e das preocupações escatológicas do ser humano.

O poeta Fernando Pessoa, ao repetir o gesto arquetípico da iniciação em *Mensagem*, abandona o mundo profano dos mortais e insere-se em um mundo divino dos imortais. Isso porque a imolação gloriosa de Pessoa confirmou a criação de um “imaginário redentor” cristalizando sua missão heroica na terra dos poetas portugueses. Morto o poeta surge um “super-homem” que tem vida sempre presente na poesia portuguesa (não um “herói mítico” porque, para que o poeta se tornasse esse tipo de herói seria necessário se ter gerado muito mais expectativas na alma coletiva do povo as quais são as deflagradoras de mitogénia).

Em vários pontos de sua obra, Pessoa lamentou que o mundo de seu tempo não permitisse mais a aliança do mito com a ação, como ocorrera em Portugal na era dos Descobrimentos. Pessoa acreditava que o destino era responsável pelos grandes feitos do homem, como fio condutor dos grandes empreendimentos, responsável pelo surgimento da grande obra. Esse ideal permaneceu em sua obra poética e ensaística sob a forma de utopia messiânica.

É em *Mensagem*, sobretudo, que o poeta celebra os heróis ou atos mitológicos de seu país como inspiração para um futuro “império” português de ordem cultural e superior. Como poeta, Pessoa transforma-se, ele próprio, em mensageiro da poesia portuguesa e estimulador de almas. Sua missão foi interpretar os símbolos codificados pela esfera lusitana sagrada. A incorporação dos símbolos na natureza do indivíduo e a consequente interpretação dessa outra ordem de realidade, fizeram parte de uma estrutura narrativo-discursiva em que o poeta se reconhece como um iniciado, como aquele capaz de apreender a linguagem cifrada do cosmos. Portanto, nesse sentido, podemos dizer que Pessoa foi um iniciado. Além disso, o próprio poeta se dizia um “Iniciado, por comunicação directa de Mestre a Discípulo, nos três graus menores da (aparentemente extinta) Ordem Templária de Portugal”. (PESSOA, 1985, p. 70)

Examinar provas da iniciação de Fernando Pessoa não é o foco deste trabalho, porém queremos mostrar que o arquétipo da iniciação está presente na sua poesia e até mesmo nos posicionamentos do poeta. Segundo ele, “iniciar alguém, no sentido

hermético, é conferir-lhe conhecimentos que ele não poderia obter por si, quer pela leitura de livros, quer pelo exercício da sua inteligência, por forte que seja, quer pela leitura de livros à luz dessa mesma inteligência” (PESSOA, 1985, p. 69). Em outro trecho de seu espólio, o poeta diz que:

[...] todos os symbols e ritos dirigem-se, não à inteligência discursiva e racional, mas à intelligencia analogica. Por isso há absurdo em se dizer que, ainda que se quizesse revelar claramente o occulto, se não poderia revelar, por não haver para elle palavras com que se diga. O símbolo é naturalmente a linguagem das verdades superiores à nossa intelligencia, sendo a palavra naturalmente a linguagem d’aquellas que a nossa intelligencia abrange, pois existe para as abranger. (PESSOA, 1985, p. 70-71).

Conforme o poeta, símbolo e iniciação são formas de comunicação com o cosmos. A iniciação é anotada por um ritual por meio do qual são conferidos ao indivíduo conhecimentos que ele jamais alcançaria pela sua inteligência discursiva e racional. A iniciação contém símbolos que compõem uma linguagem de verdades superiores à nossa inteligência racional, mas entendidas pela nossa inteligência analógica, como a saudação final de *Mensagem* que pressupõe o fim de um ritual iniciático: *Valete, Frates*¹²⁰.

Segundo Tutikian (2006, p. 58) *Valete, Frates* é uma citação de um ritual iniciático, como a marca que os maçons da Idade Média inscreviam em um lugar qualquer da catedral depois de terminada. Camocardi (1996, p. 12) vê esta frase de encerramento da obra como uma hipógrafe que faz votos para que os destinatários que receberam o dom ou o sinal de Deus (no caso os portugueses, pois “*Frates*” é o eco do “*nobis*” da epígrafe inicial) saibam convertê-lo em meio de salvação. A hipógrafe seria, dessa forma, um brado através do qual o poeta faz votos para que o povo entenda os dons divinos como possíveis de serem convertidos em meio de salvação.

Segundo Eliade (1992), todos os rituais iniciáticos, como “*Valete, Frates!*”, estabelecem a dimensão do sagrado e têm como função o despertar da visão psíquica do indivíduo a partir de uma comunicação marcada por símbolos. “*Valete, Frates!*”, no teor do sebastianismo, é uma comunicação que aponta para um plano não mais terreno mas, ao contrário, de sentido espiritual. Por isso, para Fernando Pessoa (1985, p. 72), o

¹²⁰ Para as despedidas, a qualquer hora do dia e em qualquer circunstância, oralmente ou por escrito, os romanos recorriam ao verbo *valere*, que tem múltiplos significados (“ser forte, vigoroso”, “estar bem, estar de boa saúde”, “ter força”, “prevalecer, surtir efeito”, “ser bom ou eficaz”, “custar”, “significar”). Para se despedirem de uma só pessoa diziam “*vale!*” (segunda pessoa do singular do imperativo do referido verbo) e, para se despedirem de várias, diziam “*valete!*” (segunda pessoa do plural do imperativo). (CAMOCARDI, 1996).

símbolo deve ser primeiramente sentido para que posteriormente seja integrado pelo próprio sujeito. Ou seja, a aquisição de um determinado conhecimento não ocorre apenas de forma intelectual, mas também de forma emocional por meio do simbolismo da iniciação, pois “sem esse sentimento, a interpretação não vem” (PESSOA, 1985, p. 72).

Dessa forma, as palavras finais de *Mensagem* “É a Hora! / *Valete, Frates*” funcionam como um convite a que se estabeleça a esperança entre os portugueses: “navegar é preciso!”... Enfim, superar as dificuldades e a saudade e unir-se a um desejo de promover uma melhoria futura na nação, um aprimoramento espiritual, tudo isso constitui um passo iniciático. Esse convite a mudar o sentimento português e lançar Portugal a um futuro sem névoa, descoberto pelo sentido do V Império conquistado, nada mais é do que o mesmo sentimento de nulidade existencial que perpassa toda a obra pessoana, ansiando desesperadamente pela via do sentido.

Esse discurso pessoano sobre iniciação encontra-se também em diversos de seus poemas como “Iniciação” (mas este não está em *Mensagem*) e “Noite”, ambos sugerindo a travessia do profano para o sagrado, “o que faz a alma poder ser de herói” (PESSOA, 2006, p. 55). Assim, o eu poético revela que, obtendo a chave do autoconhecimento, o iniciado ou herói pode transformar o metal bruto de sua personalidade em ouro.

Por fim, a escrita poética pessoana poderia ser encarada como um tipo de iniciação que alcançou grau máximo de escrever poesia épica, poesia dramática e a fusão de toda a poesia: lírica, épica e dramática em algo de superior que as transcenda. Nesse terceiro grau de iniciação se tem a perfeição poética de *Mensagem* ou de um herói que se queira iniciado: “*Valete, Frates*”.

5.3 Arquétipo do centro

*Aqui, onde há só sargaço,
Surja uma ilha velada,
O país afortunado
Que guarda o Rei desterrado
Em sua vida encantada?
(Fernando Pessoa)*

Se a Criação teve lugar a partir de um Centro, todas as variedades de ser alcançam a existência apenas em uma área de domínio sagrado. Assim sendo, o

arquétipo do centro remete ao “espaço do sagrado” porque este é significativo quando marcado por um ponto fixo norteador chamado “centro” (cf. ELIADE, s/d, p. 40).

Mircea Eliade (s/d; 1992; 1993) define o “centro” como o “umbigo da terra”, uma “*imago mundi*”, um “espaço consagrado” às hierofanias e às teofanias. Dessa forma, a consagração do centro ocorre em um espaço de qualidade diferente do profano. “Por meio do paradoxo do ritual cada espaço consagrado coincide com o centro do mundo, da mesma forma que a hora de qualquer ritual coincide com o momento mítico do ‘princípio’.” (ELIADE, 1992, p. 28). Deste modo, aquele que atingir este espaço ideal assume o estatuto de iniciado.

O arquétipo do centro compõe o espectro de símbolos que se encontram mais polarizados em determinadas situações, culturas e tradições. Por exemplo, o Templo na cultura e tradição hebraica é símbolo central da mediação entre o céu e a terra, entre Deus-Pai e os homens pecadores que precisam de salvação (ou re-ligação ao divino, por isso o eu poético pessoano diz: “Templo que Portugal foi feito ser” – PESSOA, 2006, p. 23).

Entretanto, segundo Eliade (2002, p. 168), a equivalência vida mística e retorno ao paraíso ou ao divino “não é um hápax judeu-cristão criado pela intervenção de Deus na história; é um ‘elemento’ humano universal de uma incontestável antiguidade; é uma experiência arquetípica partilhada pela humanidade”. Segundo Jung (2008, p. 108), “cada sociedade tem suas próprias concepções de caráter arquetípico sobre o Paraíso ou uma Idade de Ouro que se acredita já ter existido e que voltará novamente a existir”.

Não só o retorno ao paraíso, mas a perda dele trata da passagem do estado de inocência para o estado de inquietação e busca constante do ser humano. E cada cultura escolhe um mito para expressar essa “perda do Paraíso”. Uns contam que o homem, após a perda do paraíso, a expulsão do centro, passa a prosseguir na jornada em busca de si mesmo. Passa a andar sob a “coragem de se buscar” em uma “carruagem de desejos” (MACIEL, 2008, p. 37; 69).

Morgado (1995, p. 574) adverte que a mitologia da “demanda paradisíaca” já foi traduzida em várias lendas medievais como a “Demanda do Santo Graal” e no “sonho utópico da terra fabulosa do Preste João das Índias”, o qual tem sua centralização na aventura marítima henriquina. De fato, a tendência do homem é sempre repetir em suas produções simbólicas essa “demanda paradisíaca” que traz a imagem arquetípica do jardim – espaço sagrado por excelência (ELIADE, 1992).

Jung (2008, p. 105) explica que o mundo comunista apresenta também o sonho arquetípico da “Idade de Ouro” ou Paraíso quando haverá abundância para todos e um grande chefe (justo e sábio – tipo de Messias) reinará dentro de um jardim de infância humano. A civilização ocidental igualmente está dominada pela mesma mitologia de felicidade que virá. Acredita-se no Estado da providência, na paz universal, na igualdade dos homens, nos seus eternos direitos humanos, na justiça, na verdade e no reino de Deus sobre a terra, ou melhor, no centro da terra (cf. JUNG, 2008, p. 107). Este reino pode ser o do V Império que, sem se deixar de crer que é real, é ao mesmo tempo o ideal: a era do Espírito Santo etc... Para o eu poético pessoano, nessa época que virá a “terra será teatro / Do dia claro, que no atro / Da erma noite começou” (PESSOA, 2006, p. 48).

Esse fundo arquetípico é a grande esperança messiânica. Crê-se na aparição de um mundo melhor representado pelo tempo e espaço ideais. Sabemos que espaço e tempo são formas constituintes do processo de conhecimento. E nada mais natural que na representação viva e vivida do mundo sejam projetados outros imaginados espaços (utopias, eutopias), outros nostálgicos ou esperançosos tempos (Paraísos, Idades de ouro, Dias do Messias, V Império etc.) que desempenham uma função compensatória e sublimatória do espaço e do tempo dados, ou seja, que configuram imaginariamente um melhoramento e aperfeiçoamento desse espaço e desse tempo constritores e contentores de toda a espécie de insucessos e desventuras.

O arquétipo do centro (de tempo e lugar de paz mundial) está enraizado no profundo da natureza humana e é resultante da própria teologia bíblica da Criação, pois o homem, ao ser criado por Deus, é colocado no centro do mundo, no jardim do Éden onde vive de forma perfeita e feliz. É a tradição bíblica que faz com que a imagem do “jardim das delícias” implique a imagem do paraíso identificando este ao Éden, cujo significado em sumério é “estepe”. Logo, o paraíso é uma espécie de oásis (espaço plano e fértil) no meio do deserto ou da “estepe” plantada pela mão do Criador:

E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, do lado oriental; e pôs ali o homem que tinha formado. E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. E saía um rio do Éden para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços. O nome do primeiro é Pison; este é o que rodeia toda a terra de Havilá, onde há ouro. E o ouro dessa terra é bom; ali há o bdélio, e a pedra sardônica. E o nome do segundo rio é Gion; este é o que rodeia toda a terra de Cuxe. E o nome do terceiro rio é Tigre; este é o que vai para o lado oriental da Assíria; e o quarto rio é o

Eufrates. E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar. (Gn 2: 8-15).

O jardim é a idealização do retorno ao espaço original, esse Éden sagrado. Joseph Campbell, em *O poder do Mito* (1990), afirma que o Jardim do Éden é uma metáfora para a inocência que desconhece o tempo, desconhece os opostos e configura-se como o centro primordial a partir do qual a consciência se dá conta das mudanças. O que estragou esse estado de perfeição e felicidade foi o desejo humano de ser igual a Deus, ou melhor, sua desobediência, a recusa da unidade e anseio pela dualidade ou opostos: bem x mal (cf. Gn 3:1-24).

É sabido que, segundo o evolucionismo, a perfeição não é própria das origens. Na origem há imperfeição e a perfeição só é alcançada através de uma evolução natural. A perfeição da Criação, tal como está referida na *Bíblia*, seria alcançada mais tarde, pois só o sétimo dia simboliza a perfeição. Nesse sentido, o pecado relatado em *Gênesis 3* como a Queda de um estado de perfeição anterior ou “perda do paraíso” pode ser visto não como perversidade, mas como um passo à frente na busca por perfeição: o homem quis conhecer mais, saber mais, desfrutar de total liberdade, comer do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”... “Buscar o oceano por achar” (PESSOA, 2006, p. 22).

Segundo a *Bíblia*, Deus colocou o humano que fez alma vivente em um jardim chamado “Éden” e deu a este a seguinte ordem: “Você pode comer à vontade de toda árvore no jardim, com exceção da árvore do conhecimento do bem e do mal. Não come dela, porque, no dia em que comer dela, com certeza você morrerá” (Gn 2:15). Deus criou a mulher da costela do homem e esta foi induzida pela “serpente” a comer da árvore plantada no meio do jardim.

Ora a serpente era mais astuciosa que qualquer animal selvagem feito por Deus. Ela disse à mulher: ‘Deus realmente disse que você não deve comer de nenhuma árvore do jardim?’. A mulher respondeu à serpente: ‘Nós podemos comer dos frutos das árvores do jardim, mas acerca do fruto da árvore no meio do jardim Deus disse: ‘Você não deve comer dele nem tocá-lo, ou morrerá’. A serpente disse à mulher: ‘Não é verdade que vocês morrerão; Deus sabe que, no dia em que comerem dela, seus olhos serão abertos, e vocês serão como Deus, conhecedores do bem e do mal’. (Gn 3:1-5).

Os humanos desejaram igualar-se a Deus e por isso foram expulsos do paraíso. A perda do paraíso, desse modo, é a imagem da decadência humana. O ser humano teve a experiência de ser criatura saída das mãos do Criador-Deus e, dele afastado pela

própria condição de criatura e pela rebelião edênica, transportou “em si mesma a marca indelével do divino Artífice e um desejo radical de regresso¹²¹ àquele momento paradisíaco da Criação” (MORGADO, 1995, p. 585).

Aqui nos lembramos da loucura sebástica de regresso aos tempos de glórias, de sonhar e acreditar que a vida pode ser realização-sonho que se conecta ao destino universal da humanidade. Segundo o filósofo Morgado, esse destino “se transcende permanentemente a si próprio na demanda incessante dum *Paraíso Terreal proto-histórico*, ou – o que é seu equivalente escatológico – na prossecução de ideal de um grande povo a caminho da *Terra Prometida*” (MORGADO, 1995, p. 572). Assim, o sebastianismo faz com que seu povo recupere a história humana de “peregrino” em busca da “Terra Prometida” que “mana leite e mel”, ou seja, o paraíso “cheio de glória e maravilha: estes são os deleites dessa Ilha” (CAMÕES, 1991, IX, p. 89).

Interessante notarmos que o Jardim do Éden foi implantado no centro da terra e, por conseguinte, a árvore do conhecimento foi plantada no centro do jardim. O centro é uma região ideal e celestial. Conforme Eliade (1992, p. 22), até o “mapa da Babilônia mostra a cidade no centro de um vasto território circular, limitado por um rio, do mesmo modo como os sumérios idealizavam o Paraíso”. Deste modo, o ser humano constrói tudo de acordo com o arquétipo do centro, até mesmo suas culturas urbanas.

Os montes bíblicos desfrutavam do prestígio de lugar central: o monte Tabor, o monte Sinai, o monte Gazirim etc; isto porque a própria Palestina tem sua “condição de país mais alto por estar perto do cume da montanha cósmica” (ELIADE, 1992, p. 24). Biblicamente, o Templo é um lugar sagrado que tem um protótipo celestial. No Monte Sinai Deus mostra a Moisés a “forma” do tabernáculo e de seus utensílios: “Erijam-no de acordo com tudo o que eu mostrar a você”. (Ex 25:9-40). E quando Davi apresenta a seu filho Salomão o plano para construção do templo em Jerusalém garante-lhe que o modelo Deus havia escrito com sua própria mão (1 Cr 28:19). Portanto, ele tinha visto o modelo celestial (cf. ELIADE, 1992, p. 20).

Mircea Eliade (1992) conclui que esse simbolismo arquitetônico do Centro é formulado do seguinte modo:

A montanha sagrada – onde céu e a Terra se encontram – está localizada bem no Centro do mundo.

¹²¹ Regresso, segundo Morgado (1995, p. 584), não é apenas um anseio de reaver um bem perdido, mas que é também um “progresso esperançoso de reencontro *mais além*”. Portanto, regresso que é uma forma de progresso.

1. Cada templo e palácio – e, por extensão, toda cidade sagrada ou residência real – é considerado como uma montanha sagrada, sendo visto, portanto, como um Centro.
 2. Em sua condição de *axis mundi*, considera-se a cidade ou templo sagrado como o ponto de encontro entre o céu, a terra e o inferno.
- (ELIADE, 1992, p. 23)

O espaço do centro, portanto, é sagrado porque é sempre o ponto de reunião das três regiões cósmicas: o céu, a terra e o mar. Também é considerado o “umbigo do mundo”, ou seja, o ponto em que começou a criação. Dessa forma, o Universo seria concebido como “algo que se espalha a partir de um ponto central” e Adão teria sido formado em Jerusalém (ELIADE, 1992, p. 26).

Vale notar que o Templo é construído no centro de uma cidade também central: Jerusalém. “Não só existe um modelo que precede a arquitetura terrena, mas o modelo também se encontra situado numa região ideal (celestial) da eternidade” (ELIADE, 1992, p. 20). Nesta visão eliadiana, uma Jerusalém celestial foi criada por Deus antes que a cidade fosse construída pela mão do homem. Assim sendo, o mundo que nos rodeia tem um arquétipo extraterreno seja ele concebido como um plano, uma forma, ou simplesmente como uma “cópia”, a qual existe em um nível cósmico mais elevado.

Se a mitologia bíblica descreve a passagem do “caos amorfo” para a “ordem das coisas criadas”, os ciclos cósmicos e escatológicos apresentam-se em ordem inversa. Sob esta perspectiva ocorre a passagem do cosmo (ordem) para o caos (desordem). O castigo associa-se ao declínio. Assim sendo, o episódio bíblico da Queda revela este movimento da ordem (paraíso) para o caos (expulsão do paraíso). Nos mitos escatológicos, o V Império está por vir para novamente reverter o movimento: do caos para ordem. Em outras palavras, seria a retomada do estado original, da primeira ordem.

Por isso, o Portugal retrabalhado por Pessoa em *Mensagem* é “cosmicizado”: do declínio lusitano “que é Portugal a entristecer” busca “cumprir-se Portugal” futuro. Toda região antes de ser centro tem semelhança com o caos disforme da pré-criação. Ao elevar Portugal como região central, o poeta toma posse desse território poético e trabalha com rituais e símbolos que repetem de maneira simbólica os atos da Criação, da Iniciação e da Centralização.

Para ser um lugar de centro Portugal poético deveria ser um lugar ideal, portanto, pressuporia um espaço-tempo excepcional. Por isso o tempo em *Mensagem* encontra-se entre a história e a supra-história. Consiste no tempo encantado e

encantador da realidade pela presença do sagrado na figura dos símbolos: D. Sebastião, V Império, o Desejado, as Ilhas afortunadas, o Encoberto. De tal modo, nessa obra poética o centro é um mundo espiritual desejado pelo eu poético pessoano, aquele paraíso que representa o contrário deste mundo: a imortalidade, eternidade, beatitude, pureza, perfeição, liberdade, igualdade com o Absoluto etc... Ou seja, um mundo acolhedor que religa os homens aos deuses, ao célico, ao metafísico.

Percebemos que esse desejo de recuperar os atributos divinos ou predicados do homem primordial (tais como: harmonia com a natureza, imortalidade, liberdade etc.) leva à anulação do *kronos* e à recuperação do “*illud tempus*” paradisíaco denotando o desejo de recomeçar a história. E o espaço do paraíso passa a ser como um lugar de refúgio que visa à transcendência.

Esse espaço paradisíaco chamado em *Mensagem* de “ilhas afortunadas”¹²² é um lugar circular, natural de refúgio significando perfeição e proteção que pressupõe o modelo exemplar da cosmogonia e resgata a imagem da criança. Lá todos ficam “como uma criança dormente que sorri” evocando uma força que liberta o ser humano do tempo. Aqui está a criança¹²³ mítica como projeção do inconsciente coletivo: o desejo do homem de vencer o *Kronos*.

AS ILHAS AFORTUNADAS

Que voz vem no som das ondas
Que não é a voz do mar?
É a voz de alguém que nos fala,
Mas que, se escutarmos, cala,
Por ter havido escutar.

E só se, meio dormindo,
Sem saber de ouvir ouvimos
Que ela nos diz a esperança
A que, como uma criança
Dormente, a dormir sorrimos.

São ilhas afortunadas
São terras sem ter lugar,
Onde o Rei mora esperando.

¹²² “Ilhas afortunadas” são “ilhas abençoadas” das mitologias grega e céltica que se referem ao delectável paraíso que acomodava os Elísios (“mortos”) onde as almas favorecidas (heróis, santos, sacerdotes, poetas) eram recebidos pelos deuses após a morte (ELIADE, 1993).

¹²³ Para Jung (2008), a criança não é só uma figura religiosa tradicional, ela é a “irrupção do inconsciente” ligada ao “processo de individuação”. Nesse contexto, vale lembrar que durante a *Révolution Tranquille*, ocorrida em Québec nos anos de 1960, quando a população francófona canadense se movimentava intelectualmente para resgatar suas origens houve na literatura a predominância arquetípica da infância ideal. A criança simboliza, portanto, a nostalgia de um paraíso perdido e as promessas de um mundo perfeito. Para saber mais: BOUCHER, Monique. Criança. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário de figuras e mitos literários das Américas**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2007. p. 159-164.

Mas, se vamos despertando
 Cala a voz, e há só o mar.
 (PESSOA, 2006, P. 49).

Essas ilhas afortunadas seriam então fora do tempo e do espaço em que criança e o eu poético são lançados ao *illud tempus* arrebatados pela força do mito e aquele encanto do lugar de descanso, mundo dos mortos¹²⁴ ou “terras sem ter lugar”. O eu poético fala como um delírio ou devaneio sobre a chegada através do mar nessa ilha que mora o Rei esperado. Mas parece que a embarcação não consegue adentrar a esse paraíso, pois “se vamos despertando / Cala a voz, e há só o mar”. Isso porque, normalmente, a vida no paraíso seria a recompensa após a morte somente para algumas almas privilegiadas ou galaroadas pelos deuses, como as crianças.

As ilhas afortunadas como “centro do mundo” conjugam-se com a “utopia” (lugar de “não-lugar”). Seria o local em que, negando a sua própria natureza terrena, o homem alcançaria a sua divindade. Tem-se aqui a temática universal da dicotomia: humanidade *versus* divindade. Entretanto, o eu poético pessoano busca a unidade com a divindade: “o que me há na alma / E faz a febre em mim de navegar / Só encontrará de Deus na eterna calma / O porto sempre por achar” (PESSOA, 2006, p. 37). D. Sebastião, por exemplo, quando passou a morar nas ilhas afortunadas ele tornou-se imortal¹²⁵, “cheio de Deus” escapando da velhice e da morte, isto é, cheio de atributos divinos (cf. VALENSI, 1994). A imortalidade está ligada aos deuses em oposição aos humanos mortais. Aqui percebemos a crença de que a morte não é o fim, mas é tomada como possibilidade de renascimento.

A busca de viver o espaço em que as virtudes sejam ressignificadas de acordo com as experiências pautadas na liberdade leva-nos ao poema “O Quinto Império” aonde o eu poético expressa que é triste quem vive enclausurado na terra: “Triste de quem vive em casa, / Contente com o seu lar, / Sem que um sonho, no erguer de asa / Faça até mais rubra a brasa / Da lareira a abandonar!” (PESSOA, 2006, p. 47). Experimentar a felicidade é “viver no erguer de asa” para os “não-lugares” (“Que nos ouvidos persiste, / Para a vista não existe”) ou lugar idealizado que nos leva à ideia de

¹²⁴ Ou o “céu cristão” aonde vão as almas virtuosas sendo que não há espaço para a vivência de prazeres mundanos os quais frequentemente são ligados às fraquezas, aos “vícios” que devem ser superados diante da possibilidade de perfeição celeste. Para os gregos, o céu seria a morada dos deuses - O Olimpo. Já os homens, quando mortos, só descendiam ao reino de Hades onde poderiam encontrar várias representações alegóricas dos espaços infernais, dentre eles “Os Campos Elisios” (ELIADE, 1993).

¹²⁵ Sabemos que o mito das idades (referente aos heróis) é símbolo de sua Ilha maravilhosa ou “Ilha dos Bem-aventurados” como chama Hesíodo, ou ainda “Ilha dos Amores”, como chama Camões em *Os Lusíadas*.

que a “Ilha próxima e remota” (que fala o eu poético pessoano) equivale ao Paraíso. (PESSOA, 2006, p.56)

Como tal, a construção do “não-lugar” apelando para o arquétipo do “lugar ideal” leva o eu poético à “nostalgia do paraíso” (ELIADE, 1993).

Ah, quanto mais ao povo a alma falta,
Mais a minha alma atlântica se exalta
E entorna,
E em mim, num mar que não tem tempo ou 'spaço,
Vejo entre a cerração teu vulto baço
Que torna.

Não sei a hora, mas sei que há a hora,
Demore-a Deus, chame-lhe a alma embora
Mistério.
Surges ao sol em mim, e a névoa finda:
A mesma, e trazes o pendão ainda
Do Império.
(PESSOA, 2006, p. 42-43).

Na obra *Tratado de história das religiões* (1993), Eliade explicita que a “nostalgia do Paraíso” está relacionada ao desejo do homem de recuperar a sua condição divina e de se rever no centro do mundo mediante a delimitação, construção e habitação do espaço sagrado. Conforme Eliade (1993, p. 205), “a nostalgia do Paraíso se deixa entrever nos atos mais banais do homem moderno” como a “última nau” que levou “a bordo El-Rei D. Sebastião”. Enfim, essa nostalgia é entendida como o desejo do ser humano de se achar sempre e sem esforço no “coração do mundo”, da realidade e da sacralidade, ou seja, no desejo de superar sua condição humana e recuperar a condição divina ou a “condição anterior à queda” (ELIADE, 1993, p. 70).

Compreendemos que a “imagem paradisíaca” é, ao mesmo tempo, arquétipo e mito e enquanto arquétipo, prefigura o paraíso original (Éden) e o escatológico (V Império, Nova Jerusalém etc.). Mas o paraíso dos utopistas sugere um decalque do paraíso original. Logo, Fernando Pessoa revisou a ideia de um tempo e lugar ideais (“que não tem tempo ou ‘spaço’”) que sempre esteve presente na história do gênero humano.

Em *Mensagem* há uma busca do homem, um anseio, uma espera por aquilo que se foi... “Não voltou mais. A que ilha indescoberta / Aportou? Voltará da sorte incerta / Que teve? / Deus guarda o corpo e a forma do futuro, / Mas Sua luz projecta-o, sonho escuro / E breve” (PESSOA, 2006, p. 42). Observamos nesses versos a retratação mitológica do paraíso, o sentimento de perda e o desejo de realocação no lugar perdido:

“O Ocidente, futuro do passado” (PESSOA, 2006, p. 17). Esta é a linha tênue que o homem precisa lidar desde sua expulsão do Jardim do Éden: “rasgar o véu” do desconhecido, do enigma, do “Mistério”. Também, lutar para romper a barreira entre céu e terra e reaver o espaço perdido: “O mar que possa haver além da terra. // Seu formidável vulto solitário / Enche de estar presente o mar e o céu / E parece temer o mundo vário / Que ele abra os braços e lhe rasgue o véu” (PESSOA, 2006, p. 32).

Entendemos, como Eliade (1992; 1993), que há um desejo ancestral nos homens de reaver o transcendente e entender os mistérios da alma humana: “Com duas mãos - o Ato e o Destino - / Desvendámos. No mesmo gesto, ao céu / Uma ergue o facho trêmulo e divino / E a outra afasta o véu” (PESSOA, 2006, p. 39). Nesta perspectiva, a expulsão do paraíso não é uma realidade desastrosa, pois a expulsão deu ao homem a condição de vivenciar experiências jamais provadas como “rasgar o véu” que separava várias dimensões: “o mundo vário / Que ele abra os braços e lhe rasgue o véu” (PESSOA, 2006, p. 32).

É na procura de novas experiências que os homens seguiam pelo mar “sem fim” a fim de encontrar explicação para o desconhecido. Por causa da degustação do fruto do discernimento dos opostos o homem tornou-se o responsável por seu destino restando apenas vagar pelo mundo em busca de solução para suas inquietações. Northrop Frye (2000) descreve essa situação da expulsão ou excomunhão como trágica porque o homem tomou para si a responsabilidade da vida e que, conseqüentemente, a morte é seu anverso.

Assim que Adão cai, ele ingressa em sua própria vida criada, que é também a ordem da natureza conforme a conhecemos. A tragédia de Adão, portanto, desfaz-se, como todas as outras tragédias, na manifestação da lei natural. Ele ingressa em um mundo em que a existência é em si trágica, não a existência modificada por um ato, deliberado ou inconsciente. Simplesmente existir é perturbar o equilíbrio da natureza. (FRYE, 2000, p.357).

Existir, no caso do primeiro homem, está para além de perceber que estava vivo, é tornar-se protagonista de sua própria história. Ele saiu do equilíbrio da natureza em que permanecia até então para assumir experiências que antes da Queda jamais poderiam ser pressentidas. Porém, pela desobediência a morte é dada como pagamento; com isso, o equilíbrio que existia na natureza entra numa nova fase lançando o homem ao desconhecido e à inquietude: “A alma penitente do teu povo / À Eucaristia Nova” (PESSOA, 2006, p. 48).

Ao contrário de Frye (2000), Campbell (1990) defende que este foi o melhor acontecimento na história do gênero humano, pois somente a partir da expulsão é que o homem assume de vez o que a vida tem a oferecer. A vida sem ação torna-se desinteressante, por isso os homens lançam-se na jornada em busca de aventuras mesmo sabendo que não podiam entender todos os mistérios da vida: “a aventura é a sua recompensa, mas é necessariamente perigosa, incluindo possibilidades tanto negativas quanto positivas, umas e outras fora de controle” (CAMPBELL, 1990, p.167).

Assim, essa liberdade ou desejo¹²⁶ de buscar os diversos conhecimentos da vida só foi possível ser alcançada a partir da própria vontade do homem: “Que importa o areal e a morte e a desventura / Se com Deus me guardei? / É O que eu me sonhei que eterno dura / É Esse que regressarei. (PESSOA, 2006, p. 47). Percebemos que o homem pode experimentar o que é a vida em vários movimentos e entender as forças opositoras (“a morte e a desventura”) que regem o universo e, simultaneamente, voltar-se para o divino: “Esse que regressarei”; “É a busca de quem somos, na distância / De nós; e, em febre de ânsia, / A Deus as mãos alçamos” (PESSOA, 2006, p. 55).

O ser humano nunca está satisfeito com as respostas que ele consegue, sempre surgirá algo misterioso que precisa ser revelado; isto para não dizer que a vida ainda constitui como um dos maiores mistérios a ser descoberto. Campbell (1990, p. 51) escreve que o “mistério da vida está além de toda concepção humana”. No entanto, isto não significa que não podemos tentar descobri-los; é no desejo da descoberta que se estabelece o real sentido da vida. É isso que move o eu poético de *Mensagem*: uma busca constante... “A febre de navegar!”

Nessa obra poética o homem está em constantes indagações e diálogo com o divino esperando o “Dia claro” a amanhecer. A obra termina antes do “clarão”, “brilho sem luz e sem arder”, mas já é anunciada a iminente inauguração do V Império, o paraíso a retornar: “É a hora!”. Hora da divinização do ser humano. “A alma é divina e vasta”, reconhece o eu poético pessoano o qual sabe “que há a hora”: “Surges ao sol em mim, e a névoa finda: / A mesma, e trazes o pendão ainda / Do Império” (PESSOA, 2006, p. 43).

Essa vasta espiritualidade que há em *Mensagem* não deve ser entendida no sentido restrito de manifestação direta do divino, e sim na acepção mais ampla da ânsia

¹²⁶ O desejo do homem de saber mais sobre o desconhecido, o transcendente e a história de sua existência ainda é matéria de muitas discussões dentro do campo literário. A literatura coloca em discussão estes questionamentos, criando espaços imaginativos como válvula de escape para aliviar as tensões dos seres humanos (HEIDEGGER, 1988).

de transcendência do ser humano. A ânsia de transcendência ou do privilégio da revelação faz com que essa poesia ostente o sagrado. Aliás, não faltou ambição ao poeta em desejar estar à beira do começo de um novo mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Não meu, não meu é quanto escrevo.
A quem o devo?
De quem sou o arauto nado?
Por que, enganado,
Julguei ser meu o que era meu?
Que outro mo deu?
(Fernando Pessoa)*

Existiria, na visão pessoana, uma intersecção entre a mitologia lusitana e a mitologia hebraica? Seria cabível investigar em *Mensagem* a interrelação entre mitos bíblicos hebraicos e lusitanos? Foram essas indagações que nos levaram a focalizar imagens trabalhadas na mitologização ou remitologização de Portugal, bem como os arquétipos que estruturam a composição de *Mensagem*.

A afirmação de Eleazar Mielietinski em *A poética do mito* de que há uma repetição cíclica dos protótipos mitológicos primitivos sob diferentes máscaras foi um dos sustentáculos que nos levaram a destacar os mitos hebraicos do Messianismo e do V Império como os escolhidos por Pessoa para enraizar a composição de sua única obra publicada em vida. Deles derivariam os mitos portugueses do Sebastianismo e do V Império espiritual tal como foi buscado ao final da terceira parte da obra poética pessoana.

O conceito de remitologização (MIELIETINSKI, 1987) foi outro em que nos pautamos. Este foi usado para defendermos nossa argumentação de que o processo de construção de *Mensagem* se dá por meio de um retorno ao passado mítico e uma “reinvenção” desse mito como forma de “reavivar” a consciência no presente. O exame do processo de remitologização a que recorreu Pessoa mostrou, nesta pesquisa, o trânsito entre a mitologia hebraica e a mitologia lusitana, revelando-se a primeira uma das importantes raízes do imaginário lusitano no que se refere às temáticas do nacionalismo português e da revitalização da imagem gloriosa da Era dos Descobrimentos.

Devido à proposta que orientou esta pesquisa, os eixos que a conduziram foram o profetismo, o sebastianismo, o V Império, a remitologização e os arquétipos literários. Em todos os capítulos esteve presente a relação entre os elementos bíblicos e históricos do passado judaico e os elementos do passado português desde as suas origens míticas e ancestrais até o período em que D. Sebastião desapareceu na Batalha de Alcácer Quibir (a que aludem os poemas: “A Última Nau” – 11º poema da segunda parte; e “D. Sebastião” – primeiro de OS SÍMBOLOS, na terceira parte).

Existe um critério cronológico progressivo no aparecimento das figuras míticas e históricas (agora mitologizadas ou remitologizadas) que obedece ao propósito recriador de Pessoa. Fica clara nesta tese a intenção de interpretar *Mensagem* como o desenvolvimento de um processo cosmogônico espelhando-se em mitos hebraicos que apontariam para uma renovação do homem e da sociedade.

Ainda, este estudo deixou evidente um jogo temporal na medida em que a própria opção do desenvolvimento foi delimitada pela oposição e/ou cotejo entre a atemporalidade do mito (visível no poema “Ulisses”), o passado histórico de Portugal (alçado por Pessoa ao estatuto de mito) e o presente da enunciação. Todavia, o contexto histórico português da época de Pessoa retrocede ao período em que se inicia historicamente o processo de declínio de Portugal com o mencionado desaparecimento de D. Sebastião (rei em quem os portugueses tinham depositado suas esperanças de recuperação da prosperidade imperial perdida) e a submissão de Portugal ao poder da colônia espanhola (de 1580 a 1640).

Deste modo, *Mensagem* abarca o tempo presente decadente, remitologiza a história de Portugal em prol de um ideal, a do V Império não material. Na última parte do poema o discurso projeta-se para o futuro (o sonhado futuro do passado) ocorrendo, neste momento, a chamada “inversão histórica” quando o passado pode se realizar no futuro dando ao poema um sentido épico (TUTIKIAN, 2006).

O respaldo bíblico oferecido assinala em primeira instância a atemporalidade que é peculiar às profecias. E referindo-nos a um dos seus predicados centrais vale assinalar a sua vinculação ao tempo futuro (em relação ao tempo do dizer), uma vez que sua função primordial é a de anunciar atos futuros, de bom ou mau augúrio. No ato de profetizar está implícita a relação com o presente da enunciação pois, como este trabalho salientou, os profetas exercem, em relação ao seu momento histórico, o papel de críticos sociais.

Nesse sentido, há uma vinculação entre os anúncios profetizados e as crises vivenciadas no momento em que foram proferidos esses anúncios. Por exemplo, Isaías vive numa época de guerras e confrontos, o que explica suas profecias em relação às punições que Israel e as nações vizinhas viriam a sofrer e, depois, as profecias de conforto e esperança, como a que anuncia a vinda do Messias.

No caso das profecias de Bandarra, no século XVI, o contexto da enunciação é o que se sucede à Batalha de Alcácer Quibir e elas, as profecias, anunciam o retorno de D. Sebastião. Quanto a Bandarra, Pessoa o sintetizou como a manifestação de Portugal

em sua concretude (“anonyma e dipersa”) e o viu em sua capacidade de sonhar o V Império bem próximo do que ele próprio via (“Sonhava anonymo e disperso, / O Império por Deus mesmo visto, / Confuso como o Universo/ E plebeu como Jesus Christo”). Dessa forma, Pessoa concebe Bandarra não como um indivíduo singular, mas como um ser coletivo – Portugal na sua coletividade.

Quanto ao padre Vieira, suas previsões são divulgadas nas obras *Esperança de Portugal*, *V Império do Mundo* e *História do Futuro*. Apoiando-se nas profecias de Bandarra, Vieira acreditava que os judeus se converteriam e que ocorreria a unificação do judaísmo e cristianismo. Na obra *História do Futuro*, Vieira lança as bases para sua visão de V Império que seria fundado em dois pilares que ele caracteriza como universais: Portugal e a Igreja Católica. Para Vieira, a velha aliança entre Deus e os hebreus é substituída por outra: entre Cristo e Portugal; assim sendo, no V Império coexistiriam duas universalidades distintas, mas perfeitamente interligadas: a universalidade de Portugal e a universalidade da Igreja Católica. Essa ideia se basearia na suposta visão de D. Afonso Henriques por ocasião da Batalha de Ourique em que Jesus Cristo teria escolhido a Portugal como o novo povo para assumir o V Império profetizado.

O papel do profeta foi relevante entre os hebreus como crítico social e arauto do rei e de Deus. Nesse exame ganhou destaque ainda a relação entre o ato de profetizar e o visionarismo, a alucinação e a loucura que se encontram presentes como modos de olhar basilares na construção do V Império pessoano e encontrados nas posturas dos três profetas de *Mensagem*: Bandarra, Vieira e do próprio poeta. Tais modalidades de visão (e de ser) também distinguem o comportamento dos reis eleitos para integrar o processo de reedificação do V Império português, especialmente de D. Sebastião que é mencionado explicitamente três vezes ao longo do texto poético. A associação entre o ver e o criar também merece destaque, pois a palavra apodera-se do profeta com tal força que, a partir desse instante, se deve definir toda a existência dele: o profeta seria o homem da Palavra e da criação poética. Por isso, o sonho, o mistério e o enigma acompanham o discurso profético pessoano que é, neste contexto, uma vivência mística transpessoal. Isto porque o “eu” do poeta-profeta se projeta para o “eu” inquieto da humanidade.

Em suma, entre as principais profecias bíblicas sobre a vinda do Messias estão as de Isaías e Miqueias na *Bíblia* hebraica que nos informaram sobre a esperança da chegada do Messias, o Ungido, o Salvador. Em *Mensagem* Pessoa, Bandarra e Vieira

são considerados profetas e escritores simultaneamente. Na Seção II de OS AVISOS estão as releituras pessoais das Trovas de Bandarra (Primeiro), de António Vieira (Segundo) e, por fim, o Terceiro Aviso: sem nome e escrito na primeira pessoa do singular, o que significa que o eu poético pode estar se manifestando como uma voz profética que, no entanto, tem perdido seu poder de visão e, num tom bastante angustiado, se pergunta acerca de suas profecias.

Quanto ao V Império, a primeira vez que surgiu a ideia foi na interpretação do sonho do rei Nabucodonosor feita pelo profeta Daniel. Essa interpretação foi revelada por Deus a Daniel para que, solucionada a ansiedade do rei, não fossem sacrificados os sábios da Babilônia como o rei havia advertido que aconteceria. O padre António Vieira, ao reinterpretar esse mito, considera que, depois dos quatro grandes impérios liderados por Nabucodonosor (da Babilônia ou Assírios), por Ciro (da Pérsia), por Péricles (da Grécia) e por César (de Roma) chegaria o Império Universal Cristão ou o V Império liderado pelo Rei de Portugal. Fernando Pessoa, no entanto, anuncia um novo império civilizacional e profetiza um “sebastianismo racional”, colocando-se como poeta-profeta (ou “supra-Camões”) que visa à organização da “alma portuguesa”, a fim de excitar o povo com o objetivo de fazê-lo sair da inércia coletiva instaurada desde Alcácer Quibir (PESSOA, 2011, p. 104-109).

O esmiuçamento do fenômeno da visão profética, dos sonhos e revelações respaldado inclusive pelas pesquisas de Mircea Eliade sobre as interligações entre o sagrado e o profano nas vivências ontológicas do homem contemporâneo demonstrou-se importante na medida em que tornou possível a compreensão do sentido do “sebastianismo racional” de Fernando Pessoa, de base alucinatória. Além disso, existe uma possibilidade de aproximação entre o poeta e o profeta, pois ambos são mediadores da verdade divina, sendo o profetismo um meio de comunicação entre o ser humano e Deus. Ambas as funções, podemos assim dizer, Pessoa desempenhou na sua trajetória poética rumo ao seu visionado V império.

Pessoa descreve concretamente Portugal nos versos finais do poema de abertura de *Mensagem* em que parece estar sendo profetizado o renascimento glorioso da nação. Outra conformação assumida pelo visionarismo profético/poético aparece em *Mensagem* sob a forma de loucura alucinatória. Trata-se da 5ª quina da primeira parte da obra (BRASÃO) intitulada “Rei de Portugal”. Nela o poeta assume-se como D. Sebastião que toma sua loucura como modelo a ser seguido por todo ser humano que se considere como tal.

O progredimento dos tempos foi outro aspecto importante de *Mensagem*: Noite, Tormenta, Calma, Antemanhã e Nevoeiro. Há um sentido de progressão até “chegar ao V Império”. Paralelamente, a remitologização realizada por Pessoa centra-se em três partes progressivas: BRASÃO, MAR PORTUGUÊS e O ENCOBERTO, sugerindo a evolução da história de Portugal (desde sua origem mítica, com Ulisses e Viriato, até o final do período de apogeu das navegações, culminando com o que se abre com o prognóstico de retorno da época áurea de Portugal sob o comando de um D. Sebastião que não é nomeado com clareza, mas aparece qualificado como O Encoberto). Em outras palavras, o poeta recriou seu Portugal poético por meio de uma remitologização da Gênesis (origem), das conquistas (im)possíveis (realização) e do Encoberto (morte seguida de um renascimento).

Assim, a remitologização inicia-se com o mito da Criação de Portugal (espelhando-se no livro de *Gênesis*) e desenha, pela palavra poética, o escudo heráldico lusitano (evocando a origem da Pátria). Num segundo momento o processo de remitologização passa a atingir as personagens históricas (retiradas do seu contexto histórico original) que participaram das aventuras pelo mar conquistando o (im)possível. E, na terceira parte, o processo de remitologização concentra-se no Encoberto tendo apoio no conceito pessoano de “sebastianismo racional” e V Império espiritual fundado nas Artes e nas forças do Espírito.

Quanto ao sebastianismo português é importante destacar que o une um sentimento de saudosismo e um profetismo e essa junção constitui uma ideologia fundamental para compreender a história de Portugal. Mas o “sebastianismo racional” foi forjado para ativar o imaginário nos períodos de crise em que os ânimos da nação estão “destonificados” e a abulia toma conta dos cidadãos. Nesta circunstância, o “sebastianismo racional” poderia constituir a pedra-de-toque que mobilizaria a criação do V Império oferecendo aos lusitanos um vigor similar ao que os portugueses haviam sentido na época áurea dos descobrimentos.

Em BRASÃO, primeira parte de *Mensagem*, uma espécie de remitologização do mito bíblico da criação, a história de Portugal é poetizada por meio da reescrita de agentes selecionados do passado que se encaminhava para o estabelecimento do Império em que a cultura para sempre se sobrepusesse tendo como referente, via faculdade mimética, a imagem e semelhança do Paraíso ou reino de Deus. Pessoa apropriou-se do discurso histórico na contramão da dessacralização da História de Portugal. Para ele (2011), o sagrado é importantíssimo e Portugal é uma ideia abstrata, um espírito, um

sentimento, algo que transcende os limites do território geográfico sendo possível com isso tocar as almas dos lusitanos.

Nessa primeira parte que sugere o ato do nascimento de Portugal Pessoa retrabalha o arquétipo da Criação ou o modo como por meio da palavra tudo pode ser criado. Pela palavra ou pela aquisição da linguagem é permitido ao poeta o acesso ao simbólico. E o simbólico, por conseguinte, é constituído pelas condições que reagem e determinam a existência humana. E a existência humana “é, assim, particularizada numa história concreta a partir das fantasias” (GONÇALVES, 1995, p. 80). Igualmente, a dimensão dessa fantasia é tão real como a dimensão do concreto, mas tão mais assustadora porque mais desconhecida. Por isso, “por ela só transitam com naturalidade os poetas, as crianças e os loucos com a familiaridade de quem se prostra diante do mistério” (MACIEL, 2008, p. 167).

Como qualquer ato de criação traz subliminarmente o arquétipo da Criação, nas lutas e vitórias humanas tem-se o arquétipo da Iniciação. De tal modo, em MAR PORTUGUÊS, segunda parte de *Mensagem*, há a remitologização do mito bíblico das conquistas (im)possíveis. Nessa segunda parte de *Mensagem* são poetizadas as vitórias marítimas lusitanas, bem como a superação dos obstáculos da mesma forma em que os hebreus venceram o deserto. O Mar, citado 35 vezes na obra, está guardado por monstros e, por isso mesmo, é local propício para o “mito das conquistas (im)possíveis”. Deste modo, os poemas dessa parte mostram o heroísmo dos portugueses e a vitória lusitana sobre a grandeza dos mares, sobretudo do temido e do desconhecido.

Em O ENCOBERTO, última parte de *Mensagem*, há a remitologização do próprio Messias e é poetizado o declínio de Portugal com um grito de despertamento: “É a hora!”. Iniciada esta parte com um poema que tem como título “Dom Sebastião”, o eu poético pessoano, pela reapropriação de fragmentos de sentidos, signos e símbolos persistentes no ambiente sociocultural português, retoma a ideia bíblica do V Império futuro. Quando pensamos no futuro pensamos em algo melhor, superior, de plenitude e paz eterna, daí o arquétipo do Centro ou Paraíso. Porém, este arquétipo também remete à origem. Dessa forma, pensar no futuro é rever o passado como um “círculo perfeito”. Se na origem havia um jardim, ansiamos o retorno até lá. Se o jardim foi perdido, o anseio é reencontrá-lo...

Esse sentimento de “paraíso perdido” tem um fundo arquetípico na esperança messiânica, pois se crê na aparição de um mundo melhor representado pelo tempo e

espaço ideais, bem como pela presença plena do divino e felicidade eterna crê-se no arquétipo do centro. Este está enraizado no profundo da natureza humana e é resultante da própria imagem arquetípica da Criação; e só podemos alcançá-la via arquétipo da Iniciação (ELIADE, 1992; 2004b).

Mensagem apresenta um valor universal, pois o seu sentido judeu-messiânico da existência dedicada e sofrida como missão espiritual transporta figuras arquetípicas (como: o Messias Salvador, o Mar, o herói, a Ilha, o Templo, o Criador) que acabam por transcender as suas determinações temporais e históricas valendo para todas as nações e épocas. Assim sendo, “o Encoberto” de *Mensagem* não tem tempo nem espaço precisos nem referência ao próprio messianismo em sua dimensão metafísico-existencial de âmbito universal – é a sensação de vazio que se segue à esperança em um futuro. Por isso o eu poético declara ser “a hora” (no presente de cada leitura) de preencher o vazio, a ociosidade, etc., nem que seja pela “loucura sebástica” ou pela criação artística.

Enfim, constatamos através desta tese que os arquétipos do inconsciente luso estão etnograficamente vinculados à profunda influência do povo judeu o qual esteve presente há milhares de anos divulgando a ideia de esperança messiânica. Pessoa, como um “iniciado”, viajou por “outros mares” e trouxe vários mitos arquetípicos para *Mensagem* os quais influenciam e caracterizam nações e épocas inteiras. Pessoa, como ser histórico e “criador de mitos”, usa estruturas arquetípicas a fim de repensar o mundo, repensar a si mesmo, repensar o passado, o presente e o futuro de Portugal.

Ler, portanto, *Mensagem* a partir da intertextualidade entre mitos judeus e lusitanos foi como entender a chave que esta epígrafe nos traz: remitologizou-se “o que o outro lhe deu...” Ou seja, Pessoa sutilmente transportou para *Mensagem* a compreensão das profecias e seus sentidos, dos tempos, dos avisos, do esperado ou da expectativa messiânica, da esperança em um Mundo Novo, presentes na *Bíblia*. Por isso, alguns símbolos usados em *Mensagem* são símbolos hebraicos como: a espada, o Templo, o menino esperado, o novo Céu e a nova Terra etc. Deste modo, os mitos lusitanos Sebastianismo e V Império são, portanto, “descendentes” da mitologia bíblica.

Estudar, conseqüentemente, esta arte poética pessoana foi como conviver com um “cidadão imaginário” (criador de seus próprios deuses) que elegeu como sua pátria a língua portuguesa e o “sebastianismo racional” como sua “religião”. Aderindo a filosofia do Mestre português de que “a vida é breve, a alma é vasta: / Ter é tardar” (PESSOA, 2006, p. 27), deixamos aqui nossa contribuição como uma busca, não uma realização final. Aliás, o ponto de chegada é só um ponto de saída...

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Onésimo Teotónio. **Mensagem**: uma tentativa de reinterpretação. Lisboa: Angra do Heroísmo, 1987.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia literário da Bíblia**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- ANDRADE, Letícia Pereira de. **O diário como utopia**: Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas-MS, 2008.
- _____.; SAMPAIO, Emílio Davi; SILVA, Raymundo José. *Mensagem e Torá em diálogo: o Quinto Império em questão*. **Revista Conexão Letras**. Porto Alegre: UFRGS, v. 8, n. 8, 2012.
- _____. A louca criação: Suze-Salomé. **Soletras**. São Gonçalo: UERJ, v.6, n. 11, 2006.
- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. **A poética clássica**. Trad. Jaime Bruna. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1980.
- ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. Trad. Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- AZEVEDO, J. Lúcio de. **A evolução do Sebastianismo**. Lisboa: Livraria Clássica, 1918.
- BANDARRA, Gonçalo Annes. **Profecias**: compilação dos textos das principais edições. Org. Carlos Castro da Silva Carvalho. Porto: Edições Ecopy, 2010. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?isbn=9896560935>>. Acesso em: 13 jan. 2015.
- BARRETO, José. Fernando Pessoa racionalista, livre-pensador e individualista: a influência liberal inglesa. In: DIX, Steffen; PIZARRO, Jerônimo. **A arca de Pessoa**. Lisboa: ICS, 2007. p. 115-125.
- BESSELAAR, José Van Den. As trovas de Bandarra. In: VIEIRA, António. **Profecia e polémica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 277-313.
- _____. **O Sebastianismo**: história sumária. Lisboa: ICALP, 1987.
- BÍBLIA. **Bíblia hebraica**. Trad. Jairo Fridlin e David Gorodovits. São Paulo: Sêferebook, 2012. Disponível em: <<http://www.semeadoresdapalavra.net>>. Acesso em: 14 out. 2008.

_____. **Bíblia judaica completa:** o Tanakh [AT] e a B'ritHadashah [NT]. Trad. David H. Stern. São Paulo: Vida, 2010.

CAMOCARDI, Elêusis M. **Mensagem:** história, mito, metáfora. São Paulo: Arte & Ciência, 1996.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas.** São Paulo: Cultrix, 1991. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000162.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** Org. Betty Sue Flowers. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **O herói de mil faces.** 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, A. **Dicionário de símbolos.** 5.ed. Trad. V. da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

COELHO, Jacinto do Prado. **Diversidade e unidade em Fernando Pessoa.** 7. ed. Lisboa: Verbo, 1982.

COSTA, Roberto dos Reis Santos. **Introdução bíblica:** a vontade de Deus através de sua Palavra escrita. Pindamonhangaba: IBAD, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica.** Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/13545380-1-gilles-deleuze-critica-e-clinica-tradufao-peter-pdl-pe-bart.html>>. Acesso em: 08 jul. 2016.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica.** Lisboa: Arcádia, 1979.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário:** introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Portugal:** tesouro oculto da Europa. Trad. Lima de Freitas et al. Lisboa: Ésquilo, 2008.

_____. O retorno do mito: introdução à mitodologia (mitos e sociedades). **Revista Famecos.** Porto Alegre, n. 23, p. 7-22, 2004. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/download/.../2506>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito.** Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mito do eterno retorno.** Trad. José Ceschin. 9. ed. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Mito e realidade.** Trad. Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Edição livros do Brasil, s/d.

_____. **Ritos de iniciação e sociedades secretas.** Trad. Isabel Debot. 6. ed. Lisboa: Ésquilo, 2004b.

_____. **Tratado de história das religiões.** Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FERREIRA, João Cesário L. Ferreira. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas. **Revista Correlatio.** São Paulo: Portal de publicações Metodista, n.13, 2012. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio13/a-biblia-como-literatura-lendo-as-narrativas-biblicas/>>. Acesso em: 05 dez. 2012.

FRANCO, José Eduardo. Profetismo e a ideia de nação: modelação religiosa do destino de um povo. **Revista Religare.** João Pessoa: PPGCR, v.7, n. 2, p. 150-163, 2010.

_____. O Quinto Império de Vieira como sonho de regeneração de Portugal e do mundo. **Revista Reflexão.** Campinas: PUC-Campinas, v.1, n. 93, p. 31-47, 1975.

FREITAS, Lima de. **Porto do Graal.** Lisboa: Ésquilo, 2006.

FRYE, Northrop. **Fábulas de identidade:** estudos de mitologia poética. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

_____. **O código dos códigos:** a Bíblia e a literatura. Trad. Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

FUNARO, Vânia Martins Bueno et al. **Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP:** parte I (ABNT). 3. ed. São Paulo: SIBiUSP, 2016.

GABEL, John B; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura.** São Paulo: Edições Loyola, 1993.

GAGLIARDI Caio. A pátria de sonho portuguesa. In: PESSOA, Fernando. **Mensagem.** São Paulo: Hedra, 2012.

GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia:** ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.

GOMES, Álvaro Cardoso. **Fernando Pessoa:** as muitas águas de um rio. São Paulo: USP, 1987.

GOMES, Maria Amélia. Onde se surpreende o sentido pragmático do seu sebastianismo. In: PESSOA, Fernando. **Pessoa inédito.** Coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte, 1993.

GONÇALVES, Robson Pereira. **O sujeito Pessoa:** literatura e psicanálise. Santa Maria: UFSM, 1995.

- HAMILTON, Edith. **A mitologia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal nos Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- IGLÉSIAS, Francisco. Pensamento político de Fernando Pessoa. In: IGLÉSIAS, Francisco. **História e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 235-299.
- JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém**. Trad. Vicente Pedroso. 8. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy et al. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KAYSERLING, Meyer. **História dos judeus em Portugal**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Fernando Pessoa, o outro**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LIND, Georg Rudolf. Fernando Pessoa e a loucura. In: _____. **Estudos sobre Fernando Pessoa**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.
- LOURENÇO, Eduardo. Sebastianismo: imagens e miragens. In: LOBO, A. de Souza Silva C. **Origens do Sebastianismo**. Lisboa: Edições Rolim, 1982.
- _____. Sonho de Império e Império de Sonho. In: PESSOA, Fernando. **Mensagem: poemas esotéricos**. Edição crítica de José Augusto Seabra. São Paulo: ALLCA XX, 1997.
- MACIEL, Corintha. **Histórias que contam sobre nós: mitos e arquétipos da natureza humana**. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2008.
- MARTINS, J. P. Oliveira. **História de Portugal**. 14. ed. Lisboa: Guimarães, 1964.
- MIELIETINSKI, Eleazar M. **A poética do mito**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. **Os arquétipos literários**. Trad. Aurora Fornoni Bernerdini et al. 2.ed. São Paulo: Aleliê, 2002.
- MOISÉS, Massaud. **Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge**. São Paulo: Cultrix, 1998.
- MONGELLI, Lênia Márcia. **Matéria de Bretanha em Portugal**. Org. Leonor Curado Neves et al.. Lisboa: Colibri, 2001.

- MORE, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: L&PM, 1997.
- MORGADO, Agostinho N. Rosário. Do sebastianismo à filosofia do mito. **Revista Portuguesa de Filosofia**. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40337147>>. Acesso em: 28 jun. 2017.
- MÜLLER, L. **O herói**: todos nascemos para ser heróis. Trad. Erlon José. São Paulo: Cultrix, 1992.
- NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. Fernando Pessoa: o poeta marrano. **Revista Portuguesa de História**. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, n. 33, p. 699-711, 1999.
- NEUSNER, Jacob. **Introdução ao judaísmo**. Trad. Heliete Vaitsman. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- NOGUEIRA, Sónia Patrícia Marques. **Tradição e inovação na identidade visual dos municípios portugueses**: do brasão à marca. Tese (Doutorado) - Universidade da Beira Interior. 2012. Disponível em: <<http://ubibliorum.ubi.pt/bitstream/10400.6/1563/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20S%C3%B3nia%20Patr%C3%ADcia%20%20Do%20bras%C3%A3o%20C3%A0%20Marca.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2017.
- PAZ, Octavio. **El arco y la lira**. 3. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- PEREIRA, Pedro de Sousa. **Mayor triunfo da monarchia lusitana**. Lisboa: Manoel da Sylva, 1649. Disponível em: <https://archive.org/details/bub_gb_HI4KCvBuejMC>. Acesso em: 09 jan. 2016.
- PESSOA, Fernando. **Aforismos e afins**. Trad. Manuela Rocha. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Álvaro de Campos**: livro de versos. 3.ed. Org. Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1997.
- _____. **Correspondência 1905-1922**. Org. Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- _____. **Fernando Pessoa e a filosofia hermética**: fragmentos do espólio. Org. Yvette K. Centeno. Trad. Maria Helena Rodrigues de Carvalho. Lisboa: Presença, 1985.
- _____. **Livro do desassossego**, por Bernardo Soares. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/vo000008.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

- _____. **Mensagem**. Edição de Jane Fraga Tutikian. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- _____. **Obra em prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.
- _____. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.
- _____. **Páginas íntimas e de autointerpretação**. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática, s.d.
- _____. **Pessoa inédito**. Coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte, 1993.
- _____. **Pessoa por conhecer: textos para um novo mapa**. Org. Teresa Rita Lopes. Lisboa: Estampa, 1990. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em: 09 abr. 2015.
- _____. **Portugal, Sebastianismo e Quinto Império**. Edição, introdução e notas de António Quadros. Lisboa: Europa-América, 1986.
- _____. **Sebastianismo e Quinto Império**. Edição, introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática, 2011.
- _____. **Sobre Portugal: introdução ao problema nacional e da República**. Org. de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Lisboa: Ática, 1979.
- _____. **Textos de crítica e intervenção**. Lisboa: Ática, 1980.
- _____. **Textos Filosóficos**. Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/2260>>. Acesso em: 11 abr. 2016.
- ROSENCREUTZ, Christian. **Manifiesto rosacruz: nuevas bodas químicas de Christian Rosencreutz** 1616-2016. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=s6NUCwAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PP1>. Acesso em: 05 ag. 2016.
- SAMOYAUULT, Tiphaine. **A intertextualidade**. Trad. Sandra Nitrini. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.
- SANTOS, Rosana Cristina Zanelatto. **Pessoa e os outros**. Disponível em: <http://www.uefs.br/nep/.../03_artigo_rosana_cristina_zanelatto_santos.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2012.
- SARAIVA, António José. As épocas da cultura portuguesa. In: _____. **A cultura em Portugal: teoria e história**. Lisboa: Gradiva, v.1, p. 109-153, 1994.
- SEABRA, José Augusto. **O heterotextopessoano**. Lisboa: Dinalivro, 1985.
- SCHREINER, Joseph. O estudo científico do Antigo Testamento. In: _____. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004. p. 55-76.

- SCHULTZ, Samuel. **A História de Israel no Antigo Testamento**. Trad. Daniela Raffo. Disponível em: <<http://www.semeadoresdapalavra.net>>. Acesso em: 14 out. 2008.
- SILVEIRA, Nise. **Jung**: vida e obra. 5.ed. Rio de Janeiro: José Alvaro, 1976.
- SIMÕES, João Gaspar. **Cronologia da vida e obra de Fernando Pessoa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1981.
- SOARES, Caio Caramico. **Evangelhos da Revolta**: Camus, Sartre e a remitologização moderna. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01072011-142723/pt-br.php>>. Acesso em: 20 nov. 2015.
- SOUZA, Josiane Maria de. **A geração do Orpheu e o fausto de Fernando Pessoa**: a totalidade inatingível. Remate de Males. São Paulo: Unicamp, v.10, 1990. Disponível em: <<http://www.iel.unicamp.br/revista/index.php/remate/article/.../3059/2538>>. Acesso em: 15 jun. 2013.
- SUANA, Samuel. **Pentateuco**: os fundamentos éticos e religiosos de Israel no Antigo Testamento. Pindamonhangaba: IBAD, 2006.
- SZACHI, Jerzi. **As utopias ou a felicidade imaginada**. Trad. Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- TORÁ. **A Lei de Moisés**. Trad. Meir Matzliah Melamed et al. São Paulo: Sêfer, 2001.
- TUTIKIAN, Jane. Apresentação de Mensagem. In: PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- VALENSI. Lucette. **Fábulas da memória**: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- VALÉRY, Paul. **Varietades**. Trad. Neuza Martins de Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- VIEIRA, António. **Esperança de Portugal**: V Império do Mundo. Lisboa: Ática, 2007.
- _____. História do futuro. In: _____. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1953. Disponível em: <http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/Futuro_I.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2016.