
Portugal entre o mar e o sonho: a metamorfose épica de uma nação

*Portugal, where the sea meets the dream:
an epic national metamorphosis*

Rafael Santana

Universidade Federal do Rio de Janeiro

DOI:

<https://doi.org/10.37508/rcl.2026.n55a1388>

RESUMO

Este artigo visa repensar uma das mais fascinantes metamorfoses da consciência nacional portuguesa através da tríade fundacional que, ao longo dos séculos, reinventou Portugal pela mediação da palavra: Camões, Vieira e Pessoa. Entre *Os Lusíadas*, que celebram um império marítimo já tocado pela melancolia do declínio, e *Mensagem*, que profetiza um Quinto Império de contornos espirituais, situa-se a arquitetura profética vieiriana da *História do Futuro*, monumento retórico que transforma o messianismo sebastianista em teodiceia imperial. Cada um destes autores autopromove-se protagonista da sua própria epopeia: Camões como navegador existencial das águas do tempo; Vieira como hermenauta privilegiado dos desígnios providenciais; Pessoa como Messias cultural de uma pátria por cumprir. Este estudo desvela ainda como o século XIX português buscou romper com o imaginário da grandeza marítima, apostando na laboração telúrica em detrimento da nostalgia oceânica. Entre a “pequena casa lusitana” camoniana, o oceano vieiriano – simultaneamente real e simbólico – e o “nevoeiro” pessoano, emerge o retrato de uma nação dividida entre a memorialização das glórias pretéritas e a ânsia de uma transcendência por advir, numa dialética perene que faz do Portugal literário um laboratório privilegiado do messianismo ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Escrever Portugal; Camões; Pessoa.

ABSTRACT

This article endeavors to reconceptualize one of the most arresting metamorphoses of Portuguese national consciousness by engaging with the foundational triad that, across centuries, has reinvented Portugal through the medium of the Word: Camões, Vieira, and Pessoa. Between *Os Lusíadas* – a maritime epic already tinged with the melancholy of imperial twilight – and *Mensagem*, which envisions a Fifth Empire of spiritual resonance, stands Vieira’s prophetic architecture in *História do Futuro*, a rhetorical monument that transfigures Sebastianist messianism into imperial theodicy. Each of these authors self-stylizes as the protagonist of his own epic: Camões as the existential navigator of time’s uncharted waters; Vieira as the privileged exegete of providential design; Pessoa as the cultural Messiah of an as-yet unfulfilled nation. The study further explores how nineteenth-century Portugal sought to sever ties with the maritime imaginary of past grandeur, investing instead in a terrestrial labor that privileged the soil over the sea’s nostalgia. Between Camões’s “little Lusitanian house,” Vieira’s ocean – at once literal and symbolic – and Pessoa’s enveloping “fog” emerges the portrait of a nation suspended between the memorialization of bygone glories and a yearning for a still-unrealized transcendence. This enduring dialectic renders literary Portugal a privileged laboratory for the Western messianic imagination.

KEYWORDS: Writing Portugal; Camões; Pessoa.

Comemorar Camões e o seu Poema é reexaminar sem frio na inteligência e no coração, ‘de amor da pátria apenas movidos’, a mitologia cultural e ideológica de que o Poeta é irradiante símbolo (Lourenço, 2010, p. 155).

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 como particularmente nacional ou pessoal, para ser tudo em todos, exemplo de um mundo e de uma personalidade sem limites nem fim (Lourenço, 1999, p. 91).

Para estabelecer uma leitura intertextual entre *Os Lusíadas* e *Mensagem* – esses dois poemas-paradigma da literatura e da cultura portuguesas –, aproprio-me inicialmente de duas hipóteses críticas que guiarão o desenvolvimento deste texto, bem como o seu recorte temático. A primeira hipótese é de Helder Macedo que, em *Camões e a viagem iniciática*, acentua o seguinte a respeito da epopeia camoniana: “[...] parece possível afirmar que é o próprio Camões, e não Vasco da Gama, quem encarna a figura do herói da viagem iniciática registrada n’*Os Lusíadas*” (2012 p. 49); a segunda hipótese é de Eduardo Lourenço que, em *Mitologia da saudade*, ao discorrer sobre as figurações do sebastianismo na história da literatura portuguesa, propõe esta reflexão sobre *Mensagem* de Fernando Pessoa: “[...] o Quinto Império com que sonha [Pessoa] é um império cultural. E desse império e não de outro talvez seja ele mesmo o d. Sebastião” (1999, p. 53).

Estas duas proposições críticas confluem para um território hermenêutico de singular pertinência, pois revelam como dois monumentos literários portugueses transcendem a mera celebração heroica para se constituírem como espaços privilegiados de autocontemplação autoral. Se em Camões assistimos à metamorfose do narrador épico na do Poeta que se protagoniza no atravessamento existencial de uma jornada que excede os limites da aventura marítima; em Pessoa testemunhamos a transfiguração do poeta moderno numa espécie de Messias cultural, cujo império não se mede por léguas de terras conquistadas, mas sim pela amplitude simbólica do verbo. Ambos os autores, cada qual à sua maneira e no seu tempo, operam uma singular inversão dos códigos épicos tradicionais: onde se esperaria encontrar o herói coletivo, emerge a voz individual do criador; onde se anteciparia a glorificação irrestrita, manifesta-se a consciência crítica que problematiza os próprios fundamentos do discurso celebrativo.

O recorte temático que aqui empreenderei voltar-se-á sobretudo para uma reflexão acerca do messianismo português que, depois

de Camões, inscreve-se indelevelmente a partir do binômio terra/mar. Considerando ainda as palavras de Eduardo Lourenço, que em “Da literatura como interpretação de Portugal” propõe ler *Mensagem* como um poema que – a seu modo – estabelece um processo de autognose da pátria, buscarei entrecruzar as vozes de Camões e de Pessoa como respectivos modelos de uma *inscrição* e de uma *releitura* do imaginário mítico-cultural lusófono. Esta dicotomia fundamental – terra *versus* mar – não epitoma apenas uma oposição geográfica, mas se configura como matriz simbólica através da qual Portugal constrói e reconstrói continuamente a sua identidade nacional. Em *Mensagem*, por exemplo, o mar surge como o espaço da transcendência e da aventura, como o ambiente onde se projetam os sonhos imperiais e as utopias de grandeza; a terra, por seu turno, apresenta-se, muito especialmente no que tange ao contradiscurso de *Os Lusíadas*, como o *locus* da imanência e da reflexão, lugar onde se processam os balanços críticos e se operam as necessárias “correções” de rumo. Entre estes dois polos oscila o pensamento português, numa dialética perene que encontra nos versos camonianos e pessoanos as suas expressões quicá mais interessantes.

Escrever Portugal sem escrever Camões é tarefa da ordem do impen-sável. De sinônimo de luta pela restauração da independência de um país sob o domínio espanhol nos finais do século XVI a estandarte das políticas liberalistas do século XIX, de bandeira republicana nos princípios de novecentos à propaganda ditatorial que se alastrara durante quase meio século, o épico camoniano foi lido de diferentes formas e com distintos propósitos. Esta plasticidade interpretativa, longe de constituir uma fragilidade hermenêutica, revela antes a extraordinária capacidade do texto camoniano para dialogar com as mais diversas conjunturas históricas, oferecendo-se como espelho multifacetado no qual cada época projeta as suas inquietações e reconhece os seus dilemas. Tal versatilidade semântica radica na própria natureza ambí-

gua da obra, tecida simultaneamente de exaltação e de melancolia, de triunfo e de desencanto, de certeza imperial e de dúvida existencial. E é precisamente esta tensão interna que permite ao épico sobreviver às vicissitudes do tempo, renovando continuamente a sua pertinência por meio de leituras que, embora por vezes tendenciosas, testemunham a vitalidade do texto fundador.

Muito se tem discorrido sobre a modernidade de Camões. Com efeito, textos de uma atualidade espantosa como a de *Os Lusíadas*, em que se ouve o narrador épico e o Poeta, o canto e o contracanto, a exortação e o lamento, dão margem a uma ampla cadeia de leitura do seu significado, gerando, por vezes, interpretações tendenciosas, estrategicamente recortadas de modo a corroborar uma determinada ideologia. Não por acaso Eduardo Lourenço, às vésperas das comemorações do IV centenário da publicação da grande epopeia portuguesa, lança, com imensa argúcia, esta frase que já se tornou célebre: “É impossível comemorar *Os Lusíadas* inocentemente” (2010, p. 155). A modernidade camoniana reside fundamentalmente nesta capacidade de articular múltiplas vozes dentro de um mesmo discurso, operando uma sofisticada orquestração polifônica que antecipa, em séculos, os meandros da literatura contemporânea. O narrador épico tradicional, unívoco e solene, cede lugar a uma instância enunciativa complexa, atravessada por contradições, habitada por dúvidas, capaz de celebrar e questionar em movimento simultâneo. Ora, esta modernidade estrutural reflete também ela uma modernidade de consciência: Camões escreve numa época de transição, quando os velhos paradigmas medievais já não bastam para dar conta de uma realidade em vertiginosa transformação, e os novos modelos renascentistas ainda não se consolidaram plenamente. Neste entrelugar histórico, o poeta forja uma linguagem híbrida, que conjuga a grandiloquência épica com a intimidade lírica, a objetividade narrativa com a subjetividade reflexiva.

Apesar das não poucas críticas que o Poeta (identificado ao próprio Camões) tece contra a pátria degradada – entregue à cobiça de um mundo desconcertado – através daquilo que se convencionou chamar *excursos*, a matéria épica de *Os Lusíadas* é incontestavelmente contada por um narrador-onisciente a quem interessa promover um canto laudatório dos grandes feitos nacionais. E é no Canto I desta epopeia *sui generis*, que buscava também ela uma nova linguagem que desse conta de estetizar um desejado “estilo grandíloquo e corrente” (I, 4) num tempo marcado pela reificação, que a voz multifacetada do Camões-Poeta surge a abrir o épico numa tonalidade altiva, com uma “fúria grande e sonora” (I, 5); é também este mesmo Poeta quem encerra o primeiro canto da sua epopeia num tom absolutamente elegíaco, acentuando a fragilidade da condição humana; é ainda esse Poeta quem fala *com* e *para* a sua pátria, colocando-se como a própria voz da experiência porque, “[...] posto que em cientes muito cabe, / Mais em particular o experto sabe” (X, 152).

Esta oscilação tonal, que conduz o leitor da exaltação heroica ao lamento elegíaco no espaço de poucas estâncias, constitui uma das marcas mais distintivas da genialidade de Camões. O poeta logra criar um ritmo épico singular, que alterna os momentos de exaltação com as pausas reflexivas, a celebração com a crítica, o entusiasmo com o desencanto. Tal estratégia narrativa não obedece apenas a imperativos estéticos, mas responde a uma necessidade mais profunda: a de dar forma poética a uma realidade histórica e à própria contraditória, marcada simultaneamente por conquistas extraordinárias e por sinais inequívocos de decadência. O “estilo grandíloquo e corrente” que Camões ambiciona não é meramente uma questão de técnica versificatória, mas uma tentativa de forjar uma linguagem capaz de abarcar a complexidade do real, unindo a solenidade épica à fluidez narrativa, a elevação lírica à precisão histórica.

Aliás, o tema da experiência configura-se como um *topos* da poesia camoniana, seja ela épica ou lírica. Em *Os Lusíadas*, do Velho do Restelo – que se esforça para tirar roucas palavras do seu experto peito – aos rudes marinheiros “qu’ têm por mestra a longa experiência” (V, 17), da voz que admoesta el-Rei d. Sebastião a tomar conselhos apenas de experimentados – “[...] pois que sabem / O como, o quando., e onde as cousas cabem” (X, 149) – ao Poeta que se coloca ele próprio como um ser experiente – “Nem me falta na vida honesto estudo, / Com longo experiência misturado” (X, 154) –, Camões por diversas vezes faz questão de posicionar-se de forma firme diante dos olhos míopes de uma pátria insensível, que não sabe arte nem a estima, metida que está “[...] no gosto da cobiça e na rudeza / Duma austera apagada e vil tristeza” (X, 145).

A experiência surge, no universo camoniano, como a única instância capaz de validar o conhecimento e legitimar o discurso. Não se trata, contudo, de um empirismo vulgar, mas de uma sabedoria existencial conquistada através do sofrimento e da reflexão, temperada ainda pela dor e refinada pela contemplação. O Velho do Restelo, figura emblemática desta sabedoria experiencial, representa não apenas a voz da prudência conservadora, mas também a consciência crítica que questiona os fundamentos da aventura imperial. As suas *roucas palavras* contrastam eloquentemente com a retórica inflamada dos partidários da expansão, sugerindo que a verdadeira sabedoria se manifesta não através da eloquência fácil, mas mediante o vocábulo ponderado, fruto de longa meditação. Os marinheiros, por sua vez, encarnam uma experiência mais imediata e prática, adquirida no confronto direto com os elementos e os perigos do mar, assim representando o saber técnico indispensável ao sucesso da empresa marítima. Entre estes dois polos – a experiência reflexiva do Velho e a experiência prática dos navegadores – situa-se a experiência do próprio Poeta, síntese superior que conjuga a reflexão crítica com o conhecimento direto da realidade.

Destacando-se ele próprio, para retomarmos as palavras de Helder Macedo, como o herói do seu poema, Camões inscreve, no verso e no reverso da glória, o imaginário de uma nação já em crise com o empreendimento marítimo, tecendo um canto épico que exacerba a consciência da impossibilidade de manter a mesma tonalidade de *tuba canora e belicosa* (I, 4) ao longo dos seus dez cantos. *Eco suntuoso e triste*, misto de *sinfonia e requiem* (2010, p. 26), na já clássica definição de Eduardo Lourenço, *Os Lusíadas* são o texto fundador de um país de marinheiros, de uma pátria “onde a terra se acaba e o mar começa” (III, 20), e onde a sombra de um passado glorioso termina por propagar num presente degradado os ecos extemporâneos de uma “hipertrofia do sentimento nacional” (Lourenço, 2010, p. 154).

Esta formulação de Eduardo Lourenço – *eco suntuoso e triste* – condensa de forma magistral a ambiguidade constitutiva do épico camoniano. O adjetivo *suntuoso* evoca toda a grandeza formal da obra, a sua arquitetura majestosa, a sua linguagem sublime, a sua capacidade de celebrar os feitos heroicos com uma pompa digna dos maiores monumentos literários da humanidade. O adjetivo *triste*, por seu turno, aponta para uma dimensão elegíaca que perpassa toda a obra, manifestando-se ora de forma explícita nos excursos, ora de maneira sutil por meio de uma melancolia difusa que tinge, até mesmo, os momentos de maior exaltação. Esta tristeza não é meramente circunstancial, mas estrutural: nasce da consciência de que toda glória humana é transitória, de que todo império está destinado à decadência, de que toda aventura heroica comporta em si o gérmen da sua própria ruína. A metáfora da *sinfonia e requiem* agudiza esta interpretação, sugerindo que *Os Lusíadas* celebram e choram simultaneamente o destino português, elevando um monumento que é, paradoxalmente, também um túmulo.

Não obstante as muitas críticas que Camões faz ao tempo da enunciação do seu poema, *Os Lusíadas* acabaram por inscrever em Portu-

gal o imaginário mítico de uma existência epopeica de um *país em viagem* – para utilizarmos o sintagma cunhado por José Cardoso Pires – que espera de “um eterno lá-fora ou lá-longe” (Lourenço, 2010, p. 51) a sua salvação. Do Milagre de Ourique ao Cerco de Lisboa, do sebastianismo à ditadura salazarista, Portugal, país que, desde a sua fundação enquanto Estado, escrevera a sua História traumaticamente ao matar a mãe sem, contudo, deixar de expressar uma imensa carência pela figura do pai, reiterou, ao longo de séculos, o imaginário de uma cultura messiânica que, no contexto dos descobrimentos, ganhara ares de cruzada marítima, convertendo a figura do cavaleiro andante na do cavaleiro navegante.

A noção de *país em viagem* revela-se de uma precisão conceitual notável para caracterizar a especificidade da condição portuguesa. Ao contrário de outras nações europeias, que construíram a sua identidade a partir da fixação territorial, Portugal forjou o seu ser nacional precisamente através do movimento, da partida, da aventura marítima. Esta suposta “vocação itinerante”, longe de ser meramente circunstancial, talvez responda a uma necessidade existencial profunda: a de escapar às limitações geográficas de um território através da conquista de espaços ilimitados. O *eterno lá-fora ou lá-longe* constitui-se, desta feita, como o horizonte permanente da imaginação portuguesa, o território utópico onde se projetam todas as esperanças de redenção nacional. Esta dimensão messiânica da cultura portuguesa radica numa matriz profundamente cristã, que concebe a História como um processo teleológico orientado para um fim último de salvação. O sebastianismo representa a expressão mais acabada desta mentalidade, transformando uma derrota militar numa promessa escatológica, convertendo o trauma histórico em esperança mística.

É com espírito de cruzada que a primeira aventura marítima dos descobrimentos é levada a cabo. Desejando dilatar a *fé e o império*, Portugal coloca-se como uma nação eleita, por outras palavras, como

um país executor do próprio querer divino. Em *Os Lusíadas*, o que muitas vezes se acentua é a pequenez e a humildade portuguesas – “pequena cristandade”, “pequena casa lusitana”, “Que tanto, ó Cristo, exaltas a humildade” – como atributos inversamente engrandecedores da nação, tornando-lhe, a ela e a toda a sua linhagem, numa “[...] árvore de cristo mais amada / Que nenhuma nascida no Ocidente” (I, 7). Desde o primeiro verso da Proposição, a epopeia camoniana escreve Portugal e os portugueses como *assinalados*, ideia que é reiterada na Dedicatória a d. Sebastião, momento em que o Poeta recorda ao jovem rei a predileção divina pela sua pátria, apontando-lhe, com este fito, para o escudo nacional, inscrição iconográfica da memória do Milagre de Ourique.

A ideologia da eleição divina que perpassa *Os Lusíadas* não constitui apenas um *topos* retórico, mas reflete uma convicção profunda que alimentou o expansionismo português durante séculos. A paradoxal exaltação da pequenez nacional – *pequena casa lusitana* – como fonte de grandeza espiritual opera uma inversão de valores tipicamente cristã, que vê na humildade terrena um sinal de predestinação celestial. Esta retórica da humildade engrandecedora permite a Camões conciliar a realidade geográfica e demográfica de Portugal – país pequeno e pouco povoado – com as grandiosas ambições imperiais. A pequenez torna-se, assim, não num obstáculo, mas numa garantia de eleição divina, pois é precisamente através dos pequenos que Deus manifesta a sua glória. O Milagre de Ourique, episódio fundador desta mitologia nacional, representa o momento primordial em que Portugal recebe a investidura divina para a sua missão histórica. O escudo nacional, com as suas cinco quinas evocativas das cinco chagas de Cristo, constitui-se como brasão heráldico desta eleição, lembrança imanente de um pacto estabelecido entre o céu e a terra lusitana.

Claro está que d. Sebastião, castíssimo e imberbe, é mais um daqueles a quem o Poeta quer aconselhar com a sua *larga experiência e honesto*

estudo, o que não cabe problematizar aqui. O que me interessa ressaltar é que, da rememoração do Milagre de Ourique à ideia de predestinação geográfica de um espaço *onde a terra se acaba e o mar começa*, da incitação a uma nova Cruzada ao futuro desastre em Alcácer-Quibir, Camões escreve e inscreve o imaginário de uma cultura messiânica que ele próprio problematiza. Como assinala Helder Macedo: “Com, possivelmente, alguma dívida à tradição do espiritualismo Joaquimita, (...) o valor da história, para Camões, parece ter mais a ver com a determinação do futuro do que com a celebração do passado” (2012, p. 49).

Entre Camões e Pessoa, na genealogia dos profetas nacionais que reinventaram Portugal através da palavra, emerge a figura singular de Padre Antônio Vieira, cujo messianismo barroco antecipa, em muitos aspectos, as inquietações pessoanas. Na *História do Futuro*, Vieira ergue um monumento retórico de ambição descomunal, propondo-se a demonstrar, através de uma hermenêutica escriturística de rigor matemático, que Portugal estava destinado pela Providência a exercer a hegemonia sobre o Quinto Império do mundo. Esta arquitetura profética encontra o seu epicentro na audaciosa proclamação da ressurreição de d. João IV, transformando o primeiro monarca da dinastia bragantina num Cristo régio cuja parousia restauraria Portugal à sua missão imperial. Vieira constrói, assim, uma escatologia política de contornos heterodoxos, onde a ressurreição do Restaurador da independência se converte em prefiguração do advento do reino messiânico lusitano. As trovas de Bandarra – esse oráculo popular que o jesuíta submete a uma exegese de sofisticação teológica inaudita – transformam-se, nas mãos do pregador, em escritura quase canônica, cujos enigmas cifrados desvelam não apenas o destino português, mas o próprio plano salvífico da humanidade. O sapateiro de Trancoso torna-se, pela mediação hermenêutica vieiriana, profeta involuntário de uma teleologia imperial que faz de Lisboa a nova Jerusalém e de Portugal o instrumento escolhido

para a consumação dos tempos. Mais do que uma profecia política, a obra vieiriana configura-se como uma teodiceia imperial, na qual a pequenez geográfica lusitana – essa “pequena casa” camoniana – transfigura-se em grandeza escatológica. O jesuíta opera uma alquimia conceitual semelhante a que Pessoa realizará séculos mais tarde: transforma o messianismo sebastianista de expectativa supersticiosa em sistema racional de interpretação da História, fazendo de d. Sebastião não o rei que há de voltar, mas o símbolo de uma vocação transcendente que urge ser atualizada. Tal como o futuro Pessoa, Vieira coloca-se a si próprio no centro da sua profecia, assumindo-se como o intérprete privilegiado dos sinais divinos e o arauto de uma Era de Ouro que começaria justamente em Portugal.

O “Sermão de Santo Antônio aos peixes” revela, por sua vez, outra faceta do messianismo vieiriano: a da crítica social disfarçada em alegoria piscatória. Dirigindo-se aos peixes do mar – numa inversão paródica da pregação antoniana – Vieira constrói um discurso de duplicidade retórica magistral, que simultaneamente louva e vitupera, exalta e condena. Os peixes tornam-se espelho invertido da sociedade colonial, reflexo aquático de uma humanidade degradada que, como a pátria camoniana entregue à cobiça, perdeu o rumo da sua vocação imperial. O pregador barroco antecipa, deste modo, a estratégia pessoana dos heróis falhados: celebra não os vencedores, mas aqueles que, como os peixes pequenos devorados pelos grandes, sucumbem à voracidade de um mundo desconcertado. A ironia vieiriana ressoa profeticamente na melancolia pessoana: ambos os autores compreendem que a grandeza portuguesa se mede não pela extensão dos territórios conquistados, mas pela intensidade da inquietação espiritual que os levou a sonhar com impérios impossíveis. Entre o mar camoniano – espaço de aventura e descoberta – e o nevoeiro pessoano – território de indefinição e expectativa –, situa-se o oceano vieiriano: elemento simultaneamente real e simbólico, onde se projeta uma utopia impe-

rial que já se sabe irrealizável, mas que nem por isso deixa de alimentar a ânsia de transcendência que define a alma portuguesa.

A arquitetura profética da *História do Futuro* revela-se, contudo, como um edifício teológico de perigosa ousadia, pois Vieira, ao elevar as trovas de Bandarra à categoria de escritura quase sagrada, aproxima-se perigosamente dos limites da ortodoxia católica. O sapateiro de Trancoso, figura rústica e iletrada cujos versos populares circulavam nos meios mais humildes da sociedade portuguesa, torna-se, pela mediação hermenêutica vieiriana, oráculo de verdades escatológicas que rivalizariam em autoridade com os próprios livros canônicos. Esta operação de sacralização do profético popular não passa despercebida aos vigilantes olhos da Inquisição, que veem na exegese vieiriana uma forma disfarçada de heterodoxia milenarista. O jesuíta, consciente da delicadeza da sua posição, empenha-se em demonstrar a conformidade das suas interpretações com a doutrina oficial da Igreja, mas a própria necessidade desta demonstração revela o caráter liminar da sua empresa profética, situada na fronteira movediça entre a inspiração divina e a especulação herética.

O cativo inquisitorial que se abate sobre Vieira entre 1665 e 1667 constitui o momento de maior dramaticidade da sua trajetória intelectual, quando o visionário do Quinto Império se vê reduzido à condição de réu num processo que questiona não apenas as suas ideias, mas a própria legitimidade da sua vocação profética. As *Cartas* escritas durante este período revelam um homem ferido na sua dignidade sacerdotal, mas paradoxalmente reforçado na sua convicção messiânica pela própria perseguição de que é alvo. O silêncio forçado a que é condenado pelo Santo Ofício transmuta-se, na sua consciência, em sinal providencial da verdade das suas profecias, pois também Cristo fora perseguido pelos doutores da lei. Esta transfiguração do sofrimento em confirmação profética permite ao jesuíta manter intacta a sua fé no destino imperial de

Portugal, mesmo quando confrontado com a evidência crescente da decadência nacional. A libertação do cárcere inquisitorial, obtida em 1667 através da intervenção de influentes protetores, não representa apenas uma vitória jurídica, mas a validação simbólica de uma vocação que a própria adversidade havia purificado e consolidado.

O martírio intelectual de Vieira adquire, neste contexto, uma dimensão que transcende largamente o âmbito biográfico, configurando-se como paradigma da relação conflituosa entre a inspiração profética e o poder institucional. O jesuíta encarna, de forma exemplar, a figura do visionário incompreendido que antecipa verdades que o seu tempo ainda não está preparado para aceitar, prefigurando, assim, o destino de quantos ousaram conjugar a genialidade criadora com a audácia especulativa. A sua *História do Futuro* – obra inacabada, mas conceptualmente revolucionária – permanece como testemunho de uma ambição hermenêutica que pretendeu decifrar os enigmas da Providência através dos instrumentos da razão teológica, antecipando métodos de interpretação que apenas séculos mais tarde encontrariam plena legitimação académica. Entre a fogueira que consumiu Giordano Bruno e os cárceres que encerraram Galileu, o processo inquisitorial de Vieira inscreve-se numa constelação de episódios que revelam como o pensamento inovador paga frequentemente o preço da sua própria audácia, transformando a perseguição em paradoxal confirmação da sua importância histórica.

A figura de d. Sebastião, tal como surge na epopeia camoniana, encarna todas as contradições do messianismo português. Jovem, inexperiente, movido por ideais anacrônicos, o rei representa simultaneamente a esperança de renovação nacional e o risco da catástrofe iminente. A ironia histórica quer que Camões, ao dedicar-lhe o seu épico, esteja simultaneamente a celebrar e a advertir, a exaltar e a premunir. A predestinação geográfica de que fala o poeta – Portugal como um país situado no extremo Ocidente da Europa, no limiar do

oceano Atlântico – assume um valor simultaneamente providencial e fático: providencial, porque configura Portugal como porta de saída da cristandade para os mundos novos; fático, porque essa mesma posição geográfica comporta riscos enormes, obrigando a nação a aventurar-se em empresas desmesuradas para justificar a sua existência. A tradição joaquimita, que Helder Macedo identifica como possível influência no pensamento camoniano, introduz uma dimensão escatológica na interpretação da estória, concebendo-a não como uma mera sucessão de eventos, mas sim como um processo orientado para um fim último de redenção espiritual.

O futuro releu *Os Lusíadas* e assinalou a falência do modelo imperialista. Mais do que isso! Assinalou a urgência de lançar um olhar concreto para a terra num Garrett que escreve as suas *Viagens* no avesso de toda uma tradição épica que privilegiou a partida; assinalou uma aposta no futuro num Cesário Verde que ousou *escarrar com desdém no grande mar*, contrapondo cinematograficamente um porto tomado pela marinha mercante inglesa com a imagem de um épico de outrora, agora alocado num recinto público e vulgar, *com bancos de namoro e exíguas pimenteiras*. No seu processo de autognose da pátria, o século XIX português problematiza a tradição messiânica dos assinalados ao apostar numa política do concreto, fincada na *ética do trabalho*.

A releitura oitocentista de *Os Lusíadas* opera uma inversão radical de perspectiva, que merece ser analisada com profundidade. Se o épico camoniano – no que tange ao discurso do narrador onisciente – celebra a ideia da vocação marítima portuguesa como destino providencial, os escritores do século XIX reconhecem nesta mesmíssima vocação uma das origens dos males nacionais. Garrett, nas suas *Viagens na minha terra*, empreende uma jornada simbólica de sentido contrário à dos navegadores quinhentistas: em vez de partir para o mar em busca de mundos desconhecidos, o escritor romântico per-

corre o interior do país, descobrindo uma terra abandonada, empobrecida, esquecida pelos seus próprios descendentes. Esta inversão da rota tradicional possui um valor altamente simbólico: representa a tomada de consciência de que a grandeza nacional não pode ser construída à custa do abandono do território pátrio. Cesário Verde leva ainda mais longe esta crítica ao mito marítimo, dessacralizando com sarcasmo iconoclasta as imagens tradicionais da epopeia. O seu *escarrar com desdém no grande mar* constitui um gesto de ruptura deliberada com toda uma tradição literária e cultural que idealizava o elemento marítimo. A contraposição cinematográfica entre o porto contemporâneo – dominado pela marinha mercante estrangeira – e a estátua de Camões – relegada a um espaço público banal – simboliza a decadência do ideal épico numa sociedade burguesa e prosaica.

Com efeito, em Portugal, país a viver da memória de glórias passadas, o processo de autognose da pátria pressupõe, no contexto reformista e revolucionário do século XIX, o equacionamento da mitologia cultural de um território que se instituíra orgulhosamente como um *eterno cais de partida*. Proclamando a falência do rio-mar-oceano e sobretudo da imagem da pátria como um *país de marinheiros*, o século XIX português promove um movimento contrário ao institucionalizado desde a época dos descobrimentos, voltando o seu olhar para dentro do território nacional. De certa forma, o que se assiste é ao erigir da consciência, ou melhor, da urgência de *escrever a terra*, que precisava ser relida, lavrada, trabalhada, enfim.

A metáfora do *eterno cais de partida* condensa de forma eloquente a especificidade da condição portuguesa tal como ela se cristalizou ao longo dos séculos. Outros países europeus construíram a sua identidade nacional a partir da valorização do território, da cultura autóctone, das tradições locais; Portugal, pelo contrário, forjou o seu imaginário coletivo precisamente através da negação do espaço nacional, concebido não como fim em si mesmo, mas como mero ponto de partida para aventuras ultramarinas. Esta mentalidade de *cais de partida* gerou con-

sequências profundas na estruturação da sociedade portuguesa: uma aristocracia aventureira que desprezava o trabalho produtivo, uma população rural abandonada à sua sorte, uma economia dependente dos recursos coloniais. O século XIX português, confrontado com a perda progressiva do império e com o atraso econômico crescente face ao resto da Europa, vê-se obrigado a repensar radicalmente esta herança cultural. A urgência de escrever a terra traduz, deste modo, uma necessidade histórica concreta: a de redescobrir e revalorizar o território nacional, não já como simples cais de partida, mas como espaço de vida e de trabalho, como pátria a ser construída e não apenas celebrada.

Aliás, uma parcela significativa da literatura portuguesa oitocentista parece apostar na força de trabalho como um possível instrumento civilizador. Garrett decide viajar lucidamente pela sua terra, apontando a falência do mar ao rejeitar um modelo econômico que se instituiu a partir da espoliação das riquezas do outro, e que acabou por criar, em Portugal, uma cultura de base parasitária; Herculano, ao adentrar o passado histórico, investe claramente na recuperação do imaginário de uma Idade Média que ainda investia a sua força laboral no processamento da terra; Camilo, com toda a sua ironia, ridiculariza tanto o velho quanto o novo Portugal, apresentando a vida citadina de uma Lisboa que se quer pretensamente metonímia de uma nação moderna e civilizada como uma quase extensão torpe e anacrônica dos morgadios medievais, que – mesmo no século XIX – continuavam a privilegiar uma aristocracia para quem viver de rendas era uma prática louvável, à qual até mesmo a classe trabalhadora aspirava; Antero de Quental relaciona as causas da decadência dos povos peninsulares à Expansão Ultramarina, ao Absolutismo e à Contrarreforma, que, juntos, não permitiram o desenvolvimento de uma classe média em Portugal ou, noutras palavras, de uma significativa força de trabalho; Cesário Verde busca “minimizar no presente a monumentalização do passado” (Silveira, 2003, p. 162), apostando

no trabalho como uma força positiva: dos agricultores que lavram a terra ao *cheiro salutar e honesto a pão no forno*, do forjador que *branda um rubro malho* às varinas que labutam, descalças, nas descargas de carvão, o trabalho parece ser, na poesia de Cesário Verde, uma grande aposta no futuro; por fim, Eça de Queirós apresenta na sua obra uma aristocracia aburguesada que, mesmo diante de todos os recursos necessários ao desenvolvimento do seu trabalho, se recusa a executá-lo, dizendo, desiludidamente, haver *falhado a vida*.

Esta convergência de vozes em torno da valorização do trabalho como força regeneradora da nação não representa apenas uma moda literária, mas traduz uma tomada de consciência histórica fundamental. A geração oitocentista compreende que a decadência portuguesa radica essencialmente na incapacidade de criar uma economia produtiva baseada no trabalho nacional. O modelo imperial, assente na exploração de recursos coloniais e na importação de riquezas alheias, gerou uma mentalidade rentista que contaminou todas as classes sociais. Mesmo a burguesia emergente, em vez de investir na produção industrial ou no desenvolvimento agrícola, preferia aplicar os seus capitais em operações especulativas ou em títulos de dívida pública, perpetuando, assim, a lógica parasitária denunciada pelos escritores da época. A ironia camiliana, ao ridicularizar tanto o Portugal tradicional como o Portugal pretensamente moderno, revela como as velhas estruturas mentais sobrevivem às transformações superficiais, mantendo o país prisioneiro de lógicas anacrônicas. A análise anterior das causas da decadência dos povos peninsulares possui um valor sociológico que ultrapassa largamente o âmbito literário, identificando com precisão os fatores estruturais que impediram a modernização econômica e social de Portugal. A poesia cesarina, por sua vez, celebra não apenas o trabalho abstrato, mas sobretudo o trabalho concreto, físico, manual: aquele que transforma efetivamente a realidade material e cria riquezas autênticas.

Ora, muito diferente é o posicionamento de Fernando Pessoa em *Mensagem*, obra em que reitera a tradição do espiritualismo joaquimita ao reavivar mítica e misticamente as vozes de Camões, de Bandarra e de Vieira. A relação intertextual entre *Os Lusíadas* e *Mensagem* já se tornou tradição visitada e revisitada pela crítica literária. A própria epígrafe de abertura do poema pessoano – *Benedictus Dominus Deus noster qui dedit nobis signum* – aponta para o exercício de intertextualidade daquele que, em se querendo um Supra-Camões, releu o grande vate como um modelo a assimilar e sobretudo a ultrapassar.

A epígrafe latina de *Mensagem* – Bendito seja o Senhor nosso Deus que nos deu o sinal – estabelece desde logo uma filiação direta com a tradição messiânica portuguesa, evocando simultaneamente o Milagre de Ourique e a expectativa sebastianista. Ao escolher esta frase como pórtico da sua obra, Pessoa inscreve-se deliberadamente na linhagem dos profetas nacionais, colocando-se como intérprete dos sinais divinos que apontam para o destino excepcional de Portugal. A referência ao *sinal* possui uma densidade simbólica particular, pois remete não apenas para os prodígios do passado, mas também para os indícios do futuro, sugerindo que a História portuguesa se desenvolve através de uma sucessão de sinais providenciais que apenas os eleitos conseguem decifrar. A ambição de constituir-se como um Supra-Camões não traduz apenas uma megalomania pessoal, mas responde a uma necessidade histórica concreta: a de recriar para o século XX o que Camões havia criado para o século XVI, ou seja, uma síntese poética capaz de dar forma e sentido à experiência nacional. Tal como Camões escreveu a epopeia dos descobrimentos, Pessoa ambiciona escrever o épico-lírico¹ do Quinto Império, trans-

¹ Conceito desenvolvido por Cleonice Berardinelli.

ladando o messianismo português do plano material para o plano espiritual, da conquista territorial para a conquista cultural.

Ao reavivar, camonianamente, a tradição messiânica dos assinalados, a Pessoa interessa-lhe, contudo, escrever a história dos heróis falhados, daqueles “que passaram à história não pelo vencer, mas pelo suportar, não pela glória, mas pelo sacrifício” (Berardinelli, 2000, p. 132). Nos poemas dedicados ao campo dos Castelos, o criador de heterônimos recon-sagra uma série de figuras vitoriosamente emblemáticas das dinastias de Borgonha e de Avis, relendo-as sob a égide do transcendentalismo mítico. Todavia, são sobretudo os heróis das Quinas, heróis da supor-tação e não da ação, a quem o poeta almeja dar voz. É evidente que, ao assinalar os falhados da História, Pessoa não está de forma alguma a escrever uma *história a contrapelo*, no sentido benjaminiano da expres-são. Proclamando o aristocratismo da arte moderna, o poeta quer assi-nalar – no sentido mesmo etimológico de *marcar com o sinal* – aquelas figuras da nobreza que fracassaram nas suas jornadas no desejo radical de efetuar um grande sonho. Destes heróis falhados, d. Sebastião se lhe afigura o maior paradigma a repensar.

A genealogia dos heróis falhados que Pessoa constrói em *Mensa-gem* revela uma compreensão profundamente original da História portuguesa. Ao privilegiar as figuras que falharam – no sentido convencional de não terem alcançado os seus objetivos imediatos –, o poeta inverte radicalmente os critérios tradicionais de avalia-ção histórica. O falhanço transforma-se, no universo pessoano, em critério de grandeza espiritual, pois é precisamente através do in-sucesso material que se revela a autenticidade da ambição trans-cendente. D. Pedro, que morreu antes de ver coroados os seus so-nhos; d. Fernando, que pereceu no cativeiro marroquino; d. Duarte, que enfrentou as contradições de um reinado breve e atribulado – todas essas figuras adquirem, na releitura pessoana, uma digni-dade superior à dos heróis convencionais. Deste modo, o seu fa-

lhanço torna-se signo de uma grandeza que ultrapassa as medidas terrenas, aproximando-os da condição dos mártires cristãos que, perdendo a vida temporal, conquistam a vida eterna. Esta valorização do insucesso como marca de eleição espiritual radica numa concepção aristocrática da existência, que vê nas massas satisfeitas e bem-sucedidas uma forma inferior de humanidade, reservando a verdadeira nobreza para aqueles que se lançam em empresas impossíveis, movidos por ideais absolutos.

No poema consagrado ao tema do Quinto Império, Pessoa intenta subverter a pequenez nacional através da grandeza atlântica do seu projeto a um só tempo transcendental e cosmopolita. Recuperando a imagem da *casa*, vocábulo que, mesmo diante da grandeza da epopeia camoniana, acabara por converter-se ao longo do tempo no imaginário de um país provinciano orgulhosa e humildemente instituído como a *pequena casa lusitana*, Pessoa, na contramão desta imagem, associa a casa ao avesso do sonho, ao contentamento que aprisiona.

Repare-se que a ressemantização pessoana do conceito de *casa* opera uma subversão radical dos valores tradicionais da cultura portuguesa. Se a casa camoniana representava a humildade cristã como fonte de eleição divina, a casa pessoana encarna a mediocridade burguesa como obstáculo à transcendência espiritual. Esta inversão não é meramente retórica; ela traduz uma mudança profunda na concepção do destino nacional. Para Camões, a pequenez material de Portugal constituía um argumento a favor da sua grandeza espiritual; para Pessoa, essa mesma pequenez arrisca-se a converter-se em estreiteza mental e conformismo provinciano. A *grandeza atlântica* do projeto pessoano não se mede por léguas de oceano navegadas ou por territórios conquistados, mas pela amplitude da visão cultural e pela profundidade da criação artística. O Quinto Império não é um projeto político no sentido tradicional, mas uma utopia estética

que ambiciona fazer de Portugal o centro irradiador de uma nova civilização espiritual. O carácter *transcendental e cosmopolita* deste projeto revela como Pessoa pretende conciliar o particularismo nacional com o universalismo cultural, fazendo de Portugal não apenas uma de tantas nações entre outras, mas o laboratório mesmo de uma humanidade futura.

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!
(Pessoa, 2008, p. 108)

Com efeito, o lar feliz, o *home sweet home*, é a mais lídima definição da segura e confortável vida pequeno-burguesa, organizada a partir de parâmetros demasiado racionais, de fronteiras muito bem delimitadas, com vista às míseras conquistas e ao lucro imediato. Este ser acomodado e sem ânsia, vale dizer, sem uma *febre de além*, é, segundo o poeta de *Mensagem*, um infeliz inconsciente, ou seja, aquele que não é tomado pela angústia criadora, aquele em cuja alma

não brilha a chama do desejo, aquele que não é tocado pela beleza do sonho, enfim. Morto em vida, o homem sem sonhos é o parasita que consome, é a simples planta que suga as energias da terra.

A polarização estabelecida por Pessoa entre a felicidade doméstica e a inquietação criadora ecoa as grandes dicotomias da filosofia existencial, antecipando temas que serão desenvolvidos posteriormente por pensadores como Heidegger ou Sartre. Eis por que o *lar* surge como símbolo de uma existência inautêntica, de uma forma de vida que se limita a reproduzir mecanicamente os padrões sociais estabelecidos, sem questionar o sentido profundo da existência. A *lareira a abandonar* epitoma não apenas o conforto material, mas toda uma cosmovisão assente na segurança e na previsibilidade, valores que Pessoa considera antitéticos à verdadeira vida espiritual. A figura do *homem feliz* – paradoxalmente caracterizada como *triste* – encarna o tipo humano que Nietzsche classificaria como *último homem*, aquele que renunciou a todos os ideais elevados em troca de uma existência confortável, mas medíocre. A metáfora da *lição da raiz* sugere uma forma de vida meramente vegetativa, em que o ser humano se limita a extrair do meio ambiente os recursos necessários à sua sobrevivência biológica, sem aspirar a qualquer forma de transcendência. A expressão *Ser descontente é ser homem* constitui, assim, uma das formulações mais lapidares da filosofia pessoana, definindo a insatisfação perpétua como marca distintiva da humanidade autêntica.

No lado oposto da comodidade infértil, encontra-se o homem movido pela inquietação, em cuja alma reside a faísca do fogo transformador, chama que se acende e alevanta com o bater das asas do sonho, possibilitando a metamorfose da estéril realidade gregária. Descontente, o sonhador é a própria representação do homem que transcende os seus limites, pois todas as figuras significativas da História foram aquelas que, angustiadas, inquietas, desconformes e irre-

verentes, não se contentaram com o imediatismo do senso comum, lançando-se em empresas incríveis, megalômanas, o que – apesar da descrença daqueles que deles se riram – lhes possibilitou descortinar horizontes nunca dantes imaginados. Guiando-se pela visão da alma, diga-se, do sonho, o sujeito descontente lograria ultrapassar o que antes se lhe afigurava apenas distância imprecisa, descobrindo na sua viagem simbólicos *corais, praias e arvoredos*, descortinando, deste modo, *o onde aparentemente ao longe nada havia*.

A fenomenologia do descontentamento que Pessoa desenvolve possui ramificações que se estendem muito além do âmbito meramente psicológico, tocando as raízes ontológicas da condição humana. O fogo transformador de que fala o poeta não é uma mera metáfora poética, mas aponta para uma realidade espiritual concreta: a capacidade humana de transcender as determinações do meio através da força criadora da imaginação. As empresas incríveis, megalômanas que caracterizam os grandes homens da História, não devem ser compreendidas apenas no sentido literal, mas como manifestações de uma ambição metafísica fundamental, que impele o ser humano a ultrapassar constantemente os limites do possível. A visão da alma constitui, no sistema pessoano, uma forma de conhecimento superior à razão discursiva, mais próxima da intuição mística ou da inspiração artística. É através desta visão que o sonhador consegue antecipar realidades que ainda não existem, descobrindo simbólicos *corais, praias e arvoredos* onde os outros apenas veem vazio ou impossibilidade. A metáfora da viagem, que perpassa todo este desenvolvimento, estabelece uma ponte simbólica com a tradição épica portuguesa, mas transfigura o sentido da aventura marítima: já não se trata de descobrir terras físicas, mas de explorar territórios espirituais inéditos.

Consciente da decadência de Portugal, Pessoa tentou reescrever a pátria pelo viés de um sebastianismo crítico, ainda que por vias transcendentais. Na *Mensagem* aos seus compatriotas, o poeta os

questiona em tom de evocação: “Quem vem viver a verdade / Que morreu d. Sebastião?” (2008, p. 108). Ora, seja Pessoa “um nacionalista místico, um sebastianista racional” (2005, p. 93), como ele próprio se autodefiniu, a única afirmação presente no seu discurso é a de que o último rei da Dinastia de Avis está morto e de que não irá voltar. O nacionalismo místico-utópico de Pessoa, o seu sebastianismo declarado, consiste – sentido outro – na valorização da atitude daquele que falhou ao tentar dar asas a um grande sonho. Figura tocada pela *febre de além*, o rei torna-se aos olhos de Pessoa num herói não da ação, mas da suportação. É esse o seu sebastianismo simbólico. Para o autor de *Mensagem*, d. Sebastião é a própria metáfora do sonho, representando não uma espera passiva, não a promessa da volta de um Messias que, milagrosamente, restituísse a glória pátria, mas sim um mito nacional que precisava ser relido. Na interpretação pessoana, o rei morto reside enquanto memória coletiva no coração de Portugal, e é o seu sonho de grandeza, o seu descontentamento, a sua inquietação diante da realidade esmagadora, que a pátria deveria retomar como exemplo de uma loucura outra, que é a loucura dos desacomodados, dos que sonham alto.

A dialética entre morte e ressurreição que preside ao sebastianismo pessoano revela uma compreensão sofisticada dos mecanismos através dos quais os mitos nacionais se perpetuam e se renovam. Ao afirmar categoricamente que d. Sebastião está morto e não irá voltar, Pessoa liberta o mito sebastianista da sua literalidade ingênua para o elevar ao plano simbólico. Esta operação de desmitificação é simultaneamente uma operação de remitificação: destrói-se o mito enquanto crença supersticiosa para o recriar enquanto símbolo operativo. O sebastianismo racional de que fala o poeta consiste precisamente nesta capacidade de utilizar a energia psíquica do mito sem aderir à sua dimensão fantástica. A *febre de além* que caracteriza o rei não é apenas um traço biográfico individual, mas uma constan-

te antropológica que define a especificidade do homem português. Esta febre manifesta-se historicamente através de diferentes formas – expansionismo marítimo no século XVI, messianismo sebastianista nos séculos XVII e XVIII, nacionalismo cultural no século XX –, mas conserva sempre a mesma estrutura essencial: a recusa da mediocridade presente em nome de uma grandeza futura. A loucura dos desacomodados constitui, na perspectiva pessoana, a marca distintiva da criatividade histórica, aquilo que separa as nações criadoras das nações meramente imitadoras.

Não por acaso, o poeta encerra a sua *Mensagem* com o poema “Nevoeiro”, configurando o Portugal seu contemporâneo como uma espécie de entrelugar, território *sem rei nem lei, sem paz nem guerra*, onde residem resquícios do brilho de um passado glorioso, e onde um presente decadente manifesta-se em luz baça, que já não arde, como a encerrar um fogo-fátuo. Para superar este quadro duvidoso, seria necessário que um forte vento se levantasse, dispersando para bem longe o denso nevoeiro. Ou seja, era chegada a hora de deixar de esperar pela volta miraculosa de d. Sebastião, de ficar apenas a ver navios, e de lançar-se num novo projeto grandioso, fosse ele artístico ou de qualquer outra índole transcendente: “E outra vez conquistemos a Distancia – / Do mar ou outra, mas que seja nossa!” (2008, p. 100), diz Pessoa em “Prece”. É, pois, através do sonho, no que ele representa de possível via simbólica de metamorfose, que o poeta de *Mensagem*, de forma muito pessoal, relê o mito sebastico.

O “Nevoeiro” final de *Mensagem* não faz referência apenas ao Mito do Encoberto; antes, a uma categoria existencial que define a condição portuguesa na encruzilhada do século XX. Este nevoeiro possui uma densidade ontológica particular, pois não se limita a obscurecer a paisagem física, mas vela os próprios fundamentos da identidade nacional. Portugal aparece como um país suspenso entre a memória e a expectativa, entre um passado glorioso que já não

consegue atualizar e um futuro promissor que ainda não se pode concretizar. A ausência de *rei* e de *lei* sugere um vazio institucional e moral que ultrapassa largamente a dimensão política, apontando para uma crise mais profunda dos valores e das referências coletivas. A *luz baça* que caracteriza o presente português evoca a imagem de uma civilização em declínio, que conserva ainda alguns vestígios de esplendor, mas que perdeu a capacidade de se renovar. O “fogo-fátuo” – luz enganadora que conduz os viajantes ao engano – simboliza as ilusões que ainda alimentam a consciência nacional, impedindo-a de ver com clareza a realidade presente. A esperança de que um forte vento se levante traduz a expectativa de uma regeneração radical, capaz de dissipar de uma vez por todas as brumas que envolvem o destino português. O imperativo *conquistemos a Distância* revela como Pessoa transpõe para o plano cultural e espiritual a antiga vocação expansionista portuguesa, convertendo a conquista geográfica em conquista simbólica.

Diante do Portugal aviltado do seu tempo, Camões coloca-se como o grande herói da sua epopeia; frente à opacidade de uma pátria encoberta pelo nevoeiro, Pessoa coloca-se ele próprio como um simbólico d. Sebastião, a quem caberia alavancar Portugal através da grandeza e do brilho da arte. Ambos os poetas, cada qual no seu tempo e à sua maneira, encarnam a figura do criador que se propõe recriar a pátria através da palavra poética. Em Camões, esta ambição manifesta-se através da construção de um monumento épico que perpetue a memória dos feitos portugueses; em Pessoa, revela-se mediante a criação de uma mitologia cultural que reanime o imaginário nacional. O paralelismo entre as duas figuras não é meramente circunstancial, mas responde a uma necessidade estrutural da cultura portuguesa: a de encontrar periodicamente profetas-poetas capazes de reinterpretar o destino nacional e de propor novos horizontes de sentido. Esta função profética da *poiesis*, no sentido mesmo etimo-

lógico do gesto da criação, radica – sobretudo no que tange a Pessoa – numa concepção sacerdotal da arte, que vê no poeta não apenas um artesão do verso, mas um intérprete dos sinais do tempo e um visionário do futuro. Tanto Camões como Pessoa assumem, de modos bastante distintos, esta vocação messiânica. A diferença fundamental entre ambos reside na natureza do projeto que propõem: se Camões – em que pese o seu contradiscurso – ainda sonha com uma renovação da aventura marítima e imperial, Pessoa, por sua vez, ambiciona uma transmutação espiritual que faça de Portugal o berço de uma nova forma de consciência planetária. Em ambos os casos, porém, a poesia surge como instrumento privilegiado de transformação nacional, capaz de operar por via simbólica aquilo que a ação política não conseguiu realizar por via direta.

Esta convergência entre os dois grandes monumentos da literatura portuguesa revela, em última análise, a persistência de uma matriz cultural profunda que atravessa os séculos sem perder a sua atualidade. O messianismo português, longe de ser uma mera curiosidade histórica, constitui-se como uma constante antropológica que se manifesta sob diferentes formas consoante as épocas e as circunstâncias. De Camões a Pessoa, passando pela mediação profética de Vieira – cujo barroco messiânico transforma a teodiceia imperial em sistema hermenêutico de interpretação da História – e pelas múltiplas releituras oitocentistas, o imaginário nacional português revela uma capacidade surpreendente de se renovar conservando-se, de se transformar mantendo a sua identidade essencial. O jesuíta seiscentista opera, entre o épico camoniano e a lírica pessoana, uma alquimia conceitual que converte a expectativa sebastianista em racionalização profética, antecipando a estratégia pela qual o futuro autor de *Mensagem* fará da melancolia histórica matéria de transcendência poética. Esta dialética entre a continuidade e a mudança, entre a tradição e a inovação, entre a fidelidade ao

passado e abertura ao futuro, constitui talvez o traço mais distintivo da cultura portuguesa; aquilo que lhe permite sobreviver às crises mais graves sem perder a sua especificidade. *Os Lusíadas* e *Mensagem*, mediados pela arquitetura profética vieiriana, oferecem-nos não apenas um panorama da evolução da literatura portuguesa, mas talvez uma chave hermenêutica para compreender os mecanismos através dos quais uma pequena nação conseguiu criar uma das tradições culturais mais ricas e originais na periferia da Europa.

A filiação de Vieira à tradição joaquimita, ainda que nunca explicitamente assumida, revela-se através de uma constelação de indícios textuais e conceptuais que o aproximam da visão tricotômica da história elaborada pelo abade calabrés no século XII. Tal como Joaquim de Fiore havia profetizado a chegada de uma Era do Espírito Santo que sucederia às eras do Pai e do Filho, Vieira anuncia o advento de um Quinto Império que representaria a consumação terrena do reino de Deus, conferindo a Portugal o papel de instrumento providencial desta transfiguração final da História humana. Esta perspectiva escatológica, que vê na sucessão dos impérios terrestres um desenrolar gradual do plano salvífico divino, estabelece uma ponte conceitual entre o messianismo medieval joaquimita e os nacionalismos messiânicos da modernidade, dos quais o sebastianismo português constitui um dos exemplos mais acabados. A originalidade de Vieira reside na capacidade de atualizar esta antiga tradição profética através de uma sofisticada hermenêutica escriturística que faz das trovas populares de Bandarra uma espécie de Apocalipse lusitano, revelador dos segredos últimos da História. É precisamente esta articulação entre a erudição teológica e a inspiração popular que permite ao jesuíta seiscentista servir de elo entre o épico camoniano – ainda marcado pelos ideais da cavalaria cristã medieval – e a lírica pessoana, já orientada para uma concepção espiritualizada da missão nacional.

O triângulo hermenêutico formado por Camões, Vieira e Pessoa revela, deste modo, uma continuidade subterrânea que ultrapassa largamente as diferenças de época, estilo e gênero literário, manifestando a persistência de uma matriz cultural joaquimita que atravessa secretamente a história da consciência portuguesa. Se Camões celebra ainda os cavaleiros navegantes que dilataram *a fé e o império* por *mares nunca dantes navegados*, já Vieira transfigura estes mesmos navegadores em precursores inconscientes de um império espiritual que fará de Lisboa a nova Jerusalém terrestre, ao passo que Pessoa, finalmente, sublima ambas as visões numa utopia cultural que converte o messianismo nacional em programa estético de alcance planetário. Esta evolução – do império territorial camonian ao império espiritual vieiriano e ao império cultural pessoano – testemunha uma progressiva espiritualização do ideal messiânico português, que conserva a sua força mobilizadora transferindo-a gradualmente do plano político-militar para o plano místico-poético. A tradição joaquimita fornece, assim, o substrato teológico que permite compreender esta metamorfose secular, revelando como o sonho português de um destino excepcional se alimenta de fontes doutrinárias muito mais antigas e profundas do que uma análise superficial poderia supor, enraizando-se numa concepção providencialista da História que faz de cada época uma preparação para a seguinte e de cada povo eleito um instrumento da revelação progressiva do absoluto.

RECEBIDO: 03/06/2025

APROVADO: 15/08/2025

REFERÊNCIAS

BERARDINELLI, Cleonice. *Estudos camonianos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Porto: Porto, 2010.

LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva, 2010.

LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MACEDO, Helder. *Camões e a viagem iniciática*. Rio de Janeiro: Móbile, 2012.

PESSOA, Fernando. Obra em prosa. Organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro, 2008.

SILVEIRA, Jorge Fernandes da. *Verso com verso*. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

VIEIRA, Pe. Antonio. *Obra completa de Padre António Vieira. Tomo 3 – Vol I: História do Futuro e voz de Deus ao mundo*. Lisboa: Loyola, 2015.

MINICURRÍCULO

RAFAEL SANTANA é professor de Literatura Portuguesa na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Doutor em Literatura Portuguesa pela mesma universidade, com tese sobre a prosa e a correspondência literárias de Mário de Sá-Carneiro. Sua atuação profissional incide sobretudo no Decadentismo, no Modernismo e nos ecos do fim de século na literatura contemporânea quer no que se refere à narrativa, quer no que tange à poesia. É também psicanalista e, nos últimos três anos (2022-2025), se tem debruçado mormente sobre as interrelações entre a literatura, a psicanálise e as artes visuais.