

## Mito e História – Reflexões a Partir da Lenda de Dom Sebastião

Gustavo Bragança<sup>1</sup>

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Brasil

**Resumo:** O artigo busca investigar atravessamentos entre os conceitos de mito e história tendo como ponto de partida o processo de construção e estabelecimento da lenda messiânica de Dom Sebastião, em Portugal, rei morto em batalha em 1578 ao Norte da África, e aprofunda o tema apoiado em outros objetos de estudo, como a leitura de Fernando Pessoa para o culto sebastianista, a influência das profecias de Bandarra, e outros intercessores, como Flaherty, Rouch e Sebald.

237

**Palavras-Chave:** Mito; História; Dom Sebastião.

**Abstract:** The article investigates crossings between the concepts of myth and history having as a starting point the process of construction and establishment of the messianic legend of Dom Sebastião in Portugal, the king killed in battle in 1578 in North Africa, and deepens the theme supported by other objects of study, such as Fernando Pessoa's reading of the Sebastianist cult, the influence of the prophecies of Bandarra, and other intercessors, like Flaherty, Rouch and Sebald.

*Mito e História –  
Reflexões a  
Partir da Lenda  
de Dom  
Sebastião*

Gustavo  
Bragança

**Key-Words:** Myth; History; Dom Sebastião.

---

<sup>1</sup> Gustavo Bragança é mestre e doutorando em Estudos Literários pelo Departamento de Letras da PUC-Rio, tendo realizado estágio no Centro de Estudos Comparatistas da FLUL em Lisboa através de bolsa de doutoramento sanduíche no exterior (PDDE) no ano de 2011. Trabalha, sobretudo, com relações entre literatura e arquivo. Contato: gustavombraganca@yahoo.com.br.

Em uma qualquer noite poderá aparecer o Encoberto em seu cavalo branco a guardar o seu tesouro – na voz e na memória dos moradores da ilha de Lençóis, no Maranhão, mantém-se o culto ao rei Dom Sebastião: a morte de um regente português em terras africanas no já distante século XVI poderá desencadear a crença viva de muitos em uma ilha do Nordeste do Brasil. A História se estabelece sobre fatos e daquilo que escorre dos fatos para além deles em direção ao Mito, de que a própria História se alimenta. Pois o Mito não se opõe à História. Em sentido largo, pode-se afirmar que não se estabelece nenhuma história ao corpo social de grupo, de um povo ou de uma nação sem algum teor de mitificação atravessando a história “factual” do mesmo grupo, povo ou nação – ou seja, é o mito aquilo que dá um corpo vivo ou, noutros termos, *espectral*, mas, certamente, *animado*, a um conjunto de acontecimentos que reunimos sob o nome de história ou, mais apropriadamente, da *História*. O conhecimento de uma história social, porventura *nacional* – sua difusão entre os habitantes de um povo identificado a uma nação – sem dúvida não se pode sustentar apenas num conhecimento profundo ou, usando outro termo, *científico* (no âmbito de uma *ciência crítica* da história), da totalidade do processo sequencial de eventos que constituiria, através de uma larga cadeia, a mesma nação no espaço e no tempo. É nessa impossibilidade que a costura mítica atua, elaborando uma *imagem possível* e sempre *precária* da história.

Bem sabemos que há algo de *fictício* em toda nação (quando não há de *falso*), sobretudo naquilo que nela se transcende desde a história ao *atemporal* ou *supra-temporal* (quando a nação se faz um *ente eterno*, pois *simbólico* – aquém e além do espaço-tempo –, fundamento da maioria das guerras) para, ao mesmo tempo, justificar o próprio discurso histórico nacional; e é justamente essa construção *super-histórica* – e, portanto, desde então, *mítica* – das nações o que nos faz partir, estrategicamente, não do contexto de uma *história geral* ou de um *conceito geral de história*, mas da *história nacional*; em outros termos, poder-se-ia afirmar que o discurso da História estabelecido na Modernidade (sobre as bases de uma tradição clássica, que certamente também entrelaça história e nação, embora sob conceitos distintos) é discurso das nações, das nações modernas – e, não à toa, o eixo fundamental da Grande Narrativa Histórica é a *guerra*. Circunscrevemos, assim, a

incontornável prevalência de um discurso histórico nacional (a partir da imposição cultural de uma perspectiva nacional, certamente forjada pelas agências nacionais de poder, visíveis ou invisíveis, mais ou menos legítimas); a História, nesse sentido, é escrita e lida a partir e através das nações. Mas é certo que, no âmbito de uma possível história universal, quicá uma história do homem, ou uma história da natureza, ou do homem como natureza, ainda não estaremos para além do mito, ou, ao menos, de certo conceito de mito que aqui nos interessa e que defendemos fazer parte de um tipo particular de discurso que reconhecemos e afirmamos como *histórico*.

Estabelecer uma história é, entre outras coisas, torná-la acessível como discurso; torná-la de algum modo (mesmo que provisório e instável) *apreensível*. Tal apreensibilidade só nos parece alcançável através da *elaboração narrativa*. Aquilo que afirmo como o *mito* ou o *teor mítico* do discurso histórico certamente participa do conceito de narrativa ou de *narratividade*; para contar uma história e, também é certo, para contar a História, precisamos costurá-la em encadeamentos narrativos – e assim organizamos nossa escrita e nossa leitura da História, através de *linhas narrativas*. Podemos sugerir, talvez, que o discurso histórico tenha se estabelecido, fundamentalmente, pela fusão entre narrativas de uma tradição coletiva (fundadas na memória popular e na transmissão oral ou escrita de geração a geração) e narrativas genealógicas no interior das famílias (a partir de uma história privada da família derivável a uma história pública, possivelmente a uma genealogia de reis e dinastias). Não podemos armazenar e difundir a história fora do âmbito narrativo – um povo só terá sua história guardada em seu “coração” e só reconhecerá tal história como verdade (de fato e simbólica) se puder colocá-la e sustentá-la dentro de um discurso narrativo, que fundará em si ou terá como correlato inevitável um discurso mítico ou, ao menos, *mitificante* – que poderá se desviar ao religioso, que é, por sua vez, ainda, outro registro possível (como um aprofundamento do discurso mítico no interior do discurso histórico – história profanada pelo mito e mito profanado pela história). Em suma, somente através da elaboração narrativa poderemos instituir um discurso *histórico-mítico* desde um conjunto certamente desordenado – embora encadeável (em causas e efeitos) – de acontecimentos registrados e, talvez, datados nos

calendários lineares (isto é, não-cíclicos), que já são instrumentos (ou pilares) dessa historicização do mundo.

Os discursos históricos pós-*crise da modernidade*, dissonantes ao modelo canônico de História estabelecido, como discurso crítico-científico, na Modernidade (como variação “esclarecida” do discurso tradicional da História, de origem muito mais antiga e dispersa), justamente almejam desafiar, desde o século XIX e, sobretudo, a partir do século XX, a incontável força de mitificação narrativa que *desconfortavelmente* (quando consciente disso) participa e conduz todo discurso histórico. Escapar expressamente da Grande História, fugir ao rio caudaloso desta Grande História, certamente mítica, que reduz todos os acontecimentos do mundo a um único fluxo de uma grandiosa narrativa relativamente coesa e coerente – com poucos desvios (os braços e afluentes daquele rio) – é uma tentativa de criticar a História dominante a partir de um olhar às margens (ou a outros rios antes ignorados) ou às pequenas histórias (animando a história de indivíduos antes sem história), e também aos pequenos mitos e lendas, para, talvez, desestabilizar e estilhaçar a unidade daquela torrente narrativa aparentemente incontornável fundada sobre um Mito que se finge Verdade de Fato. O discurso histórico canônico, sendo incontornavelmente mítico (as figuras grandiosas de Luís XIV, Napoleão ou mesmo Hitler são exemplares desse procedimento discursivo), precisa negar-se enquanto discurso mítico, precisa negar qualquer vestígio de mitificação para se instituir como *História* ou como *ciência histórica*. Escapar às Grandes Narrativas dominantes entretanto não significa a negação do mito como parte do discurso histórico, mas justamente o seu *reconhecimento crítico*; fraturar as Grandes Narrativas através da sublevação das narrativas marginais ou desviantes não destitui o discurso mítico inevitável se o entendemos como condição de possibilidade de qualquer discurso histórico, mas o evidencia e o exhibe como questão e como problema a ser enfrentado.

Dessa maneira, não será a mitificação intrinsecamente participante de qualquer discurso histórico (necessariamente, discurso narrativo) o que as novas correntes da História enfrentarão de frente, mas, sim, a *monstruosidade* dos grandes mitos – grandes mitos nacionais ou inter-nacionais – fundados na história, como todos os mitos históricos, mas feitos História (aparentemente sem mito), que

sufocam, a favor de *semideuses* ou *homens exemplares*, não apenas as histórias infames de homens mundanos e anônimos, cujas vidas serão *irrelevantes* ao Livro ou ao Teatro da Nação (a não ser talvez como *massa* – exército, rebeldes, terroristas, povo, etc.), como também sufocam os mitos populares, que, eventualmente, podem *contradizer a História*. O discurso da Grande História não pode aceitar o mito; o mito deve estar fora do discurso histórico e ser, se possível, o seu absoluto *oposto*. Ou, pelo menos, ser enquadrado como *mera* alegoria a serviço da História – como representação alegórica da História de Fato. Aceitar firmemente o teor mítico do discurso histórico moderno é, assim, negar ou, ao menos, problematizar a associação desejada, pelo discurso humanista e esclarecido da Modernidade, entre *História*, *Verdade* e *Fato*.

Em 1578, em Alcácer-Quibir, é morto em batalha o jovem rei Dom Sebastião de Portugal, que liderava uma campanha militar portuguesa, com apoio limitado da Espanha, na região do Marrocos. Esta composição descritiva dos eventos, se narrativa (e não pode deixar de ser), tenta ater-se aos fatos; os dados são rigorosos: data, localidades, nomes de reis e nações, afirmação sucinta de acontecimentos. Estaríamos aqui fora do âmbito mítico; não parece haver aqui nada da lenda. O mito, propriamente dito, constituir-se-ia daquilo que escorre desse encadeamento narrativo e para além do discurso histórico; assim nasceria a lenda ou o mito messiânico-religioso de Dom Sebastião e de seu retorno (sobre as bases antigas das lendas européias de retorno do rei e, certamente, do retorno do Rei dos Reis, Jesus Cristo, na tradição judaico-cristã). No entanto, é preciso ter-se em conta que a estrutura mítico-narrativa já está na própria organização de acontecimentos em linhas sequenciais (de causas e efeitos em cadeia) dentro do discurso histórico, por mais sucintas e por mais cautelosamente atadas aos supostos fatos em direção a uma sonhada Verdade de Fato. É a partir das *mesmas imagens narrativas* costuradas na História canônica de Portugal e da Europa que a lenda de Dom Sebastião se faz possível.

Poderíamos ser mais audazes e afirmar que o discurso mítico não é apenas imposto na leitura posterior dos eventos, já enquadrados no passado, mas *participa* do próprio fluxo dos acontecimentos presentes, que poderemos, num olhar retrospectivo, inscrever no discurso da história; afinal, o discurso histórico é também

um discurso vivo e presente – a História do passado é escrita para o presente e anseia pelo futuro. Mas isso é já um passo adiante. Por ora, o fundamental é reconhecer que a narrativa histórica é a circunscrição de uma *complexidade inapreensível* de acontecimentos infinitos (em nossa intuição) do espaço-tempo (abarcado pela consciência humana, privada e coletiva) numa espectral e sempre falhada *composição artificial* que seleciona e organiza – ainda que lógica e criticamente – aquele conjunto amplo de circunstâncias (estruturais ou conjunturais) em uma narrativa causal e linear (não necessariamente falsa, mas certamente *su-real*). Em outros termos, poderíamos reafirmar que o mito pode fundar-se na história justamente por encontrar no interior do discurso histórico a raiz própria do mito: a narratividade ou a *representabilidade em narrativa* – e, desde aí, o *mito profundo* ou a *lenda* poderá florescer nas lacunas e nas incertezas do discurso histórico, em seus vazios e imprecisões, nas suas limitações insuperáveis, em sua distância do tão desejado Fato, da tão cultuada Verdade; enfim, na sua própria artificialidade e incontornável precariedade.

Nesse sentido, o caso de Dom Sebastião em Portugal é exemplar: a curta vida do imperador português já é aberta a especulações e fantasias mitificantes dos seus coevos; e será, sobretudo, a sua morte, tão incerta e tão relevante à História de Portugal, o palco da construção de discursos religiosos, proféticos, místicos, míticos e *literários*.

Nasce, em 1554, Dom Sebastião, futuro rei de Portugal, com a marca já lendária d'O *Desejado*: era o esperado herdeiro da dinastia dos Avis e vem ao mundo semanas após a morte de seu pai, o príncipe João de Portugal. Aos catorze anos, assumirá o trono português, que será seu até a mal sucedida expedição ao norte da África, quando, liderando as armas portuguesas pessoalmente em campo de batalha, será abatido. Mas essa morte não é tão certa: não há corpo e não há testemunhas, ou, melhor, há ao menos um corpo e há alguns testemunhos divergentes, mas não há certezas. É na distância entre narrativa e fato que a lenda emergirá como uma via alternativa à “verdade histórica”. Se há um corpo, não há consenso quanto ao reconhecimento; se há testemunhos, não há testemunhas suficientes ou há testemunhas demais. Se Alcácer-Quibir não está tão longe do território português,

está, no entanto, longe o suficiente para abrir terreno à especulação – as notícias, no século XVI, ainda corriam o mundo com lentidão. Dir-se-á que o rei está ainda vivo e retomará o trono – mais uma vez *desejado*, Dom Sebastião será convertido n’O *Encoberto*: um messiânico rei que, por ora oculto ou escondido, talvez voluntariamente disfarçado, retornará para reconduzir a nação portuguesa à glória de um Império.

Se, nos primeiros anos da lenda, há aparentemente uma real expectativa do retorno de um rei vivo, embora oculto em algum lugar da Europa ou da Terra (há quem diga que o rei se exilou no Oriente), com o passar das décadas (sendo cada vez menos provável que um sobrevivente da batalha estivesse ainda vivo em qualquer lugar) o retorno do rei adquire valor de símbolo e se converte em um mito messiânico profundo; já não se trata do retorno do suposto sobrevivente, mas do retorno sobrenatural de um *ente simbólico*. Com a perda da soberania portuguesa (com o trono de Portugal cedido ao rei da Espanha), o retorno messiânico de Dom Sebastião se irá reconfigurar como o retorno não apenas do rei, mas da nação simbolicamente perdida em Alcácer-Quibir. A mitificação da morte de Dom Sebastião se funda, assim, na imputação de um significado à sua morte ou não-morte; ela deixa de significar estritamente um acontecimento histórico – num sentido estrito de acontecimento histórico, enquanto inscrição de um evento numa linha de encadeamento causal no espaço-tempo – e passa a ser parte do *destino português*; da *imagem do passado e do futuro* de Portugal. A sua morte é, assim, destituída da condição de morte, de fim: o desaparecimento de Dom Sebastião torna-se condição de possibilidade de seu retorno. A morte do rei D. Sebastião é o *meio* da narrativa lendária – e, enquanto narrativa *profética*, o fim está sempre por vir.

O epitáfio no túmulo do rei no Mosteiro dos Jerônimos, em Lisboa, expõe a condição de *mistério* que fundaria a lenda e o culto sebastianista ao assumir, no marco de sua morte, a incerteza fundadora: *Conditur hoc tumulo, si vera est fama, Sebastus,| Quem tulit in Libycis mors properata plagis. | Nec dicas falli Regem qui vivere credit, | Pro lege extincto mors quasi vila fuit*. Se for verdade o que se diz – *si vera est fama* – estão ali guardados os restos mortais do rei Dom Sebastião; são mesmo do regente morto em batalha ao Norte da África aqueles ossos ocultos atrás

dos ornados em mármore. Mas, por outro lado, não se nega aí, em tais palavras, o sonho de um messiânico retorno do rei – se for verdadeira a crença. É nas “falhas” da História que floresce o mistério e este cresce em lenda, em fé, em culto, em cultura. A lenda de Dom Sebastião e o Sebastianismo místico-religioso subsequente fazem parte da formação cultural da nação portuguesa – é o que perceberá enfaticamente, entre outros, Fernando Pessoa, escritor particularmente interessado nos mitos nacionais portugueses e, mais que todos, nas mitologias cruzadas do Sebastianismo e do Quinto Império (advindo de uma mitologia européia, mas absorvida pelos portugueses e viva, por exemplo, em Camões e Vieira) tendo apoio nas leituras das trovas proféticas doutro poeta místico: o Bandarra.

Gonçalo Annes Bandarra, sapateiro da cidade de Trancoso em Portugal, é o autor de um conjunto de trovas proféticas, publicadas no início do século XVI, lidas pelos chamados *sebastianistas* (sobretudo, o Terceiro Corpo das trovas), desde a virada do século XVI ao XVII, como anúncios místicos do retorno do rei encoberto Dom Sebastião – assim como se daria na leitura poética e política de Fernando Pessoa das mesmas trovas, ainda que noutro contexto (já na primeira metade do século XX – o que não deixa de revelar a força de resistência do discurso mítico-profético). Para outros, como e destacadamente Padre Antônio Vieira, o Encoberto das profecias de Bandarra será, em interpretação alternativa, Dom João IV, aquele que devolveria a soberania a Portugal no ano de 1640 depois de mais de meio século de domínio da coroa espanhola (soberania perdida em decorrência da morte de Dom Sebastião, como antes mencionado).

Um caráter próprio a um texto profético é justamente a sua *irreferencialidade* ou *múltipla referencialidade* – uma profecia poderá se agregar a diversos referentes da história, de acordo com a *interpretação* ou com o *uso* que se faz dela. Certamente, os escritos de Bandarra possuem referentes evidentes na história de Portugal do seu tempo, não é, portanto, um texto dissociado do discurso histórico; mas, desde então, o anunciado Encoberto dos versos de Bandarra poderá agregar-se (quicá infinitamente) ao corpo histórico de muitos reis retornantes vindouros (Pessoa, nas entrelinhas de alguns de seus escritos póstumos, sugerirá a si mesmo como um Sebastião retornado, ao assegurar, desde sua leitura das profecias, o ano de 1888, ano

de seu nascimento, como ano de um novo aparecimento do Encoberto). E, se pensarmos, como já comentado, que o mito do *retorno do rei* possui raízes mais antigas na Europa e, certamente, para muito além da narrativa de Dom Sebastião, facilmente se percebe a possibilidade de releitura e reescritura dos mitos proféticos desde a sua matriz simbólica – mesmo porque o *retorno do rei* é variação do mito do *messias salvador*, presente em diversas culturas, para além da Europa e do Ocidente. Aquilo que possibilita o deslizamento do texto profético quanto a seu referente mundano e histórico e, portanto, quanto à sua significação, é, por assim dizer, o seu caráter misterioso: uma profecia é também sempre *mistério* fundado numa elaboração em torno de lacunas, de não-ditos e “meias palavras”, ou seja, de vazios que devem ser preenchidos pela interpretação – por uma *interpretação ativa*, que procure ceder ao corpo limitado das palavras aquilo que ainda está por se dizer através da construção em profecia; e uma profecia é afinal, sempre *o anúncio de algo que virá* – de algo *por vir*. Há sempre algo que falta – a profecia surge sempre ao meio da história.

O mistério das trovas de Bandarra se estabelece desde a própria figura do sapateiro de Trancoso, cujos rastros de vida são escassos e incertos. A fama do trovador profeta se difunde por suas trovas e pela interpretação das mesmas, cujos versos, ainda que diante de proibições e censuras, ganham popularidade não apenas através da palavra escrita (e das diferentes – e, porventura, conflitantes – edições das trovas) como também e, talvez, nos primeiros anos, sobretudo, pela transmissão oral: pelo ato de recitar (de *coeur*) os versos de Bandarra. Certamente a difusão oral dos versos contribuirá para o estabelecimento das distintas versões dos mesmos e, posteriormente, para o aparecimento tardio do ‘fictício’ Terceiro Corpo das trovas do Bandarra – conjunto de versos de autoria de um anônimo a escrever sob o nome de Gonçalo Annes Bandarra. O tal Terceiro Corpo teria sido encontrado atrás de uma parede da capela-mor da Igreja de São Pedro da Vila de Trancoso no ano de 1729 e teria sido redigido – assim está no prefácio de suas primeiras edições – por uma espécie de “secretário” do Bandarra, um certo padre Gabriel João, que seria contemporâneo do profeta. Certamente, tal misteriosa narrativa de *manuscrito*

*encontrado* já contém, em si, traços da mitificação da figura do sapateiro português em torno de suas profecias.

Mais uma vez, podemos recorrer a Fernando Pessoa, que, ciente de que este Terceiro Corpo não poderia ser de autêntico, afirma-o, a despeito disso: “Este Terceiro Corpo não é, nem poderia ser do Bandarra de Trancoso. Dizemos, contudo, que é do Bandarra.” E será do Bandarra enquanto se afirmar sua autoria para além de uma mera adequação ao fato histórico de sua vida mundana ou enquanto o próprio Bandarra for, pouco a pouco, destituído de seu pertencimento à história factual; em outros termos, o fato histórico da autoria desliza à *autoria simbólica* do profeta, como o expõe, de modo claro, o mesmo Fernando Pessoa: “[...] Bandarra é um nome colectivo, pelo qual se designa, não só o vidente de Trancoso, mas todos quantos viram, por seu exemplo, à mesma Luz.” (Pessoa, 1979) Nesse sentido, a própria existência histórica de Bandarra torna-se desimportante ou menos relevante do que a sua existência simbólica e cultural, enquanto esta existência “imaterial” (ou espectral) passa a intervir no correr dos acontecimentos do mundo e, portanto, na História.

A construção ou reconstrução mítica dos fatos como possibilidade de intervenção da linguagem sobre o discurso histórico (evidenciando, por outro lado, a insuperável irrealidade deste discurso, que é sempre *representação* – portanto, *imagem*) é objeto transversal de estudo de Fernando Pessoa em um projeto (inacabado como grande parte dos escritos de Pessoa que conhecemos desde os abundantes arquivos) recentemente editado por um jovem pesquisador colombiano residente em Lisboa, Jorge Uribe, sob o título *A Demonstração do Indemonstrável* (originalmente escrito em inglês por Pessoa com o título *Proving the Unprovable*). Partindo de comentários a paradoxos matemáticos e lógicos, Pessoa atinge aquele que considera o argumento máximo de uma *demonstração do indemonstrável*, segundo sua interpretação: a demonstração da inexistência histórica de Napoleão em favor de uma existência puramente mítica, elaborada retoricamente pelo padre Jean Baptiste Pérès como uma resposta à afirmação das grandes figuras das religiões e, especificamente, a narrativa bíblica de Jesus de Nazaré como mera variação do *mito solar* – narrativa modelar fundada sobre a mitologia do deus Apolo. Padre Pérès

prova argumentativamente (retoricamente, sofisticamente) em seu texto, em detrimento da existência factual/histórica, a existência mítica (e, dentro de tal perspectiva, anti-histórica) de uma figura histórica exemplar – uma *figura maior* da História: o grande Napoleão, um dos símbolos de fundação da Modernidade (dentro do discurso histórico canônico europeu e ocidental).

A grande “demonstração do indemonstrável” para Fernando Pessoa é, portanto, para além de uma argumentação lógica astuta, comparável ao truque de um prestidigitador (sabemos que nos engana, mas não sabemos como), *a torção do discurso histórico ao mítico por dentro da linguagem*. Num primeiro olhar, parece pouco; não mais que jogo de retórica (análogo àquele truque do mágico) de um padre em busca de salvaguardar a realidade histórico-religiosa de Jesus (o Cristo não pode ser *apenas* um mito, ainda que sua narrativa ultrapasse necessariamente aquilo que podemos aceitar como realidade mundana – e, aí, estamos no universo da fé). O que aí se revelará, sob um olhar mais atento, é a prova de que a realidade histórica – ou a nossa leitura dos acontecimentos que faz da realidade experienciável participante de um discurso histórico – fundamenta-se, antes de mais, na *linguagem*. Dessa maneira, a existência histórica de Napoleão não é propriamente abalada pela existência de uma demonstração (retórica) de que a vida de Napoleão, tal como a conhecemos a partir da narrativa histórica dominante, poderia ser, enfim, um mito por ser análoga a uma narrativa mitológica da tradição; a existência histórica do Imperador francês é, sim, profundamente abalada por deixar-se aí, nessa argumentação, entrever-se que a narrativa da vida de Napoleão, figura chave da narrativa européia dentro do recém-instituído discurso moderno da História, pode ser torcida pela linguagem, pois é, afinal, pela linguagem que a História se institui – e, assim, fracassa em qualquer pretensão de referencialidade objetiva. Expõe-se, portanto, a *precariedade* do discurso – não estamos longe do que se acostumou denominar *crise da representação*.

O mito participa da História enquanto participa da linguagem e do recurso narrativo de construção e comunicação em linguagem da nossa relação com o espaço e o tempo em que vivemos. Pérès, ao buscar invalidar a redução da narrativa de Jesus à condição de “mito solar”, deixa-nos ver que toda e qualquer narrativa histórica (e

mesmo a narrativa de Jesus, se a considerarmos como estritamente histórica – para fora do escopo da fé religiosa profunda) carrega a raiz do mito; afinal, se assumirmos essa perspectiva, Napoleão, o Grande Napoleão, a Grande Figura de Napoleão, o Herói, o Imperador, enquanto personagem de seu mito histórico, de fato *nunca existiu* – nunca existiu para além do Grande Mito histórico que fez e ainda faz parte do discurso histórico dominante. Ele existiu e subsiste *no* Mito. Em termos mais incisivos e arriscados, podemos reconhecer que os homens do passado *não existem nem existiram*; pois o que guardamos é apenas o que se *conta* deles. Mas, em tal extrema postura, nem mesmo nós, homens do presente, poderíamos propriamente existir. Talvez aqui tenhamos que recuar um pouco, por ora, e nos manter com um olhar ao passado. Se do passado só nos resta o que dos homens se conta, nas narrativas memoriais e históricas, somente nos restariam, dessa maneira, as *imagens*, que inevitavelmente tendem ao mito, e, se tivermos sorte, alguns *testemunhos autênticos* – que esperamos que sejam sinceros e que, em tal sinceridade despudorada, possam nos alertar, incessantemente, que o discurso da História não se pode desatar daquilo que aqui tratamos como o seu *fundamento mítico*.

Não podemos deixar de ouvir os testemunhos – é o que nos insistem os historiadores das distintas correntes de uma (ou algumas) nova(s) História(s); se os testemunhos não desfazem os mitos que sustentam as grandes narrativas históricas – os grandes relatos *épicos* da história –, ao menos os denunciam–os expõem–os questionam. Pois evidenciam, em sua *imperfeição vestigial* – nenhum testemunho pode conter totalidade – as fraturas da História, escamoteadas pela narrativa épica. Mas justamente no que falham os testemunhos (memoriais ou materiais), isto é, naquilo que lhes falta ou, quiçá, excede (entramos no campo do erro, da farsa e da mentira), pode alimentar-se a imaginação (privada e coletiva) à ebulição de novos mitos e lendas. Testemunhar, em termos éticos, é o ato de representar sob o dever da sinceridade em função da falta de algo ou alguém, à distância, por *delegação*, mesmo em termos materiais – um documento, seja este escrito, manuscrito autógrafo, datiloscrito ou mesmo uma fotografia, reconhecido como *testemunho* (este é um termo usado, por exemplo, por arquivistas e filólogos), deve representar o ausente sob a ordem e a postura da sinceridade. Mas o testemunho pode, voluntariamente ou

não, falhar em seu papel, caindo em erro, ou pode, afinal, e não é tão raro assim, *mentir*. E admitamos que uma mentira bem contada poderá muito bem vir a fazer parte dos discursos dominantes da História – ao ponto de não conseguirmos, à distância dos anos, discernir mais falsidade e sinceridade. Os documentos não dizem tudo, ou, talvez, falem demais, enquanto, em certos casos, sustentam mentiras, quando não mentem descaradamente.

Há muitos registros documentais sobre os falsos Dom Sebastião surgidos nas décadas seguintes à data da morte oficial do rei, em 1578. Dentre os farsantes, para além do Embuçado de Arzila (que surge ainda na noite de desaparecimento do rei), destacam-se o Rei de Penamacor, o Rei de Ericeira, o Padeiro de Madrigal e, por fim, o famoso Prisioneiro de Veneza (o D. Sebastião calabrês), este cujos registros históricos, dispersos em diversos arquivos, são encontrados em Portugal, na Itália e na Espanha, e alimentam algumas instigantes narrativas de conspiração. Não se pode esquecer que Portugal se encontrava em uma desconfortável posição sob regência da corte espanhola – em tal contexto, a ascensão dos falsos reis pode ser lida como reação lusitana frente ao domínio espanhol e à perda da soberania (a volta do rei poderia restaurar a coroa portuguesa); por outro lado, a emergência de tais farsantes – que, se não conseguem assumir a identidade de Dom Sebastião para muitos nem por muito tempo, ao menos geram rebuliço (há mesmo ameaças de insurgência popular) – revela que, nos anos subseqüentes à batalha de Alcácer-Quibir, a morte do jovem rei português não é nenhuma certeza categórica. Antes, é mistério ou *fonte de mistérios*.

Para se ter uma noção do alastramento da incerteza quanto à morte do rei em batalha (e diante da possibilidade de Dom Sebastião ter sobrevivido ao confronto, pois havia testemunhos que sustentavam tal hipótese), a dúvida supostamente teria chegado a Roma e ao Vaticano e existiriam, assim, registros de ordens papais para a devolução do reino de Portugal à coroa portuguesa – ordens suscitadas pela presença de um suposto Dom Sebastião, vivo, a reclamar o trono para si. Rapidamente se assentava na cultura lusitana a crença em um rei sobrevivente e encoberto (que não seria aquele cujo corpo seria transladado para Lisboa alguns anos após a suposta morte), rei oculto destinado a reassumir seu trono; uma crença que, com o correr do

tempo, seria distorcida àquela sobrenatural espera pelo regresso do rei-messias, salvador simbólico da pátria perdida. Neste caso, não são os documentos que mentem, que sustentam a farsa, mas neles se registra a farsa e, sobretudo, neles se expõem as condições que permitiram a ascensão dos farsantes ao patamar de reis – pobres reis, condenados à morte ou ao exílio nas galeras (enquanto tais condenações nos revelam que esses farsantes, por mais inverossímeis, ainda representavam *perigo* às instituições).

Mas é preciso distinguir a farsa, a falsidade e a mentira do mito – o Mito (aquele profundamente infiltrado numa cultura) é certamente *sincero* e está no campo simbólico/semântico da *verdade*. É algo recorrente a contraposição entre História e Mito a partir da afirmação de uma aderência da História à verdade, relegando o Mito à mentira, ao erro e à falsidade; mas o Mito nada tem a ver com a mentira ou a farsa, antes ele é a sua *suspensão*. O discurso mítico – reitero – só existe se atrelado à *verdade* ou então não se sustenta; não é mais mito, mas a narrativa distanciada de um mito ou sua encenação. Mas se há um fundamento mítico no discurso histórico então devemos igualmente afirmá-lo sincero e verdadeiro por princípio?

Em *Os Emigrantes*, publicado em 1992, o autor alemão W.G. Sebald, em sua narrativa construída ficcionalmente através dos vestígios históricos de vidas infames de anônimos às margens da Grande História, descreve a fotografia (impressa na página do mesmo livro), publicada originalmente em 1933 em um jornal, em que se representa a queima de livros em uma praça pública de Würzburg, durante o período de plena expansão do nazi-fascismo na Alemanha. A fotografia, como o descreve a personagem Max Aurach (ou Ferber, dependendo da edição), desde os comentários de seu tio Leo, é claramente uma *falsificação*. E, diante da certeza da falsidade, o mesmo tio Leo teria afirmado que aquela seria “a prova indicial decisiva de que tudo fora falso desde o início.” (Sebald, 2002, p.183). A fotografia assume aí o lugar de *prova indicial da falsidade* – é o registro e o instrumento da deturpação dos fatos. Não que não tenha ocorrido queima de livros em Würzburg em 1933; o que se implica aí é a própria *mentira* no interior do fato – a mentira que a fotomontagem denuncia (contra a sua vontade – afinal, ela “deseja” mentir, por assim dizer) é aquilo que sustenta o gesto cruel de queimar livros em praça pública, gesto que está nas

raízes daquele extremamente mais cruel de alquebrar e eliminar sistematicamente seres humanos e incinerá-los às nuvens de fumaça de chaminés ou deixá-los amontoados em valas abertas.

O que Sebald sugere em sua narrativa é que a história pode se fundar sobre mentiras – e um discurso histórico pode sustentar uma mentira ao ponto em que esta se confunda com o que seria fato e verdade. Até aí, não estamos longe do mito; certamente, estamos muito próximos. Pois, se afirmamos o mito como sincero e voltado ao verdadeiro (e preciso sê-lo para se sustentar de pé), a fundação do mito pode estar sediada sobre mentiras e falsificações, porventura esquecidas, quiçá ignoradas. Mas no momento em que o mito está estabelecido, não cabe mais invalidá-lo por sua falsidade original; não cabe questionar se um morador da Ilha de Lençóis realmente avistou o Touro Encantado ou Dom Sebastião em seu cavalo branco, nem mesmo afirmar uma impossibilidade factual da existência de tais entes sobrenaturais. A falsidade de origem, nesse sentido, não invalida o mito – não há mentira, não há falsidade. Está aí, afinal, o perigo maior da mitificação. O dilema que aqui se aponta é que a História também pode se estabelecer da mesma forma: a partir de mentiras e, sobretudo, de meias-verdades. Como nos mostra Sebald, mesmo os documentos (vestígios de fatos, de verdades históricas) podem errar e, indubitavelmente, *mentir*. Mas, no caso do discurso histórico, isso constitui um problema profundo e fundamental. Uma História bem estabelecida não pode suspender a falsidade e a mentira; se for revelado que Napoleão nunca existiu de fato, ele até poderá continuar “vivo” em mito, mas não poderá se sustentar no discurso histórico. A História deverá ser reescrita.

Novamente, são os testemunhos (que, nesse caso, podem, sim, ser questionados em suas afirmações, pois importa, sim, se o homem viu de fato um touro e se este era ou não encantado ou mesmo se touros encantados são possíveis) que devem atuar para interrogar o discurso estabelecido. Sebald sabe que enfrenta um caminho espinhoso, sobretudo ao tratar de assuntos que permeiam o grande tema ético do século XX: o *Holocausto* ou a *Shoah*, nomes que tentam conter o quase inimaginável assassinato sistemático de milhões de homens e mulheres (sobretudo, judeus, mas também ciganos, homossexuais, negros, prisioneiros políticos, entre

outros) comandado e executado pelo regime nazista da Alemanha hitlerista durante a Segunda Guerra Mundial. Sebald mostra, com pungência e sutileza, como a falsidade está no eixo de sustentação dos atos nefastos do regime nazi-fascista; pois está, antes, nas bases de sustentação de uma *mitologia ariana*, construída como estratégia de domínio. Isso é importante: a estranha mitologia científica e modernista do Nazismo parece querer, justamente, suspender as falsidades em que se sustenta; regimes totalitários – mas não somente estes – necessitam, certamente, de sólidas bases míticas para sustentar o seu poder, suas hierarquias e suas violências. Mas devemos atentar para outra questão: ao mostrar que o testemunho dos documentos pode ser falso, assim, como, por consequência, qualquer testemunho – é o dilema que enfrentam os sobreviventes dos campos de concentração –, Sebald deixa-nos ver onde se enraíza o discurso do *negacionismo*: a precariedade de todo testemunho (memorial ou material) permite a possibilidade (por mais absurda e implausível) de negar os fatos – de *negar a História*. Ao contrário do que se pode pensar, isso não deve fazer as testemunhas se calarem – antes é um imperativo ao dever (doloroso) de falar.

O *mal da História* (para fazer uma analogia ao *mal de arquivo* de Derrida) é este: para se estabelecer, a História precisa se contar, precisa ser contada, tornar-se narrativa, dramática ou épica, e aí mitificar-se, de algum modo; mas, se é também a História uma disciplina *crítica* (penso, sobretudo, na História estabelecida desde o século XX, na disciplina fundada desde os modelos da Modernidade), ela precisa estar desconfortável com a narrativa que suporta ou que a suporta como discurso – ela precisa estar insatisfeita com o fato de que precisa se costurar em narrativas para se estabelecer. A História bem poderia ser um acúmulo de dados, de informações, um *Arquivo* – mas como se sustentaria, desde aí, uma história, como poderíamos acessar a história de uma vida, de um povo, de um país ou do mundo? Como fazer falar o testemunho arquivado em tais dados, informações, documentos, etc.? O problema é que só podemos contar o mundo profanando os fatos e os testemunhos dos fatos – só podemos contar o mundo, torná-lo parte de um discurso, enfim, pela *ficção* (ou, ao menos, com os mesmos recursos da ficção).

É conhecido o processo de produção do clássico documentário *Nanook of the North*, de Robert Flaherty, de 1922, filme que, após a perda de grande parte do material originalmente captado cerca de dez anos antes, foi, de certa maneira, re-encenado ao ser novamente registrado em filme. O que o filme documenta, portanto, não são os acontecimentos em si, mas a sua *reconstrução cênica* diante da câmera, a sua representação encenada para a câmera – orquestrada pelo diretor com a colaboração de suas personagens-atores. Por um lado, o registro é indiscutivelmente *indicial*, pois aquilo que vemos nas imagens, como em todo filme de tomada direta, são vestígios ou rastros materiais de algo que se deu diante do aparato da câmera, assim como a locação as filmagens e as pessoas retratadas são, por assim dizer, autênticas; mas aquilo que é inscrito sobre a película (os acontecimentos captados pelo aparato técnico) é ainda uma encenação.

É relevante que um dos marcos do documentário moderno seja algo próximo do que posteriormente se estabeleceria como um “docudrama” ou de um filme de reconstituição. O que aí se expõe, desde o nascimento do gênero do documentário no cinema, é que a distância entre este e o cinema de ficção é mais curta do que se poderia imaginar ou, talvez, desejar. Todo filme documentário é uma construção tendencialmente narrativa sobre fatos e, nesse sentido, não estamos longe da ficção – ou, talvez, estejamos ainda e sempre no terreno da ficção. Mesmo se Flaherty finalizasse seu filme a partir do material original, seu filme seria uma construção cênica e, nesse sentido e pela construção textual ou seqüencial da narrativa, seria uma obra ficcional ao final das contas; mesmo se a câmera filmasse seres inconscientes do ato de filmagem em curso, ainda assim, na construção da obra fílmica, há uma elaboração seqüencial e narrativa que não consegue se desatar da ficção.

A distinção fulcral entre documentário e ficção deve se encontrar, então, não na forma do filme, mas na *postura ética* exigida ao filme documentário: ele deve profundo *respeito*, por assim dizer, àquilo que pretende representar. O maior problema que encontramos na re-encenação de Flaherty não está no fato de *inuits* terem atuado diante da câmera como *inuits*, realizando *para* o aparato cinematográfico gestos de seu cotidiano, mas, sim, que tenham alterado seus hábitos

de acordo com a vontade do diretor, de acordo com a construção fílmica que se buscava para e com aquelas filmagens – tal alteração cênica da realidade pode afetar a relação de respeito exigida pelo discurso documentarista. Alguns anos depois, este “problema” será ironicamente aprofundado e levado a outros rumos pelo etnógrafo e documentarista Jean Rouch, quando dividirá a construção cênica e narrativa com aqueles que seriam os etnografados na película, com as suas personagens, em filmes como *Jaguar* (1957) ou *Eu, um Negro* (1958). Nestes, a encenação diante da câmera é explícita, mas o que se encena não é exatamente o cotidiano das personagens, mas o cotidiano (exótico, sim, o exotismo é uma paixão do qual etnógrafos e muitos documentaristas não conseguem se livrar) atravessado pela auto-ficção ou auto-fabulação daquelas personagens, que *interferem* no cotidiano e no discurso fílmico. Ainda assim, neste jogo com a ficção inevitável ao discurso narrativo fílmico, Rouch mantém uma postura ética com relação à autenticidade da auto-representação, levando-a para além ao expor explicitamente a precariedade da representação documentária; o respeito é aqui levado ao gesto de expor (ironicamente) a construção fílmica e o discurso etnográfico.

Algo análogo à distinção entre documentário e ficção se poderia propor ao se pensar a relação entre a narrativa ficcional e a narrativa histórica (assim como a narração jornalística ou, de forma mais geral, talvez, uma narração *factual*). A narrativa histórica supõe um *respeito* aos acontecimentos factuais ou históricos – ou, ao menos, esse deveria ser o imperativo ético de todo discurso histórico. Tal respeito não pode significar a pretensão de uma perfeita transposição dos acontecimentos à sua representação historiográfica – não há necessidade de retornar a isso, mas toda representação supõe uma distância e uma perspectiva (necessariamente parcial); o respeito refere-se a uma postura que talvez possamos denominar de *sinceridade*, mas, creio que denominá-la *ética*, como antes sugerido, seria mais adequado. E tal sinceridade ou postura ética passaria não por qualquer sonho de fidelidade, mas pela aceitação e afirmação da posição (incontornavelmente precária) daquele que elabora um discurso. Se há algo fictício no discurso histórico é porque a ficção é recurso de construção da própria possibilidade de discurso e de representação; o problema que a História deve aceitar como inevitável e enfrentar é a impossibilidade de sua

sustentação como discurso fora da construção narrativo-ficcional. É aí onde a História se aproxima inevitavelmente do discurso mítico ou, melhor, onde reconhece o seu fundamento mítico. Mas o perigo maior não está em tal proximidade com o Mito; está no escamoteamento do recurso ficcional-mítico dentro do discurso histórico através de sua pretensão insistente, por mais alquebrada, de autoridade e objetividade absolutas.

A exposição crítica do recurso ficcional-mítico como participante do discurso histórico, mas não apenas o histórico, também todo e qualquer discurso sobre a realidade, todo discurso “mundano” apoiado em narrativas, explícita, ainda mais profundamente e problematicamente, que a nossa relação com a história e com o mundo é sempre uma *construção* e, como tal, sempre precária e provisória. O gesto de Rouch é o gesto da modernidade crítica – é o grande salto, seguido pela grande queda, quando já não há mais nenhum solo estável onde se pôr os pés. É preciso cair: é o movimento da crítica. Não há e nem deve haver qualquer conforto possível.

“Nós herdamos a destruição e os seus resultados.” (Pessoa, 2010, p.144), escreve Fernando Pessoa para o seu *Livro do Desassossego* e escreveria em outro trecho (correntemente também atribuído ao *Livro*): “Desde o meio do século dezoito que uma doença terrível baixou progressivamente sobre a civilização. [...] O desastre de tudo quanto se sonhára, a vergonha de tudo quanto se conseguira [...]” (id. p.486). Pessoa, melancólico da modernidade, não apenas se interessa pelo mito ao reconhecer neste uma possibilidade de intervenção poética sobre o mundo (e sobre a História), como também reconhece no mito uma exposição da precariedade do mundo, justamente quando a construção mítica pode agir sobre este mundo explicitando-o como discurso, isto é, como construção discursiva – é o que encontramos em *A demonstração do indemonstrável*. O mesmo Pessoa não à toa irá construir-se literariamente em mito, através de sua dispersão em múltiplas autorias – sua *heteronímia*, que vai para muito além de uma mera pseudonímia. Sua heteronímia é figuração da *impropriedade do ser e do existir* na modernidade crítica – num solo arruinado, nada é próprio, nada propriamente é, enquanto tudo o que se ergue deve ruir, mais cedo ou mais tarde. Ironicamente, o curso da história o engrandeceria em Mito: Fernando Pessoa tornou-se o Grande Autor português ao

lado de Camões, consagrado em suas três máscaras mais conhecidas, Reis, Campos e Caeiro; e seu túmulo, desde a década de 1980, encontra-se no mesmo Mosteiro dos Jerônimos onde ainda jazem os supostos restos mortais do rei Dom Sebastião. Seu mito, alimentado pelos mistérios de sua famosa arca (o baú onde guardou a maior parte de seus escritos inacabados) não para de crescer. Em *Mensagem*, Fernando Pessoa escreveu: “O mito é o nada que é tudo.” Tornando-se um mito, Fernando Pessoa, de *tudo* (*toda uma literatura* que almejava ser em si), tornou-se também *nada*; como o Napoleão do padre Pérès, Fernando Pessoa, ao ser mitificado como um dos Grandes da História, de certa maneira, *deixou de existir*. E, no túmulo do Encoberto, sob aquele epitáfio misterioso, poderíamos sub-escrever, afinal, que ali não jaz e nem jamais jazeu nenhum Dom Sebastião, mesmo que ali estejam os ossos do rei.

#### Referências:

- BESSELAAR, José van den. *Trovas do Bandarra*. Revista ICALP, vol. 4, Março de 1986, 14-30.
- FLAHERTY, Robert J., *How I Filmed 'Nanook of the North'*. World's Work, October 1922, 632-640.
- FONSECA, Antonio Belard da. *Dom Sebastião – antes e depois de Alcácer-Quibir*. Vol. 1. Lisboa: Ramos, Afonso e Moita, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Dom Sebastião – antes e depois de Alcácer-Quibir*. Vol. 2. Lisboa: Ramos, Afonso e Moita, 1979.
- FRIEDMAN, Jonathan. *Myth, History, and Political Identity*. Cultural Anthropology, Vol. 7, No. 2 (May, 1992), pp. 194-210.
- MCNEILL, William H. *Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians*. The American Historical Review, Vol. 91, No. 1 (Feb., 1986) (pp. 1-10).
- PESSOA, Fernando. *Sebastianismo e Quinto Império*. Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda (Eds.). Lisboa: Ática, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A demonstração do indemonstrável*. Jorge Uribe (Org.). Lisboa: Ática, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Livro do Desasocego*. Tomos I e II. Edição Crítica de Fernando Pessoa. Jerônimo Pizarro (Org.). Lisboa: INCM, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre Portugal - Introdução ao Problema Nacional*. Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução por Joel Serrão. Lisboa: Ática, 1979.

RICOEUR, Paul. *Time and Narrative – Vol.1*. Trad. (para o inglês) Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1990.

SARRIS, Andrew. *Film: The Illusion of Naturalism*. The Drama Review: TDR, Vol. 13, No. 2, Naturalism Revisited (Winter, 1968), pp. 108-112.

SEBALD, W.G. *Os Emigrantes*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SILVA, Claudicélio Rodrigues da. *Em busca do Encoberto: viagens à ilha encantada do Rei Sebastião*. Revista Crioula, nº4, Novembro de 2008.

VALENSI, Lucette. *Fábulas da Memória – A batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WINSTON, Brian. *Documentary: How the Myth Was Deconstructed*. Wide Angle, Volume 21, Number 2, March 1999, pp. 71-86.

257

*Mito e História –  
Reflexões a  
Partir da Lenda  
de Dom  
Sebastião*

Recebido em 22 de abril de 2012.

Gustavo  
Bragança

Aprovado em 18 de maio de 2012.