

# Aula 5

## MITO E MITOLOGIA: O CASO DA INGLATERRA

### **META**

Apresentar a complexidade do conceito de mito, observando o caso do mito da Inglaterra em Portugal.

### **OBJETIVOS**

At the end of this class, it is expected that the students:  
Identificar, descrever e analisar o modo como os contatos, confrontos e diálogos entre culturas de línguas diferentes, neste caso específico, a língua inglesa e a portuguesa, bem como as representações da Inglaterra, se configuram nos discursos dos estudiosos, jornalistas, artistas e intelectuais selecionados.

### **PRERREQUISITOS**

Familiaridade com os períodos formativos da literatura inglesa;  
Conceitos-chave da Teoria da Literatura e da história literária.

**Luiz Eduardo Oliveira**

### INTRODUCTION

Embora o mito e a mitologia tenham alcançado o status de objeto de investigação científica desde finais do século XVIII, especialmente com Johann Gottfried Herder (1744-1803), dada a sua importância como repositório de tradições culturais, somente no século XX deixaram de ser entendidos apenas como “fábula” ou “ficção”, readquirindo, através do trabalho de historiadores, críticos literários, etnólogos, sociólogos e semiólogos, o sentido que tinha nas sociedades arcaicas, de “história verdadeira”, “tradição sagrada”, “revelação primordial” e “modelo exemplar”, ao contrário das lendas, fábulas e contos, que eram considerados “histórias falsas” (Burkert, 1991). Assim, é relativamente recente a concepção de mito como algo vivo na sociedade, bem como a apreensão de sua dimensão interpelativa e performativa, que o torna capaz de assumir variadas funções e estar sujeito a múltiplas transformações, seja no imaginário popular, seja em suas representações poéticas e narrativas, para não falar nas demais manifestações artístico-literárias ou nas práticas rituais e culturais do cotidiano.

Para Roland Barthes (2007), por exemplo, o mito é uma fala, isto é, um sistema de comunicação, não podendo ser concebido como um objeto, uma ideia ou uma forma. Assim, tudo que é passível de discurso é um mito. No entanto, o discurso mítico não surge da natureza das coisas, mas emerge de circunstâncias históricas concretas, constituindo-se como um sistema semiológico no qual a linguagem é entendida não somente em sua forma verbal, mas como uma unidade significativa que pode abranger imagens e objetos, desde que eles possam tornar-se “fala”. Com efeito, a palavra *mythos*, em grego, significa “fala, narração, concepção”. Durante o Iluminismo, tornou-se um termo para designar narrativas tradicionais que, embora pudessem ser tomadas como manifestações culturais de fundamental importância para a criação das mitologias nacionais, não poderiam ser levadas a sério porque não eram histórias “verdadeiras”. Nesse sentido, a mitologia é um domínio parcelar da investigação geral sobre a narrativa.

Contudo, seja como relato acerca dos feitos de deuses e heróis, seja como história das origens do mundo, o mito apresenta-se frequentemente como uma narrativa sagrada, realizando a verbalização de dados coletivamente importantes. Assim, pode ser compreendido como “carta de fundação de instituições”, “explicação de rituais”, “precedente para aforismos mágicos”, “esboço de reivindicações familiares ou étnicas” e como “orientação que mostra o caminho neste mundo ou no de além” (Burkert, 1991, p. 18). Como estrutura de sentido, pode ser transmitido sob variadas formas, imagéticas, orais ou escritas, não se limitando a um texto fixo. Contudo, como os estudiosos da mitologia só dispõem, na maioria dos casos, de textos escritos, ficam sujeitos ao cânone de obras e autores disponíveis nas bibliotecas e bibliografias que chegaram até nós. Nesse sentido, a mitologia antiga apresenta-se como história da literatura,

pois os mitos gregos “clássicos” representam o triunfo da obra literária sobre a crença religiosa, razão por que só os conhecemos na condição de documentos ou textos política e artisticamente trabalhados. Mesmo assim, o mito sobrevive às amarras da cultura escrita, inscrevendo-se, de forma secularizada ou cristianizada, nas tradições rurais ou no folclore religioso. Ademais, como ressalta Eliade (2000), não conhecemos nenhum mito grego em seu contexto cultural, o que faz com que se nos escape toda a dimensão performativa, viva e popular, da religião grega, uma vez que ela não foi descrita de forma sistemática.

Burkert (1991) classifica em três as teorias do mito. A primeira delas, desenvolvida na Antiguidade, concebe os mitos como narrativas dotadas de um sentido verdadeiro, desde que interpretadas de modo que a sua “mensagem oculta” seja descoberta. Passada a vaga desse método alegórico, que perdurou até finais do século XIX e ficou desacreditado pela arbitrariedade crescente desse tipo de interpretação, veio a teoria do ritual, formulada em Cambridge por W. Robertson Smith (1846-1894) e Jane E. Harrison (1850-1928), e difundida por James George Frazer (1854-1941) em *The Golden Bough* (1890). Segundo esta teoria, os mitos são narrativas tradicionais ligadas a rituais, uma vez que dependem de cerimônias estereotipadas em comunidades primitivas. Desse ponto de vista, o mito seria a parte falada do ritual, enquanto o ritual seria a execução do mito. No entanto, tal hipótese foi contrariada por inúmeros casos da Antiguidade, e hoje há um relativo consenso no sentido de que um mito pode desenvolver-se independentemente de qualquer ritual. A terceira e última teoria, segundo a classificação de Burkert, é a teoria psicanalítica. A associação da psicanálise com o mito começou com Sigmund Freud (1856-1939), que nomeava e ilustrava suas teorias com a mitologia grega, o que proporcionou à psicanálise a pretensão de explicar a organização dos mitos tradicionais, no mais das vezes de modo anacrônico. Com efeito, o Édipo da lenda não poderia ter desenvolvido complexo de Édipo nenhum com relação aos seus pais, pois eles eram desconhecidos da criança. Ademais, Édipo não era sexualmente desequilibrado, uma vez que havia casado e gerado filhos. Carl Gustav Jung (1874-1961), por sua vez, a partir das categorias de Freud, aprofundou a tese de que os mitos eram sonhos coletivos, através da “teoria dos arquétipos” do “inconsciente coletivo”, buscando demonstrar o modo como os mitos ainda afetavam a vida do homem moderno.

A par da abordagem psicanalítica dos mitos, que rendeu muitos trabalhos na área dos estudos literários, o estruturalismo estabeleceu-se como método interdisciplinar na análise dos mitos, especialmente depois dos trabalhos de Claude Lévi-Strauss sobre os mitos indígenas (1908-2009). Assentado nas bases da linguística saussureana, o mito passa a ser objeto da semiologia, o que, no entender de Barthes (2007), faz da mitologia um campo comum tanto aos estudos semiológicos, como ciência formal, quanto

ideológicos, como ciência histórica. Com efeito, se o mundo entra na linguagem através de uma relação dialética, de atividades humanas, sai do mito como “um harmonioso quadro de essências”, em um processo de inversão do real que o esvazia de sua história, naturalizando-o. Nesse sentido, os mitos são “falas despolitizadas”, como afirma Barthes, que imobilizam o mundo e impedem o homem de se inventar, na medida em que é cotidianamente por eles detido e reenviado ao protótipo imaginado de suas origens. Ao tratar do que denomina a pseudo-physis burguesa, escreve o autor que os mitos nada mais são do que “esta solicitação incessante, infatigável, essa exigência insidiosa e inflexível, que quer que todos os homens se reconheçam nessa imagem eterna, e contudo datada, que deles se construiu um dia, como se isso o devesse ser para todo o sempre” (Barthes, 2007, p. 295; 308).

Como nem todos tinham o talento e a perspicácia de Barthes, que transcendeu os limites disciplinares de sua época e foi alçado a teórico da linguagem, da literatura e da cultura, a abordagem estruturalista e semiológica do mito, embora tenha se mostrado bastante promissora no estudo da mitologia antiga, está longe de esgotar o conteúdo dos mitos. Para Eliade (2000), a definição menos imperfeita do mito é a de que ele conta uma história sagrada, na qual os acontecimentos tiveram lugar em um tempo primordial. Assim, os mitos narram os feitos de seres sobrenaturais, de que resultaram os começos seja do Cosmos, seja de um lugar terreno específico, seja ainda de alguma instituição ou comportamento humano. Nesse sentido, os mitos são sempre “mitos de origem”, pois relatam o modo como as coisas passaram a existir, funcionando como modelos exemplares das atividades humanas mais significativas. Na maioria das comunidades, antigas e modernas, a celebração e a recitação dos mitos de origem, presentes nos ritos de renovação – como o Ano Novo, por exemplo, nas sociedades ocidentais –, buscam reviver a atmosfera sagrada de que se revestem os acontecimentos milagrosos ou sagrados dos tempos primordiais. Desse modo, o tempo linear e cronológico dá lugar ao tempo mítico, circular, constituindo-se como uma espécie de eterno retorno.

Os mitos de origem relacionam-se intimamente com a cosmogonia, complementando-a ou prolongando-a, pois descrevem não somente como o mundo foi criado, mas também como foi modificado, para o bem ou para o mal. Geralmente, suas narrativas começam com um esboço cosmogônico, sobre a criação do mundo, para em seguida concentrar-se sobre a genealogia de uma família real ou uma história tribal. O desejo de conhecer, celebrar e recitar a origem das coisas não se restringe às sociedades tradicionais, mas encontra-se também na cultura ocidental, desde as epopeias e crônicas medievais que buscaram justificar as origens sagradas de determinados acontecimentos, reinos ou reinados, até a historiografia e o romance dos séculos XIX e XX. Com efeito, após a queda do Império

Romano, e especialmente depois das Cruzadas, as primeiras comunidades dinásticas hegemônicas vão criar seus próprios mitos de origem, seja baseadas nos heróis greco-romanos, seja em episódios e personagens bíblicos, buscando, especialmente no segundo caso, legitimar a sua qualidade de povo eleito por Deus. O desenvolvimento do mecenato e a crescente relevância política dos cronistas e poetas dos séculos XV e XVI, que produziam suas obras a serviço do rei ou de alguma família nobre, farão da crônica e da epopeia gêneros privilegiados para a narrativa dos mitos de origem. Tal foi o caso de Portugal, como se pode verificar na cronística de Fernão Lopes (c. 1380-c. 1459), na épica de Luís de Camões (c. 1524-1580) ou na escrita historiográfica de Fernão de Oliveira (1507-1581).

Antes, porém, da disputa pela primazia entre os reinos da Cristandade ocidental no século XVI, e que se fazia tanto política quanto cultural e linguisticamente, o mito das origens de Portugal relaciona-se com um momento de união entre as casas dinásticas cristãs contra um inimigo comum: o Outro muçulmano, diante da expansão islâmica iniciada no século VIII, que havia fechado o Estreito de Gibraltar e impedido o tráfico marítimo entre o Mediterrâneo e o Atlântico durante quinhentos anos. Assim foi que alguns Cruzados nórdicos, entre eles ingleses, haviam chegado ao Porto em 1147, reunindo-se no cemitério da Sé para ouvirem, através do bispo, o apelo de Afonso Henriques (c. 1109-1185) para colaborar na conquista de Lisboa contra os infiéis. Seu discurso teria sido traduzido para várias línguas, como se fosse uma primeira sessão do Parlamento da Europa. Tal acordo, que incluía a concessão de privilégios reais aos Cruzados e novas terras para que eles se estabelecessem, teria marcado o início das relações político-diplomáticas entre os reinos de Portugal e Inglaterra, antecipando os tratados que seriam firmados no século XIV para assegurar a proteção de seus interesses nas disputas comerciais e o auxílio mútuo em tempos conflituosos, como era aquele decorrente da Guerra dos Cem Anos.

Nesse sentido, o mito da Inglaterra, em Portugal, inscreve-se no próprio mito de origem do reino lusitano, uma vez que remonta à época da chamada fundação da nacionalidade, quando ocorre o que talvez seja o primeiro momento de emergência de uma consciência europeia no mundo, pois é nesse período que os europeus, tal como se fizeram conceber, confrontam-se com um Outro, seja ele representado pelo mundo eslavo do até então desconhecido Leste europeu – sendo a Europa, como era imaginada pelos gregos, somente a ponta do imenso continente asiático –, seja pelo inimigo muçulmano, contra o qual as Cruzadas tinham sido planejadas e organizadas. Em tal confronto, delineia-se a sua identificação com a Cristandade, que pode ser tida como precursora da ideia de Europa. Com efeito, já no ano de 732, quando a vaga da conquista árabe tinha atingido a Europa ocidental, um cronista, ao escrever sobre a vitória de Carlos Martel em Poitiers, opunha os “muçulmanos” aos “europeus”.

No caso de Portugal, é a busca de distanciamento com relação aos demais reinos da Hispânia que vai caracterizar os primórdios da nacionalidade, a partir de uma política diplomática “europeia”, por assim dizer, que tinha como objetivo garantir sua autonomia e independência perante os frequentes conflitos com os reinos vizinhos. Como salienta Luís Machado Abreu (2012), é esse o sentido da vassalagem prestada por D. Afonso Henriques à Santa Sé e às alianças matrimoniais com a nobreza de além-Pirinéus. Assim, é nesse contexto que se inicia a aliança anglo-portuguesa, que remonta portanto aos tempos da Reconquista cristã, quando houve participação de ingleses na conquista de Lisboa, a qual é coroada com a nomeação de um inglês como seu primeiro bispo.

O processo de mitificação da Inglaterra, contudo, configura-se literariamente depois do Tratado de Windsor, celebrado em 1386, que prepara as negociações do casamento entre o Mestre de Avis, D. João I (1357-1433), e D. Filipa de Lencastre (1359-1415). A união das duas casas dinásticas, com efeito, vai suscitar uma série de representações da rainha e de sua origem inglesa, bem como de um momento de influência da Inglaterra em Portugal na arte da guerra, na organização militar, nas letras e nos costumes, para não mencionar o fato de que o casal de monarcas dá origem à chamada “íclita geração”, responsável pelo início à expansão colonial portuguesa. Desse modo, em textos quatrocentistas, como a Crónica do Rei dom Joan I da boa memória, de Fernão Lopes (c. 1380-c. 1459), a Crónica da Tomada de Ceuta por el-rei D. João I, de Gomes Eanes Zurara (1410-1474), e o Leal Conselheiro, de D. Duarte (1433-1438), assistimos não somente à mitificação da tomada de Ceuta e do destino do reino de Portugal na conquista de domínios ultramarinos, mas também a um processo de divinização dos soberanos, algo reforçado pelos adjetivos que acompanham a caracterização da rainha, em cuja imagem destaca-se o comedimento, a simplicidade, a castidade, a abstinência e sobretudo o rigor de suas práticas religiosas, que lastreia a santidade de sua morte. Assim, a par de sua imagem de esposa e mãe exemplar, emerge o modelo de uma “rainha santa” que influi decisivamente nos destinos políticos de Portugal, pois, além de legitimar a dinastia de Avis, sacralizando-a, consolida a aliança luso-britânica, que sobreviveu até o século XXI.

A aliança luso-britânica relaciona-se também com o lendário episódio dos Doze de Inglaterra, sacramentado literariamente no Canto IV de *Os Lusíadas* (1572). Trata-se da história de doze damas da Casa de Lencastre que, tendo sido insultadas por cavaleiros ingleses, pediram ao duque de Lencastre (1340-1399), pai de Filipa, rainha de Portugal, do seu primeiro casamento com Blanche de Lencastre (1345-1369), ajuda para defender sua honra. Atendendo a uma solicitação do sogro, D. João I enviou doze de seus melhores homens para Londres, de onde regressaram vitoriosos, seja seguindo caminho para Portugal, seja para outras partes da Europa em

busca de aventuras. O episódio, além de ressaltar os valores cavaleirescos tão caros à época, revestia-se de uma funcionalidade política crucial para o reino de Portugal, pois contribuía de forma eficaz para o reconhecimento internacional da Casa de Avis. A obra de Camões, contudo, não é a fonte original de tal história, pois existem outros textos que fazem referência ao relato, de origem provavelmente oral, que apontam para um documento datado de meados do século XV: *Cavalaria de Alguns Fidalgos Portugueses*, um manuscrito preservado na Biblioteca Municipal do Porto, e *Memorial das Proezas da Sagrada Távola Redonda*, escrito por Jorge Ferreira de Vasconcelos (c.1515-1585) e datado de 1567. Outros dois relatos baseiam-se em fontes anteriores a Camões: a edição dos *Diálogos de Vária História*, de Pedro de Mariz (c. 1550-1615), e *Lusíadas de Luís de Camoens Comentados* (1613), de Manuel Correia (Hutchinson, 2008, p. 163-180).

Um aspecto a ser destacado, nesse processo de mitificação desencadeado pela lenda dos Doze de Inglaterra, é o fato de ser omitido o desapontamento dos portugueses com a ação militar dos aliados ingleses, bem como o descrédito de D. João perante os súditos quando o seu sogro assinou termos de paz com Castela, em proveito da ênfase sobre o ambiente de paz e prosperidade resultante da vitória de Aljubarrota. Com efeito, datam do reinado de D. João I as primeiras conturbações da aliança, desencadeadas por inúmeras queixas apresentadas ao monarca português por mercadores que procuravam comerciar com a Inglaterra e que viam seus produtos confiscados pelos ingleses, como meio de pagamento das dívidas da Coroa portuguesa, havendo casos em que navios e mercadorias eram capturados no mar e os cidadãos portugueses eram presos, como ocorreu com o meio-irmão do rei, o infante D. Dinis (c. 1354-1397). Os mercadores do Porto, insatisfeitos com a situação, começaram a exigir o direito de se apoderar da propriedade dos mercadores ingleses em Portugal, para compensar as perdas sofridas pelos seus compatriotas ao longo da costa inglesa. Mesmo tendo Henrique IV (1366-1413), filho e sucessor de Eduardo III (1312-1377), tentado dar um tratamento mais equitativo aos cidadãos portugueses depois das queixas do próprio D. João I, os portugueses nunca tiveram na Inglaterra os mesmos privilégios que os ingleses tinham em Portugal. Assim, não é de se estranhar que a história apresente os portugueses como superiores aos ingleses.

Mas o mito da Inglaterra, em Portugal, não é somente um mito de origem, mas também um mito de fim e renovação, com o qual se relaciona e se confunde. Nesse sentido, a ideia de criação, ao se configurar, nas comunidades primitivas ou modernas, em momentos de crise, seja ela militar, política ou religiosa, é motivada por um desejo ou recordação imaginária de uma Idade de Ouro primordial ou de um “Paráiso Perdido”. Assim, a escatologia constitui-se como a prefiguração de uma cosmogonia do futuro, como sugerem não somente os mitos do Fim do Mundo, tanto nas religiões

orientais quanto nos milenarismos primitivos e nos apocalipses judaico-cristãos, mas também nas sagrações dos reis e nos ritos do Ano Novo, em que a renovação cosmogônica do mundo busca resgatar a perfeição dos primórdios. Vale ressaltar que a mitologia escatológica e milenarista emerge em vários períodos históricos, chegando ao século XX, por exemplo, sob a forma secularizada do Nazismo e do Comunismo (Eliade, 2000).

Durante a Idade Média, não só as famílias ou casas dinásticas e nobiliárquicas reivindicaram tradições mitológicas próprias, mas também os grupos sociais, como os artesãos e os cavaleiros, que buscavam seus modelos nas histórias do romance arturiano, especialmente no episódio da busca do Santo Graal. Em tais narrativas, os heróis e reis assumem função escatológica, apresentando-se, mais do que como reformadores ou revolucionários, como fundadores de uma nova era, e assim como renovadores ou salvadores cósmicos ou sagrados. Tal foi o caso do Sacro Imperador Romano-Germânico Frederico II (1194-1250), mas também, no caso português, o de Afonso Henriques, D. João I e, sobretudo, D. Sebastião (1554-1578). A funcionalidade política da mitologia escatológica faz com que ela transcenda os limites do período medieval e estenda-se ao mundo moderno. Isso porque o mito, para além do seu caráter fundamentalmente discursivo e narrativo, possui, como já se afirmou, uma dimensão performativa que, embora busque raízes em um passado longínquo, confronta-se reiteradamente com o presente e se projeta para o futuro. É nesse sentido que Barthes afirma que ele tem um poder imperativo e interpelativo, pois, partindo de circunstâncias históricas, atira-nos a sua força intencional diretamente, intimando-nos a receber a sua ambiguidade expansiva. Desse modo, sendo o significante do mito um todo inextricável de forma e sentido, recebemos uma significação ambígua, tornando-nos parte de sua própria dinâmica.

No caso dos mitos do fim do mundo, seja pelas águas, como os mitos diluvianos, seja pelo fogo, através de incêndios catastróficos, sua simbologia, como já foi dito, configura-se como um retorno ao Caos e à cosmogonia, fazendo renascer, conseqüentemente, as esperanças no reaparecimento de uma terra virgem e de uma humanidade nova. Nos apocalipses judaico-cristãos, a chegada do Messias ou o segundo advento de Cristo precedem o Juízo Final e o Fim do Mundo, mas implicam também a restauração do Paraíso, tal como prevê a História Sagrada. Com efeito, o Cristianismo, sendo herdeiro do Judaísmo, adota o tempo linear da história, que substitui o tempo circular da liturgia, pois o mundo, na mitologia cristã, foi criado somente uma vez e terá um fim único, assim como a Encarnação. Assim, como afirma Eliade, a “judaização” do cristianismo primitivo equivale à sua “historicização”.

Ao regresso ao Caos está relacionado o Anticristo, falso Messias representado por um dragão ou pelo demônio, cujo reino é marcado pela destru-



ição dos valores sociais, morais e religiosos. Do enfrentamento e da vitória do Salvador sobre as forças do Mal vai depender a paz e a prosperidade do novo recomeço. Essa é mais ou menos, do ponto de vista estrutural, a “morfologia do conto”, tal como demonstrou Vladimir Propp (1895-1970): a uma “procura” ou “aventura”, como a busca do Santo Graal, por exemplo, seguem-se as “funções”, representadas por heróis cuja missão é enfrentar o oponente com a ajuda de um talismã ou de uma espada sagrada, vencê-lo, libertar o povo e ascender ao trono. Como notou Burkert (1991), o opositor do herói deve ser poderoso e causador de medo, devendo ser “mau” no sentido mais verdadeiro da palavra.

É desse modo que, aos mitos, por assim dizer, positivos, como, no caso da história de Portugal, o da sua eleição por Deus, na Batalha de Ourique, ou, em sua perspectiva utópica, o mito do Encoberto, no movimento messiânico do Sebastianismo, ou ainda na ideia de um Quinto Império, correspondem os mitos negativos de feição “anti”, fomentados e utilizados, como nota José Eduardo Franco (2006), com vistas à monopolização e instrumentalização coletiva, seja para preservar a sua autonomia e garantir a sua regeneração, seja para promover a sua renovação ou o seu progresso. Assim, na medida em que se configuram no imaginário popular, os mitos negativos institucionalizam-se politicamente, como foi o caso da figuração negativa do castelhano, da perseguição aos judeus e da lenda negra dos jesuítas, a partir do período pombalino (1750-1777). Nesse contexto insere-se também a anglofobia, pois a aliança com a Inglaterra, a partir do século XVIII, especialmente depois do Tratado de Methuen (1703), vai ser interpretada, em perspectiva histórica, como uma das causadoras de todos os males do reino e depois da nação portuguesa, atingindo seu ápice com o Ultimato de 1890, num movimento crescente de mitificação em negativo.

No caso do mito da Inglaterra em Portugal, podemos identificar uma dupla funcionalidade. Se, por um lado, ele se inscreve nas origens do reino ou nos momentos de refundação da nação, configura-se discursivamente em termos positivos, o que faz com que as narrativas de Portugal que o levam em conta sejam caracterizadas por um movimento de anglofilia. Se, por outro lado, ele se inscreve nos mitos apocalípticos, em períodos de crise e decadência financeira, política e militar, emerge como um Outro demonizado, tal como um Anticristo, que é geralmente representado sob a forma de um monstro ou dragão, simbolismo que sumariza, conforme Gilbert Durand (1997), todos os aspectos negativos do regime noturno da imagem. Nesses casos, portanto, trata-se de um movimento de anglofobia, que podemos conceber como um processo de demonização do Outro que teve como corolário a constituição discursiva da identidade nacional portuguesa, através de uma comparação em negativo. É preciso ressaltar, no entanto, que tal processo decorre de circunstâncias históricas concretas, marcadas por uma relação de dependência suportada porque necessária à

autonomia e à legitimação do reino que depois se transformou em nação.

Dois momentos se destacam nesse processo: o período pombalino (1750-1777) e o Ultimato inglês (1890), apesar de haver outros nos quais as manifestações antibritânicas se fizeram notar de modo significativo, como o período que segue à Guerra Peninsular, no reinado de D. João VI (1767-1826). No primeiro, como veremos, desenvolveu-se, como política de Estado, embora velada, uma certa anglofobia da parte de alguns intelectuais portugueses, mediante a legislação que regulamentava as Aulas e as Companhias de Comércio então criadas, bem como os intentados incrementos à indústria e à instrução pública, mesmo que para tanto o país fosse obrigado a contar com o auxílio inglês. No segundo, por sua vez, assistimos a uma espécie de profecia da ressurreição nacional em um momento de crise política e bancarrota financeira, pois prenuncia, com a sua derrocada, a reatualização do Quinto Império, que se expressa no imaginário social como a chegada de uma nova era, ou de uma nova Idade do Ouro, o que, para a geração de intelectuais de 1870, confundia-se com a República.

### CONCLUSION

O novo milênio fez com que os velhos mitos milenaristas e apocalípticos voltassem à tona, ressuscitando profecias e provocando reflexões religiosas e filosóficas, algo sabiamente explorando pelos profissionais da comunicação e da publicidade, que inseriam nas propagandas de vários produtos referências explícitas ou implícitas ao milênio. Da mesma forma, seria incontável a lista dos contos, romances, poemas, filmes e músicas sobre o tema, bem como das revisões do passado e previsões do futuro, na educação, na ciência, na política, na economia e na cultura. Para Portugal, se o início do novo século parecia promissor, passada uma década o sonho da União Europeia entrava em colapso, sobretudo com a “crise do euro”, que já se manifestava em 2010 mas agudizou-se em 2011, quando o desemprego e a recessão econômica, seguidos dos planos de austeridade propostos pela cúpula de Bruxelas – a troika –, que, por sua vez, seguia as regras e imposições do FMI (Fundo Monetário Internacional), provocaram greves gerais – inclusive em Portugal – e confrontos da população revoltada contra a polícia, como na Grécia. Contudo, tais problemas e as implicações políticas, econômicas e culturais que deles advêm foram previstos por vários observadores atentos já na década de 1990. A percepção portuguesa de Europa, que não se restringe a seus direitos e obrigações relativos à União Europeia repercute-se, por exemplo, na emigração de trabalhadores qualificados, artistas, atletas e intelectuais – embora a emigração de mão-de-obra não qualificada ainda persista –, não só para outros países da Europa, mas também para os Estados Unidos, Angola e o Brasil.

Desse modo, para os portugueses que nasceram depois de 1986, o ser

Europeu é algo indissociável de sua condição portuguesa. Ademais, Portugal não se caracteriza mais somente como país de saída, mas também de entrada, dado o contingente imigratório das décadas de 1980 e 1990, o que o torna obrigatoriamente um país cosmopolita, por mais que não esteja, em muitos aspectos, ainda preparado para conviver com a diversidade e negociar novas formas de ser português, para além do “equivoco da portugalidade”. Nesse sentido, se levarmos em conta as gerações de retornados, bem como os descendentes de imigrantes brasileiros, angolanos, moçambicanos, caboverdeanos etc., a “cultura portuguesa” contemporânea tem que ser vista como uma cultura diaspórica, para falar como Hall, uma vez que abrange discursos e manifestações políticas, artísticas e culturais de grupos sociais que têm uma espécie de dupla, ou híbrida pertença, embora tenha nascido e/ou crescido nos guetos e subúrbios de Lisboa. A diáspora, como se sabe, tem o seu paradigma mítico, pelo menos no mundo ocidental, no Velho Testamento, que narra o sofrimento do “povo escolhido” sob o jugo da “Babilônia” e tem em Moisés o seu grande redentor. A estrutura encontra paralelo nos países do chamado “Terceiro Mundo”, em que o subdesenvolvimento, a pobreza, a fome e a miséria provocam a migração, o espalhamento e a dispersão de grandes parcelas de sua população. Como consequência direta dessa nova diáspora, as identidades, concebidas desde o Iluminismo como estabelecidas e estáveis, entram em colapso quando se confrontam com a diferenciação que se prolifera em todas as partes do mundo, através de migrações livres ou forçadas, pulverizando assim as identidades culturais de antigos Estados-nação dominantes e de velhas potências imperiais.

Nesse processo de adaptação à convivência com a diferença, o racismo formal e institucionalizado se tornou comum na Europa, onde um número cada vez maior de comunidades “étnicas” se estabeleceram, provocando, não raro, sérias manifestações de intolerância, numa nova onda fundamentalista que é já uma característica marcante do século XXI. Como se sabe, a palavra “raça”, que ainda tem uso corrente tanto em Portugal quanto no Brasil quando relacionada a seres humanos, não é uma categoria científica, mas política e social, funcionando discursivamente como um indicador de superioridade ou inferioridade, numa relação assimétrica de poder econômico e cultural. Assim, os estigmatizados por razões étnicas, além de serem diferentes do ponto de vista cultural, são biologicamente caracterizados, com estereótipos físicos e/ou sexuais. Em um tal contexto, torna-se anacrônico qualquer discurso que insista na homogeneidade da cultura nacional. No caso do Reino Unido, a perda da hegemonia imperial e econômica, bem como do “ser inglês” sobre o “ser britânico” – nas últimas Olimpíadas, realizadas em 2012, a Irlanda, a Escócia e o País de Gales apresentaram-se conjuntamente como Grã-Bretanha – acabou por provocar uma profunda crise de identidade nacional, pois não se trata mais

da questão do ser negro, judeu, muçulmano etc. ou britânico, mas de ser duplamente qualquer uma daquelas categorias e britânico. O mesmo pode ser dito a respeito de Portugal. Não há mais lugar para uma institucionalização tardia de qualquer tipo de assimilacionismo eurocêntrico, como o que houve durante o governo de Salazar. É preciso aceitar as diferenças, mesmo porque as ideias e os ideais de identidade e de grandeza nacional – algo que é recorrentemente lembrado, entre os portugueses, pelo mito da Idade de Ouro da expansão lusitana, numa incessante reverberação da épica camonianiana – estão indissolivelmente vinculados às políticas imperialistas dos séculos XIX e XX.

Paralelamente a esse processo de diferenciação e até de pulverização cultural, causado não só pelos fluxos migratórios, ou pela nova diáspora, ocorrem formas dominantes de homogeneização cultural, que se constituem como o lado negativo da globalização, também alcunhada, nesse sentido específico, de “macdonaldização”. Seja qual for o efeito causado por tal fenômeno, o certo é que, desde o final do século passado, houve uma crescente democratização do acesso a bens de consumo eletrônicos, que passaram a acompanhar, numa impressionante velocidade, o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e informação, sobretudo através da Internet, a rede mundial de computadores. Essa dupla transformação teve profundas repercussões. Os novos modos de produção, circulação e recepção dos produtos culturais, por exemplo, obriga-nos a dar uma nova dimensão às tradicionais noções de cultura popular e cultura de massa, bem como a fugir de tal oposição, como se a primeira representasse a genuína produção do “povo” e a segunda resultasse da imposição de certas produções culturais sobre o povo. Embora o “público cultivado”, na expressão de Eduardo Lourenço, ainda constitua uma boa fatia de consumidores da considerada “boa literatura” – no caso português, Saramago, Lobo Antunes, Eugénio de Andrade, Lídia Jorge, Cardoso Pires etc. –, do “cinema de arte” ou da “música experimental”, a academia e outras instituições se voltam cada vez mais para um tipo mais “popular” de cultura, para o bem e para o mal.

Hall tenta subverter a concepção superficial de um certo marxismo sobre a indústria cultural e a cultura de massa, argumentando que, se tais formas e produtos são puramente manipuláveis e aviltantes, a ideia de “povo” como uma força nula, passiva, é profundamente antissocialista. Assim, embora as indústrias culturais tenham o poder de impor e transformar a realidade da vida das pessoas, ajustando-as ao padrão da cultura dominante, elas não têm o poder de tomar nossas mentes como se elas fossem uma tela em branco, mas apenas abrem um espaço de reconhecimento nas pessoas que a elas respondem. Nesse sentido, diante da enorme quantidade e multiplicidade dos produtos culturais à disposição no mercado, as formas bem sucedidas são muito mais escolhidas pelo povo do que a ele impostas, pois, para além do seu caráter manipulador, há nelas elementos de

identificação que provocam uma resposta ativa de seus consumidores. Não se trata, pois, de conceber a cultura a partir do seu grau de autenticidade ou corrupção, mas de entendê-la como um processo dialético e dialógico, numa luta constante entre os grupos que buscam deter a hegemonia dos meios de produção cultural.



## SUMMARY

Levando em conta os pressupostos acima elencados, esta aula projeto pretendeu identificar, descrever e analisar os momentos de tensão, ambiguidade e oscilação das representações anglofóbica e anglófila da Inglaterra e do povo inglês, nos discursos que “narram” Portugal na longa duração de sua História, tomando como base as relações político-diplomáticas, dinásticas, culturais e literárias entre os dois países. Desse modo, buscou estabelecer coordenadas históricas e teórico-metodológicas para se pensar o mito da Inglaterra em Portugal. Com tal intuito, foram demarcados dois limites cronológicos significativos: 1386, ano em que foi firmado o Tratado de Windsor, que preparou o momento para a união dinástica com a Inglaterra e a legitimação da Casa de Avis, e 1986, ano em que Portugal entra definitivamente para a Comunidade Econômica Europeia, para onde foram transferidas as esperanças de prosperidade e, com elas, o mito do Quinto Império, como uma forma de compensação da perda das colônias africanas, sendo-lhe oferecido o portal de entrada na Europa “civilizada” e “polida”, algo tão almejado por Pombal, já no século XVIII, bem como um novo meio de afirmar-se de maneira intercontinental: a lusofonia, daí o mapeamento e o estudo linguístico da chamada Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP).



## ACTIVITY

Em seu entendimento, e de acordo com a leitura desta quarta aula, por que podemos falar do mito da Inglaterra em Portugal?

Esta atividade tem por finalidade principal fazer você construa uma síntese dos principais conteúdos desta nossa terceira Aula, de modo a compreender criticamente o processo de mitificação da Inglaterra e Portugal.



## NEXT CLASS

### LITERARY HISTORY AND CULTURAL SUPREMACY

#### REFERENCE

- ABREU, Luís Machado. “Idade Média”, in FRANCO, José Eduardo e CALAFATE, Pedro (coord.). *Séculos de ideias: ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*. Lisboa: Gradiva, 2012, p. 27. No prelo.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução: Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução: José Augusto Seabra. Lisboa: Edições 70, 2007
- BURKERT, Walter. *Mito e mitologia*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Cultrix/Pensamento, 1988.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução: J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. Tradução: Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. Tradução: Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Tradução: Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, vol. 1, 2006.
- FRANCO, José Eduardo. “Século XVI”. In FRANCO, José Eduardo e CALAFATE, Pedro (coord.). *Séculos de ideias: ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*. Lisboa: Gradiva, 2012, no prelo.
- GOUGE, Jennifer C., “O Comércio Anglo-Português durante o reinado de D. João I (1385-1433)”, in BULLÓN-FERNÁNDEZ, María (coord.). *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média – séculos XII-XV: intercâmbios culturais, literários e políticos*. Tradução: Catarina Fonseca. Lisboa: Europa-América, 2008.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco

Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. LE GOFF, Jaques. *A velha Europa e a nossa*. Tradução: Regina Louro. Lisboa: Gradiva, 1995.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo. O mito de Inglaterra: anglofilia e anglofobia em Portugal (1386-1986). Lisboa: Gradiva, 2014.

PROPP, Vladimir. “As transformações dos contos fantásticos”. In *Teoria da Literatura: os formalistas russos*. 4. ed. Tradução: Ana Maria Filipovsky, Maria Aparecida Pereira, Regina Zilberman e Antonio Carlos Hohlfeldt. Porto Alegre: Globo, 1978, pp. 245-270.

SILVA, Amélia Maria Polônia da. “D. Filipa de Lencastre: representações de uma rainha”, in *Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor (de 15 a 18 de outubro)*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 1988, pp. 309-310. Texto disponível em <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1210&sum=sim>. Acessado no dia 2 de janeiro de 2012, às 13h e 30min.

SILVA, Amélia Maria Polônia da. “‘Os Doze de Inglaterra’: um romance sobre as relações anglo-portuguesas na Baixa Idade Média?”, in BULLÓN-FERNÁNDEZ, María (coord.). *A Inglaterra e a Península Ibérica na Idade Média – séculos XII-XV: intercâmbios culturais, literários e políticos*. Tradução: Catarina Fonseca. Lisboa: Europa-América, 2008, pp. 163-180.